



Michael Riekenberg

GETEILTE ORDNUNGEN

Eine Geschichte des Staates in Lateinamerika



campus

Geteilte Ordnungen

Michael Riekenberg ist Professor für Vergleichende Geschichtswissenschaft und Geschichte Lateinamerikas an der Universität Leipzig.

Michael Riekenberg

Geteilte Ordnungen

Eine Geschichte des Staates in Lateinamerika

Campus Verlag
Frankfurt/New York

ISBN 978-3-593-50687-6 Print
ISBN 978-3-593-43729-3 E-Book (PDF)
ISBN 978-3-593-43779-8 E-Book (EPUB)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2017 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Satz: DeinSatz|Layout und Lektorat Marburg
Gesetzt aus der Garamond
Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort	7
Einführung	9
Der Wanderer	23
I. Die Ordnung der Bürokratie	23
II. Über Synkretismus	34
III. Schrift und Staatlichkeit	41
IV. Staat und Landschaft I	52
V. Staat und Landschaft II	59
Der Kumpan	67
I. Staat und Krieg	67
II. Das segmentäre Paradoxon	75
III. Der refeudalisierte Staat	81
IV. Über Kontinuität und Wandel	91
V. Rhizome versus Vektoren	98
Der Konstrukteur	107
I. Übergänge und Beharrungen	107
II. Demographie, Urbanisierung, Staatlichkeit	113
III. Eliten im Staat	118
IV. Biopolitik	127
V. Staat und Marginalität	134
VI. Innere Staatsbildung	141

Der Gaukler	147
I. Staatsterror	147
II. Der Maßnahmenstaat	154
Schluss	161
Literatur	175

Vorwort

Dieses Buch folgt nur einem Gedanken: Es beschreibt den Staat in Lateinamerika als eine Geschichte geteilter Ordnungen. Denn dadurch können wir, so der Glaube, diesen Staat, wie er in der neueren Geschichte geworden ist, besser verstehen. Und zugleich räumen wir ihm auf diese Weise wieder einen Platz ein in den allgemeinen Erörterungen des Staates und des Staatsbegriffs, die in der Wissenschaft geführt werden. Aus diesen Betrachtungen war der Staat in Lateinamerika seit geraumer Zeit eher verschwunden, wohl weil er vielen nur als ein nicht recht gelungenes Abbild des europäischen Staates gilt, das näher zu analysieren nicht lohnt. In diesem Buch wollen wir den Staat in Lateinamerika dagegen in seiner eigenen Geschichte betrachten und ihn in dieser Geschichte würdigen. Denn wir können aus der Geschichte dieses Staates viel lernen, nicht nur mit Blick auf Lateinamerika, sondern auch was unser Wissen um den Staat im Allgemeinen angeht.

Dieses Buch behandelt nicht die altamerikanischen Staaten, sondern setzt mit der Errichtung des neuzeitlichen Staates in Amerika ein und folgt in der Reihung der Kapitel der Chronologie. Das Buch ist aus der Literatur gearbeitet, anders wäre der Gegenstand für einen Überblick dieser Art nicht zu bewältigen. Um die Bibliographie nicht noch weiter anwachsen zu lassen, werden mitunter nur Sammelbände zitiert, nicht der einzelne Aufsatz. Mitunter greife ich in diesem Buch auf meine älteren Arbeiten zurück, soweit sie für mich noch eine Bedeutung haben; mitunter übernehme ich Text daraus, ohne dies immer kenntlich zu machen oder gesondert darauf hinzuweisen. Jürgen Hotz danke ich für die Durchsicht des Manuskripts.

Göttingen, im Frühjahr 2017

Michael Riekenberg

Einführung

Die Geschichtswissenschaft hat die staatliche Ordnung in Lateinamerika lange Zeit nicht aus dem Verhältnis heraus, in dem Menschen zum Staat standen, gedeutet, sondern aus der Idee des Staates heraus behandelt. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich. Denn die Geschichtswissenschaft arbeitet bevorzugt aus den Quellen staatlicher Archive. Dort fand sie diese Idee des Staates, sowohl in der Aufteilung, Gliederung und Ordnung des Archivs wie in den Schriftstücken, die es aufbewahrt und aus denen die Sprache des Staates spricht. Und weil sie an die Autorität des Archivs und an die Macht der Quelle glauben muss, da dieser Glaube erst ihre Identität als Wissenschaft verbürgt, hat die Geschichtswissenschaft die Sprachspiele, die das Archiv ihr gab, oft genug nur übernommen und nacherzählt. Somit galt ihre Sorge in erster Linie dem Staat und seiner Idee selbst, wenn sie den Staat betrachtete und über ihn schrieb.

Jedoch ist wohl überflüssig an dieser Stelle näher auszuführen, dass der Staat – in der Geschichte Lateinamerikas wie andernorts auch – sich von der Idee des Staates, wie wir sie besonders klar in den Texten der Staatsphilosophie erörtert finden, unterschied. Diese Diskrepanz ist in der Wissenschaft vielfach bemerkt und im Regelfall zum Nachteil des Staates gewertet worden, diese Diskrepanz steht auch am Anfang dieses Buches. Aber dessen Ziel ist nicht, Klage über den Staat in Lateinamerika und die von ihm erlassene Ordnung zu führen, als sei dieser Staat missraten oder wäre er seinen Aufgaben und Pflichten nicht recht nachgekommen, einem Versager gleich. Vielmehr stellt es die Frage, wie Menschen den Staat in Lateinamerika – genauer müssten wir im Plural von Staaten sprechen, wie im Verlauf dieses Buches noch zu sehen sein wird – für sich begriffen und wie sie ihn dadurch erst zu dem machten, was er wurde. Denn das ist die Grundannahme, von der dieses Buch ausgeht: Dass der Staat nicht einfach in seinen Beamten, Verwaltungen oder Gesetzen »da« ist, sondern erst in der Bedeutung, die sowohl seine Angehörigen selbst wie die Menschen, die er regieren will, ihm geben,

sein Dasein erhält. Somit existiert der Staat nicht einfach, sondern er wird erst dadurch, dass Menschen sich über ihn verständigen, beständig erzeugt.

Nun bringt es die Sprache in diesem Buch mit sich, dass der Staat, von dem hier die Rede ist, vor den Augen des Lesers vergegenständlicht erscheint, als sei er ein klar umrissenes, einheitliches und einem Menschen gleich handelndes Gebilde, was aber sämtlich nicht zutrifft. Zwar besitzen wir berühmte Vorbilder, wenn wir so verfahren: In dem *Leviathan*, der am Anfang aller neuzeitlichen politischen Theorie des Staates steht, hatte Thomas Hobbes den Staat ja bekanntlich als einen künstlichen Menschen beschrieben. In gewisser Hinsicht verfahren wir in diesem Buch ähnlich. Jedoch gebrauchen wir dieses Bild, denn mehr ist es nicht, hier nicht in einem ontologischen Sinn. Für uns verbirgt sich darin keine Seinsaussage über den Staat, sondern es ist nur ein Narrativ, das wir uns erzählen und das uns in methodischer Hinsicht helfen soll, über den Staat zu sprechen und uns über ihn zu verständigen. Denn wenn wir den Staat, worum es in diesem Buch geht, *verstehen* wollen, dann müssen wir ihn erzählen, weil wir nur das verstehen können, was wir zu erzählen vermögen. Also müssen wir den Staat in Geschichten verstricken, in denen er handelt, um ihn uns auf diese Weise vor Augen zu führen und uns zur Anschauung zu bringen.

Sicherlich, das will ich gerne zugestehen, führt diese Methode leicht zu Irritationen und Missverständnissen. Deshalb habe ich beim Schreiben dieses Buches des Öfteren überlegt, die Sprache, in der hier über den Staat gesprochen wird, aufzugeben, um stattdessen andere Worte und Sätze für ihn zu finden und dadurch den Eindruck zu vermeiden, er sei ein mit einem eigenen Willen ausgestattetes Wesen, das sich erst im Wissen seiner selbst Gestalt geben würde. Aber ich habe dieser Versuchung nicht nachgegeben und nehme die Vergegenständlichung des Staates in der Sprache, die in diesem Buch geschieht, in Kauf. Ja, in gewisser Hinsicht erscheint sie mir inzwischen gar vorteilhaft, weil sie hilft, den Staat vor dem Verschwinden aus unserer Sprache und damit auch vor der Abschaffung in der Welt unserer Gedanken und Vorstellungen zu bewahren.

Denn in der Wissenschaft findet sich ja seit geraumer Zeit die Neigung, das Reden über den Staat einzustellen. Dem liegt nicht allein die Schwierigkeit zugrunde, den Begriff Staat definieren zu müssen. Auch gab es sachliche Gründe, Veränderungen, die man glaubte, beobachten zu können und die dem Bestand von Staatlichkeit abträglich schienen. So schrieb Carl Schmitt bereits im Jahr 1963 in einem Vorwort zu *Der Begriff des Politischen*, dass das Politische in seiner Ausübung sich vom Staat lösen und stattdessen mit an-

deren Akteuren, er sprach vom »Partisan«, verbinden würde und dadurch die »Epoche der Staatlichkeit« unwiderrufflich zu Ende ginge (vgl. Münkler 2000: 55). Carl Schmitt verstand dies als einen »bedrohlichen Vorgang« (Münkler 2000: 55). Andere dagegen begrüßten ihn oder forderten ihn gar ein, weil sie den Staat und die staatliche Ordnungsmacht aufgrund ihrer politischen Gesinnung ablehnen, mitunter gar hassen. So erhielten die Zweifel am Staat wie an dessen Begriff aus ganz unterschiedlichen Quellen Nahrung, teils waren sie wissenschaftlicher, teils anderer Natur, weshalb die Soziologie des Staates vorübergehend Gefahr lief, dass ihr Gegenstand ihr abhanden kommen könne.

Denn der Staat existiert in unserer Sprache. Erst die Sprache bewirkt, dass wir eine Wirklichkeit mit Anderen teilen und für »gewiss« halten (vgl. Berger/Luckmann 1980: 40). Somit verleiht erst die Sprache dem, was wir in unseren Gedanken und Vorstellungen mit Herrschaft, Autorität oder Souveränität und mit deren Organisation und Ausübung verbinden, Halt und Kohäsion und fügt es zu einem eigenen, für uns umgrenzten Gegenstand zusammen, den wir Staat nennen (vgl. Bratsis 2006: 16). Also gibt uns erst die Sprache die Gewissheit, dass ein Staat existiert. In gewisser Hinsicht ist es diese vorgestellte, »symbolische Präsenz«, in der der Staat wie in einer Zusammenschau seine Bestätigung und dadurch sein Dasein findet (vgl. Bartelson 2001: 186). Also müssen wir über den Staat sprechen und ihn benennen, um ihm sein Dasein zu geben. Hören wir damit auf, laufen wir Gefahr, ihn dem Verschwinden anheim zu geben.

Dem sollten wir aber nicht nachgeben und dem Staat in unserer Betrachtung nicht einfach fliehen. An anderer Stelle (vgl. Riekenberg 2014: 12) habe ich bereits einmal die Geschichte von John Lloyd Stephens erzählt, der in den Jahren 1839 bis 1842 Zentralamerika bereiste, dort archäologische Studien betrieb und überdies zeitweilig als Gesandter der nordamerikanischen Regierung wirkte. In dieser Eigenschaft als Diplomat fiel ihm die Aufgabe zu, der Regierung der Zentralamerikanischen Föderation ein Schreiben zu überbringen, was sich freilich als ein außerordentlich schwieriges Unterfangen erwies. Denn in den Wirren der Zeit hatte Stephens große Mühe, auf dem Gebiet der Föderation, die gerade im inneren Krieg zugrunde gegangen war, einen Vertreter eines Staates zu finden, dem er das Schreiben aushändigen konnte. Was Stephens damals suchte, war keine Art und Weise des Herrschens und auch kein Feld des Regierens und Verwaltens, wovon heute vielfach in der Soziologie die Rede ist, wenn Staatlichkeit behandelt wird,

sondern er suchte den Staat bzw. dessen Stellvertreter, weil er eine Idee des Staates besaß.

Wir sollten in unseren Betrachtungen bei der Suche nach dem Staat und dessen Begriff ebenfalls nicht aufgeben, dazu war und ist der Staat zu wichtig, nicht nur in der neueren Geschichte Lateinamerikas. Die Frage, die sich für dieses Buch stellt, ist deshalb nicht die, *was* wir in unseren Überlegungen an die Stelle des Staates setzen, sondern die, *wie* wir über den Staat reden wollen. Nun werden wir in der Wissenschaft wie in einem Reflex, dem Pawlowschen Hund gleich, auf Max Weber und seine Soziologie verwiesen, wenn wir nach einem Begriff des Staates und Wegen zu seiner Betrachtung suchen. Auch dieses Buch nimmt, weil es von geteilten Ordnungen handelt und weil für Max Weber der Zweck des Staates ja gerade die Garantie und Durchsetzung von Ordnungen war, sein Verständnis des Staates als Ausgangspunkt – freilich um es später, wenn wir unsere soziologischen Überlegungen um (wie es für den Geschichtsraum Lateinamerika aufgrund der Zusammensetzung seiner Bevölkerung unabdingbar ist) ethnographische ergänzen, wieder zu verlassen. In seiner Soziologie ging Max Weber davon aus, dass alle politischen Gebilde Gewaltgebilde seien. Den Staat definierte er als einen Anstaltsverband, dessen besonderes Merkmal darin bestünde, dass die Herrschaftsinstanz erfolgreich das Monopol physischen Zwangs für die Durchführung der Ordnungen zu erzwingen und auszuüben vermag (vgl. Breuer 1998: 18). Somit sind wir seit Max Webers Soziologie auf die Garantie von Ordnungen und auf die kollektive physische Gewalt und ihre Kontrolle in einem Gewaltmonopol, also das alleinige Anrecht des Staates auf die statthafte Ausübung der Gewalt, verwiesen, wenn wir über den Staat sprechen. Für Lateinamerika oder, wovon dieses Buch schwerpunktmäßig handelt, für den ehemals spanisch-amerikanischen Raum ist dieser Staatsbegriff besonders ergiebig, weil der Staat in der neueren Geschichte Lateinamerikas dieses Gewaltmonopol häufig nicht besaß, ja, er mitunter sein Verlangen, es zu erringen, aufgab. Aus diesem Grund aber vermag die Stellung des Staates in der Organisation und Verwaltung der Gewalt uns vieles über ihn zu sagen. Vor allem hilft es uns, den Staat in Lateinamerika, wie Juan Carlos Garavaglia und Juan Pro Ruiz (2013: 11) es fordern, eben als Staat in Lateinamerika, also in seiner Eigenart zu begreifen und nicht bloß als Ausgeburt eines europäischen Musters.

In diesem Buch betrachten wir den Zeitraum seit 1500. Nun ist die Frage, ab wann wir überhaupt von der Existenz eines Staates sprechen können, in der Wissenschaft bekanntlich umstritten, dies gilt sowohl in begrifflicher

wie in empirischer Hinsicht. Auch für Lateinamerika oder, weiter gefasst, den iberischen Geschichtsraum, dem wir Lateinamerika zumindest in der Kolonialzeit zuordnen können, finden wir in der Literatur Vorbehalte dagegen, den Begriff des Staates allzu weit auszulegen und bereits auf die frühe Neuzeit auszudehnen. Ich denke hier an die Untersuchung von Alejandro Cañeque (2004) über die spanische Königsherrschaft im kolonialen Mexiko. Dort heißt es, dass in der iberischen frühen Neuzeit – das ist ungefähr der Zeitraum zwischen der Mitte des 15. und dem Ende des 17. Jahrhunderts – noch kein Staat, wie er unseren heutigen Vorstellungen entspricht, existiert habe. Zwar habe es keine feudalen Strukturen in dem Sinn gegeben, dass Andere außerhalb des Staates ursprüngliche Rechte besessen hätten, die nicht von der obersten Staatsgewalt abgeleitet gewesen wären. Auch gab es in Amerika keinen Stand mit eigenen Herrschaftsrechten. Jedoch habe sich die Vorstellung von Herrschaft zu sehr auf die Person des Monarchen gerichtet. Auch sei das politische Gebilde, das sich um die Krone und, betrachten wir Lateinamerika, um deren Stellvertreter vor Ort, die in Mexiko und Peru ansässigen Vizekönige, gruppierte, gegenüber anderen Verbänden oder Vergemeinschaftungen nicht hinreichend autonom gewesen, um von der Existenz eines eigenständigen Staates sprechen zu können. Mit der Vorstellung von Herrschaft als abstrakte Institution, wie sie für den Begriff des neuzeitlichen Staates unabdingbar ist, habe sich all dies nicht vertragen.

Und als Beleg wird auf die Sprache der Zeit verwiesen, konkret auf das erste Wörterbuch der spanischen (kastilischen) Sprache, das im Jahr 1611 erschien und von dem Gelehrten Sebastián de Covarrubias verfasst war. Zwar war der Begriff des Staates darin aufgeführt. Jedoch bezog Covarrubias, der der Sprache im Übrigen – wir kommen später, wenn wir über Sprache und Staat schreiben, darauf zurück – eine unmittelbar staats- wie auch imperienbildende Aufgabe zudachte, das Wort *estado* nicht nur auf das »Königreich« und dessen »Regierung«, sondern ebenso auf die »Republik«, in der es »verschiedene Staaten, einige säkulare, andere kirchliche« gäbe (Covarrubias 1611: 382). Insofern existierte der Staat in der politischen Vorstellungswelt der damaligen Zeit, soweit wir sie aus ihrer gedruckten Sprache erschließen können, nicht als eine singuläre, zentralisierte Form politischer Herrschaft, sondern nur als ein Konglomerat verschiedener Ordnungen, die teils miteinander rivalisierten, teils einander stützten, und sowohl als Regierungsgewalt, deren vornehmste Aufgabe die Entscheidung über Krieg und Frieden war (vgl. Covarrubias 1611: 382), wie auch als eine Anzahl nebeneinander angeordneter korporativer oder ständischer Gebilde. Allerdings, dies gilt es zu

unterstreichen, verstand Covarrubias den Staat oder die Republik bereits als institutionelles Gefüge, nicht als eine nur auf personalen Bindungen beruhende Herrschaftsform. »Politik« (*política*) schließlich war nach Covarrubias (1611: 875) die »Wissenschaft und Weise, die Stadt und Republik zu regieren«. Offenbar war der Begriff des Staates in der Zeit, als die Geschichte des neuzeitlichen Staates in Amerika begann, für verschiedene Inhalte offen und nicht auf die spezifische Form territorialer Herrschaft festgelegt, die wir heute gemeinhin mit dem Begriff verbinden. Wie hätte es auch anders sein können?

Aber gab es deswegen keinen Staat? Betrachten wir dazu den (soweit man das Wort hierfür verwenden mag) »Anfang« des neuzeitlichen Staates in Lateinamerika, den wir allerdings nicht auf dem amerikanischen Kontinent, sondern in Kastilien zu suchen haben, und richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die politische Kontrolle der Gewaltausübung in der damaligen Zeit, also auf die Frage nach dem Monopol legitimer physischer Gewalttat, weil es ja im Zentrum des »modernen«, Weberschen Staatsbegriffs steht. In Kastilien wurde, nachdem es bereits seit dem hohen Mittelalter Vorläufer gegeben hatte, im Jahr 1476 die *Santa Hermandad* (»Heilige Bruderschaft«) gegründet. Dies war ein Bund, den die damals bedeutendsten Städte des Königreichs zur Sicherung und Wahrung des Landfriedens durch eigene Polizeikräfte aus Angehörigen der Bruderschaften schlossen (vgl. Martínez Ruiz 1992). Den Erbfolgekrieg von 1474 bis 1479 nutzte die Krone nun jedoch, um gegen den Widerstand der Städte und von Teilen des Adels die Kontrolle über die *Santa Hermandad* an sich zu ziehen. Diese sollte nicht länger als Bruderschaft, sondern als stehende Polizei organisiert werden, die fortan nicht mehr den städtischen Regierungen, sondern der Krone selbst bzw. einem von ihr beauftragten militärischen Befehlshaber unterstand. Dazu wurde ein *Consejo de la Hermandad* gegründet, eine oberste Ratsbehörde, der zugleich Gerichtsbefugnisse übertragen wurden und deren Mitglieder die Krone ernannte. Auf diese Weise bürokratisch organisiert, wurde die *Hermandad* zu einem gemessen an der Dichte und Größe anderer Verwaltungen und Verbände damals »mächtigen Apparat« (Martínez Ruiz 1992: 104). Kurz vor der Jahrhundertwende wurde dieser Rat dann wieder aufgelöst, und die Polizeigewalt fiel zurück in die Befugnis der Städte und Gemeinden.

Diese Geschichte zeigt, wie die kastilische Krone im späten 15. Jahrhundert einen auf Dauer angelegten und hierarchisch angeordneten Verbund aus einem Herrschaftszentrum (Krone), Beamten (Ratsbehörde) und Befehlshabern von Polizei oder Militär schuf, der – um nochmals Max Weber

zu zitieren – eine Dauervergesellschaftung der Gewalt unter Einbeziehung richterlicher und administrativer Befugnisse anstrebte oder als Aufgabe zugewiesen bekam. Was hier entstand, war also ein Staat, und dies durchaus in einem unserem heutigen Sprachgebrauch analogen Sinn, denn wie anders wollten wir dieses Gebilde sonst nennen? Auch die Rückführung der Polizeigewalt in die Befugnis der Städte, zu der es am Ende des 15. Jahrhunderts kam, ist kein Grund, den Begriff des Staates in diesem Fall aufzugeben. Zwar findet sich in der Wissenschaft, wenn sie Max Webers Staatsbegriff aufgreift und damit arbeitet, die Ansicht, dass der Staat nur in der erfolgreichen Ausübung des Monopols legitimer Gewalt existieren könne, andernfalls ginge er zugrunde. Aber dies ist ein Missverständnis. Denn das Gewaltmonopol ist nichts, das entweder da oder nicht da, einmal gewonnen oder verloren ist. Es ist vielmehr etwas, das geschieht und sich deshalb beständig verändert, es ist eine dynamische, keine statische Größe. Oder wie Max Weber (1973: 453) schrieb: Der Staat (er setzte das Wort in Anführungszeichen) sei »derjenige Verband, der das Monopol legitimer Gewaltsamkeit in Anspruch nimmt, anders ist er nicht zu definieren«. Eine Inanspruchnahme ist aber, wir können es im *Duden* nachlesen, zunächst einmal nur eine Forderung, erst an zweiter Stelle ein unumstößliches Anrecht.

Das Bild des Staates, der im Fehlen eines Gewaltmonopols verschwinden und nicht (mehr) existieren würde, das sich in mancher Literatur findet, führt somit in die Irre. Wäre es anders, könnten wir im Übrigen auch gar kein Buch über den Staat in der neueren Geschichte Lateinamerikas schreiben. Denn dieser Staat war in der Regel nicht in der Lage, die Kontrolle legitimer Gewalttat dauerhaft und beständig an sich zu ziehen und sie in allen Teilen des von ihm für seine Regierung beanspruchten Territoriums verbindlich durchzusetzen. Ja, zeitweilig scheint der Staat gar nicht danach gestrebt zu haben, dies zu tun, um vielmehr auf die Erringung eines vollumfänglichen Gewaltmonopols und die Durchsetzung seiner Ordnungsmacht zu verzichten und stattdessen Souveränität zu delegieren oder zu (ver)teilen. In der Literatur gilt dieser Verzicht auf die Inanspruchnahme eines Gewaltmonopols und dessen Ausübung als signifikanter Unterschied des Staates in Lateinamerika zu dem in Westeuropa. Denn dort hätten sich im Westfälischen Staatensystem, spätestens jedoch nach der Französischen Revolution und dem Wiener Kongress (vgl. Finer 1997: 5), souveräne Staaten ausgebildet, die jeder für sich das Monopol legitimer Gewaltanwendung innerhalb ihres Staatsgebietes erfolgreich ausüben lernten.

In Lateinamerika dagegen, in den Hochländern Mexikos oder Perus mit ihren kräftigen gemeindlich-korporativen Strukturen und lokalen, mitunter ethnisch gebundenen Vergemeinschaftungen brach sich das staatliche Gewaltmonopol an Gewohnheitsrecht und moralischen Ökonomien.¹ Oder aber es verlief sich einfach in der Weite und demographischen Leere arider Landschaften und in den Übergängen der Grenzräume, der *frontiers*, von denen in diesem Buch noch ausführlich die Rede sein wird.

So gab der Staat in Lateinamerika es verschiedentlich auf, nach einem vollumfänglichen Gewaltmonopol und dessen Ausübung zu streben, vielleicht hatte er dies auch nie in aller Härte, die dazu notwendig gewesen wäre, getan. Als in der Unabhängigkeitsbewegung im frühen 19. Jahrhundert die Errichtung des Nationalstaates eingeläutet wurde, richteten sich die Gründungsväter dieses Staates jedenfalls in seiner Grundsteinlegung keineswegs nach dem »Westfälischen Modell«. Ihr Vorbild war nicht das alte Europa mit seiner Idee des absolutistischen Staates, sondern das aus dem als jugendlich geltenden Nordamerika stammende Staatsmodell von Philadelphia. Darin aber bildete das Recht der Bürger, Waffen zu tragen, um selbst über den Staat zu »wachen«, einen Grundpfeiler der neuen staatlichen Ordnung (vgl. Sabato 2009). Somit wurden in Lateinamerika im frühen 19. Jahrhundert das Gewaltmonopol und der Anspruch des Staates darauf willentlich und als bewusst getroffene politische Entscheidung aus der Begründung des Staates *entfernt* – eine Entscheidung im Übrigen mit weitreichenden, tiefen Auswirkungen auf die Ausformung der Gewaltbeziehungen in der Region bis heute (vgl. Riekenberg 2014).

Insofern gruppierte sich der Staat in der neueren Geschichte Lateinamerikas nicht oder nur eingeschränkt um das Monopol legitimer Gewalttat, wie Max Weber es in seiner Soziologie beschrieb. Aber war dies eine Schwäche des Staates oder Zeichen seines Scheiterns in einer Welt, die ihm fremd blieb, bzw. unter Kulturen, die er nicht verstand, so wie deren Angehörige ihn nicht verstanden? In einer Betrachtungsweise, die vom Staat und seiner Idee ausgeht oder die das Westfälische für das allgemein gültige Modell des Staates hält, stellt sich dies wohl so dar. Denn dann, dies ist die Logik der

1 Der englische Sozialhistoriker Edward Thompson (1971) hat als moralische Ökonomien vorstaatliche Normengefüge und die damit verbundenen Mentalitäten bezeichnet. Moralische Ökonomien binden das unverbriefte Recht. Sie umfassen ein genaues, in der Tradition begründetes Wissen darüber, was gut und schlecht und was richtig und falsch ist. Sie pochen in der Regel auf Herkommen und das Gewohnheitsrecht und setzen auf lokale Autonomie.

Institution, versagte der Staat, weil er Gewalt nicht umfänglich zu kontrollieren und Andere jederzeit von ihrer Ausübung abzuhalten vermochte, um ihnen stattdessen seine Obhut aufzuzwingen. Verändern wir aber unseren Blickwinkel und fragen, wie Menschen den Staat in ihren Erwartungen und in dem daran gebundenen Verhalten erst erzeugten, stellt es sich anders dar.

Dann nämlich sehen wir, dass (die) Menschen in Lateinamerika zwar in einem Staat lebten, sie ihr eigenes Schicksal aber nicht mit dem des Staates verknüpften und deswegen keinen Mangel darin zu sehen vermochten, dass der Staat kein Gewaltmonopol besaß. Denn sie erwarteten nicht, dass der Staat für ihre Sicherheit sorgen würde, vielmehr suchten sie Schutz und Sicherheit in anderen Vergemeinschaftungen und Verbänden oder im Mittel der gewaltsamen Selbsthilfe. Zwar übten sie diese nicht ständig aus, aber in ihren moralischen Ökonomien gaben sie sie als Handlungsoption auch nicht aus der Hand. Nicht selten misstrauten diese Menschen dem Staat und gelang es ihnen, den Staat daran zu hindern, ihnen seinen Schutz aufzuerlegen. Somit aber gaben sie in ihren Vorstellungen und Handlungen dem Staat, dessen Schutz sie nicht wollten oder nicht benötigten, eine andere Bedeutung, als die Idee des Staates es vorsah. Denn Menschen, die in einem Staat leben, ohne zu erwarten oder zu verlangen, dass dieser als oberste Ordnungsmacht fungiert und dazu ein Gewaltmonopol gewinnt, verändern in ihren Einstellungen und in den damit verbundenen Verhaltensweisen den Staat selbst, weil der Staat lernt, dass man seinen Schutz nicht braucht. Jedoch löste sich der Staat deshalb nicht auf. Er wurde nur anders, weil der Staat nicht ohne die Menschen existieren kann, die er regieren will.

An dieser Stelle haben wir den Punkt erreicht, an dem wir Max Webers Begriff des Staates verlassen müssen, um erst später, wenn wir von Ordnungen reden, wieder zu ihm zurückzukehren. Denn an dieser Stelle hilft uns der Webersche Staatsbegriff nicht recht weiter, wenn wir uns über den Staat in der neueren Geschichte Lateinamerikas verständigen wollen, eher hemmt er uns in unseren Betrachtungen oder führt uns gar in die Irre, hin zu den leidigen Defizitaussagen über den Staat in Lateinamerika, wie sie in der Wissenschaft nach wie vor anzutreffen sind. Der Grund ist, dass Max Weber das Modell des reinen Begriffs, den Idealtypus, erschuf, an dem die Wirklichkeit gemessen werden soll. Nun ist das Konzept des Idealtypus bereits in epistemologischer Hinsicht fragwürdig. In seinem Buch über Max Weber sprach Wolfgang Mommsen (1974: 26) wohlwollend von »gewissen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, die bei Weber selbst nicht restlos geklärt sind«. Denn seit der Philosophie Hegels wissen wir ja, dass wir uns die Welt, in der

wir leben, erst in Begriffen erschaffen, um dann über diese Welt zu reden (vgl. Baberowski 2005: 60). Wie aber wollen wir eine Welt an einem Begriff messen, wenn dieser Begriff diese Welt erst erzeugt? Können wir dann nicht nur Selbstgespräche führen, und müssen wir uns in unseren Begriffen und Überlegungen dann nicht ständig im Kreis drehen?

Es lohnt vor diesem Hintergrund und angesichts der erkenntnistheoretischen Problematik, die in der Begriffslehre von Max Weber aufscheint, ein Blick in die Sprachphilosophie von Ludwig Wittgenstein (vgl. Grayling 1999). Nach Wittgenstein existiert die Bedeutung von Begriffen nicht als ein Idealtypus, sondern erst in ihrem Gebrauch, Wittgenstein nannte das Sprachspiele. Die Bedeutung eines Begriffs erschließt sich demnach nicht aus einer allgemeinen, abstrahierenden Methode, wie Max Weber glaubte, sondern erst in der Anwendung des Begriffs in einem konkreten Sprachspiel. Deshalb aber kann es auch nicht die Aufgabe des allgemeinen Begriffs sein, uns eine konkrete Geschichte zu erzählen, weil wir kaum Neues erfahren könnten, würden wir immer nur in allgemeinen Begriffen sprechen. Allgemeine Begriffe zeigen uns nichts, was wir nicht bereits wissen würden. Vielmehr kann der allgemeine Begriff uns nur einen Weg in den Gegenstand weisen, mehr ist es nicht. In gewisser Weise verhält es sich mit diesem Begriff wie mit dem Modell eines Schiffes, das wir auf das Wasser setzen und anstoßen und nun schauen, wie weit es auf dem Strom der Geschichte fährt. Und der »bedeutendste Augenblick« auf dieser Fahrt, schreibt Fernand Braudel (1977: 73), der dieses Bild gezeichnet hat, ist nicht etwa die Ankunft des Schiffes in seinem Hafen, sondern vielmehr die Stelle im Strom der (historischen) Zeit, an der unser Modell Schiffbruch erleidet und sinkt. Denn spätestens an diesem Ort der Geschichte müssen wir beginnen, dem allgemeinen Begriff zu misstrauen und über Anderes als Allgemeines nachzudenken, wenn wir uns eine Geschichte erzählen wollen.

Somit aber stehen wir, wenn wir über den Staat sprechen, vor einem Begriffsdilemma. Der Philosoph Ludwig Wittgenstein schlug als Ausweg vor, den Begriff nicht in reiner Form definieren zu wollen, sondern nur in Gestalt seiner »Familienähnlichkeiten« zu umschreiben (vgl. Grayling 1999: 86). Dieser Gedanke ist mit Blick auf den Gegenstand dieses Buches wie generell für die Betrachtung der Geschichte Lateinamerikas außerordentlich hilfreich. Er hilft uns zu verstehen, dass es in der neuzeitlichen Geschichte Lateinamerikas nicht »den« Staat gab, sondern nur eine Mehrzahl von Gebilden, die wir nicht auf einen Begriff verpflichten, sondern nur wie in einer Begriffsfamilie beschreiben können. Und er führt uns in methodischer Hin-

sicht auf einen anderen Weg als den der Suche nach dem reinen Begriff, im Grunde handelt es sich um eine *ethnographische* Methode, die Ludwig Wittgenstein vorschlug.

Also benötigen wir für eine Geschichte, die wir vom Staat schreiben wollen und die mehr sein will als eine Verlängerung allgemeiner Begriffe, eine Vorstellung von Bedeutungsvielfalt sowie von Differenz, die wir in unsere Betrachtungen einbringen und die sich nach Möglichkeit in den Begriffen, in denen wir über den Staat sprechen, abbilden soll. Man mag dies eine historische Ethnographie des Staates nennen (vgl. auch Sharma/Gupta 2006; Barragán/Wanderley 2009). Freilich ist dieser Begriff recht anspruchsvoll, ebenso wie das Ansinnen, das sich darin verbirgt. Denn wir müssen uns keinen Illusionen hingeben. Eine »ideale Ethnographie« wäre ja die, die nicht nur nach der Bedeutungsvielfalt des Staates fragt, sondern die überdies »in der Sprache der untersuchten Region« (Blok 1985a: 85) – oder wir können auch schreiben: in der Sprache anderer Kultur – über ihren Gegenstand schreibt. Aber teils fehlen uns für die Geschichte Lateinamerikas die Quellen, um dieses Ansinnen Wirklichkeit werden zu lassen. Und überdies werden wir nicht aufhören können, in *unserer* Sprache über den Gegenstand zu reden. Denn eine andere Sprache besitzen wir nicht. Also können wir auch nicht vermeiden, uns in den Begriffen, die wir gebrauchen, in den Gegenstand, den wir betrachten, hineinzuschreiben und ihn auf diese Weise für uns erst zu erzeugen. Das wird uns nicht gelingen, es gelingt auch Ethnographen nicht, wenn sie andere Kulturen beschreiben (vgl. Fuchs/Berg 1995). Also sollten wir auch aufhören, uns Vorwürfe zu machen, dass wir in unserer Sprache über Anderes reden, als würden wir damit einen Frevel begehen.

Was kann eine historische Ethnographie des Staates dann noch sein, wenn wir unsere Sprache, in der wir über den Staat reden, nicht verlassen können? Zunächst wäre es allzu einfach, sich darunter vorzustellen, dass die Arbeit des Ethnographen fortginge wie gewohnt, sie nunmehr bloß ins Archiv verlegt sei und dort im Studium der Akten verrichtet würde. Denn in den Quellen staatlicher Archive herrscht die Verwaltungssprache vor, wir sprachen eingangs bereits davon. Die Quellen, die das Archiv sammelt, reproduzieren wie in einem Naturgesetz das Gedächtnis und das Selbstverständnis der Institution (vgl. Aguirre/Villa Flores 2009). Es ist ein wenig so, als zeige der Staat in diesen Schriftstücken, die er sammelt, wie in einem Spiegel auf sich, um sich selbst darin zu betrachten und auf diese Weise Gewissheit über sich zu erlangen. Und meldeten sich in diesen Quellen, die der Staat in seinen Archiven zusammentrug und aufbewahrte, Menschen zu Wort, die die Sprache

des Staates nicht sprachen, weil sie nicht Lesen und Schreiben konnten oder weil sie fremdsprachig waren, also ausschließlich eine indigene Sprache beherrschten, so geschah dies, weil sie ja nun mit dem Staat bzw. dessen Richtern und Beamten reden und diesen etwas mitteilen wollten, ebenfalls in den Begriffen und Sprachregelungen von Justiz und Verwaltung. Schreiber und Übersetzer sorgten dafür, dass in Lateinamerika auch der Schrift unkundige oder des Spanischen oder Portugiesischen nicht mächtige Bevölkerungen bzw. deren Sprecher im Verkehr mit dem Staat die »richtigen« Worte fanden. Somit beherrscht die Sprache des Staates das Archiv.

Zudem fehlt im Archiv die Gegenwart des Anderen, die der Ethnograph benötigt, weil er seine Wissenschaft nur im Dasein eines Gegenübers zu verrichten vermag und seine Wissenschaft ohne dieses Gegenüber des Anderen gar nicht existieren würde. Ethnographen arbeiten wie es heißt »im Feld«, in methodischer Hinsicht begründet sich ihre Disziplin durch die teilnehmende Beobachtung. Historiker arbeiten dagegen über Zeugnisse, die aus der Vergangenheit stammen und aus denen sie Geschichte erschaffen. Der Historiker liest Quellen, und er kennt den Anderen nur aus diesen Quellen, nicht in seinem Beisein. Dieser Unterschied birgt erhebliche Konsequenzen für die Arbeitsweise in beiden Disziplinen. Während der Ethnologe in dem Geschehen, das er erforschen will, anwesend ist, ist der Historiker durch die Quelle vor der Geschichte, die er verstehen will, geschützt. Denn Quellen führen uns nicht nur in die Geschichte. Sie halten sie zugleich von uns fern, weil wir darüber entscheiden können, wann, wie häufig und in welcher Absicht wir eine Quelle lesen. Dies ist ein großer Vorteil für den Historiker. Denn wie wir Quellen lesen und wie wir Geschichte erzählen, hängt nicht zuletzt, wie der Anthropologe Eric J. Wolf (1998: 260) so wunderbar treffend formuliert hat, »mit der Sorge um uns selbst« zusammen. Was aber ließe uns mehr Zeit und Muße für die Sorge um uns selbst als die Distanz, die wir zu der Quelle, die wir lesen, und zu der Geschichte, die wir erzählen, zu schaffen vermögen?

Wir sehen, dass sich Geschichte und Ethnographie nicht so einfach zusammenfügen lassen, wie es vielleicht wünschenswert wäre, weil sich das Verhältnis von Nähe und Distanz in beiden Disziplinen unterscheidet und weil wir unsere Sprache, in der wir über den Staat wie auch über alles Andere reden, nicht einfach verlassen können. Was bleibt uns dann, um den Staat aus einer ethnographischen Perspektive zu betrachten? Kommen wir an dieser Stelle nochmals auf die Soziologie von Max Weber zurück. Dort finden wir das Ethnographische nicht in der Sprache und in dem Versuch, fremde