

IV. Plurinationalität/Interkulturalität und kulturelle Ungleichheit

Der diskursive Wandel der ecuadorianischen Indigenenbewegung ist mit einer veränderten Wahrnehmung der erlebten Unterdrückung einhergegangen. Die Situation der Indigenen wird seit den 1970ern zunehmend aus einer ethnischen und identitären Perspektive als Kolonialismus und Kolonialität beschrieben, was auch auf die konkreten Kritiken und die daran angelehnten Forderungen wirkt. Die in dieser Perspektive implizite Betonung der Differenz unterscheidet sich grundlegend von der Zentralität der Gleichheit der gewerkschaftlich geprägten Bewegungen bis in die 1970er. Im Folgenden soll die Diagnose der Situation der Indigenen durch die Indigenenbewegung in Bezug auf den Ansatz der Kolonialität der Macht analysiert werden¹. Im Anschluss werden die bereits diskutierten Begriffe der Indigenenbewegung auf ihr dekoloniales Potential untersucht. So soll die Frage geklärt werden, ob die Alternativen, die die Indigenenorganisationen entwickeln, die beschriebene Situation als eine koloniale beheben wollen, ob sie also dekolonial im Sinne der Kolonialität der Macht sind.

1. KOLONIALITÄT UND KULTURELLE UNGLEICHHEIT

Für die Theoretiker der Kolonialität manifestiert sich diese in verschiedenen Bereichen des Lebens, die auf bestimmte Art und Weise von der Kolonialität geprägt sind und werden. Bei Quijano sind diese Bereiche Arbeit, Sex bzw. Geschlecht, Subjektivität, kollektive Autorität und die Beziehungen zwischen Mensch und Umwelt. Jeder dieser Bereiche ist in das Machtsystem der Kolonialität integriert

1 Es geht also nur um den Diskurs der Indigenenbewegung. Eine Untersuchung, ob Ecuador als solches kolonial strukturiert ist, kann hier nicht vorgenommen werden. Daher ist die folgende Beschäftigung mit den Begriffen der Kolonialität nur im Kontext des Diskurses der verschiedenen Organisationen zu sehen.

und wird durch diese kontrolliert (Quintero 2010: 4). Mignolo reduziert die Bereiche auf vier: Subjektivität, kollektive Autorität, Wirtschaft und Wissen, die alle miteinander verbunden und nach den Regeln der Kolonisierer strukturiert sind (Mignolo 2009: 48f.). Der folgende Versuch, Diagnose und Alternativen der Kolonialität durch die Indigenenbewegung nachzuzeichnen, geht von drei Bereichen aus, in denen die Indigenenbewegung Kolonialität feststellt. Diese Bereiche sind ‚Machtsystem und Staat‘, ‚Identität und Gesellschaft‘ und als dritter Bereich der Versuch, soziale, politische, kulturelle und wirtschaftliche Ungleichheit als einen zusammenhängenden Komplex zu begreifen. Somit werden die von der Theorie getrennten analytischen Bereiche von der Indigenenbewegung als Problemfelder neu angeordnet. Der von Quijano definierte Bereich Geschlecht wird in den Texten der verschiedenen Organisationen meist vernachlässigt – abgesehen von wenigen Bemühungen (etwa: FENOCIN 2004: 20; CONAIE 2007a: 6), die trotz der zentralen Rolle von Frauen in der Indigenenbewegung bislang nur geringe Wirkung hatten.

a. Machtsystem und Staat

Für die ecuadorianische Indigenenbewegung ist der Staat das Zentrum eines bis heute bestehenden kolonialen Machtsystems und damit einer der wichtigsten Faktoren der Unterdrückung und Ausbeutung der Indigenen. Der Staat und seine Organe

„sind seit dem Aufkommen des republikanischen Regimes 1830 Instrumente des herrschenden Sektors, die die Funktion des Repräsentanten und Verteidiger seiner wirtschaftlichen und politischen Interessen gegenüber den Interessen und Forderungen der indigenen Völker und Nationalitäten und sonstiger ausgebeuteter und unterdrückter Sektoren Ecuadors erfüllen“ (CONAIE 1994: 18).

Der koloniale Charakter des Staates hat sich also aus der Sicht der Indigenenbewegung seit der Unabhängigkeit nicht grundlegend verändert (CONAIE 2007: 9; CONAIE 2007a: 6f.). Er wurde vielmehr um bestimmte Inhalte und Strukturen aus den neuen Hegemonialmächten Großbritannien und Frankreich – und später den USA – ergänzt und erweitert (Del Valle 2006: 126). Die CONAIE spricht daher von „mehr als fünf Jahrhunderten kolonialistischer und republikanischer Invasion, Unterdrückung und Ausbeutung“ (CONAIE 2001: 2f.). Der Prozess der (staatlichen) Dekolonialisierung wurde nie um einen Prozess der (gesellschaftlichen) Dekolonialität ergänzt, die Kolonialität als Machtsystem wirkt auch nach der Unabhängigkeit weiter, „sie ist das zentrale Element der Strukturierung der Gesellschaft in Lateinamerika“ (Quintero 2010: 11). Es handelt sich in Lateinamerika noch immer um „unabhängige Staaten verbunden mit kolonialen Gesellschaften“ (Quijano 2006a:

18). Tatsächlich verschlechterte die Unabhängigkeit Amerikas in manchem die Situation der Indigenen, die nun mit aller Kraft in Nationalstaaten nach europäischen Vorbild integriert werden sollten (Barre 1983: 29). Die politische Elite Ecuadors hat seit der Unabhängigkeit versucht „eine nationale Identität zu schaffen und eine Reihe von Institutionen, um sie zu stützen“ (Selverston 1994: 148). Diese Nationalstaaten sind allerdings, wie Quijano feststellt, weder national, da sie einen Großteil der Bevölkerung ausschließen, noch demokratisch, da die sich nicht auf eine Mehrheit der Bürger stützen können (Quijano 2006a: 19). Stattdessen sind sie „Instrumente der herrschenden Klassen, um die Nationalitäten und Völker und alle sozialen Sektoren unterjocht zu halten“ (CONAIE 2001: 2f.), weswegen sie politische Teilhabe verhindern und die „individuellen und kollektiven historischen Rechte“ (CONAIE 2001: 2f.) ablehnen müssen. Daher sind sie kaum am Anspruch des Ideals europäischer Nationalstaaten zu messen. „[D]ie grundlegenden Prinzipien der Demokratie: Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit und sozialer Frieden wurden nicht erfüllt“ (CONAIE 2001: 2f.). Die Indigenenbewegung akzeptiert also die vom Staat selbst postulierte Überzeugung, dieser sei eine Institutionalisierung der Gesellschaft im Sinne eines Gesellschaftsvertrages und kritisiert ihn danach. Dadurch wird eine Art konkreter Kritik möglich, die in ihren Grundsätzen liberaldemokratisch anmutet und dadurch breite Koalitionen möglich macht.

„Die aktuelle öffentliche Verwaltung ist ineffizient, korrupt, unmoralisch, segregationistisch und antidemokratisch; die gesamte Gesellschaft und die indigenen Völker und Nationalitäten sind Opfer einer mangelhaften Organisation und Funktion des Staatsapparates.“ (CONAIE 1994: 18)

Die klassistische Sichtweise der Indigenenbewegung wird in den 1980ern auch von den sozialistischen Organisationen erweitert, die dadurch eine andere Position zum Staat einnehmen. ECUARUNARI spricht 1984 noch im traditionellen Duktus von einem „imperialistischen bürgerlichen Staat“ (ECUARUNARI 1984: 46), der im Widerspruch zum Volk und den indigenen Nationalitäten steht, die in ihn integriert werden sollen (ECUARUNARI 1984: 48). So beginnt die Indigenenbewegung, die „Natur eines Nationalstaates, der unsere verschiedenen kulturellen Identitäten nicht anerkennt“ (CONAIE 1989: 268f.), zu hinterfragen und nähert sich einer Diagnose der „strukturellen und Macht-Monokulturalität“ (Walsh 2008: 3) an. Die Tatsache, dass der bestehende Staat die kulturelle Diversität des Landes ignoriert und die Anderen systematisch ausschließt, wird betont.

„Der aktuelle Staat fördert die bürgerliche Gleichheit mit der Bedingung der Verzicht auf kulturelle Besonderheit. Er nimmt die Existenz einer einzigen Nation an und zwingt die indigenen und afroecuadorianischen Völker und Nationalitäten dazu, den Sektoren, die das

Land wirtschaftlich beherrschen und kontrollieren, untergeordnet zu leben.“ (CONAIE 1997a: 9)

Er bleibt also der Vorstellung einer einzigen, einheitlichen Nationalkultur treu, in die alle anderen Kulturen integriert werden müssen. Das Ideal des liberalen, europäisch geprägten Nationalstaates trifft auf eine Wirklichkeit, die ihm grundlegend widerspricht. Gerade die postulierte Einheit von Volk und Staat im Nationalstaat der Neuzeit ist in Lateinamerika offensichtlich nicht vorhanden. Die „*mestizaje*“ wurde die Ideologie der nationalen Homogenität“ (Mignolo 2006: 133), die starke und andauernde Präsenz der Indigenen zu einem Zeugnis ihres Scheiterns. Die Nationalidentität, die den Nationalstaat ausmacht, ist eine Konstruktion, die auf den kolonialen Unterdrückungsmechanismen aufbaut – der Kolonialität der Macht also (Quintero 2010: 11). Die Ausgrenzung und Unterdrückung der in diesem Machtsystem marginalen Gruppen macht ihre Teilhabe an Entscheidungsprozessen unmöglich und verhindert somit eine wirkliche Demokratisierung. Gleichzeitig bleibt die koloniale Nationalidentität immer prekär, da die „sozialen Vorstellungen und historischen Erinnerungen, die die Nationalidentität bilden“ (Quintero 2010: 12) die realen Ungleichheiten verdecken.

Aus dieser Perspektive ist der Versuch der Integration in den Nationalstaat ein Angriff auf alle Gruppen, die nicht die Nationalidentität teilen. Die CONAIE sieht daher die staatlichen Entwicklungs- und Bildungsprogramme für Indigene als „Methoden der Vernichtung, Beherrschung, Verminderung und Unterwerfung“ (CONAIE 1994: 22). Die Politik des Staates den Indigenen gegenüber wird als „kolonialistische Kulturpolitik“ (CONAIE 1994: 41) charakterisiert, die „als Hauptziel hat, die kulturelle Identität und damit die politische historische Identität unserer indigenen Völker und Nationalitäten zu töten“ (CONAIE 1994: 41). Die Bestandteile dieser Politik sind

„a) die Verfolgung und der Mord der Amautas (indigenen Weisen); b) das Verbot, unsere kulturellen Werte zu praktizieren; c) die Folklorisierung; und d) die Auferlegung einer elitären und ausschließenden ‚westlichen Kultur‘“ (CONAIE 1994: 41).

Gerade die Erziehungsprojekte für die Indigenen und die Gesamtbevölkerung werden als „weiteres Instrument der Unterwerfung, Beherrschung, Akulturisierung, Desideologisierung und Ausbeutung“ (CONAIE 1994: 43) verstanden, das von den Eliten benutzt wird, um „die Abhängigkeit, die Unterentwicklung und ihr wirtschaftliches, politisch-ideologisches und kulturelles System aufrechtzuerhalten“ (CONAIE 1994: 43). Die Verankerung europäischer Denktraditionen bei gleichzeitigem Übergehen der indigenen Alternativen wird als Versuch gesehen, den Eurozentrismus und die entsprechenden Wissensformen als natürlich und unhinterfrag-

bar in der Bevölkerung zu festigen (Quijano 2000b: 343). Diese Wissensformen sorgen dafür, dass sich die Beherrschten am vorgestellten Ideal – Europa bzw. der Westen – messen und sich „mit den Augen des Beherrschenden sehen“ (Quintero 2010: 10). Institutionen wie der Staat, die Kirche, die Massenmedien entwickeln und verbreiten Wissen, eine „eurozentrische Epistemologie [...] [die] Völker, Territorien und Räume gemäß der politischen, ideologischen und wirtschaftlichen Absichten der Beherrschenden“ (Del Valle 2006: 125) definiert. Somit umschreibt die CONAIE schon 1994, was Quijano später als Kolonialität des Wissens (Walsh 2005: 19) definieren sollte, also die Vernachlässigung und Herabsetzung aller Wissensformen, die nicht der europäischen Art zu wissen oder Wissenschaft zu betreiben entsprechen.

Die Struktur eines ausschließenden und unterdrückenden Staates unter der Kontrolle der wirtschaftlichen und politischen Elite, die die Teilhabe der Indigenen am politischen Leben verhindern will, bezeichnet die CONAIE als „uninationalen Staat“ (CONAIE 2001a). Zusammenfassend gibt sie in ihrem Politischen Projekt ihre Sicht auf die formellen Machtstrukturen wider:

„der weiß-mestizische hegemonische bürgerliche uninationale Staat ist in seiner rechtlich-politischen und wirtschaftlichen Natur ausschließend, antidemokratisch, repressiv und pro-imperialistisch“ (CONAIE 2001: 2f.).

Diesem Staat und seinen Versuchen, die Indigenen zu integrieren, stellt die Indigenenbewegung verschiedene Alternativen entgegen, wie die Multinationalität (Pacari 1984: 119), den Plurinationalen Staat (CONAIE 1999: 51) oder die Interkulturalität (FENOCIN o.J.: 11)².

b. Identität und Gesellschaft

Die Theoretiker der Kolonialität der Macht gehen davon aus, dass „Amerika die erste moderne und weltweite geokulturelle Identität war“ (Quijano 2000a: 221), eine Identität, die auf der „Rassifizierung“ der Beziehungen zwischen Kolonisierern und Kolonisierten“ (Quijano 2006a: 14) gründet. Der Aufbau eines „hierarchischen Systems sozialer Klassifizierung“ (Walsh 2009a: 67) in den Kolonien war mit der Erzeugung von rassistisch fundierten Identitäten verbunden, die der Position der jeweiligen Gruppe in der Gesellschaft entsprachen und den Kolonisierern und ihren Nachkommen die Kontrolle über die gesamte Bevölkerung sichern sollten. Die Kategorie des Indigenen ist damit zutiefst kolonial und ohne den Rahmen der Kolonialität der Macht mit einer sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Struktu-

2 Die im folgenden Kapitel auf ihren dekolonialen Gehalt untersucht werden.

rierung der Gesellschaft nach ethnischen Kriterien nicht denkbar (Quijano 2006a: 14). Gleichzeitig eröffnet sie Möglichkeiten, sich aus der Unterdrückung zu befreien und die Kolonialität zu bekämpfen (Mignolo 2005: 5). Die Anerkennung der gemeinsamen Erfahrungen innerhalb der Kategorie der Indigenen erlaubt es den Kolonisierten, eine geteilte Identität zu entwickeln, die über die verschiedenen Ethnien hinausgeht (Bonfil Batalla 1981: 20) – als Indigene, im Sinne einer Positionierung im kolonialen Machtsystem. Somit treten zwei Identitäten in Verbindung:

„Auch wenn man ideologisch eine Indio-Identität bekräftigt, steht diese nicht im Widerspruch mit der ethnischen Identität [...], denn es handelt sich um zwei verschiedene aber ineinander verschränkte Identifikationsebenen.“ (Bonfil Batalla 1981: 20f.)

Die „historische Dichte der ethnischen Gruppen“ (Bonfil Batalla 1981: 27) erlaubt es ihnen, sich auf eine Vergangenheit vor der Unterwerfung zu beziehen und so deren vorübergehenden Charakter zu betonen. Gleichzeitig häufen sie Erinnerungen und Erfahrungen an, die ihre Identität stärken können (Bonfil Batalla 1981: 27). Daher sind die unter der Kategorie ‚Indigene‘ subsumierten Ethnien als politische Phänomene zu verstehen (Bonfil Batalla 1978: 217f.). Auch die Verbindung von Weißheit und Fortschritt im Sinne der *mestizaje* (Walsh 2009a: 67) und der damit einhergehende „Mechanismus der subjektiven Des-Indianisierung“ (Quijano 2006a: 24f.) der Gesellschaft und der Indigenen, deren Vergangenheit zur Vergangenheit des mestizisch geprägten Nationalstaates gemacht wird, während sie zur Integration in die vermeintliche Mehrheitsgesellschaft angehalten werden, konnte weder indigene Ethnien noch die Indigenen als koloniale Kategorie beenden.

Gerade im Andenraum ist die Kolonialität der Macht im Alltag präsent. Im Zuge der Kolonisierung wurden die gesellschaftlichen Strukturen und das Wissen der Eroberten weitgehend zerstört und ihre Reste in eine eurozentrische Weltsicht integriert (Quijano 2000b: 378f.). Indigene Wissensformen werden somit als wertlos oder unterlegen wahrgenommen, ihre eigene Perspektive von dieser Weltsicht überdeckt (Quintero 2010: 10) und somit den Weißen ein Status der Universalität zugesprochen. „Das Weiße ist nicht markiert, sondern es wird zum Bezugspunkt, um die Andersheit der Anderen zu messen.“ (Kaltmeier 2010: 3) Daher war es ein wichtiger Bestandteil des Kampfes der Indigenenbewegung in Ecuador, die Existenz der indigenen Völker und Nationalitäten und ihre spezifischen Erfahrungen deutlich zu machen. Im ersten programmatischen Text der neuen Indigenenbewegung, dem Vorschlag für ein Nationalitätengesetz von 1988, heißt es: „Es gibt in Ecuador eine Nation, die aus der *mestizaje* entstanden ist, aber es gibt auch verschiedene indigene Nationalitäten, die aus dem Widerstand entstanden sind.“ (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 7) Im dritten Artikel wird die Position der Indigenen näher erläutert:

„Die indigenen Völker Ecuadors, so wie andere aus Amerika, haben sich mit ihrem Widerstand und ihrem Kampf für die Erhaltung ihrer Identität, territorialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Rechten als andere Nationalitäten innerhalb des ecuadorianischen Staates geschmiedet.“ (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 17f.)

Die Indigenenbewegung selbst entwickelt ohne den institutionellen Rahmen der Sonderkommission, die unter Führung der Sozialistischen Partei und Mitwirkung ranghoher Theologen den Vorschlag für das Nationalitätengesetz ausgearbeitet hat, ein radikaleres Verständnis. Einer der ersten Texte der noch jungen CONAIE präzisiert die Position der indigenen Ethnien und der Kategorie des Indigenen in der Gesellschaft und begründet so eine weitgehende Kritik am Staat.

„[W]ir, die Indio-Völker, haben uns vereint, ausgehend, an erster Stelle, von der Anerkennung unserer Verschiedenheit sowie der ähnlichen kulturellen Züge; der Überzeugung, Teilhaber einer selben Geschichte der Unterdrückung und Ausbeutung zu sein; und, dass wir auch Teil einer größeren Gesellschaft sind, in der wir die Natur eines Nationalstaates hinterfragen, der unsere verschiedenen kulturellen Identitäten nicht anerkennt, weshalb er ein Problem ist, das gelöst werden muss.“ (CONAIE 1989: 268f.)

Die kulturelle Ungleichheit und die Unterdrückung der Indigenen und ihrer Kulturen werden also schon früh von den Akteuren der Indigenenbewegung angesprochen: „Unsere kulturellen Werte wurden verschmäht und uns wurde eine entfremdende Kultur auferlegt, die unsere eigenen kulturellen Ausdrücke unterdrückt.“ (Macas 1991: 6) Daher versteht sich die Indigenenbewegung bereits seit den 1980er als „eine Bewegung, die die Flagge des Kampfes gegen die Diskriminierung und für die Verteidigung der indigenen Nationalitäten erhebt“ (ECUARUNARI 1984: 46). Dieser Kampf beinhaltet konkrete Forderungen, die die einzelnen Völker betreffen, ebenso wie allgemeine Inhalte, die sich auf das gesamte ecuadorianische Volk beziehen. Die Indigenen sollen sich, nach der Vorstellung der Indigenenbewegung, „als Volk, als Nationalität innerhalb eines größeren Kontextes des Vaterlandes oder Staates verstehen“ (UNAE o.J.: 22f.).

„Die indigenen Kämpfe [...] sind Verteidigungskämpfe um das Territorium, um das Überleben der Gruppe; Kämpfe für die sozio-kulturelle und organisatorische Unabhängigkeit; Kämpfe für die Freiheit von einem kolonialen Unterdrückungssystem, für ein freies Volk.“ (UNAE o.J.: 22)

Die Indigenenbewegung sieht die Indigenen als „politisch und kulturell unterdrückt“ (Pacari 1984: 118f.), was schon bei der mangelnden Anerkennung ihrer Existenz durch Staat und Gesellschaft anfängt (Pacari 1984: 118f.). Nina Pacari

selbst beschreibt diese Situation als „Herrschaft eines Volkes über ein anderes Volk“ (Pacari 1984: 121). Und da die Indigenen eine „unterworfenen, besiegte Nationalität“ (UNAE o.J.: 46) sind, befinden sie sich in einer „Rebellion, um ihre ethnisch-kulturelle Befreiung zu gewinnen“ (UNAE o.J.: 46). Das ICCI spricht wenig später von

„einem tiefen Rassismus, der verschiedene Ausschließungs- und Ausbeutungsmechanismen mit Bezug auf die indigenen Völker und Nationalitäten unterhält“ (ICCI o.J.).

Dieser Rassismus umfasst auch „eine Position der Unwissenheit und der Unsichtbarkeit“ (ICCI o.J.) den Indigenen und ihrer Kultur gegenüber. Noch in aktuellen Texten spricht die Indigenenbewegung von „fünf Jahrhunderten wirtschaftlicher Ungleichheiten, sozialer Ausgrenzung und kultureller Diskriminierung“ (ECUARUNARI/CONAIE 2007: 5).

c. Kolonialismus, Imperialismus, Kolonialität und Unterdrückung

Die Verbindung kultureller oder ethnischer mit sozialen und wirtschaftlichen Inhalten seit Ende der 1970er in der neuen Indigenenbewegung – die bereits erläuterte Wahrnehmung der „doppelten Dimension des indigenen Problems“ (CONAIE 1989: 223) – hat zu einer Sichtweise geführt, die die Probleme der Indigenen kombiniert verstehen will. Aus dieser Perspektive sind die Indigenen „Teil der Ausgebeuteten dieses Landes, aber [...] auch politisch und kulturell unterdrückt“ (Pacari 1984: 118f.), wodurch sie sich nicht nur in einem „Klassenkampf, sondern auch [...] in einem Volkskampf, als Volk“ (Pacari 1984: 118f.) befinden. Beide Formen der Unterdrückung und Ausbeutung werden gleichermaßen abgelehnt (Pacari 1984: 121). Daher will sich die neue Indigenenbewegung schon in den ersten Jahren ihrer Existenz an den Kämpfen des gesamten Volkes beteiligen (Pacari 1984: 118f.). Zu diesem Zeitpunkt war das Verständnis der Ursachen der kritisierten Situation allerdings noch ein anderes. ECUARUNARI beschreibt sich 1984 als „eine antiimperialistische Organisation, die für die endgültige Befreiung unseres Vaterlandes, für eine Gesellschaft ohne Unterdrückung kämpft“ (ECUARUNARI 1984: 45). Erst langsam bricht die Indigenenbewegung mit dieser Sichtweise zugunsten einer Beschreibung der von ihr erlebten Ausgrenzung als komplexe Form des Rassismus (ICCI o.J.) und schließlich als „Kolonialismus und Neokolonialismen“ (CONAIE 2005), „Kolonisierung“ (Ramírez Gallegos 2009: 71) oder als „interner und externer Kolonialismus [und] Rassismus und Paternalismus“ (FENOCIN o.J.: 11) – ohne sich allerdings völlig von den antiimperialistischen Wurzeln zu verabschieden (etwa: CONAIE 2001: 7). Die „kolonialen Ketten, die uns über Jahrhunderte unterdrückt haben“ (CONAIE 2008: 17) umfassen gleichermaßen Armut und Dis-

kriminierung (CONAIE 2008: 17). Die Indigenen haben fünf Jahrhunderte gegen „kolonialistische und republikanische Invasion, Unterdrückung und Ausbeutung“ (CONAIE 2001: 2f.) Widerstand geleistet. So kommt die Indigenenbewegung zur Beschreibung einer dreifachen Ungleichheit: „wirtschaftliche Ungleichheiten, soziale Ausgrenzung und kulturelle Diskriminierung“ (ECUARUNARI/CONAIE 2007: 5) bzw. „Ausgrenzungen, Rassismus und Beherrschung“ (FENOCIN o.J.: 11). Für die CONAIE steht fest:

„Dass die wirtschaftlichen, politischen, sozialen, psychologischen und kulturellen Rückstände der Kolonie, sowie der von den herrschenden Sektoren geförderte Eurozentrismus und Ethnozentrismus die Entwicklung der Nationalitäten und Völker der gesamten Gesellschaft verhindern.“ (CONAIE 2001: 2f.)

Daher sieht die Indigenenbewegung im „entschiedenen Kampf für die politische und wirtschaftliche Befreiung“ (CONAIE 2001: 2f.) die einzige mögliche Lösung der Probleme der Indigenen und der restlichen Bevölkerung.

Für die zentralen Organisationen der Indigenenbewegung existiert in Ecuador also ein Komplex aus wirtschaftlicher Ausbeutung und ethnischer Unterdrückung, der mit entsprechenden, eurozentrischen Wissensformen einhergeht und die gesamte Gesellschaft betrifft. Diese Beschreibung der erlebten Wirklichkeit entspricht dem „weltweiten hegemonischen Machtmodell, das [...] Begriffe von Rasse (und Differenz) mit der Ausbeutung von Arbeit verbindet“ (Jáuregui 2008: 16), also der Kolonialität als Grundstein des modernen Kapitalismus (Quijano 2000b: 342). Damit versteht die Indigenenbewegung alle von Quijano beschriebenen Bestandteile des bestehenden Machtsystems – neben der Kolonialität der Macht die kapitalistische Wirtschaft, ein Nationalstaat als Träger kollektiver Autorität und der Eurozentrismus als vorherrschende Wissensform (Quijano 2000: 1) – als problematisch und will sie verändern. Insbesondere die Hervorhebung des doppelten Charakters der Probleme der Indigenen als kulturell unterdrückt und wirtschaftlich ausgebeutet spiegelt die enge Verbindung von Rassismus bzw. Kolonialität und Kapitalismus wider, die aufeinander aufbauen und ohne einander nicht denkbar sind (Quintero 2010: 8). In den Worten der CONAIE:

„Unser Kampf ist eine direkte Alternative gegen das hegemonische, unterdrückerische und versklavende kapitalistische Wirtschafts-, Politik- und Ideologiesystem, sowohl national als auch international, das die Selbstbestimmung und die wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit der indigenen Völker und Nationalitäten und der anderer sozialen Sektoren Ecuadors verhindert.“ (CONAIE 2001: 3)

2. PLURINATIONALITÄT UND INTERKULTURALITÄT ALS DEKOLONISIERENDE BEGRIFFE

Nachdem im ersten Kapitel dieses Teils die Wahrnehmung der Situation durch die Indigenenbewegung als eine koloniale analysiert wurde, sollen im zweiten Kapitel die Perspektiven zur Überwindung dieser Situation erläutert werden. Dazu wird zuerst die Indigenenbewegung als solche als eine Kritik der Kolonialität der Macht interpretiert, um anschließend ihre konkreten Vorschläge, allen voran Plurinationalität und Interkulturalität, auf ihren dekolonisierenden Gehalt hin untersuchen zu können.

a. Indigene und Indigenenbewegung als dekolonisierende Akteure

Da die Konstitution der Indigenen in der Kolonialität der Macht die Grundlage für den Aufbau der Moderne, des Kapitalismus und der europäischen Wissensformen ist, spielen diese auch eine besondere Rolle in der „epistemischen/theoretischen/historischen/ästhetischen/ethischen und politischen Subversion dieses Machtmodells in der Krise“ (Quijano 2010: 120) und können Alternativen dazu entwickeln. Die Indigenenbewegungen „könnten zu einer anderen sozialen Existenz führen, die von Herrschaft, Ausbeutung und Gewalt befreit ist: zur Globalen Dekolonialität der Macht“ (Quijano 2010: 120). Für Quijano sind die aktuellen Indigenenbewegungen „eindeutigstes Signal, dass die Kolonialität der Macht in der schwersten ihrer Krisen seit ihrem Entstehen vor 500 Jahren ist“ (Quijano 2006a: 25). Sie, ebenso wie die lateinamerikanischen Schwarzenbewegungen, konnten in den letzten Jahren „die europäische Version der Modernität/Rationalität“ (Quijano 2005: 17f.) und den Nationalstaat, der diese Ideen verkörpert, in Frage stellen und ihre eigenen Gegenentwürfe anbieten. Ihre Ablehnung einer ethnischen oder rassistischen Klassifizierung der Gesellschaft enthält eine neue Idee sozialer Gleichheit, die auch auf den indigenen Idealen und Traditionen von Solidarität und Gegenseitigkeit basiert. Quijano geht daher soweit, die Erzeugung einer heterogenen, nicht unbedingt von allen geteilten, lateinamerikanischen Identität – also das Produkt der Kolonialität selbst – als „Laufbahn der unvermeidlichen Zerstörung der Kolonialität der Macht, eine sehr besondere Art der Dekolonisierung und der Befreiung: die De/Kolonialität der Macht“ (Quijano 2005: 17f.) zu beschreiben. Diese Überlegung teilt auch Walter D. Mignolo, der „Identität in der Politik“ (Mignolo 2006: 120), also die politische Reflexion und Dekonstruktion der Identität als Produkt der Kolonialität der Macht, als Grundlage jeder „dekolonialen Option“ (Mignolo 2006: 120) sieht. Nur der Bezug auf Identität innerhalb der Kolonialität erlaubt es, „dekolonial zu denken

(was bedeutet, politisch in dekolonialen Begriffen und Projekten zu denken)“ (Mignolo 2006: 120), also mit der Logik des bestehenden Machtsystems zu brechen.

Tatsächlich ist in Ecuador der europäisch geprägt Nationalstaat nicht in der Lage gewesen, die Indigenen als mehr als nur individuelle Bürger anzuerkennen. „Seine starre und vertikale Struktur erlaubt es ihm nicht, andere Identitäten als aktive soziale Subjekte anzuerkennen.“ (Viteri 1997: 52) Daher wurden alle Forderungen der Indigenen an den Staat, die der staatlichen Logik der Indigenen als Bürger nicht entsprachen, als subversiv oder illegal verstanden – ohne dass die Indigenenbewegung den Staat explizit in Frage stellen musste (Viteri 1997: 52). Eine „politische Anerkennung der Ethnien“ (Bonfil Batalla 1977: 98) – in der Regel mit Fragen der Autonomie verbunden – beinhaltet damit eine weitgehende Kritik am liberalen Nationalstaat und ist Teil „eines Kampfes der Dekolonialisierung“ (Bonfil Batalla 1977: 98) der indigenen Völker. Die Verteidigung der ethnischen und kulturellen Diversität gegenüber einem homogenisierenden und integrierenden Nationalstaat im Sinne von „Identitätspolitik“ (Maldonado 2006: 99f.) entstammt auch einer Ablehnung der Kolonisierung und der damit einhergehenden „kolonialen Identifikationsformen“ (Maldonado 2006: 99f.). Die Indigenenbewegung definiert sich über ihre koloniale Erfahrung, wodurch die „nationale Identität der Ureinwohner“ (Jenson 1995: 112) zu einer antikolonialen Identität wird, die sie den kolonialen Identitätskategorien gegenüberstellen. Die mangelnde Bereitschaft des Staates, die ethnischen Identitäten jenseits der Teilung der Bevölkerung in Mestizen und Indigene anzuerkennen – sein koloniales Wissen also –, war einer der Faktoren, die eine tiefgreifende Kritik dieses Staates förderten. Wenn der Nationalstaat eine Anerkennung der verschiedenen Identitäten nicht erlaubt, muss er verändert werden (CONAIE 1989: 268f.). Von der Differenz aus entwickeln die Indigenen ein neues Verständnis von Nation, Demokratie und Wissen, das das gesamte Land miteinschließt (Walsh 2003: 127). So kommt die Indigenenbewegung zu ihrem Projekt, zusammen mit der restlichen Bevölkerung „die strukturelle Umformung der Gesellschaft und die Einrichtung einer egalitären, gerechten und plurikulturellen Gesellschaft, die in einem plurinationalen Staat repräsentiert ist“ (CONAIE 1989: 268f.) zu betreiben.

Die Indigenenbewegung in Ecuador versteht die Geschichte der indigenen Völker und Nationalitäten als „die Geschichte von 500 Jahre Widerstand der Indio-Nationalitäten und der Volksbewegung gegen den Kolonialismus und den Neokolonialismus“ (Coordinadora Popular, in: León 1994: 90)- Daher kämpfen sie nicht nur „für eine endgültige Befreiung unserer Nationalitäten“ (Conterón/de Viteri 1984: 21), sondern wollen dadurch „eine neue Gesellschaft ohne Ausbeutung, ohne Unterdrückung, wo man die Nationalitäten, unsere Kultur, unsere Formen der Selbstorganisation anerkennt“ (Conterón/de Viteri 1984: 21) schaffen. Die Organi-

sation der Indigenen ist somit eine „historische Notwendigkeit“ (ECUARUNARI/CONAIE 1989: 39), um

„eine andere Gesellschaft aufzubauen, eine andere Welt, in der wir Respekt vor uns selbst, vor unserer Kultur haben [und] es keine Leute gibt, die sich mit der Arbeit anderer bereichern und keine Beherrschenden oder Beherrschten“ (ECUARUNARI/CONAIE 1989: 39).

Diese Organisation entsteht nicht ohne weiteres. Tatsächlich kann sie auf die jahrhundertelange Erfahrung der Unterdrückung und des Kampfes der indigenen Völker gegen diese bauen. In diesem Sinne war der

„historische Widerstand der Völker ein entscheidender Faktor für die Stärkung und politische Entwicklung der Nationalitäten und bildet die Grundlage für die Veränderung der Strukturen des aktuellen Systems, das von den herrschenden Klassen aufgezwungen wurde, und den Aufbau der neuen Plurinationalen Gesellschaft“ (CONAIE 2001: 2f.).

b. Diskurs und Dekolonisierung

Schon früh entwickelte die Indigenenbewegung im Kampf gegen „die hegemonische Kraft der momentanen rechtlich-politischen und wirtschaftlichen Ordnung, aufgezwungen vom herrschenden Sektor“ (CONAIE 1994: 13) einen Diskurs mit bestimmten Begriffen, die „orientierende Prinzipien der fordernden Kämpfe“ (García/Tuasa 2007: 18) wurden und sich um die Veränderung der Gesellschaft und den Bruch mit „dem monokulturellen und ausschließenden Staat“ (García/Tuasa 2007: 18) drehen. Die Diagnose der Indigenenbewegung, Staat und Gesellschaft in ihrer aktuellen Verfassung würden die politische Teilhabe und die kollektiven und individuellen Rechte der indigenen Völker und Nationalitäten verhindern, führt so zu einer weitgehenden Kritik am „bürgerlichen uninationalen Staat“ (CONAIE 2001: 2f.).

Seit den 1970ern präsentiert die Indigenenbewegung eine Ordnung der Selbstbestimmung der verschiedenen Völker „in einer neuen Konzeption eines pluralistischen ecuadorianischen Staates“ (Federación de Centros Shuar 1976: 129) oder „eine Pluralistische und Demokratische Nation“ (CONAIE 1994: 1) als Alternative zu diesem Staat, die die Lösung allgemeiner gesellschaftlicher Probleme erlaubt (CONAIE 1994: 1). Der plurinationale Staat enthält

„den Aufbau einer neuen dezentralen politischen und Verwaltungsstruktur, die kulturell heterogen ist und offen für die selbständige und partizipative Repräsentation aller indigenen Nationalitäten und sozialen Sektoren, insbesondere derer, die von der herrschenden staatlichen Struktur und dem sozio-ökonomischen Entwicklungsmodell ausgeschlossen wurden“ (CONAIE 1999: 51f.).

Das soll über eine Demokratisierung des Staates (CONAIE 2001: 2f.) erfolgen, die dem „Modell der liberalen und kaum repräsentativen Demokratie [...] eine Vielzahl demokratischer Mechanismen“ (CONAIE 2007a: 6) gegenüberstellt, die über Bürgerversammlungen partizipativ, über paritätische Wahlmechanismen repräsentativ und über die Wahl der lokalen Autoritäten vor Ort kommunitär sein sollen (CONAIE 2007a: 6). Somit bedeutet der plurinationale Staat eine institutionelle Erweiterung, die es erlaubt, die „soziokulturelle Diversität Ecuadors in einem neuen Begriff von Staat, Entwicklung und Bürgerschaft [...] sowohl wirtschaftlich als auch politisch“ (CONAIE 1999: 51f.) aufzugreifen und zu fördern. Dazu richtet sich dieser neue Staat nach dem Prinzip der „Einheit in der Vielfalt, mit Respekt vor der Weltanschauung und dem eigenen Denken der Nationalitäten und Völker“ (ECUARUNARI/CONAIE 2007: 5) und will auf „den tiefen Respekt und das Bemühen, die individuellen und kollektiven Rechte zu konkretisieren“ (CONAIE 2008: 51), bauen. Über die Stärkung einer „Kultur des Friedens“ (CONAIE 2001: 33f.) soll der plurinationale Staat den „Dialog der Wissen und Lebensvorstellungen zwischen den verschiedenen Kulturen“ (CONAIE 2001: 33f.) fördern und Rassismus, Ausgrenzung und Ausbeutung in der ecuadorianischen Gesellschaft beenden. Die so umgesetzte Einheit in der Vielfalt soll den neuen Staat dadurch unterstützen, dass sie Rassismus und Regionalismus – mithin die größten Bedrohungen für diesen Staat – zerstört (CONAIE 2007: 10; ECUARUNARI/CONAIE 2007: 5).

Der plurinationale Staat soll „antikolonialistisch, antikapitalistisch, antiimperialistisch und antisegregationistisch“ (CONAIE 1994: 12) sein und „die kolonialen und monokulturellen Schatten, die ihn seit fast 200 Jahren begleitet haben“ (CONAIE 2007: 5; CONAIE 2007a: 5), verwerfen. Die wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Reste der Kolonie sollen genauso verschwinden wie der von den Eliten genährte Eurozentrismus und Ethnozentrismus (CONAIE 2001: 2f.). Die CONAIE präsentiert den plurinationalen Staat also explizit als „ein Modell der politischen Organisation für die Dekolonialisierung unserer Nationalitäten und Völker“ (CONAIE 2007: 9; CONAIE 2007a: 6f.), das „das Vergessen, die Verarmung und die Diskriminierung der ursprünglichen Zivilisationen“ (CONAIE 2010: 2) überwinden soll. Aus der Perspektive der Indigenenbewegung ist ein zentraler Bestandteil der Plurinationalität die Anerkennung eines hohen Grades von territorialer Selbstverwaltung in den indigenen Gebieten, die auch die Kontrolle über die jeweiligen Bodenschätze, Bildung, Gesundheit und das Rechtssystem beinhalten (CONAIE 2007a: 5). So kommt etwa Luis Macas zum Schluss: „Um diesen kolonialen Staat abzubauen, müssen wir das von der Selbstbestimmung der Völker aus tun.“ (Macas 2010: 16)

Der plurinationale Staat soll die „strukturellen Formen der Exklusion“ (Walsh 2008: 20) bekämpfen, wodurch schon sein Aufbau „von dekolonialer Natur“ (Walsh 2008: 20) ist. Er soll „tatsächlich mehr als eine Nation repräsentieren kön-

nen“ (Quijano 2006a: 37), also über eine multiple Staatsbürgerschaft die volle Teilhabe der Indigenen unter Bewahrung ihrer Eigenheiten erlauben – und damit den Nationalstaat nach europäischem Ideal beenden (Quijano 2006a: 37). Die explizite Öffnung der ehemals homogenisierenden Idee des Nationalstaates für die ausgeschlossenen Anderen bedeutet auch „den Weg zur Pluri-versalität als universellem Projekt“ (Mignolo 2006: 134), in dem Sinne, dass der Kampf für die Anerkennung von Verschiedenheit den universalistischen Status des Kampfes für Gleichheit in Frage stellen kann. Die Plurinationalität ist dekolonial, da sie versucht, den Nationalstaat als pluri-identitär, partizipativ und grundlegend demokratisch neu zu denken. Der Versuch, über eine Veränderung der Struktur des Staates auch Wirtschaft und Kultur zu verändern, mithin die Staatszentriertheit der Forderungen der Indigenenbewegung, vor allem der CONAIE, ist dabei operativ sinnvoll. Der Staat ist in Ecuador tatsächlich an vielen Bereichen, die im Sinne der Plurinationalität verändert werden sollen – Erziehung, Gesundheitswesen, kommunale Selbstverwaltung – entscheidend beteiligt. Da er – nach Sichtweise der CONAIE – seit seiner Gründung unter der Kontrolle derselben Eliten stand, die Rassismus und Eurozentrismus im Denken der Bevölkerung verankert haben, ist die Verdrängung dieser Eliten der erste Schritt, die Kolonialität der Macht als Ganzes, also als politisches, wirtschaftliches, gesellschaftliches und kulturelles Phänomen in Frage zu stellen.

Die Interkulturalität setzt bei der Gesellschaft und der Kultur an, ohne sich sehr mit dem Staat zu beschäftigen – daher bleibt sie auch wenig konkret. Im Sinne der Interkulturalität ist die plurinationale Umformung des Staates und der Gesellschaft „ein dekoloniales Projekt, an dem wir alle notwendigerweise beteiligt und miteinander geschlossen sind“ (Walsh 2008: 26; Walsh 2009b: 238). Die Grundlage für die Interkulturalität ist die Neustrukturierung der Gesellschaft in einer Weise, die eine unterschiedliche Wertigkeit von Kulturen ausschließt und Verschiedenheit erlaubt. Darauf aufbauend sollen „Räume des Dialogs und der Erzeugung von neuen Wissen, die von diesen Dialogen zwischen den Kulturen ausgehen“ (CONAIE 2007a: 21f.) geschaffen werden. Dieser „interkulturelle Dialog“ (FENOCIN o.J.: 11) muss

„kritisch mit dem internen und externen Kolonialismus sein, proaktiv in der Konfrontation mit allen Formen des Rassismus und Paternalismus und aktiv, in dem Sinne, dass er die Veränderungen im Prozess aufbaut“ (FENOCIN o.J.: 11).

Dazu muss die Interkulturalität die Forderungen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen aufgreifen, was „persönliche und Verhaltensänderungen mit sich bringt, und auch strukturelle Veränderungen der gesamten Gesellschaft“ (FENOCIN o.J.: 11). Somit ist die „geopolitische und dekolonisierende“ (Andrade 2009: 21) Interkulturalität „ein Werkzeug der Veränderung von Staat und Gesellschaft“ (Andrade

2009: 21), das die alten kolonialen Strukturen überwinden und die volle Teilhabe der Ausgeschlossenen erlauben soll. Dabei reicht eine reine Anerkennung der Verschiedenheit nicht aus, die unterschiedlichen Kulturen müssen akzeptiert und auf Augenhöhe integriert werden, um „die Strukturen in den Geopolitiken des Wissens“ (Kaltmeier 2010: 7) zu verändern.

Interkulturalität ist daher für die Indigenenbewegung ein zentraler Begriff, um Kolonialität und koloniale Differenz zu hinterfragen und mit den „monokulturellen und ausschließenden Vorstellungen“ (Walsh 2003: 119f.) zu brechen. Sie ist

„das Implodieren in den kolonialen Strukturen der Macht als Herausforderung, Vorschlag, Prozess und Projekt von der Differenz aus; sie ist das Schaffen, Neukonzeptualisieren und Neu-Gründen von Strukturen, die unterschiedliche kulturelle Logiken, Praktiken und Arten zu denken, zu handeln und zu leben, inszenieren und in gleichberechtigte Beziehung bringen“ (Walsh 2008: 8).

So verstanden ist die Interkulturalität ein konzeptuelles Instrument, das im Sinne eines „epistemologischen Interkulturalisierens“ (Walsh 2003: 138) auf eine langfristige Veränderung der Gesellschaft und ihrer Wissensformen ausgerichtet ist. Als „kontrahegemonische Praxis“ (Walsh 2003: 135f.) soll die Interkulturalität der Verständnis bestimmten Wissens als universell und legitim und anderen, marginalen Wissens als lokal, traditionell und folkloristisch – also die Grundstrukturen der Kolonialität – hinterfragen (Walsh 2003: 135f.) und neue Kriterien für das Wahre und Vernünftige und dadurch neue Bedingungen für Wissen erzeugen (Walsh 2003: 138). Im Gegensatz zum staatlich durchgesetzten Multikulturalismus, der Kultur erlaubt, ohne dadurch das Wissen zu verändern, zielt Interkulturalität gerade auf die Grundlagen dieses Wissens, auf die „epistemische Rechte“ (Mignolo 2006: 143f.) der Marginalisierten. Der Dialog der verschiedenen Wissensarten ist daher für Mignolo eine „Inter-Epistemologie“ (Mignolo 2006: 143f.) zwischen den westlichen und den nicht-westlichen Weltansichten. Möglich wird dieser Dialog erst durch ein „epistemisches Entkoppeln“ (Mignolo 2006: 121) von den Grundlagen westlicher Begriffe und Wissensformen, also eine Verschiebung der Geopolitik des Wissens von ihrem Ursprung im imperialen Westen zu den multiplen Politiken der kolonisierten Völker (Mignolo 2006: 121). Dieser Prozess bedeutet ein Öffnen des Denkens und ein Loslösen von der etablierten Rhetorik (Mignolo 2005: 8). So erlaubt er den Einschluss bislang verdeckter Möglichkeiten, insbesondere des im Sinne der Kolonialität als primitiv oder traditionell qualifizierten und abgewerteten Wissens (Mignolo 2005: 6). Von jeder dieser Denktraditionen ausgehend wird das dekoloniale Denken pluri-versell statt uni-versell, in dem Sinne, dass jedes Denken eigene Hintergründe und Bedeutungen einführt und gleichzeitig eine Kritik der Kolonialität von diesen Bedeutungen aus (Mignolo 2005: 26).

Die Wiedereinführung von Identität in die Politik im Rahmen der Begriffe der ecuadorianischen Indigenenbewegung führt zu einer Krise der bestehenden, von der Kolonialität der Macht geprägten, Weltansichten (Mignolo 2006: 130) und macht eine Neudefinition von Nation und Bürgerschaft notwendig. Die Begriffe Nationalität, Plurinationalität und Interkulturalität und die in ihnen enthaltene Neudeutung von Nationalstaat und Gesellschaft müssen daher „als Teil eines *antikolonialen* Projektes interpretiert werden“ (Andolina 1998: 56). Das Besondere ist dabei weniger der Wunsch, einen vorkolonialen Staat aufzubauen – wie er in einigen Spielarten des Indianismus präsent ist –, sondern vielmehr der Versuch, über die Veränderung der Machtbeziehungen und denen ihnen zugrunde liegenden Strukturen ein Land für alle Ecuadorianer zu denken, ein Land also, das interkulturell sein muss (Quijano 2006: 15). Dabei haben die verschiedenen Begriffe unterschiedliche Ansatzpunkte. Die Plurinationalität dekolonisiert den Staat auf doppelte Weise, die sich auch im Sinne des Mottos der Einheit in der Vielfalt verstehen lässt. Zum einen ist sie universell, da sie die gesamte Gesellschaft über eine Demokratisierung und Erweiterung der Repräsentation einbinden will. Zum anderen ist sie partikular, da sie die Indigenen über ein Regime der Autonomie und Selbstbestimmung aus der Entmündigung eines paternalistischen und monokulturellen Nationalstaates befreien will. Die Interkulturalität hingegen richtet sich auf die kulturellen Strukturen der Gesellschaft, konkret das Wissen, das sie über das Schaffen eines respektvollen Umgangs der verschiedenen Kulturen auf Augenhöhe dekolonisieren will. Zusammen mit dem Guten Leben, das eine Dekolonisierung der Beziehungen zwischen Menschen und Natur anstrebt, steht dieser Diskurs für „eine alternative soziale Existenz, [...] eine De/Kolonialität oder Umverteilung der Macht“ (Quijano 2010: 113).