

Kapitel VII

Leitmotive: Politische Integration und kulturelle Abgrenzung

»Wir sind schon Peruaner, wir unterstehen schon einer Staatsregierung, die uns aber nicht gehört. Deshalb müssen wir klug sein. [...] Wir müssen uns die Instrumente der westlichen Kultur aneignen, um unsere eigene Kultur zu stärken« (César Sarasara/Aguaruna, Präsident CONAP¹, 21.01.2004).

»[Die] indigene politische Arbeit [...] besteht aus dem Schutz des Gemeindelandes, dem Schutz der indigenen Rechte. Wir betreiben keine Parteipolitik [...] um zum Beispiel Präsident zu werden« (Haroldo Salazar/Asháninka, Vize-Präsident AIDESEP, 14.01.2004).

Vom 1. bis 3. Juli 1969 fand die erste *Konferenz von Amuesha-Führern* in Oxapampa, Selva Central, statt.² Repräsentanten aus 20 Amuesha-Gemeinden trafen sich, um ein Memorandum an die peruanische Regierung zu schreiben. Die Idee für diese Zusammenkunft, so der damalige *Peace Corps* Mitarbeiter Richard Smith, sei in einem Gespräch mit einem zweisprachigen Amuesha-Lehrer entstanden. Folgende praktische Überlegungen lagen dem Treffen zu

1 *Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú*; Dt. «Konföderation der Nationalitäten des Amazonasgebietes Perus», eine der beiden nationalen Organisationen. Die andere ist die bereits im Kapitel IV.3 erwähnte *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDESEP).

2 Die Amuesha nannten sich später in der politischen Repräsentation ihrer Organisationen »Yanesha«. Die Campa wiederum begannen, sich »Asháninka« zu nennen. In beiden Fällen bedeuten die Begriffe (Yanesha und Asháninka) übersetzt «Menschen» und stellen die Eigenbezeichnungen in Abgrenzung zu anderen ethnischen Gruppen oder den »Peruanern« dar. Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Benutzung der jeweiligen Ethnyme durch die Akteure der indigenen Bewegungen sowie ihre nicht-indigenen Unterstützer siehe Gow 2004.

Grunde: Die bislang kaum offiziell erfassten, verstreut siedelnden Amuesha könnten dem Staat gegenüber kollektiv ihre Forderungen vortragen und Behördengänge sowie Projekte gemeinsam durchführen. Für staatliche Institutionen wiederum wäre es leichter, wenn sie die Angelegenheiten mit einer Gruppe von Repräsentanten und nicht mit jeder Gemeinde einzeln regelten (vgl. Smith 1969: 6).

Im Memorandum wurde die peruanische Regierung aufgefordert, die Siedlungsgebiete der Amuesha als gemeinschaftliche Schutzgebiete³ zu titulieren. Die Anwesenden wollten Folgendes erreichen:

- Schutz vor Landbesetzung durch Siedler aus den Anden,
- Möglichkeit der Inanspruchnahme von technischer Hilfe sowie Krediten,
- Möglichkeit der Bildung von Kooperativen zur Produktionssteigerung und Vermarktung,
- Möglichkeit, Schulgründungen zu beantragen.

Des Weiteren forderten die Unterzeichner des Dokuments die peruanische Regierung auf, den Amuesha die bürokratischen Vorgänge zur Beantragung von Personalausweisen zu erleichtern (Conferencia de Líderes Amuesha 1969: 13f.) Somit umfassten die Forderungen der Repräsentanten sowohl kollektive als auch individuelle Rechte. Sie traten als Sprecher einer ethnischen Gemeinschaft – dem »Stamm der Amuesha« (vgl. Memorarial 1969: 14) – auf, die der peruanischen Nation gegenüber Sonderrechte geltend machte, ebenso als Staatsbürger, die einen verfassungsrechtlichen Anspruch auf Gleichstellung einforderten.

Die Art und Weise, wie die Konferenz zustande kam, zeigt, dass die Amuesha auf wichtige Verbündete bei der Bildung ihrer Zusammenschlüsse zählen konnten. 1953 siedelte sich das *Summer Institute of Linguistics* (SIL)⁴ in Oxapampa an und führte zweisprachigen Schulunterricht in den Gemein-

3 Span. *reservas comunales*.

4 Das SIL kam um 1950 nach Peru. Während die Institution in einigen lateinamerikanischen Staaten auf großen Widerstand stieß, was zum Beispiel zu ihrer Ausweisung aus Ecuador, Brasilien, Mexiko und Panama Ende der 1970er Jahre führte, pflegte die Organisation in Peru mit den verschiedenen Machthabern relativ gute Beziehungen. So konnte das SIL 1953 in Yarinacocha eine Ausbildungsstätte für zweisprachige indigene Lehrer eröffnen. Im ersten Kurs bildete es 15 Mitglieder sechs verschiedener ethnischer Gruppen aus, die zuvor die Grundschule besucht hatten und lesen sowie schreiben konnten. Gleichzeitig fing das SIL an, die einheimischen Sprachen mit Hilfe der ausgebildeten Lehrer zu verschriftlichen. Diese trugen wiederum die vom SIL verwendeten ethno-linguistischen Einteilungen in ihre Gemeinden zurück und übertrugen sie damit teilweise auf die Selbstdefinition der Gruppen - vor allem im Rahmen der Organisationsgründungen der 1970er Jahre (vgl. Greene 2004: 273 ff.; Lozano Vallejo 2000: 35f.). Die doppelte Aufgabe der Organisation – Mission und Linguistik – wird zum Beispiel von Stoll (1982) kritisch analysiert.

den ein. Zusammen mit den Freiwilligen des *Peace Corps* waren die SIL-Mitarbeiter die ausschlaggebenden Kräfte, um das Treffen zu ermöglichen (Santos Granero und Barclay 1998: 285). Aber auch die Ende der 1960er Jahre gebildete Militärregierung unterstützte die neuen indigenen Organisationsprozesse, welche an verschiedenen Orten im Amazonasgebiet begannen. Ihr übergreifendes Ziel war es dabei jedoch, den von ihr beanspruchten Teil des Amazonasbeckens unter staatliche Kontrolle zu bringen. Dem bei der Konferenz anwesenden Ethnologen Alberto Chirif lag hingegen vor allem die Einforderung kollektiver Rechte von Seiten der Amuesha – verstanden als Wahrung kultureller Eigenständigkeit – am Herzen (vgl. Chirif 1969). Er und viele seiner Kollegen hofften, diese sowie die anderen indianischen Gesellschaften des peruanischen Tieflands könnten möglichst viele Aspekte ihrer bisherigen Lebensführung beibehalten. Zu diesem Zweck stand für sie die Sicherung bzw. Rückgewinnung von Land im Zentrum der Bemühungen.

Die erste *Konferenz der Amuesha-Führer* steht exemplarisch für die Veränderungen politischer Organisationsformen der indianischen Tieflandgesellschaften in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie zeigt, dass die Aushandlung der Integrationsbedingungen Motivation und Auslöser der supra-kommunalen Zusammenschlüsse war.

Der Begriff ›Integration‹ deckt sich im nationalstaatlichen Verständnis in Lateinamerika meist mit dem der ›Assimilation‹ und ruft deshalb ambivalente Reaktionen hervor. So bedeutet er laut Ramos (2002: 225) im brasilianischen Kontext in der offiziellen Auslegung die totale Verschmelzung der Indigenen mit der nationalen Gesellschaft. Ramos verweist aber auch auf die inhaltliche Umdeutung des Begriffs von Seiten einiger indianischer Repräsentanten, die damit sowohl gleich- als auch sonderrechtliche Forderungen verknüpfen. Wenn ich in dieser Arbeit im Zusammenhang mit der indigenen Bewegung im peruanischen Amazonasgebiet von Integration spreche, dann in seinen folgenden etymologischen Grundbedeutungen: ›Zusammenschluss‹, ›Eingliederung‹ sowie die vom lateinischen Lehnwort *integrāre* abgeleitete Bedeutung ›erneuern‹ (Etymologisches Wörterbuch des Deutschen 1995: 585). All diese Aspekte äußern sich in den rezenten Formen politischer Selbstorganisation von Seiten der indigenen Tieflandbewohner. Zusammenschluss und Eingliederung waren dabei Prozesse, die sowohl nach außen als auch nach innen Bedeutung erlangten. Die Unterstützerorganisation *Survival International* pries die (multi)ethnischen Föderationen in einer Presseerklärung zur Verleihung des alternativen Nobelpreises (1986) an den Aguaruna Evaristo Nugkuag⁵ mit

5 Nugkuag war maßgeblich an den indigenen Organisationsgründungen auf lokaler und nationaler Ebene in Peru sowie auf internationaler Ebene – bei der Gründung des panamazonischen Zusammenschlusses COICA – beteiligt. Er nahm den alternativen Nobelpreis im Namen vom *Consejo Aguaruna Huambisa* (der von ihm gegründeten Föderation), AIDSEP und COICA entgegen.

folgenden Worten: »The formation of Indian organisations is a clear demonstration of the Amazonian peoples' ability to forget traditional feuding in order to promote the welfare of all tribes as a united group« (Survival International, 10.10.1986).

Das Zitat verdeutlicht die (romantisch eingefärbte) Außenwahrnehmung der Organisationsprozesse, die auf selbige zurückwirkte. Die neuen Repräsentationsinstanzen dienten auch dem (Gegen)Angriff auf das nationale Gemeinschaftsverständnis der staatslenkenden Eliten Perus. Jene setzten bis dato diskursiv auf die kulturelle Assimilation der Tieflandbewohner, bei einer gleichzeitigen Praxis der Diskriminierung.⁶ Die indianischen Gesellschaften des Amazonasgebietes wurden nicht als legitime politische Akteure in der nationalen Öffentlichkeit wahrgenommen. Die rezenten Organisationsprozesse stehen somit für eine Rebellion gegen politische Unsichtbarkeit im nationalen und internationalen Kontext (vgl. Ramos 2003a: 232).

Indigene Zusammenschlüsse verbanden zwei scheinbar widersprüchliche politische Forderungen: der Staat sollte ihren Mitgliedern als Individuen Integrationsangebote machen, gleichzeitig aber ihren suprakommunalen Zusammenschlüssen von ›Stämmen‹⁷ Autonomierechte einräumen (vgl. Santos Granelo und Barclay 1998: 280). Somit forderten ›Stammesgesellschaften‹ den auf ihren Gebieten unerwünscht errichteten Nationalstaat auf, mit ihnen Kompromisse auszuhandeln. Die Eigendefinition als ›Stamm‹, ›ethnische Gruppe‹ oder später ›Volk‹ wurde dabei zur Möglichkeit, ihre Forderungen auszudrücken, ohne von bestehenden Lobby-Institutionen (z.B. Bauerngewerkschaften) absorbiert zu werden (vgl. Brown 1993: 316). Die Verbände traten damit einem immer stärker werdenden Verdrängungsprozess entgegen. Anfang der 1970er Jahre lebten im peruanischen Tiefland ca. 1,5 Millionen Menschen, nur geschätzte 220.850 davon zählten sich zu einer der 65 ethno-linguistischen Gruppen. Diese Bevölkerungsminderheit war der aggressiven Kolonisierung sowie industrieller Ausbeutung der Rohstoffe des Amazonasgebietes ausgesetzt. Autonomie wäre auf Grund der mächtigen externen Interessen nur mit Gewalt einzufordern gewesen. Diese hätte wohl vor allem fatale Folgen für die Tieflandindianer gehabt. Zudem standen Anfang der 1970er Jahre mehr als siebenzig Prozent von ihnen bereits in permanenten Handels- und Arbeitsbeziehungen zu Mitgliedern der nationalen Gesellschaft (Varese 1972: 11f.). Diese oftmals schon Jahrhunderte währende Kontaktsituation bewirkte

6 Bei ›Assimilation‹ wird der Gegenüber angeglichen und soll mit der Gesellschaft verschmelzen – er verliert seine Besonderheit. Diskriminierung setzt hingegen auf die Betonung der differenten Aspekte des Anderen und dient dessen Ausgrenzung.

7 Span. *tribu*. Bezeichnung, die am Anfang der Organisationsgründungen noch verwendet wurde (vgl. z.B. Smith 1969). In den 1980er Jahren ersetzte man den Begriff durchgängig mit dem Wort ›Volk‹ (*pueblo*).

tiefgreifende Veränderungen in den indianischen Gesellschaften des Amazonasgebietes.

Wie hatte man die Tieflandindianer bis dahin von peruanisch-nationalstaatlicher Seite aus wahrgenommen? Vor allem in den ersten hundert Jahren seiner Existenz war Peru ein Staat ohne klares Nationsprojekt. Die rhetorischen Versuche der Zusammenführung wurden von der Realität überholt: Der Staat bestand aus vielen ›Nationen‹. Auch heute noch unterscheiden sich die Lebensrealitäten der Menschen in den Anden, an der Küste und im Amazonasgebiet tiefgreifend voneinander. Diese Unterschiede bestehen nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der Regionen und umfassen wirtschaftliche, soziale sowie kulturelle Aspekte. Die Bewohner des peruanischen Staatsgebietes kulturell zu einer Gemeinschaft zu vereinen, war, wenn überhaupt, immer nur ein zweitrangiges Projekt. Wie anders hätten die peruanischen Eliten zum Beispiel bis weit ins 20. Jahrhundert hinein davon ausgehen können, es handele sich beim Amazonasgebiet um eine nahezu unbewohnte Region? Wohl nur, wenn sie vergaßen, dass dort bereits potentielle ›Staatsbürger‹ lebten bzw. wenn sie annahmen, dass es sich bei diesen Menschen um ›unzivilisierte‹ Wesen handelte. Ihr Interesse galt aber von jeher den wirtschaftlichen Möglichkeiten, die vor allem eine Aneignung der natürlichen Ressourcen des Amazonasgebietes versprachen.

Die indigenen Andenbewohner – Quechua und Aymara – bezog man hingegen von Anfang an stärker als die Tieflandindianer ins koloniale und postkoloniale System ein. Aber auch sie wurden im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert nicht als vollwertige Mitglieder einer gleichrechtlichen nationalen Gemeinschaft, sondern vielmehr als Hindernis für den ›Fortschritt‹ des Landes betrachtet. Dabei übertrug man geografische Wahrnehmungen auf die Bewohner dieses Gebiets, deren Wesensart als ›phlegmatisch‹, ›isoliert‹ und ›traurig‹ stereotypisiert wurde (vgl. Orlove 1993).

Negative Stereotypisierungen der indigenen Tieflandbewohner als ›Gottlose‹, ›Primitive‹ oder ›Unzivilisierte‹ prägten derweil nachhaltig die Fremdwahrnehmung sowie das Selbstbild einiger Gruppen und führten durch die permanente Kontaktsituation auch zur Selbststigmatisierung. Daraus resultierte manchmal der Wunsch, diese ›Eigenschaften‹ abzustreifen (vgl. Gasché 1998: o.S.). Dass die Mitglieder der indianischen Gesellschaften des Tieflands sich die negative Fremdwahrnehmung nicht zu eigen machen, war einer der Beweggründe, aus dem peruanische Ethnologen, wie zum Beispiel Stefano Varese, Alberto Chirif, Margarita Benavides, Lucy Trapnell oder ihre ausländischen Kollegen wie Richard Smith, Thomas Moore, Andrew Gray, Anthony Stock und viele andere die indigene Selbstorganisation unterstützten. Sie wollten den Tieflandindianern helfen, kulturelle sowie politische Eigenständigkeit zu bewahren. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Vertreter der neuen indigenen Organisationen (oder auch die Mitglieder in den Dörfern) die

gleichen Ziele wie ihre nicht-indigenen Unterstützer verfolgten; ob auch ihr Blick ein konservierender war, den ›Schutz der Kulturen‹ auf dieselbe Art fokussierend. Oder, ob nicht vor allem Begriffe wie ›Wandel‹ und ›Aneignung‹ ihre Bemühungen charakterisierten. Häufig traf ich während meiner Forschung Repräsentanten und Dorfbewohner, die mit Nachdruck und Stolz betonten: »Ich bin Asháninka« oder »ich bin Huitoto«. Im gleichen Atemzug versicherten sie, dass sie auch peruanische Staatsbürger seien und nicht zur Lebensform der Gruppen zurückkehren wollten, die auch heute noch in sogenannter ›freiwilliger Isolation‹ leben. Greene (2004: 497) weist in seiner Studie zur Selbstorganisation der Aguaruna darauf hin, dass viele politische Repräsentanten zwischen ›indios modernos‹ und ›far away aguarunas‹ unterschieden. Haben die ›modernen Indianer‹ sich von ihrer ›ursprünglichen‹ Kultur entfremdet? Nur mit einem essentialistischen Verständnis von Kultur als Konglomerat starrer, unwandelbarer Traditionen könnte man diese Position vertreten. Tieflandexperten wie Erikson (1993, 1996), Fausto (1992), Viveiros de Castro (1992) oder Vilaça (1996) betonen, dass Wandel und ›Aneignung‹ des Anderen die soziale Reproduktion indianischer Tieflandgesellschaften bestimmen. Die Funktion indigener Zusammenschlüsse und ihrer Repräsentanten besteht also wohl eher darin, eine führende Rolle in der »Tradition des Traditionsbruchs« (Münzel 1993) einzunehmen. Dabei entstehen immer wieder neue Bündnisse, aber auch Spannungen sowie Differenzierungsprozesse innerhalb der organisierten Gruppen. Die von *Survival International* in den 1980er Jahren für ›überwunden‹ erklärten ›traditionellen Fehden‹ äußern sich in zeitgenössischen Formen.

Eingrenzung der Forschungsergebnisse

Für die folgenden Betrachtungen gilt: Wenn ich diese Form indigener Selbstorganisation im nationalstaatlichen Kontext global behandle, werde ich zwangsläufig der Heterogenität der Lebenswelten im peruanischen Amazonasgebiet nicht gerecht. Die unter dem vereinheitlichenden Begriff ›indigen‹ oder ›indianisch‹ zusammengefassten Gesellschaften sind sehr unterschiedlich. Nicht alle sind gleichermaßen in das nationalstaatliche System integriert, nicht in allen Regionen haben sich im gleichen Umfang ethnische bzw. multiethnische Föderationen gebildet. Im Rahmen dieser Studie scheint es mir für analytische Zwecke sinnvoll, zwischen vier abgestuften Graden der Intensität des Kontaktes mit nicht-indianischen Akteuren zu unterscheiden. Hierfür greife ich eine Einteilung von Lehm (2003: 10f.) auf, die ich in einigen Details ergänze bzw. verändere. Dabei lege ich primär wirtschaftliche Aspekte sowie die Nähe bzw. Zugangsmöglichkeiten zu urbanen Zentren als Unterscheidungsmerkmale zugrunde. In vielen Fällen wirkt sich diese relative Nähe bzw. Distanz zu Städten aber auch auf Aspekte wie die politische und soziale

Organisation sowie Sprachgewohnheiten (bilingual/monolingual) aus. Die Übergänge zwischen den vier eingeteilten Gruppen sind relativ fließend und deshalb am besten als Kontinuum vorstellbar:

- indianische Bevölkerung in urbanen Zentren; stehen in Lohnarbeit oder arbeiten als Straßenhändler.
- indianische Gemeinden, die an Straßen oder stark frequentierten Flüssen liegen, in denen auch Siedler aus dem Anden- und Küstenraum leben; die Bewohner leben von selbst angebauten Produkten und produzieren für den Markt oder stehen in Lohnarbeit; sie können auf Grund von Landmangel nur eingeschränkt Jagd- und Sammeltätigkeiten nachgehen; auch wenn ihnen günstige Transportmittel zur Verfügung stehen, können sie ihre Produkte in den Städten meist nur zu niedrigen Preisen verkaufen.
- indianische Gemeinden in relativer Entfernung zur nächsten Stadt; leben größtenteils von der Subsistenzwirtschaft durch Brandrodungsfeldbau und einer Kombination aus Jagd, Fischfang und Sammeln; produzieren oftmals auch kleine Mengen für den Markt. Den Bewohnern stehen meist größere zusammenhängende Territorien zur Verfügung; keine oder geringe Durchmischung der Bevölkerung mit Siedlern aus anderen Landesteilen.
- nicht-kontaktierte Gruppen, die vor allem vom Sammeln und Jagen leben und sozio-politisch unabhängig sind. Es wird geschätzt, dass gegenwärtig ca. 20 solcher Gruppen im Grenzgebiet zwischen Peru und Brasilien sowie zwischen Peru und Bolivien leben. Rummenhölter (2005: 10) weist darauf hin, dass ›nicht-kontaktiert‹ nicht synonym zu ›unberührt‹ oder ›ursprünglich‹ zu verstehen ist. Wahrscheinlich haben sich die entsprechenden Gruppen durch negative Erfahrungen (z.B. Kautschukboom, Aggression von Holzfällern etc.) für Rückzug und Kontaktvermeidung mit der Nationalgesellschaft entschieden. Es ist jedoch belegt, dass sie Metallgegenstände sowie andere Güter meist friedlich von benachbarten Siedlern oder Holzfällergruppen entwenden.

Im Rahmen meiner Forschung habe ich verschiedene Gemeinden der Asháninka, Huitoto (sowie Bora, Yagua und Ocaina) und Cocama-Cocamilla besucht, die sowohl der zweiten als auch der dritten Kategorie zuzuordnen sind. Einige indigene Organisationen treten gegenwärtig verstärkt als Fürsprecher für die vierte Gruppe auf, während die erste Gruppe von den Zusammenschlüssen in ihrer politischen Ausrichtung nicht berücksichtigt wird. Die von mir besuchten Dörfer liegen in zwei unterschiedlichen geografischen Zonen des Amazonasgebietes: Die Asháninka-Dörfer befinden sich in der *ceja de selva*⁸. Mit diesem Ausdruck bezeichnet man den Ostabhang der An-

8 Dt. ‹Augenbraue des Waldes›.

denkordillere von 2000 bis 1000 m Höhe. Das Gebiet besteht aus einer dicht bewaldeten, zerklüfteten Hügellandschaft, zwischen denen die Flüsse tiefe Schluchten gegraben haben. Unterhalb von 1000 m beginnt die sogenannte *selva baja*⁹. Dort siedeln die von mir besuchten Huitoto (sowie Bora, Yagua und Ocaina) und Cocama-Cocamilla. Diese Tiefebene ist von einem dichten Netz von Flüssen und Flussarmen durchzogen. Insgesamt macht das Amazonasgebiet sechzig Prozent des nationalen Territoriums Perus aus, mit einer relativ geringen Bevölkerungsdichte von elf Prozent, die sich vor allem in den großen Hafenstädten wie Iquitos, Pucallpa oder Puerto Maldonado konzentriert. Wie in anderen Ländern Lateinamerikas auch konzentrieren sich die meisten Einwohner Perus in der an der Küste gelegenen Hauptstadt Lima.

Ethnografische Daten

Im Folgenden möchte ich kurz einige Aspekte der Geschichte, sowie der sozialen und politischen Besonderheiten der Asháninka, Cocama-Cocamilla und Huitoto darstellen, um die Heterogenität der Lebenswirklichkeiten eines Großteils meiner Gesprächspartner exemplarisch zu verdeutlichen.

Asháninka (Campa)

Die zur Arawak-Sprachfamilie gehörenden Asháninka siedeln hauptsächlich am Ostabhang der peruanischen Anden. Seit den 1980er Jahren hat sich im Zuge der Selbstorganisation im nationalstatlichen Kontext die Bezeichnung Asháninka unter einem Großteil der zuvor im Spanischen Campa genannten Gruppen durchgesetzt¹⁰. Man unterscheidet sieben Hauptgruppen: Campa Asháninka, Campa Pajonalino (Ashéninka), Campa del Alto Perené (Ashéninka), Campa Nomatsiguenga (Matsiguenga), Campa del Pichis, Campa Caquinte und Campa Ucayalino (Ashéninka). Dabei bilden die Campa Asháninka mit einer Bevölkerungsstärke von 40 518 Menschen die größte Gruppe (INEI und UNICEF 1997: 13).¹¹ Die Asháninka sind bekannt für ihren über Jahrhunderte dauernden Widerstand gegen die europäischen Kolonisierer. So entzogen sie sich lange Zeit den in ihre Gebiete eindringenden Franziskanern und befreiten 1742 das zentrale Tiefland in der von Juan Santos Atahualpa geleiteten millenaristischen Bewegung für über ein Jahrhundert von der Fremdherrschaft (vgl. Brown 1991). Mit Gründung der *Peruvian Corporation* 1889 änderte sich ihre Situation jedoch auf dramatische Weise. Zum Abbau externer Schulden, die der Staat im Zuge seines Krieges mit Chi-

9 Dt. ›Tiefer Wald‹.

10 Zur Problematisierung dieser ›Umbenennung‹ im Zuge der Herausbildung ihrer politischen Organisationen siehe Gow 2004.

11 Damit sind sie nach den Aguaruna (45 137 Personen) die größte indigene Gruppe des peruanischen Tieflands.

le angesammelt hatte, wurden zwei Millionen Hektar Land entlang der Flüsse Perené und Ené an eine englische Firma abgetreten. Nach der Übergabe des Landes ›entdeckte‹ man, dass darauf Amuehsa (Yanesha) und Campa (Asháninka) siedelten, die der Firma als ›Besitz‹ automatisch mit überschrieben wurden (Chirif und Mora 1977: 32). In der Folge drangen Industrie und Siedler massiv in das Gebiet der Asháninka vor. Im Zuge des Kautschukbooms im frühen 20. Jahrhundert wurden weitere Asháninka-Gruppen in großem Umfang zur Zwangsarbeit herangezogen. Epidemien reduzierten ihre Bevölkerungszahlen. Ab Mitte des 20. Jahrhunderts breitete sich das SIL und andere evangelikale Missionen in ihrem Siedlungsgebiet aus (Flowers 1994a: 90f.; vgl. auch Santos Granero und Barclay 1998).

Die von mir besuchten Dörfer liegen um die Stadt Satipo und entlang des *río* Tambo. Ihre Einwohner gehören zur Gruppe der Campa Asháninka. Die Bewohner lassen sich gegenwärtig der 2. und 3. Kategorie in Bezug auf ihre relative Integration in die nationale Gesellschaft zuordnen. Vor allem in den Dörfern in unmittelbarer Umgebung von Satipo gehören Konflikte mit Siedlern aus anderen Landesteilen und Landknappheit (auch auf Grund von zunehmender individueller Parzellierung des Gemeindelandes) zu den dringlichsten gegenwärtigen Problemen. Traditionell lebten die Asháninka dieser Region in kleinen, semi-nomadischen Gruppen, in denen die Familienoberhäupter als politische Autoritäten fungierten. Die ungünstige Bodenbeschaffenheit (die Kombination von teilweise steilen Hängen und hohen Niederschlägen führt zu Erosionsgefahr) und die besondere Bedeutung der Jagd prägten ihre Lebensweise. Handel mit anderen Gruppen war immer ein zentraler Bestandteil ihres wirtschaftlichen Systems. Heute siedeln viele in größeren Dörfern, bauen unter Anwendung des Brandrodungsfeldbaus unter anderem Mais, Reis, Bohnen, Kaffee und Zitrusfrüchte an und betreiben teilweise Viehzucht. Viele Bewohner der Gemeinden am Tambo verbringen jedoch Teile des Jahres weiterhin in Häusern weit abgelegen im Wald. So bilden die Einzelfamilien zwar zusammen Dörfer, aber in Form einer eher flexiblen sozialen Einheit. Diese Unabhängigkeit wird nur in Krisenzeiten zu Gunsten eines Bündnisses unter der Leitung einer starken Führungspersonlichkeit aufgegeben (Flowers 1994a: 90f.; vgl. auch Lindig und Münzel 1978: 174f.). In den 1980er und 90er Jahren breitete sich die terroristische Gewalt des Leuchtenden Pfades in diesem Teil des Tieflands aus. Die Folgen für viele Asháninka waren wiederum verheerend. Jedoch zeigten sie erneut ihre politische Mobilisierungsstärke und Widerstandskraft, indem viele Dörfer zum Mittel der Selbstverteidigung griffen und die Terroristen aktiv bekämpften.

Cocama-Cocamilla

In Peru¹² leben die meisten Cocama in den breiten Tälern der *selva baja*, an den Flussläufen des Marañón, Pastaza, Nucuray und Uritiuyacu. Die am Huallaga siedelnden Gruppen werden Cocamilla genannt. Der letzte Zensus von 1993 gibt ihre Bevölkerungsstärke mit 10 705 Personen an (INEI und UNICEF 1997: 13). Die Cocama gehören zur Sprachfamilie der Tupí-Guaraní. Neuere Studien belegen, dass sowohl die Cocama als auch die benachbarten Omagua vor der Kolonialzeit in großen Siedlungen mit sozialer Stratifizierung und zentralisierter Führung lebten: Jede Ansiedlung besaß eine ständige Autorität und mehrere zusammen einen übergeordneten Chef. Ein System der Arbeitsteilung bildete sich heraus, bei dem eine untergeordnete »bäuerliche« Klasse für die Mitversorgung der Spezialisten (politisch/religiös) verantwortlich war. Soziale Stratifizierung und Arbeitsteilung waren durch eine über das Subsistenzminimum weit hinausgehende Produktion von Lebensmitteln möglich. Der Überschuss wurde in Lagern konserviert und das Jahr über verbraucht (Chirif 2003: 16). Die Cocama kamen bereits 1549 bei einer von Juan de Salinas geleiteten Expedition mit den Spaniern in Kontakt. Im 17. Jahrhundert waren sie sowohl von Spaniern als auch von benachbarten Gruppen für ihre Raubüberfälle gefürchtet. Sie schlossen sich einer Rebellion der Jebero im Jahr 1644 an. Die Spanier unternahmen zahlreiche Versuche, die Cocama zu besiegen, und Jesuiten drangen in ihre Siedlungsgebiete ein, um sie zu missionieren. Eine Pockenepidemie reduzierte schließlich drastisch die Bevölkerung. Nachdem die Jesuiten 1767 aus Peru ausgewiesen wurden, wurden die Cocama zur Arbeit auf großen *haciendas* und in der Holzindustrie gezwungen. Anfang des 20. Jahrhunderts hatten auch sie unter dem Kautschukboom zu leiden. Heute sprechen nur noch wenige Cocama ihre eigene Sprache, viele haben erst im Zuge der rezenten Organisationsgründungen wieder angefangen, sich selber als Cocama zu bezeichnen. Sie leben in Dörfern, die zwischen 100 und 500 Personen umfassen. Die (erweiterte) Kernfamilie bewohnt zusammen ein Haus. In den breiten Tälern, in denen sie siedeln, sind die Bedingungen für Landwirtschaft relativ günstig: Die Cocama sind heute sesshafte Brandrodungsfeldbauern, die unter anderem Mais, Süßkartoffeln, Bohnen, Yams, Bananen, aber auch Baumwolle und Tabak anpflanzen (vgl. Flowers 1994b: 130). Kommerzieller Fischfang und Holzschlag gehören jedoch bei vielen von ihnen mit zu den zentralen wirtschaftlichen Aktivitäten. Sie stehen dabei weiterhin meist in Abhängigkeit von lokalen *patrones* (Chirif 2003: 23). Die von mir besuchten Cocama-Cocamilla siedeln am Rand bzw. innerhalb des Nationalparks Pacaya Samiria (vgl. Prolog).

12 Einige wenige Cocama leben in Kolumbien und Brasilien (Flowers 1994b: 130).

Huitoto

Ursprünglich siedelten die Huitoto zwischen dem Putumayo und Caquetá im heutigen Kolumbien. Um 1910 wurden viele Hunderte von ihnen (zusammen mit Bora und Ocaina) an den Ampiyacu und eine kleinere Anzahl bis an den Nanay in unmittelbarer Nähe der Stadt Iquitos verschleppt, wo sie von den *patrones* unter Anwendung der Schuldknechtschaft zur Kautschukgewinnung sowie später zur Rodung von Edelhölzern gezwungen wurden. Das Huitoto bildet eine eigene Sprachfamilie, zu der zum Beispiel auch die Sprachen der Bora, Ocaina und Muinane gezählt werden. Während sie Anfang des 20. Jahrhunderts noch ca. 50 000 Menschen umfassten, wurde ihre Bevölkerung im Zuge des Kautschukbooms auf 7 000 bis 10 000 reduziert. Heute leben in Peru ca. 1900 Huitoto am Ampiyacu, Putumayo und Nanay. Die Huitoto kultivieren bitteren und süßen Maniok im Brandrodungsfeldbau. Daneben pflanzen sie unter anderem Bananen, Yams, Süßkartoffeln, Papaya, Erdnüsse, Kakao, aber auch Tabak und Coca an. Jagd und Fischfang vervollständigen ihre Subsistenzwirtschaft. Heute produzieren sie kleinere Mengen für den Markt und beteiligen sich auch an der Holzwirtschaft und kommerzieller Tierjagd. Historische Dokumente belegen, dass die politische Organisationsform der Huitoto relativ komplex und hierarchisch war: Die politische Grundeinheit bildete das Dorf mit einer Einwohnerstärke von 25 bis 500 Personen, in dem mehrere patrilineare Abstammungsgruppen zusammen siedelten. Die *malocas* (Gemeinschaftshäuser)¹³ dominierten das Siedlungsbild. In diesen spielte sich das soziale und zeremonielle Leben des Dorfes ab. In jeder Siedlung gab es einen Vorsteher, dessen Autorität jedoch nicht über die Dorfgrenzen hinausreichte. Sein Amt erbte er vom Vater oder Bruder nach Zustimmung durch den Ältestenrat des Dorfes. Eine Reihe von Dörfern schloss sich in einer Föderation unter Leitung eines *chiefs* zusammen. Kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Dörfern bzw. Föderationen waren relativ häufig. Auch gegenwärtig besitzt die Einteilung in mehr oder weniger prestigeträchtige patrilineare Abstammungsgruppen vielerorts weiterhin eine relativ große Bedeutung für die soziale Organisation (FORMABIAP-AIDSESP 2005: 251ff.; Flowers 1994c: 364f.).

Zielsetzung

Nach diesem kurzen, exemplarischen Einblick in Geschichte und Organisation der von mir besuchten Gruppen, möchte ich erneut darauf hinweisen, dass es mir in dieser Studie nicht darum geht, an objektiven Kriterien den

13 Früher waren die *malocas* die Wohnhäuser des Kerns einer patrilinearen Abstammungsgruppe: In ihr wohnten das Familienoberhaupt mit seiner Frau, seinen Kindern und den Ehefrauen seiner Kinder sowie den Enkelkindern.

Grad der ›Indigenität‹ der Gruppen festzustellen, die politische Zusammenschlüsse auf Grundlage ›kultureller Kriterien‹ gründen. Vielmehr steht für mich in diesem Teil des Buches die Frage im Vordergrund, für wen, unter welchen Umständen und in welcher Form ›Indigenität‹ als politische Handlungsressource im lokalen und nationalen Kontext an Bedeutung gewinnt. Festhalten möchte ich ferner Folgendes: Die Genese indigener Verbände ist zwar ein globales, nicht aber ein gleichförmiges oder flächendeckendes Phänomen. Sie wurde (und wird) beeinflusst von den regional unterschiedlichen historischen und gegenwärtigen politischen und sozialen Bedingungen sowie den kulturellen Besonderheiten der sich zusammenschließenden Gruppen. Dennoch lassen sich allgemeine Tendenzen aufdecken und grundlegende Gemeinsamkeiten der Organisationsprozesse finden. Mir geht es um die Darstellung und Analyse dieser Aspekte. Zentrale Bedeutung erlangen deshalb auch die Einschätzungen, die Dorfbewohner, Repräsentanten und ihre nicht-indigenen Unterstützer in Bezug auf die Organisationen sowie deren Vertreter vornehmen. Mein Ziel ist es dabei nicht, indigene Organisationen und ihre Protagonisten selbst normativ zu (be)werten. Damit würde ich kaum den Akteuren und den komplexen historischen Prozessen gerecht. Aus meiner Sicht spiegeln die Einschätzungen hingegen Erwartungen und Ansprüche wider, die von unterschiedlichen Seiten an die Zusammenschlüsse und deren Repräsentanten gerichtet werden. Sie verdeutlichen die Idealbilder politischer Macht und Repräsentation und zeigen die Brüche zwischen und Überlagerungen von verschiedenen gesellschaftlichen Formationen, deren Mitglieder in einem diffusen, asymmetrischen Machtverhältnis zueinander stehen.

Ich möchte zeigen, wie die Akteure indigener Bewegungen den an sie gerichteten Hoffnungen und Forderungen nachkommen oder auch nicht; von wem sie dabei jeweils abhängen, welche eigenen Interessen sie verfolgen können und welche Konsequenzen ihr politisches Engagement im interethnischen Kontakt nach sich ziehen kann. Ich möchte die unterschiedlichen politischen Legitimationsmodelle sichtbar machen, nach denen sich die Repräsentanten indigener Zusammenschlüsse auf den verschiedenen Organisationsebenen richten müssen. Durch die Veranschaulichung dieser Thematik, so meine These, wird auch das spannungsgeladene Verhältnis zwischen ›Profis‹ und ›Laien‹ im politischen Feld der indigenen Repräsentanten auf internationaler Ebene verständlicher.

Ich werde mich deshalb den indigenen Organisationsprozessen aus verschiedenen Perspektiven nähern. Zunächst konzentriere ich mich auf die historische Makroebene, um Kontinuitäten und Brüche in der Gestaltung der interethnischen Beziehungen sichtbar zu machen. Dabei setze ich zwei Schwerpunkte: die Entwicklungen im Amazonasgebiet sowie die gesamtgesellschaftlichen Debatten um den Status indigener Bevölkerungsgruppen. Danach betrachte ich, aus einer stärker soziologisch und politologisch geprägten Per-

spektive, die Genese indigener Organisationen im nationalen Kontext. So finden am empirischen Beispiel die theoretischen Ausführungen zum Phänomen »soziale Bewegungen« ihre Bestätigung (vgl. Kapitel II.1): Markante Abgrenzungs- und Differenzierungsprozesse, unter anderem in Form von Fraktionsbildungen und Schismogenese, prägen die Herausbildung und Institutionalisierung indigener Zusammenschlüsse im peruanischen Tiefland. Schließlich übernehme ich die »klassische«, auf den Mikrokosmos fokussierte Blickrichtung der Ethnologie, welche die Überlagerung verschiedener Legitimationsmodelle politischer Macht am besten zu erfassen versteht. Jedes Kapitel beleuchtet somit eine unterschiedliche Facette indigener Organisationsprozesse im nationalstaatlichen Kontext und erweist sich als fundamentaler Baustein einer »Ethnologie indigener Bewegungen«, welche die politische Bedeutung neuer Formen indigener Selbstorganisation jenseits ideologisch geprägter Debatten adäquat zu erfassen versucht (vgl. Kapitel II.4).

