

Konflikte um biokulturelle Diversität in Thailand: Moderne Herausforderungen an Karen- Gemeinschaften im Weltnaturerbe Thung Yai

Reiner Buergin

Summary

Biological diversity as well as cultural diversity are prominent concepts in the discourses on environmentalism, development, indigenous rights and globalization. Since the late 1980s, interrelations between biological and cultural diversity came increasingly into the focus of academic, political, and economic interests and discourses.

This paper first reviews very broadly the development of the conceptualization of such interrelations in different discourses, and points to a specific type of conflicts labeled „conflicts about biocultural diversity“ as a common empirical core issue of these discourses.

As an example for such conflicts, the case of Karen ethnic minority groups in the Thung Yai Naresuan Wildlife Sanctuary and World Heritage Site in Thailand is analyzed, based on extensive field research. Focusing on interdependent changes on the local, national, and international level over the last century in the context of modernization processes in Thailand, the paper identifies major re-framings of the conflict related to the development and expansion of modernity.

Conclusions refer to the argument on the Karen communities in Thung Yai and the status of the sanctuary, the community forests debate, and the problem of „hill tribes“ in Thailand. Referring to ongoing disputes about „modernity“ and „cultural diversity“, the paper finally argues for a particularistic conceptualization of modernity and advocates an alterity-oriented concept of cultural diversity in the context of a self-reflexive culture of modernity.

Manuscript received on 2009-03-26, accepted on 2009-10-12

Keywords: Thailand, Thung Yai, biological diversity, cultural diversity, Karen, ethnic minority, modernity

1 Kulturelle Vielfalt und Biodiversitätsschutz

Biodiversität und kulturelle Vielfalt sind zentrale Konzepte in den Diskursen um die Bestimmung und Regulierung der globalen Umwelt- und Entwicklungskrise. Der Schutz biologischer Vielfalt gilt als Voraussetzung eines nachhaltigen Mensch-Umwelt-Verhältnisses, während kulturelle Vielfalt als wichtiger Aspekt der Koexistenz und umweltverträglichen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften konzipiert wird. Seit den späten 1980er-Jahren werden vermehrt auch Zusammenhänge zwischen biologischer und kultureller Vielfalt diskutiert, für die der Begriff „biocultural diversi-

ty“ gebraucht wird.¹ Die neue Aufmerksamkeit für Zusammenhänge zwischen biologischer und kultureller Diversität entwickelte sich vor allem in drei vielfach überlappenden Diskurs- und Problemfeldern: in den Auseinandersetzungen um Rechte „indigener“ Gruppierungen auf Selbstbestimmung und lokale Ressourcen; in den Debatten über die Modernisierung und nachhaltige Entwicklung „nicht-moderner“ Bevölkerungsgruppen in Entwicklungsländern; sowie im Rahmen der Konzeptualisierung und Umsetzung globaler Strategien des Natur- und Biodiversitätsschutzes. Die Problematik heterogener oder fehlender Bestimmungen insbesondere des Konzepts „kulturelle Diversität“ wird in diesen Debatten häufig ausgeklammert. Darüber hinaus sind Konzepte kultureller Differenz und Diversität in hohem Maße abhängig von Auseinandersetzungen um „moderne“ Identitäten und Selbstbestimmungen.

Kontroversen um das Verständnis „kultureller Diversität“ prägten bereits die Debatten um die „abendländischen Wurzeln“ der Menschenrechte zwischen universalistischen und relativistischen Positionen und spielen auch in den Auseinandersetzungen um spezifische Rechtsansprüche indigener Minderheiten eine Rolle.² Diese gründeten im Zusammenhang der UN Umweltkonferenz in Stockholm 1972 erstmals international agierende Organisationen,³ die zunehmend Aufmerksamkeit fanden bis hin zur Verabschiedung der „UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples“⁴ 2007. Trotzdem bleibt der Indigenitäts-Begriff umstritten und der Status dieser Minderheiten in den meisten Ländern prekär.⁵ Die Kontroversen konzentrieren sich auf die Vereinbarkeit universeller Menschenrechte mit partikularen Rechtsansprüchen indigener und kultureller Minderheiten, die Begründung und Durchsetzung von Ansprüchen dieser Minderheiten auf lokale Ressourcen, Selbstbestimmung und Autonomie sowie Konzeptionen eines spezifischen, „nachhaltigeren“ Umweltverhältnisses indigener Gruppen.

Gleichzeitig wurde „kulturelle Diversität“ auch im Kontext des Modernisierungs- und Entwicklungsdiskurses problematisiert. Umsetzungsprobleme der Modernisierungsstrategien für Entwicklungsländer führten hier in den 1970er-Jahren zu einer neuen Aufmerksamkeit für kulturelle Differenz auf nationaler und lokaler Ebene, deren Vernachlässigung vielfach für unbefriedigende Ergebnisse der Entwicklungsansätze verantwortlich gemacht wurden. Als kulturspezifische, „vormoderne“ Organisationsformen und Wissensbestände wurde diese Diversität zunächst primär in ihrer Relevanz für Modernisierungsprozesse analysiert und instrumentalisiert. Deren Eigenwert und Potential hinsichtlich alternativer oder nachhaltiger Entwicklungs-

¹ Z.B. Maffi 2001; Cocks 2006. Dieser Begriff „biocultural diversity“ deckt sich nicht mit dem Begriff „biocultural“, der seit den 1970er-Jahren vor allem in der medizinischen Anthropologie auf Zusammenhänge zwischen physischen und kulturellen Merkmalen humaner Gruppen verweist.

² Z.B. Heinz 1991; Schmale 1993; Heintze 1994.

³ Z.B. Minde 1996; Niezen 2003.

⁴ UN 2007.

⁵ Z.B. Jentoft et al. 2003.

wege fand erst seit den 1980er-Jahren größere Aufmerksamkeit.⁶ Zur Debatte steht in diesen Auseinandersetzungen insbesondere, inwieweit kulturelle Differenzen unterschiedliche Wege in die Moderne oder alternative Entwicklungsmöglichkeiten begründen, sowie der epistemologische Status lokaler Wissensbestände und deren Bedeutung für Strategien nachhaltiger Entwicklung.⁷

Neben der Indigenen- und Entwicklungsdebatte richtete sich auch in der Naturschutzdebatte die Aufmerksamkeit seit den 1980er-Jahren vermehrt auf Aspekte kultureller Differenz und Vielfalt. Zahlreiche Projekte, die auf die Mobilisierung lokaler Bevölkerungsgruppen und ihres Wissens für den Naturschutz in Entwicklungsländern zielen, sowie eine Umorientierung der internationalen Naturschutzdebatte, von „fortress conservation“- zu Ko-Management-Ansätzen, sind Ausdruck dieses Wandels.⁸ Dieser ging mit einer Aufwertung indigener Gruppen und ihres kulturspezifischen Wissens einher,⁹ bleibt aber höchst umstritten.¹⁰ Kontrovers diskutiert wird hier, ob kulturelle Differenz oder „Indigenität“ tatsächlich „nachhaltigere“ Umweltverhältnisse begründen, deren Veränderungen im Zuge der Modernisierung sowie ihre Relevanz für den Biodiversitätsschutz.

Die Diskussion konkreter Zusammenhänge zwischen biologischer und kultureller Diversität reicht in die 1970er-Jahre zurück, erlangte aber erst seit Ende der 1980er-Jahre größere Bedeutung, nicht zuletzt aufgrund zweier politischer Großereignisse des globalen Umwelt- und Entwicklungsdiskurses: Zum Einen führte der Brundtland Report¹¹ und die Überbrückung des Konflikts zwischen Modernisierung und Umweltschutz durch das Konzept Nachhaltige Entwicklung zu einer stärkeren Verknüpfung der Debatten um Naturschutz, Entwicklung und soziale Gerechtigkeit, zum Anderen erfuhr diese Verknüpfung in der Konferenz zu Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio und der Konvention über die biologische Diversität,¹² die explizit auf Zusammenhänge zwischen biologischer und kultureller Diversität verweist, eine weit reichende internationale Politisierung und Institutionalisierung.

Vor diesem Hintergrund wurden „indigene“, „traditionale“ oder „lokale“ Bevölkerungsgruppen immer weniger als Naturschutz gefährdende und modernisierungsbedürftige Problemfaktoren wahrgenommen, sondern als Hoffnungsträger und Partner für den Biodiversitätsschutz. Aus globaler Perspektive wird außerdem ein empirischer Zusammenhang zwischen Gebieten großer sprachlicher Vielfalt und verbliebenen Zentren hoher Biodiversität („biodiversity hotspots“) festgestellt,¹³ weshalb der Schutz

⁶ Z.B. Williams/Baines 1988; Berkes 1989.

⁷ Z.B. Honerla/Schröder 1995; Briggs/Sharp 2004.

⁸ Z.B. Borgerhoff Mulder/Coppolillo 2005.

⁹ Z.B. McNeely/Pitt 1985; Oldfield/Alcorn 1991.

¹⁰ Z.B. Buege 1996; Vermeulen/Sheil 2007.

¹¹ Brundtland 1987. Er benutzt das Bild der „Indigenen in Harmonie mit der Natur“, verweist auf Zusammenhänge von Modernisierung und Kulturzerstörung und plädiert für den Schutz indigener Rechte.

¹² UNCED 1992.

¹³ Z.B. Oviedo et al. 2000; Loh/Harmon 2005.

kultureller Diversität von inter- und transnational agierenden Umweltschutzverbänden zunehmend als Strategie für den globalen Biodiversitätsschutz propagiert wird,¹⁴ während gleichzeitig der mit dem Rückgang biologischer Diversität einhergehende Verlust kultureller bzw. sprachlicher Vielfalt thematisiert wird.¹⁵ Ökonomische Interessen richten sich insbesondere auf die Bioprospektion genetischer Ressourcen in Lebensräumen indigener Gruppen unter Verwendung lokalen Wissens¹⁶ sowie auf die Attraktivität von Gebieten hoher biologischer und kultureller Diversität für den Öko- und Ethnotourismus.¹⁷ Darüber hinaus wird der Biodiversitätsschutz im Zusammenhang lokaler Ressourcenkontrolle, Identitätsstärkung und Selbstbestimmung als lokalistische Gegenposition zu globalen neoliberalen Ökonomisierungstendenzen und Strategien globalistischen Ressourcenmanagements entworfen.¹⁸

Eine gemeinsame Kernproblematik dieser diversen Diskurse um Zusammenhänge zwischen biologischer und kultureller Diversität bezieht sich auf das Verhältnis moderner sozialer Gruppierungen und ihrer Naturschutzinteressen zu „nicht-modernen“, kulturell differenten Gruppen sowie auf die Problematik der Entwicklung moderner und nicht-moderner Gruppierungen im Kontext einer globalen ökologischen Krise. Diese Problematik kommt in einer spezifischen Form von Konflikten um Biodiversitätsschutz und kulturelle Differenz zum Ausdruck, die sich als „Konflikte um biokulturelle Diversität“ bezeichnen lassen.

Diese Konflikte, so ein zentrales Argument dieses Artikels, repräsentieren eine historisch spezifische Ausprägung von Konflikten an der Peripherie sich ausbreitender moderner Gesellschaften. Während „Zusammenstöße“ zwischen modernen und nicht-modernen sozialen Gruppierungen im Zuge der Expansion der Moderne eine lange Geschichte haben, erhalten Konflikte um biokulturelle Diversität ihre spezifische Ausprägung im Kontext moderner Diskurse, die gleichzeitig die Bewahrung natürlicher und kultureller Diversität propagieren und mit einer „Ökologisierung“ der natürlichen und sozialen Peripherie der Moderne einhergehen. Die Auseinandersetzungen, die in diesen Konflikten ausgetragen und verhandelt werden, beziehen sich sowohl auf natürliche, soziale und kognitive Ressourcen als auch auf kulturelle Differenz, Identität und Anerkennung. Für nicht-moderne Bevölkerungsgruppen ergeben sich in diesem Zusammenhang nicht nur neue Einschränkungen und Bedrohungen, sondern auch neue Chancen und Handlungsmöglichkeiten.

In Konflikten um biokulturelle Diversität hängen die Chancen nicht-moderner Bevölkerungsgruppen, Ansprüche auf lokale Ressourcen und differente Identitäten durchzusetzen, nicht zuletzt vom Selbstverständnis moderner Bevölkerungsgruppen und ihren Vorstellungen von „kultureller Diversität“ ab. Konzeptualisierungen des

¹⁴ Z.B. Posey/UNEP 1999; IUCN/WCPA 2003.

¹⁵ Z.B. Harmon 1996; Whaley 2003.

¹⁶ Z.B. Stepp et al. 2002.

¹⁷ Z.B. Kreib/Ulbrich 1997.

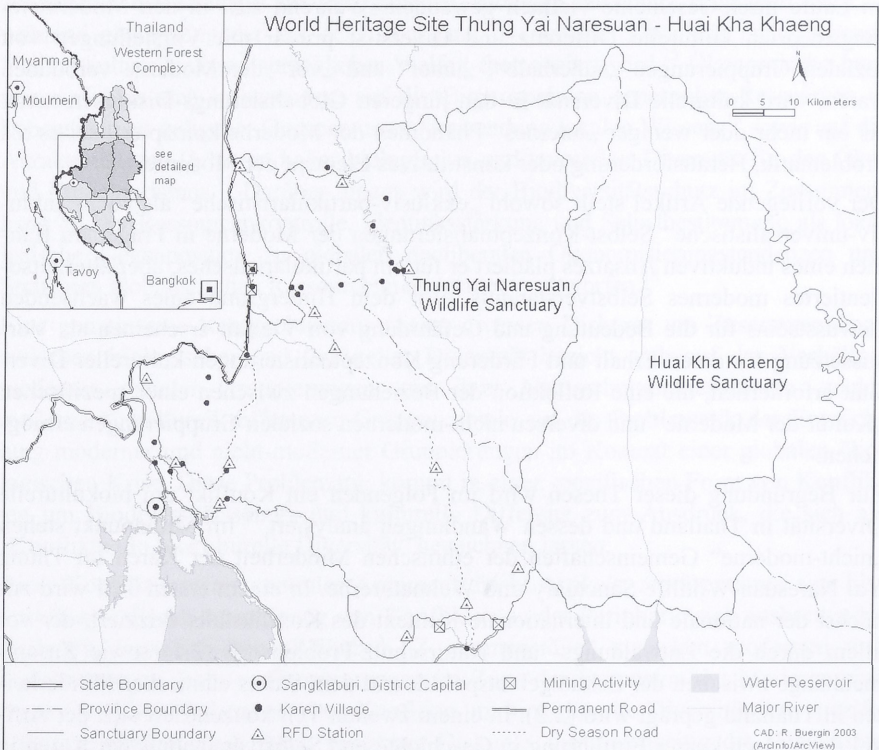
¹⁸ Z.B. Peet/Watts 1996; Hines 2000.

„Anderen“, der Ränder und Grenzen „der Moderne“ sind heterogen und haben sich im Laufe ihrer Geschichte vielfach gewandelt. Während z.B. in den Modernisierungstheorien kulturelle Differenz und Diversität primär mit Vorstellungen von sozialen Gruppierungen „außerhalb“, „unter“ und „vor“ der Moderne verbunden waren, wird kulturelle Diversität in den jüngeren Globalisierungs-Diskursen meist als ein mehr oder weniger „internes“ Phänomen der Moderne konzipiert, sei es als Problematik, Herausforderung oder konstitutives Element der Moderne.

Der vorliegende Artikel stellt sowohl „exklusiv-partikularistische“ als auch „inklusive-universalistische“ Selbst-Konzeptualisierungen der Moderne in Frage. Im Rahmen eines induktiven Ansatzes plädiert er für ein partikularistisches, aber alteritätsorientiertes modernes Selbstverständnis. Vor dem Hintergrund eines wachsenden Bewusstseins für die Bedeutung und Gefährdung von Vielfalt erscheinen als Voraussetzung für deren Erhalt und Förderung Konzeptualisierungen kultureller Diversität erforderlich, die eine Reflektion der Beziehungen zwischen einer spezifischen „Kultur der Moderne“ und diversen nicht-modernen sozialen Gruppierungen ermöglichen.

Zur Begründung dieser Thesen wird im Folgenden ein Konflikt um biokulturelle Diversität in Thailand und dessen Wandlungen analysiert.¹⁹ Im Mittelpunkt stehen „nicht-moderne“ Gemeinschaften der ethnischen Minderheit der Karen im Thung Yai Naresuan Wildlife Sanctuary und Weltnaturerbe. In einem ersten Teil wird zunächst der nationale und internationale Kontext des Konfliktfalls skizziert, der vor allem durch die Entwaldungs- und Naturschutz-Problematik (2.1) sowie Zusammenhänge zwischen der Schutzgebietspolitik und dem Status ethnischer Minderheiten in Thailand geprägt wird (2.2). In einem zweiten Teil konzentriert sich der Artikel dann, nach kurzer Einführung in Geschichte und Selbstverständnis der Karen in Thung Yai (3.1), auf interne Transformationen und Anpassungen der „traditionalen“ Gemeinschaften in Reaktion auf Herausforderungen und Wandlungen ihrer modernen sozialen Umwelt. Diese betreffen sowohl die soziokulturelle Organisation der Gemeinschaften (3.2), ihr politisches System sowie die Tradierung von Werten und Lebensweisen (3.3), als auch ihr Landnutzungssystem und ihre Subsistenzgrundlage (3.4), und führten zu unterschiedlichen Strategien der Anpassung und des Widerstands (3.5). Ein abschließender Teil reflektiert die aktuelle Situation der Karen-Gemeinschaften in Thung Yai im Kontext nationaler und internationaler Diskurse um Naturschutz und Minderheitenrechte (4.1) und verortet den Konfliktfall im größeren Zusammenhang der Expansion moderner Gesellschaften mit Blick auf Anforderungen für neue Konzeptualisierungen „kultureller Diversität“ (4.2).

¹⁹ Das der historischen und empirischen Analyse zugrunde liegende umfangreiche Datenmaterial ist in Buergin 2002 und 2004 veröffentlicht.

Abb. 1: World Heritage Site Thung Yai Naresuan

2 Nationaler und internationaler Kontext

2.1 Entwaldung, Naturschutz und Gemeindewälder in Thailand

Bemühungen zum Schutz von biologischer Diversität richten sich in Thailand bis heute primär auf den Erhalt von „Natur“ in staatlich kontrollierten Schutzgebieten. Wie in vielen Ländern wurzeln moderne Naturschutz-Vorstellungen auch hier in Jagd-Interessen, ästhetisch-rekreativen Bedürfnissen städtischer Eliten und Prozessen nationaler Identitätsbildung.²⁰ In Anlehnung an internationale Naturschutz-Konzeptionen, die von einem Gegensatz von Mensch und Natur ausgingen, wurden in den 1960er-Jahren die gesetzlichen Grundlagen für die Ausweisung von Schutzgebieten geschaffen, die zunächst aber nur langsam voranschritt. Zuständig für diese Gebiete wurde das Royal Forest Department (RFD), das 1896 im Zuge der Territori-

²⁰ Vandergeest 1996.

alisierung und Modernisierung des Siamesischen Staates eingerichtet worden war, um der sich gerade etablierenden Zentralgewalt in Bangkok die lukrativen Profite aus den Konzessionsvergaben in den Teakwäldern des Nordens zu sichern und die Dominanz Bangkoks über den lokalen Adel zu festigen. Bis in die 1950er-Jahre blieben die Konzessionsvergabe und die Besteuerung einzelner, kommerziell genutzter Waldprodukte die primären Aufgabengebiete des RFD. Die Waldnutzung durch lokale Bevölkerungsgruppen wurde zunächst kaum eingeschränkt. Eine effektive Kontrolle der formal dem RFD unterstellten Gebiete — zu Beginn des 20. Jahrhunderts etwa 75% der Landesfläche — war weder möglich noch interessant. Dies änderte sich erst ab den 1950er-Jahren im Zuge einer internationalen und nationalen Neubestimmung der tropischen Wälder, die nun wichtige Ressourcen für die Holzversorgung der Industrieländer sowie für die nationale und globale Entwicklung im Rahmen der Modernisierung der Entwicklungsländer wurden. In Thailand wurden nun umfangreiche Langzeitkonzessionen vergeben, die Ausweisung von Forstreserven vorangetrieben und die Waldnutzung durch die lokale Bevölkerung eingeschränkt.²¹

Waldrodungen hatten sich in Thailand bis weit ins 19. Jahrhundert hinein primär auf die Reisanbauflächen der Ebenen und Becken beschränkt. In den Berggebieten des Nordens und Westens wurde, flächenmäßig unbedeutend, Schwendbau²² zur Subsistenzsicherung durch verschiedene ethnische Minderheiten und vereinzelt Tai-Gruppen²³ betrieben. Erst gegen Ende der 1950er-Jahre setzte mit der staatlichen Propagierung des Cash-Crop-Anbaus für den Export und der Ausdehnung der Anbauflächen zur Ertragssteigerung ein rasanter Entwaldungsprozess ein, gefordert und gefördert von internationalen Entwicklungsorganisationen und Kreditgebern. Der großflächige Anbau von Eukalyptusplantagen begann 1978 und eröffnete lukrative Geschäfte für RFD-Beamte und ihre Geschäftspartner aus der Privatwirtschaft. Nach offiziellen Angaben nahm die Waldfläche von etwa 60% im Jahr 1953 auf ca. 25% der Landesfläche Ende der 1990er-Jahre ab. Schätzungen über tatsächliche Waldflächen bewegten sich zwischen 10% und 20%.²⁴ Unter öffentlichem Druck musste die Regierung 1989 einen „Logging Ban“ verabschieden, der zumindest den legalen Holzeinschlag weitgehend stoppte.

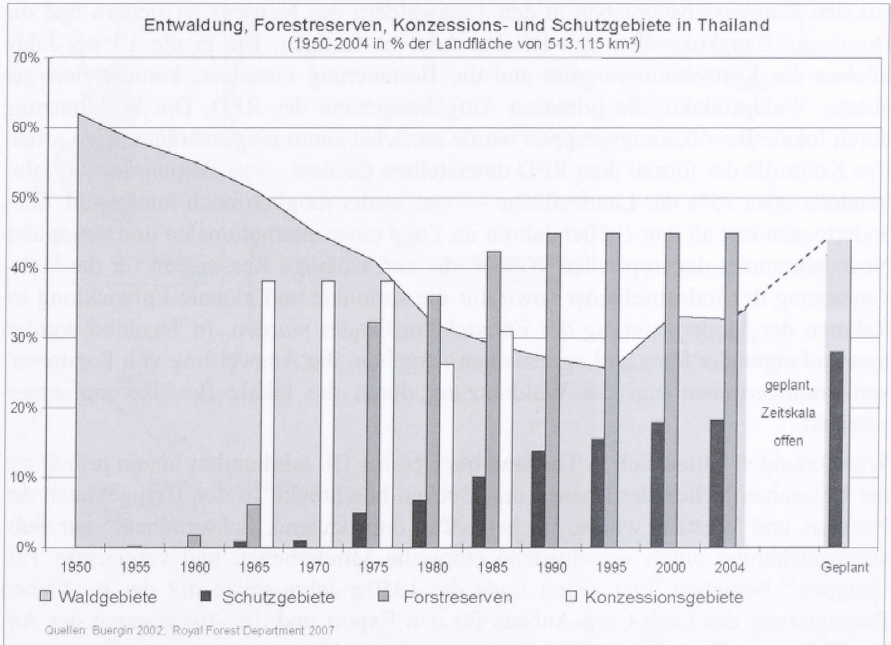
²¹ Für eine komplexe Analyse der Entwaldungsprozesse und Forstpolitik siehe Buergin 2002.

²² Eine Form der Feldwechselwirtschaft, bei der die Vorbereitung und Düngung der i.d.R. kleinflächigen Felder durch Brandrodung erfolgt.

²³ Der Begriff „Tai“ bezieht sich auf ethnische und sprachliche Kategorisierungen, während der Begriff „Thai“ auf nationalstaatliche Kontexte verweist.

²⁴ Die „Interpretationsoffenheit“ der Daten zur Entwaldung wird auch in der Forststatistik des RFD deutlich, der zufolge die Gesamtwaldfläche von ca. 25% im Jahr 1998 auf 32% im Jahr 2000 angewachsen ist (Graphik 2).

Abb. 2: Entwaldung, Forestreserven, Konzessions- und Schutzgebiete in Thailand



Parallel zur Ausdehnung der Forstreserven und Schutzgebiete hatte der Entwaldungsprozess im Zusammenhang der ökonomischen Entwicklung und des Bevölkerungswachstums dazu geführt, dass Mitte der 1980er-Jahre die als Forstreserven ausgewiesenen Flächen die tatsächliche Waldfläche weit übertrafen. Etwa ein Drittel dieser Forstreserven wurde landwirtschaftlich genutzt und von etwa 10 Millionen Menschen oder einem Fünftel der Gesamtbevölkerung „illegal“ besiedelt. Die Ausweisung der Forstreserven und Schutzgebiete war oft ohne Rücksicht auf bereits bestehende Siedlungen und Nutzungen erfolgt. Gleichzeitig war die Ausdehnung der Cash-Crop-Anbauflächen i.d.R. auf Kosten des Waldes gegangen. Versuche des RFD, diese Problematik durch Umsiedlungen und Eukalyptus-Aufforstungen zu lösen, führten zunehmend zu Konflikten mit lokalen Bevölkerungsgruppen.

In den 1980er-Jahre organisierte sich der Widerstand gegen die staatliche Forstpolitik und die Ausbeutung lokaler Ressourcen durch Industrie, Militär und Politiker und wurde zu einer treibenden Kraft im Demokratisierungsprozess des Landes.²⁵ Gruppen der Bauernbewegung, sozial engagierte AkademikerInnen und PublizistInnen sowie „hellgrüne“ NGOs stellten der gescheiterten staatlichen Waldschutzpoli-

²⁵ Buergin/Kessler 1999.

tik und der fragwürdigen Aufforstungspolitik durch die Privatwirtschaft das Konzept der „Gemeindewälder“ (*pa tshum tshon*) entgegen. Deren Schutz und die Aufforstung degradierter Flächen soll weitgehend der lokalen Bevölkerung übertragen werden, die auf intakte Lebensräume und die nachhaltige Nutzung ihrer Wälder angewiesen ist. Eine Allianz aus RFD, Militär, „großbäuerlichen“ Bürgerinitiativen sowie „dunkelgrünen“ NGOs und Akademikern ging dagegen von der Unvereinbarkeit von Wald und Mensch aus und forderte die Entfernung menschlicher Siedlungen und Nutzungen aus Wald- und Schutzgebieten. Die heftigen Auseinandersetzungen um soziale Gerechtigkeit, Ressourcenkontrolle, Landrechte und Demokratisierung konzentrierten sich nicht zuletzt auf die Durchsetzung eines Gemeindewaldgesetzes.

Diese Kontroversen um den „Community Forest Bill“ begannen Ende der 1980er-Jahre und fanden während der 1990er-Jahre in diversen umkämpften Gesetzentwürfen ihren Ausdruck.²⁶ Im März 2000 gelangte schließlich ein so genannter „people’s draft“ ins Parlament und wurde im Oktober 2001 verabschiedet.²⁷ Im Senat traf er auf große Vorbehalte und wurde im März 2002 nur mit bedeutenden Veränderungen angenommen, was Kritik auf nationaler und internationaler Ebene auslöste. Im Dezember 2007 verabschiedete die nach dem Militärputsch von 2006 eingerichtete „National Legislative Assembly“ kurz vor ihrer Auflösung den Gesetzentwurf, dessen Fertigstellung aber immer noch aussteht. Insbesondere die Problematik der Gemeinschaften und Gemeindewälder in und am Rande von Schutzgebieten bleibt auch in dieser letzten Version ungelöst und stark umstritten.²⁸

2.2 Schutzgebiete und „Hill Tribes“

Das zu Beginn der 1990er-Jahre konzipierte Schutzgebietskonzept oder „Protected Area System“ (PAS) des RFD ist auch als Antwort auf die Herausforderung durch den Gemeindewald-Ansatz zu verstehen. Aufbauend auf Zonierungs-Konzeptionen aus den USA sollen 28% der Landesfläche unter Schutz gestellt und menschliche Siedlung und Nutzung dort möglichst ausgeschlossen werden. Vor dem Hintergrund zunehmender öffentlicher Kritik der Waldschutzkompetenz des RFD durch naturschutz-sensible und politisch einflussreiche urbane Mittelschichten und Eliten sowie angesichts des breiten Widerstands ländlicher Bevölkerungsgruppen in den Forstreserven eröffnet die Konzentration auf das PAS der Forstbehörde die Aussicht, die Kontrolle über große Gebiete und ihre „Forests-without-People“-Ideologie aufrecht erhalten zu können.

Diese Chance liegt nicht zuletzt darin begründet, dass in den für das PAS vorgesehenen Gebieten mehrheitlich Menschen leben, die den sog. „Hill Tribes“ mit einem

²⁶ Brenner et al. 1999.

²⁷ Im September 1999 hatten NGOs, Studenten- und Bauernorganisationen die erforderlichen 50.000 Unterschriften für den gemeinsam ausgehandelten „people’s draft“ gesammelt.

²⁸ Z.B. Weatherby/Somying 2007.

höchst prekären Status zugerechnet werden. Im Zuge der Ausbreitung staatlicher Institutionen auf die peripheren Berg- und Waldgebiete seit den 1950er-Jahren zur Kontrolle dieser Gebiete und deren Ressourcen diente der Begriff „Hill Tribes“ oder *chao khao* der Kategorisierung der diversen dort lebenden ethnischen Minderheiten. Im Kontext der internationalen Ächtung des Schwendbaus und des Opiumanbaus sowie aufgrund der Verwicklung eines kleinen Teils dieser Minderheiten in die kommunistischen Aufstände der 1960er-Jahre wurde der Begriff „Hill Tribes“ mit einem negativen Stereotyp der waldzerstörenden, opiumanbauenden, rückständigen Nicht-Thai und kommunistischen Unruhestifter assoziiert und auf alle diese Gruppen übertragen. Die auf sie gerichtete staatliche Politik war in den 1960er und 1970er-Jahren primär an der Bekämpfung kommunistischer Einflüsse und des Opiumanbaus interessiert. Erst in den 1980er-Jahren rückte die Waldschutzproblematik in den Vordergrund. Das negative Stereotyp ist bis heute weit verbreitet und wurde, unter Rückgriff auf nationalistische und ethnizistische Ressentiments, auch in den Auseinandersetzungen um die Schutzgebietspolitik und Ressourcenkonflikten der 1990er-Jahre von zivilgesellschaftlichen und staatlichen Akteuren instrumentalisiert.²⁹

Im Kontext der internationalen Debatte um indigenes ökologisches Wissen und lokale Selbstbestimmung wurde dieses negative Hill-Tribe-Stereotyp aber auch in Thailand in Frage gestellt und seit den 1990er-Jahren gewann ein alternatives Bild der ethnischen Minderheiten als „benign environmentalists“ an Bedeutung. Als Vorlage dient hier insbesondere die ethnische Minderheit der Karen mit ihrem subsistenzorientierten zyklischen Schwendbausystem. Wie in den internationalen Diskursen ist dieses Gegenmodell nicht-moderner, umweltschonender lokaler Gemeinschaften auch in Thailand umstritten; ihm wird problematische Generalisierung, historische Hinfälligkeit oder politische Instrumentalisierung vorgeworfen.³⁰

3 Die Karen in Thung Yai: Anpassung und Widerstand

3.1 Geschichte und Selbstverständnis der Karen in Thung Yai

Die Karen-Gemeinschaften in Thung Yai, die im Zentrum dieses Artikels stehen, sind in hohem Maße von den oben skizzierten globalen und nationalen Entwicklungen betroffen. Ihre Möglichkeiten, diese sozialen Umwelten mitzugestalten, sind dagegen äußerst gering. Ihr Verhältnis zu Thung Yai, ihrer Heimat, ist ein grundsätzlich anderes als das der externen Akteure. Karen siedeln seit mindestens 200 Jahren in dem Gebiet nordöstlich des Drei-Pagoden-Passes, das zum Schutzgebiet erklärt wurde. Sie waren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgrund religiöser und politischer Verfolgung in Burma dorthin gekommen und hatten formell

²⁹ Buergin/Kessler 2000, Pinkaew 2000.

³⁰ Zur Problematik der Stereotypisierungen siehe z.B. Walker 2001; Buergin 2003a; Pinkaew 2003; Yos 2004.

Siedlungsrechte erhalten. Als das für die Grenzsicherung Siams wichtige Gebiet um 1830 herum vom Siamesischen Herrscher Rama III zum *muang* oder „Fürstentum“ aufgewertet wurde, erhielt der in Thung Yai lebende Karen-Führer den Siamesischen Adelstitel *Phra Si Suwannakhiri*. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war dieses Karen-Fürstentum von erheblicher Bedeutung für die Siamesischen Könige in ihren Verhandlungen mit der britischen Kolonialmacht in Burma über den Verlauf der westlichen Staatsgrenze.³¹ Im Zuge der Modernisierung der Verwaltungsstruktur, des um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entstehenden territorialen Nationalstaates, gerieten die Karen in Thung Yai ins Abseits staatlicher Aufmerksamkeit, wo sie erst in den 1960er-Jahren als „Hill Tribes“ wieder auftauchten.

Die „große Savanne“ im Zentrum des Gebiets, von der sich der Thai-Name *thung yai* ableitet, bezeichnen die Karen als *pia aethala aethae*, was sich mit „Ort der wissenden Weisen“ übersetzen lässt. Der Begriff verweist auf die Savanne als Meditationsort der *aethae*, „Asketen“ mit besonderer Bedeutung für die Geschichte und Identität der Karen in Thung Yai.³² Das spezifische Verhältnis der Karen zu ihrer Heimat kommt auch in ihrem Selbstverständnis und ihrer Lebensweise zum Ausdruck. Sie sehen sich selbst als Menschen, die im und vom Wald leben, als Teil einer komplexen Lebensgemeinschaft und abhängig von den anderen Wesen und Kräften dieser Gemeinschaft. Die Karen sind davon überzeugt, dass ihr Überleben im Wald von der Beachtung der Regeln und Zeichen dieser lebendigen, „materiellen“ und „spirituellen“ Umwelt abhängt. Diese Regeln beziehen sich sowohl auf die Ordnung der Verhältnisse zwischen den Menschen, als auch auf das Verhältnis zu ihrer Umwelt und deren Nutzung. Darüber hinaus muss vor allem das Verhältnis zu den spirituellen „Hütern“ oder „Herren“ dieser Lebensgemeinschaft gepflegt werden, deren Erlaubnis für die Besiedlung und Nutzung des Landes erforderlich ist. In diesen Regeln und Normen ebenso wie in der alltäglichen Praxis der Sicherung des Lebensbedarfs, die von Generation zu Generation weitergegeben, aber auch angepasst werden, spiegelt sich ein reiches spezifisches Wissen über die Lebenswelt der Karen in Thung Yai. Aus einer „modernen“ Perspektive heraus lassen sich viele dieser Regeln und Praktiken als Ausdruck „ökologischen Wissens“ deuten.

3.2 Nationale Interessen an peripheren Ressourcen und lokaler Wandel

Bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein konnten die Karen ihren Lebensraum Thung Yai weitgehend autonom nutzen und gestalten. Erst im Zusammenhang der Ausdehnung staatlicher Interessen und Institutionen auf die peripheren Landesteile begann sich das zu ändern. In den 1960er-Jahren wurden zunächst Stati-

³¹ Thongchai 1994.

³² Der Karen-Begriff *aethae* wird i.d.R. mit dem Thai-Begriff *rysi* übersetzt, der u.a. auf vorbuddhistische Einsiedler im Mon-Königreich Haripunjaya verweisen soll (siehe Turton 2000:26).

onen der Border Patrol Police, einer paramilitärischen Grenzschutztruppe in Thung Yai eingerichtet. Es folgten seit den 1980er-Jahren Aktivitäten staatlicher Entwicklungsinstitutionen sowie die Einrichtung von RFD- und Militär-Stationen. Die Auswirkungen auf die Karen-Gemeinschaften waren erheblich und bezogen sich zunächst vor allem auf deren soziokulturelle und politische Organisation.

Die meisten religiösen Vorstellungen und rituellen Praktiken der Karen spiegeln in Südostasien weit verbreitete Formen wider. Als Karen-spezifisch gilt dagegen ihr Ahnenkult,³³ der auch von den Karen in Thung Yai als ursprüngliche Kultform verstanden wird. Bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus war die dominierende Form des Ahnenkults in Thung Yai *ong chre*, was sich als „Essen mit den Ahnen“ übersetzen lässt. Die Kultgruppe ist matrilinear definiert, rituelles Oberhaupt ist i.d.R. die jeweils älteste Frau der Gruppe, unter bestimmten Umständen können aber auch Männer Zeremonien leiten. Die Durchführung von *ong chre* stellt hohe Anforderungen an die Lebensführung der Familie und das soziale Umfeld. Mitglieder von *ong chre* Haushalten dürfen kein Geflügel und keine Schweine halten, weder Alkohol noch Opium oder Marihuana konsumieren. Die Zeremonie muss in einem nach traditionellen Konstruktionsvorschriften errichteten Haus stattfinden. Alle Gruppenmitglieder müssen bei der Zeremonie anwesend sein, die u.U. bei kleinsten Fehlern wiederholt werden muss. Voraussetzung für *ong chre* ist darüber hinaus die „Reinheit des Dorfes“ und deren jährliche Wiederherstellung durch *pia tawong* („Reinigung des Dorfes“). Diese Zeremonie wird von der *thei ku* durchgeführt, einem Oberhaupt einer der matrilinearen Kultgruppen des Dorfes. Wie auf der Haushaltsebene hängt die Reinheit des Dorfes davon ab, dass keine Hühner und Schweine gehalten und keine Rauschmittel konsumiert werden. Außerdem erfordert die dreitägige Dorfreinigungszeremonie den Ausschluss aller Nicht-Karen und die Anwesenheit aller Dorfm Mitglieder für die Dauer der Zeremonie.

In Folge der permanenten Anwesenheit ethnischer Tai im Gebiet und in den Dörfern konnten diese Anforderungen kaum mehr gewährleistet werden, so dass *ong chre* seit den 1960er-Jahren zunehmend durch eine einfachere, in ihren Anforderungen weniger strikte Form des Ahnenkults abgelöst wurde, *ba pho* („Blumen opfern“) genannt. 1997 praktizierten noch ca. 17% aller Haushalte im Untersuchungsgebiet *ong chre*. Knapp 11% gaben an, keine Form des Ahnenkults auszuüben. Etwa 73% praktizierten *ba pho*. Die neue Form des Kults unterscheidet sich weniger durch die Bestimmung der Kultgruppe, Anlass oder Ziel des Kults, als vielmehr durch die Art der Opfergaben, den Aufwand der Zeremonie, die Lockerung der Anwesenheitspflicht für Gruppenmitglieder und weniger strikte Anforderungen an die Lebensführung.

Der Übergang von *ong chre* zu *ba pho* als vorherrschender Form des Ahnenkults ging mit Veränderungen der Dorfgemeinschaft einher. Solange *ong chre* dominierte, erfüllte die *thei ku* als Oberhaupt aller matrilinearen Kultgruppen wichtige soziale

³³ Mischung 1984, zu verschiedenen Formen und Wandlungen des Ahnenkults siehe Buergin 1992.

und rituelle Funktionen für die Dorfgemeinschaft und war für das Verhältnis zum „Hüter des Baumes“ *rukkha jue* zuständig. Dieser residierte in einem Baum *thei wa plieng* innerhalb des Dorfareals und vermittelte zwischen der Dorfgemeinschaft und dem „Hüter des Waldes“, der für das gesamte Gebiet zuständig war. Die *thei ku* musste den „Hüter des Baumes“ über die Vorgänge im Dorf und Pläne der Dorfgemeinschaft unterrichten. Darüber hinaus musste sie über die Einhaltung der moralischen Normen im Dorf wachen und die jährliche Dorfreinigungszeremonie *pia ta-wong* durchführen, die Voraussetzung war für die Existenz des Dorfes im Herrschaftsbereich des „Hüters des Waldes“. Die permanente Anwesenheit ethnischer Tai in den Karen-Gemeinschaften machte die Ausübung dieser Funktionen zunehmend schwierig bis unmöglich, was zur Schwächung der Institution der *thei ku* führte, noch verstärkt durch den Übergang von der matrilinearen *ong chre* zur stärker haushaltszentrierten *ba pho* Form des Ahnenkults.

Im Zusammenhang dieser Veränderungen wurde in den meisten Dörfern der Kult des Dorfbaumes *thei wa plieng* und dessen Hüter *rukkha jue* durch einen Dorfkult *priao* abgelöst.³⁴ Dieser richtet sich an *phu pha du* („sehr alter Großvater“), einen „Dorfschutzgeist“, der in einem „Geisterhaus“ *peow* innerhalb des Dorfes, i.d.R. in der Nachbarschaft des buddhistischen Wats residiert. Zuständig für die Vermittlung zwischen Dorfgemeinschaft und Dorfschutzgeist ist weiterhin die *thei ku*, die *phu pha du* über die Ereignisse im Dorf unterrichtet. Im Vergleich zum Kult des „Hüters des Baumes“ zeichnet sich der Dorfkult *priao* durch den Bezug auf die Human-Sphäre mit der Referenz an einen „Großvater“, eine deutlich patrifikale Ausrichtung sowie eine stärkere Bindung an Wat und Buddhismus aus, und steht damit den in Thailand weit verbreiteten Dorfschutz-Kulten sehr viel näher.

3.3 Divergente politische Systeme und kulturelle Identitäten

Im Zuge des Vordringens staatlicher Institutionen in das Gebiet und in die Karen-Dörfer veränderte sich auch die Rolle des *Phu Yai Ban*, des Dorfvorstehers im staatlichen Verwaltungssystem. Solange die Welten der Karen und Tai weitgehend unabhängig waren, fungierte er primär als Vertreter der Dorfgemeinschaft nach außen und Ansprechpartner staatlicher Institutionen. Im Rahmen der weitgehend autonomen und egalitären soziopolitischen Organisation der Dorfgemeinschaften hatte die Institution zunächst keine formale Bedeutung. Mit den zunehmenden Interessen des Staatsapparats an den Gemeinschaften und deren Ressourcen wurden die Aufgaben des *Phu Yai Ban* vielfältiger und wuchsen die Erwartungen staatlicher Institutionen an ihn. Gleichzeitig wurde er für die Dorfgemeinschaft und die einzelnen Haushalte wichtiger, sei es in seiner Funktion als Vermittler zwischen externen und internen

³⁴ Der Dorfkult *priao* zeigt Ähnlichkeiten mit einer Kultform, die Stern für die stärker assimilierten Karen-Gemeinschaften westlich Sangklaburis als „Cult of the Local Lord“ beschrieben hat. (Stern 1990).

Interessen, aufgrund neuer Sanktions- und Machtbefugnisse oder aufgrund der Vorteile, die er vermitteln kann. Mit der wachsenden Bedeutung für staatliche Institutionen und Karen wird seine Position in der Dorfgemeinschaft aber auch problematischer. Beide Seiten erwarten Loyalität und Einsatz für oft konträre Interessen.

Seine Situation wird noch dadurch erschwert, dass er in zwei sehr unterschiedlichen politischen Systemen agieren und zwischen diesen vermitteln muss. Als Amtsträger im staatlichen Verwaltungssystem ist er unteres Ausführungsorgan stark hierarchisierter Entscheidungs- und Befehlsstrukturen. Um diese Funktion erfüllen zu können, muss er sich im egalitären und konsensorientierten politischen System der Dorfgemeinschaft angemessen verhalten und durchsetzen. Hier ist er aber nur eine Stimme unter vielen, muss er seinen Standpunkt argumentativ begründen, um einen Konsensentscheid herbeizuführen, und sich mit Loyalitätsforderungen, Kontroll- und Sanktionsmöglichkeiten der Gemeinschaft auseinandersetzen.

Die Einrichtung der Distriktverwaltung seit 1985 brachte weitere Veränderungen des politischen Systems. Mit dem *Tambon Council* gibt es erstmals eine politische Institution oberhalb der Dorfebene, die überwiegend mit Karen besetzt ist und Entscheidungen mit Auswirkungen auf alle Dörfer des Gebiets trifft. Darüber hinaus verfügt er, im Vergleich zum gesamten monetären Einkommen im Gebiet, über erhebliche finanzielle Mittel. Die Sitzungen des *Tambon Council* finden außerhalb des Schutzgebiets in der Distrikthauptstadt statt, im Haus des *Kamnan* oder Distriktvorstehers, und unterscheiden sich deutlich von den politischen Dorfversammlungen. Im Gegensatz zum egalitären und konsensorientierten Charakter der Dorfversammlungen dominieren in den formelleren Sitzungen des *Tambon Council* der *Kamnan* sowie Tai-Beamte, die den Sekretär des Councils stellen und diverse staatliche Institutionen vertreten. Den anwesenden *Phu Yai Ban* und Vertretern der Dorfgemeinschaften werden in den Sitzungen primär anstehende Termine, Projekte und Wünsche der Verwaltung mitgeteilt sowie Aufgaben übertragen. Die meisten Karen nehmen das *Tambon Council* als externe Organisation wahr und beklagen, dass hier die „modernisierungsorientierten“ *Phu Yai Ban* dominieren, die dort nicht ihre Interessen vertreten würden und Karen-Normen missachteten.

Die Ausbildung ihrer Kinder in Thai-Schulen erscheint den Karen noch problematischer. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein erfolgte eine formale Ausbildung in Thung Yai ausschließlich in den buddhistischen Klöstern durch Karen-Mönche. Die erste Thai-Schule wurde 1962 durch die Border Patrol Police eingerichtet, die insbesondere auch für die Kontrolle und Assimilation der Hill-Tribe-Gruppen eingesetzt wurde. Die meisten Karen in Thung Yai sehen in den Thai-Schulen eines der größten Probleme hinsichtlich des Fortbestands ihrer Kultur und Lebensweise, weil dort ihre traditionellen Werte, ihr Wissen und ihre Lebensweise abgewertet und damit untergraben würden. Durch die Ganztagschulen werden zudem die Möglichkeiten der Kinder stark eingeschränkt, im Kontext der eigenen

Kultur Erfahrungen zu machen und zu lernen, und wird die Einführung eines ergänzenden Unterrichts in der Karen-Sprache problematisch.

3.4 Naturschutz, Umsiedlungen und Zwangsmodernisierung

Die Etablierung staatlicher Institutionen in Thung Yai führte zunächst primär zu sozialen, politischen und ideologischen Transformationen und Anpassungen der Karen. Grundlegende Wandlungen ihrer ökonomischen Organisation setzten erst Ende der 1980er-Jahre ein und hängen eng mit dem Status Thung Yais als Schutzgebiet zusammen. Nach der Einrichtung des Wildschutzgebiets 1974 zog Thung Yai 1987/88 erstmals internationale Aufmerksamkeit auf sich, und zwar in den Konflikten um den Nam-Choan-Damm, der den größten Teil des Schutzgebiets einschließlich der Karen-Siedlungen überflutet hätte. Eine breite öffentliche Widerstandsbewegung konnte den Damm verhindern und 1991 wurde der herausragende ökologische Wert des Gebiets durch die Erklärung zu einem Weltnaturerbe gewürdigt. Zusammen mit dem benachbarten Huai Kha Khaeng Wildlife Sanctuary bildet Thung Yai den Kern des „Western Forest Complex“, dem größten verbliebenen Waldkomplex Thailands mit erheblicher ökologischer Bedeutung für Festland Südostasien und den globalen Biodiversitätsschutz. Die Karen hatten in den Debatten und Entscheidungen über ihre Heimat nie eine eigene Stimme. Seit der Einrichtung des Wildschutzgebiets erfolgten verschiedentlich Umsiedlungen. Mit der Erklärung zum Weltnaturerbe wuchsen einerseits der Druck auf die noch verbliebenen Siedlungen und der Wille des RFD, diese umzusiedeln, andererseits aber auch die öffentliche Aufmerksamkeit für das Gebiet und die dort lebenden Karen. Seit Ende der 1990er-Jahre versuchen RFD und Militär mit Terroraktionen sowie verstärktem Druck auf das Landnutzungssystem der Karen, diese zu einer „freiwilligen“ Umsiedlung zu bewegen.

Bis heute bauen die Karen in Thung Yai überwiegend Reis in einer subsistenzorientierten, zyklischen Form des Schwendbaus an, z.T. ergänzt durch Nassreisanbau. Unter einem Commons-Regime wird von den Haushalten jeweils ein Schwendfeld mit Bergreis bepflanzt, das nach i.d.R. einjähriger Nutzung einige Jahre brach liegt, um die Regeneration des Bodens zu gewährleisten, bevor es erneut eingeschlagen, abgebrannt und genutzt wird. Durch verschiedene, z.T. arbeitsintensive Maßnahmen wird die Langzeitproduktivität der Böden erhalten. Auf den Bergreisfeldern und Bracheflächen wird neben Reis eine Vielzahl weiterer Pflanzen angebaut und genutzt, z.T. zur Erzielung kleiner monetärer Einkommen. Sammeltätigkeiten im Wald ergänzen die Subsistenzsicherung und ermöglichen ebenfalls kleine Einkommen. Externe Lohneinkommen sind in den meisten Dörfern von untergeordneter Bedeutung.

Bis Ende der 1980er-Jahre konnte dieses Schwendbausystem ohne wesentliche Einschränkungen durch die Forstverwaltung praktiziert werden. Seit der Erklärung zum Weltnaturerbe nahmen Auflagen und Kontrollen aber zu und gefährden die Subsistenzgrundlage der Haushalte im Schutzgebiet. Das Verbot der Nutzung von Bracheflächen, die älter als drei Jahre alt sind, führt in den Dörfern, in denen die Kontrolle am

effektivsten ist, bereits zu spürbaren Ertragseinbußen. In einzelnen Gebieten hat das RFD 2002 zudem begonnen, auf jungen Bracheflächen Bäume zu pflanzen, um so eine erneute Nutzung für den Reisanbau zu verhindern. Die Möglichkeiten der Karen, auf diese Einschränkungen zu reagieren, sind sehr begrenzt. Abgesehen von „Vermeidungsreaktionen“ und unterschiedlich erfolgreichen Versuchen, mit lokalen RFD-Beamten subsistenzsichernde Kompromisse auszuhandeln, bleibt ihnen nur die ökonomische Modernisierung. Auf den verbleibenden Anbauflächen können sie entweder versuchen, durch Dünger- und Pestizideinsatz die Erträge zu erhöhen, was die meisten Haushalte sich finanziell nicht leisten können, oder gleich Cash-Crops anzubauen bzw. als Lohnarbeiter außerhalb des Schutzgebiets zu arbeiten. Diese „Zwangsmo-
 dernisierung“ wird nicht nur von den meisten Karen abgelehnt, die an der subsistenzorientierten Land- und Waldnutzung festhalten möchten, sondern untergräbt letztlich auch ihren Status der nachhaltig im und vom Wald lebenden „Indigenen“.

3.5 Lokaler Widerstand und transkulturelle Allianzen

Dieses positive Image der „umweltschonenden Indigenen“, das in Teilen der nationalen und internationalen Öffentlichkeit mit den Karen in Thung Yai verbunden wird, ist derzeit die einzige Position in den externen Diskursen, mit der sie sich bis zu einem gewissen Grad identifizieren können und ihr einziger „Trumpf“ in den Auseinandersetzungen um ihre Umsiedlung. In ihren Beziehungen zu staatlichen Institutionen erfahren sie sich überwiegend als recht- und machtlos. Um ihre Interessen und Perspektiven in den nationalen Diskurs einbringen zu können, sind die Karen in Thung Yai bisher weitgehend auf die Unterstützung externer Verbündeter angewiesen. Sie finden diese unter engagierten NGOs, UmweltaktivistInnen, AkademikerInnen und JournalistInnen, die in den umwelt- und entwicklungspolitischen Auseinandersetzungen eher „hellgrüne“ Positionen vertreten. Für die Karen sind diese transkulturellen Allianzen aber durchaus ambivalent, da unter ihnen das Gefühl weit verbreitet ist, dass sie ihre eigene Sicht nicht wirklich vermitteln können und die Interessen und Ziele ihrer Verbündeten nicht unbedingt ihre eigenen sind.

Für die Karen in Thung Yai steht ihr Recht, dort zu siedeln und ihr traditionelles Wald- und Landnutzungssystem zu praktizieren, nicht in Frage, ebenso wenig wie ihr Wunsch, im Schutzgebiet zu bleiben und ihre Kultur und Heimat zu bewahren. Hinsichtlich der Strategien zur Lösung ihrer Probleme gibt es unter ihnen aber durchaus unterschiedliche Positionen. Die relativ kleine Gruppe der „moderaten Modernisierer“, zu der die meisten *Phu Yai Ban* zählen, setzt auf die vorsichtige Transformation des Landnutzungssystems hin zu intensiveren Produktionsmethoden und stärkerer Marktintegration (i.d.R. auch Eigeninteressen verfolgend), ohne dabei die eigene Karen-Identität in Thung Yai aufgeben zu wollen! Obwohl sie im *Tambon Council* einen Ort politischer Repräsentation haben, sind sie hinsichtlich der Sicherung ihrer Siedlungs- und Nutzungsrechte im Schutzgebiet auf externe Verbündete angewiesen. Sie stehen vor dem Problem, ihre moderaten Modernisierungsvorstellungen gegenüber Gruppie-

rungen und AktivistInnen rechtfertigen zu müssen, die auf der nationalen Ebene mit dem Image der „umweltschonenden Indigenen“ argumentieren.

Für die „introvertierten Traditionalisten“ steht dagegen das Gefühl der Fremdheit gegenüber den Tai im Vordergrund. Ihre Hoffnungen richten sich weniger auf die Vermittlung eigener Interessen und Rechte nach außen und eine politische Lösung der Konflikte mit Hilfe externer Verbündeter, sondern gründen vielmehr in Glaubenshoffnungen und millenaristischen Heilserwartungen. Ihre Strategien zielen eher auf Abgrenzung und die Revitalisierung „traditioneller Karen-Kultur“, mit einem Fokus auf exklusive, millenaristische Aspekte dieser Kultur.

Die Bestimmung und Revitalisierung dieser Kultur steht auch im Mittelpunkt der Bemühungen der „extrovertierten Traditionalisten“. Wie die „introvertierten Traditionalisten“ hegen sie Zweifel an der Vermittelbarkeit ihrer Karen-spezifischen Perspektive gegenüber den Verbündeten Tai und teilen auch deren Wunsch, am subsistenzorientierten Landnutzungssystem festzuhalten. Im Gegensatz zu den „introvertierten Traditionalisten“ sehen sie aber in der Zusammenarbeit mit externen Verbündeten ihre größte Chance, die Zukunft der Karen und ihre Existenz in Thung Yai mitgestalten und sichern zu können. Die Vermittlung und Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und Lebensweise ebenso wie die Mitarbeit in Projekten zur Sicherung traditionellen Wissens und nachhaltigen Ressourcenmanagements ist für die „extrovertierten Traditionalisten“ von zentraler Bedeutung in ihren Bemühungen, ihre Existenz und Identität in Thung Yai zu verteidigen.

4 Naturschutz, Minderheitenrechte und „biokulturelle Diversität“

4.1 Moderne Herausforderungen und lokale Rechte

Konflikte um biokulturelle Diversität, wie der um die Karen in Thung Yai, zeichnen sich nicht zuletzt durch die starke Interdependenz der lokalen, nationalen und internationalen Ebene aus. Auf der lokalen Ebene gehören in Thung Yai zu den wichtigsten Herausforderungen und Anpassungen der letzten Jahrzehnte die abnehmende Bedeutung der matrifokalen Verwandtschaftsgruppen und die Entstehung eines haushaltszentrierten und patrifokalen Dorfkultes; die zunehmenden Spannungen zwischen der konsensorientierten internen politischen Organisation und dem primär hierarchisch strukturierten externen politischen System; die Gefährdung der Tradierung von Werten und Lebensformen der Karen aufgrund der Thai-Schulen; sowie die Umsiedlungsdrohung und der Druck auf das Landnutzungssystem. Die diversen Wandlungen auf der nationalen und internationalen Ebene, die diese lokalen Prozesse induzierten und bestimmen, fanden nicht zuletzt in unterschiedlichen Interessenkonstellationen und Rahmungen des Konflikts um Thung Yai ihren Ausdruck.³⁵

³⁵ Siehe auch Buergin 2003b.

Koloniale und regionale Interessen an den Ressourcen der Region führten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Demarkation nationaler Staatsgebiete nach westlichem Vorbild. Im Zuge dieser Territorialisierung wurden Thung Yai und die dort lebenden Karen dem „geo-body“³⁶ des Siamesischen Nationalstaats einverleibt, der gleichzeitig Teil einer primär territorial und ökonomisch bestimmten „internationalen Staatengemeinschaft“ wurde, in der heterogene soziale und physische Räume im modernen Konzept des Nationalstaats verschmolzen wurden. Die Entwicklung einer spezifischen nationalen Identität dieses modernen Staates in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fokussierte vor allem auf die Sprache, den Buddhismus und die Monarchie. Die Karen in Thung Yai, die räumlich dem Staat einverleibt worden waren, wurden im Zuge dieser Nationalisierung von dessen „people-body“³⁷ ausgegrenzt und verschwanden von der politischen Agenda. Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts führten internationale und nationale Interessen an den Ressourcen und Menschen der peripheren Gebiete des Staates, im Kontext von Modernisierungsstrategien und Kommunismusbekämpfung, zur Ausdehnung staatlicher Institutionen in diese Gebiete sowie zu deren Nutzung für die nationale ökonomische Entwicklung. Die dort lebenden Menschen wurden nun primär als rückständige Problemgruppen oder fremde Unruhestifter im Konflikt mit nationalen Interessen kategorisiert, die es zu kontrollieren und/oder zu modernisieren galt. Als die Kosten dieser ökonomischen Entwicklung ab den 1980er-Jahren unübersehbar wurden, erklärte man die Wälder der peripheren Gebiete zu schützenswerter „Wildnis“ und Biodiversitätspools von globaler Bedeutung, gefährdet durch Übergriffe lokaler Bevölkerungen. Im Kontext dieser nationalen und internationalen „Ökologisierung“ peripherer Gebiete wurden die Karen in Thung Yai zu einem Störfaktor im Weltnaturerbe, der strikte Kontrolle erfordert, solange er nicht entfernt werden kann.

Die Karen haben praktisch ausnahmslos ihren Wunsch zum Ausdruck gebracht, in Thung Yai zu bleiben. Von einem modernen ethischen Standpunkt aus kann ihr Recht dazu schwerlich bezweifelt werden. Auch im internationalen Naturschutzdiskurs sind Zwangsumsiedlungen kaum noch eine legitime Option, sind Partizipation und kooperatives Ressourcenmanagement prominente Konzepte für das Management von Schutzgebieten. Nach der Erklärung Thung Yais zu einem „Welterbe“ sollten die zuständigen internationalen Organisationen Verantwortung für dieses Erbe übernehmen und sich gegen den Druck und die Gewalt gegenüber den Karen aussprechen. Dies umso mehr, als „indigenes Wissen“ und „kulturelle Diversität“ als wichtige Faktoren für den Biodiversitätsschutz und nachhaltige Entwicklung propagiert werden. Selbst unter Naturschutz-Prioritäten erscheint das Verbot des subsistenzorientierten Schwendbausystems der Karen oder deren Vertreibung aus Thung Yai weder nötig noch vernünftig. Die dort lebenden Karen sind kein Störfak-

³⁶ Thongchai 1994.

³⁷ Connors 2003.

tor, sondern ein integraler Bestandteil Thung Yais.³⁸ Mit ihrem nachhaltigen Land- und Waldnutzungssystem haben sie das Schutzgebiet über lange Zeit geprägt und dessen Biodiversität erhöht. In ihrer Kultur bewahren sie einzigartige Wissensbestände über ihre natürliche Umwelt, zu der sie eine tiefe spirituelle Verbindung pflegen. Ihre Geschichte in Thung Yai, ihr spezifisches Wissen und ihre Beziehung zum Gebiet legen vielmehr eine Umwandlung des Schutzgebiets zu einer „Cultural Landscape World Heritage Site“³⁹ nahe.

Es gibt starke Kräfte in Thailand, die den Ausschluss oder die völlige Assimilation der als Hill Tribes kategorisierten ethnischen Minderheiten betreiben, einschließlich ihrer Entfernung aus Wald- und Schutzgebieten. Während der letzten 30 Jahre hat Thailand aber auch einen bemerkenswerten Demokratisierungsprozess durchlaufen, und in der Verfassung von 1997 sind explizite Rechte lokaler Gemeinschaften auf kulturelle Selbstbestimmung und die Nutzung lokaler Ressourcen verankert. Die Umsetzung dieser Ansprüche und Verpflichtungen ist leider nicht immer einfach. Darüber hinaus ist ihre Interpretation umstritten und Gegenstand soziopolitischer Verhandlungen, in denen marginale soziale Gruppen oft im Nachteil sind. Im Fall des immer noch anstehenden Gemeindewaldgesetzes wäre eine bessere Berücksichtigung der Rechte und Interessen ethnischer Minderheiten dringend wünschenswert. Der Fall der Karen in Thung Yai ebenso wie das Problem der Integration der „Hill Tribes“ in die Thailändische Gesellschaft bleiben eine Herausforderung für demokratische Kräfte in Thailand, wo im Kontext der wachsenden Attraktivität des Konzepts „kulturelle Diversität“ auch über eine Neubestimmung „nationaler Kultur“ und Identität diskutiert wird.⁴⁰

4.2 Konflikte um biokulturelle Diversität und modernes Selbstverständnis

Diese Entwicklungen in Thailand und Thung Yai spiegeln bis zu einem gewissen Grad ein allgemeineres Muster der Ausbreitung der Moderne und der Wandlungen ihres Verhältnisses zu peripheren nicht-modernen Gruppierungen wider. Konflikte um biokulturelle Diversität sind in dieser Perspektive nur die jüngste Ausprägungsform der konfliktiven Expansion der Kultur der Moderne. Im Rahmen einer Ökologisierung der „Randgebiete“ dieser Moderne wurden nicht-moderne soziale Randgruppen zunächst entweder als „Natur“ gefährdende Modernisierungs-Anwärtler konzipiert oder als „Naturvölker“ quasi der Natur zugeschlagen und damit selbst „schützenswert“, solange sie diesen Status nicht verspielen. Die Kritik dieser Stereotypisierungen rückte Aspekte kultureller Differenz und das Konzept „kulturelle Diversität“ in den Vordergrund, und zwar sowohl aus utilitätsorientierten Perspektiven, die auf deren Bedeutung und Instrumentalisierung für ökonomische Entwick-

³⁸ Buergin 2004.

³⁹ Siehe z.B. von Droste et al. 1995; UNESCO 2003.

⁴⁰ Siehe z.B. Connors 2005.

lung und Biodiversitätsschutz fokussieren, als auch aus alteritätsorientierten Perspektiven, die sich eher auf deren Potenzial hinsichtlich alternativer Entwicklungswege und lokaler Selbstbestimmung konzentrieren.

In den Konflikten um biokultureller Diversität kommt aber auch eine grundsätzliche Problematik modernen Selbstverständnisses und moderner Konzeptualisierungen „kultureller Diversität“ zum Ausdruck. Unter gleichzeitiger Betonung der Schutzwürdigkeit biologischer und kultureller Vielfalt trifft „die Moderne“ in diesen Konflikten auf Gemeinschaften mit differenten, nicht-modernen Lebensformen und Weltanschauungen. Historisch zeigt dieses „Aufeinandertreffen“ unterschiedliche Ausprägungen und Konzeptualisierungen, sei es in Form ungleicher kolonialer Abhängigkeiten, evolutionärer „kultureller“ Abstufungen oder Vorstellungen von modernisierungs-bedürftigen/-begierigen traditionellen Gesellschaften auf dem Weg in die Moderne. Alle diese Formen der Begegnung zeichnen sich durch stark asymmetrische Beziehungen aus und beinhalten deutliche Abwertungen nicht-moderner Gruppierungen. Die damit verbundenen Konzepte „kultureller Diversität“ implizieren entweder eine wie auch immer begründete Vorrangstellung „der Moderne“ oder entrücken diese der Sphäre „kultureller Diversität“ von vorne herein in universalistischen Konzeptualisierungen jenseits der Vielfalt. Die kulturellen Wurzeln der Moderne in abendländischen Gesellschaften sind zwar offensichtlich, ebenso wie der Ursprung ihrer Ansprüche auf Universalität und Hegemonie in Ideen der Aufklärung, des Evolutionismus oder der Modernisierungstheorien. Aber Institutionen, Werte und Strukturen dieser Kultur der Moderne⁴¹ haben inzwischen so weite Verbreitung gefunden und eine Art von „Natürlichkeit“ erlangt, dass es nicht-modernen Gruppierungen am Rand der Moderne höchst schwer fällt, differente Lebens- und Vorstellungsweisen zu behaupten und aufrecht zu erhalten.

Die Karen in Thung Yai passen schwerlich in ein Konzept „kultureller Diversität“, das auf einem universalistischen Selbstverständnis der Moderne gründet. Sie fänden Platz in einem Konzept kultureller Diversität, das die Moderne oder Modernität als eine spezifische Kultur und Teil einer Vielfalt versteht, ohne „natürlichen“ Anspruch auf einen universellen oder übergeordneten Status. Eine „Kultur der Moderne“, deren Selbstverständnis auf einem so verstandenen und positiv bewerteten Konzept kultureller Diversität gründet, sollte aufmerksam sein für hegemoniale und überwältigende Tendenzen in ihren Beziehungen zu nicht-modernen Gruppen und darüber hinaus differente Lebensformen begrüßen. Diese „relativistische“ Konzeption kultureller Diversität schließt die Suche nach und Verhandlung dringend benötigter „universeller“ Regeln und Normen für das Zusammenleben einer globalen Ge-

⁴¹ Eine Auseinandersetzung mit den vielfältigen, jüngeren Kontroversen um inhaltliche Bestimmungen und das Selbstverständnis dieser Moderne, deren Umfang eine Identitätskrise der Moderne nahe legt (siehe z.B. Beck/Lau 2005; Lee 2006 oder diverse Themenhefte sozialwissenschaftlicher Fachzeitschriften: *Daedalus* 129:1, 2000, *International Sociology* 16:3, 2001, *European Journal of Social Theory* 6:3, 2003) würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

meinschaft in Vielfalt keineswegs aus.⁴² Aber sie erfordert die Hinterfragung universalistischer Ansprüche sowie eine selbstreflexive und alteritätsorientierte Kultur der Moderne.

Literatur

- Beck, U.; Lau, C.: "Second modernity as a research agenda: Theoretical and empirical explorations in the 'meta-change' of modern society", in: *British Journal of Sociology*, 56 (2005) 4, S. 525-557
- Benhabib, S.: *The claims of culture: Equality and diversity in the global era*, Princeton: Princeton University Press, 2002
- Berkes, F. (Hrsg.): *Common property resources: Ecology and community based sustainable development*, London: Belhaven Press, 1989
- Borgerhoff Mulder, M.; Coppolillo, P.: *Conservation: Linking ecology, economics, and culture*, Princeton: Princeton University Press, 2005
- Brenner, V.; Buergin, R.; Kessler, C.; Pye, O.; Schwarzmeier, R.; Sprung, R.-D.: *Thailand's community forest bill: U-turn or roundabout in forest policy?*, Freiburg: Universität Freiburg, 1999
- Briggs, J.; Sharp, J.: "Indigenous knowledges and development: A postcolonial caution", in: *Third World Quarterly*, 25 (2004) 4, S. 661-676
- Brundtland, G. H.: *Unsere gemeinsame Zukunft*, Grevén: Eggenkamp, 1987
- Buege, D. J.: "The ecologically noble savage revisited", in: *Environmental Ethics*, 18 (1996) 1, S. 71-88
- Buergin, R.: *Die Karen: Ideologie, Interessen und Kultur*, Freiburg: Universität Freiburg, 1992
- Buergin, R.: *Lokaler Wandel und kulturelle Identität im Spannungsfeld nationaler Modernisierung und globaler Umweltdiskurse*, Freiburg: Universität Freiburg, 2002
- Buergin, R.: "Trapped in environmental discourses and politics of exclusion: Karen in the Thung Yai Naresuan Wildlife Sanctuary in the context of forest and hill tribe policies in Thailand", in: Delang, C. O. (Hrsg.): *Living at the edge of Thai society: The Karen in the highlands of northern Thailand*, London: RoutledgeCurzon, 2003a, S. 43-63
- Buergin, R.: "Shifting frames for local people and forests in a global heritage", in: *Geoforum*, 34 (2003b) 3, S. 375-393
- Buergin, R.: *Umweltverhältnisse jenseits von Tradition und Moderne*, Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2004
- Buergin, R.; Kessler, C.: *Das Janusgesicht der Zivilgesellschaft: Demokratisierung und Widerstand im thailändischen Umweltdiskurs*, Freiburg: Universität Freiburg, 1999
- Buergin, R.; Kessler, C.: "Intrusions and exclusions: Democratization in Thailand in the context of environmental discourses and resource conflicts", in: *GeoJournal*, 52 (2000) 1, S. 71-80
- Cocks, M.: "Biocultural diversity: Moving beyond the realm of „indigenous“ and „local“ people", in: *Human Ecology*, 34 (2006) 2, S. 185-200
- Connors, M. K.: "Hegemony and the politics of culture and identity in Thailand: Ministering culture", in: *Critical Asian Studies*, 37 (2005) 4, S. 523-551
- Connors, M. K.: *Democracy and national identity in Thailand*, London: RoutledgeCurzon, 2003
- Deveaux, M.: *Cultural pluralism and dilemmas of justice*, Ithaca: Cornell University Press, 2000
- Harmon, D.: "Losing species, losing languages: Connections between biological and linguistic diversity", in: *Southwest Journal of Linguistics*, 15 (1996) 1-2, S. 89-108
- Heintze, H.-J.: *Selbstbestimmungsrecht und Minderheitenrechte im Völkerrecht*, Baden-Baden: Nomos-Verlags-Gesellschaft, 1994
- Heinz, W. S.: *Indigenous populations, ethnic minorities and human rights*, Saarbrücken: Breitenbach Publishers, 1991
- Hines, C.: *Localization: A global manifesto*, London: Earthscan, 2000
- Honerla, S.; Schröder, P. (Hrsg.): *Lokales Wissen und Entwicklung*, Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik, 1995
- IUCN; WCPA: *Recommendations of the Vth IUCN World Parks Congress*, Durban: World Parks Congress, 2003
- Jentoft, S.; Minde, H.; Nilsen, R. (Hrsg.): *Indigenous peoples: Resource management and global rights*, Delft: Eburon Academic Publishers, 2003

⁴² Für verschiedene Ansätze jenseits des Universalismus vs. Relativismus Dilemmas siehe z.B. Deveaux 2000, Benhabib 2002, Niezen 2004.

- Kreib, Y.; Ulbrich, A. (Hrsg.): *Gratwanderung Ökotourismus: Strategien gegen den touristischen Ausverkauf von Kultur und Natur*, Gießen: Focus, 1997
- Lee, R. L. M.: "Reinventing modernity: Reflexive modernization vs liquid modernity vs multiple modernities", in: *European Journal of Social Theory*, 9 (2006) 3, S. 355-368
- Loh, J.; Harmon, D.: "A global index of biocultural diversity", in: *Ecological Indicators*, 5 (2005) 3, S. 231-241
- Maffi, L. (Hrsg.): *On biocultural diversity: Linking language, knowledge, and the environment*, Washington: Smithsonian Institution Press, 2001
- McNeely, J. A.; Pitt, D. (Hrsg.): *Culture and conservation: The human dimension in environmental planning*, London: Croom Helm, 1985
- Minde, H.: "The making of an international movement of indigenous peoples", in: *Scandinavian Journal of History*, 21 (1996), S. 221-246
- Mischung, R.: *Religion und Wirklichkeitsvorstellungen in einem Karen-Dorf Nordwest Thailands*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984
- Niezen, R.: *The origins of indigenism: Human rights and the politics of identity*, Berkeley: University of California Press, 2003
- Niezen, R.: *A world beyond difference: Cultural identity in the age of globalization*, Malden: Blackwell, 2004
- Oldfield, M. L.; Alcorn, J. B. (Hrsg.): *Biodiversity: Culture, conservation, and ecodevelopment*, Boulder: Westview Press, 1991
- Oviedo, G. T.; Maffi, L.; Larsen, P. B.: *Indigenous and traditional peoples of the world and ecoregion conservation: An integrated approach to conserving the world's biological and cultural diversity*, Gland: WWF, 2000
- Peet, R.; Watts, M. J. (Hrsg.): *Liberation ecologies: Environment, development, social movements*, London: Routledge, 1996
- Pinkaew Laungaramsri: "The ambiguity of „watershed“: The politics of people and conservation in Northern Thailand", in: *Sojourn*, 15 (2000) 1, S. 52-75
- Pinkaew Laungaramsri: "Ethnicity and the politics of ethnic classification in Thailand", in: Mackerras, C. (Hrsg.): *Ethnicity in Asia*, London: RoutledgeCurzon, 2003, S. 157-173
- Posey, D. A.; UNEP (Hrsg.): *Cultural and spiritual values of biodiversity*, London: Intermediate Technology Publications, 1999
- Royal Forest Department: *Forestry statistics of Thailand 2006*, Bangkok: Royal Forest Department, 2007
- Schmale, W. (Hrsg.): *Human rights and cultural diversity*, Goldbach: Keip Publishing, 1993
- Stapp, J. R.; Wyndham, F. S.; Zarger, R. K. (Hrsg.): *Ethnobiology and biocultural diversity*, Athens: University of Georgia Press, 2002
- Stern, T.: "Eternal divinities in a changing world: The local lords of the Karen", in: Winthrop, R. H. (Hrsg.): *Culture and the anthropological tradition*, Lanham: University Press of America, 1990, S. 205-232
- Thongchai Winichakul: *Siam mapped: A history of the geo-body of a nation*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994
- Turton, A.: "Introduction to Civility and Savagery", in: Turton, A. (Hrsg.): *Civility and savagery: Social identity in Tai states*, Richmond: Curzon Press, 2000, S. 3-31
- UN: *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, New York: United Nations, 2007
- UNCED: *Convention on Biological Diversity*, Rio de Janeiro: UNCED, 1992
- UNESCO: *Cultural Landscapes: The challenges of conservation*, Paris: UNESCO, 2003
- Vanderveest, P.: "Mapping nature: Territorialization of forest rights in Thailand", in: *Society & Natural Resources*, 9 (1996) 2, S. 159-175
- Vermeulen, S.; Sheil, D.: "Partnerships for tropical conservation", in: *Oryx*, 41 (2007) 4, S. 434-440
- Von Droste, B.; Plachter, H.; Rössler, M. (Hrsg.): *Cultural landscapes of universal value: Components of a global strategy*, Jena: Gustav Fischer Verlag, 1995
- Walker, A.: "The „Karen consensus“: Ethnic politics and resource-use legitimacy in northern Thailand", in: *Asian Ethnicity*, 2 (2001) 2, S. 145-162
- Weatherby, M.; Somying Soonthornwong: "The Thailand Community Forest Bill", in: *RECOFTC Community Forestry E-News*, December 2007
- Whaley, L. J.: "The future of native languages", in: *Futures*, 35 (2003) 9, S. 961-973
- Williams, N. M.; Baines, G. (Hrsg.): *Traditional ecological knowledge: Wisdom for sustainable development*, Canberra: Centre for Resource and Environmental Studies, 1988
- Yos Santasombat: "Karen cultural capital and the political economy of symbolic power", in: *Asian Ethnicity*, 5 (2004) 1, S. 105-120