

III. Begriffe der Indigenenbewegung

Die Indigenenbewegung in Ecuador hat neben ihrem Kampf um konkrete Rechte auch immer einen Kampf um das gesellschaftliche Verständnis ihrer Forderungen geführt. „Die indigene Bewegung schuf begriffliche Instrumente und wir haben die Kohärenz unserer theoretischen Forderungen mit der alltäglichen Praxis diskutiert.“ (CONAIE 1989: 279) Damit bezieht sich die CONAIE auf eine „klare Ideologie, die auf unserem eigenen historisch-kulturellen Handeln gründet“ (CONAIE 1994: 5; CONAIE 1997: 7)¹. So dienen die Begriffe der Indigenenbewegung einem politischen und einem epistemologischen Kampf (Macas 2005: 40). In den Worten von ECUARUNARI und CONAIE:

„wir kämpfen nicht mehr für etwas Punktuelleres, sondern wir handeln, um eine andere Gesellschaft aufzubauen, eine andere Welt, in der wir Respekt vor uns selbst, vor unserer Kultur haben [...]. Das heißt, mit den Organisationen sind wir uns bewusst was wir wollen, warum wir so handeln, warum wir ein Ideal umsetzen müssen.“ (ECUARUNARI/CONAIE 1989: 39)

Die Begriffe des Territoriums, der Nationalität und der Plurinationalität wurden spätestens 1988 und 1989 von der CONAIE als konkrete Forderungen ausformuliert (CONAIE 1989: 279). Auch die Interkulturalität wurde – noch als weniger weitreichende Plurikulturalität – in diesen Forderungskatalog integriert, nicht hingegen das *sumak kawsay* oder Gute Leben. Von Beginn an waren die Forderungen der CONAIE nicht als rein indigene Forderungen formuliert, sondern als Möglichkeiten zur Veränderung des Staates für alle. 1992 schrieb die CONAIE:

1 Im Politischen Projekt von 2001 ist die Rede von einer „klaren Weltanschauung und Philosophie der Nationalitäten, die auf unserem eigenen historisch-kulturellen Handeln gründet“ (CONAIE 2001: 1).

„Die Indigenenbewegung hat die folgenden Begriffe in die Diskussion gebracht: Territorialität, Plurinationalität, Nationalität, Identität. Diese Themen müssen auf nationalem Niveau diskutiert werden, da sie jeden betreffen können. All das bedeutet Modernisierung.“ (CONAIE 1992a)

Über diese Begriffe will die CONAIE den „bürgerlichen uninationalen Staat“ (CONAIE 1994: 6; CONAIE 1997: 8)² und seine Konzeption der Indigenen als „pädagogisches, kirchliches oder Verwaltungsproblem“ (CONAIE 1994: 5; CONAIE 1997: 7; CONAIE 2001: 2) in Frage stellen und unter Einschluss aller Schichten eine demokratische und inklusive Alternative aufbauen (CONAIE 1994: 6). Dazu strebt die CONAIE keine Machtübernahme an, sondern „die Transformation der Natur der aktuellen Macht des uninationalen hegemonialen Staates“ (CONAIE 1994: 7; CONAIE 1997: 9) über die die politischen und wirtschaftlichen Rechte wiederhergestellt werden sollen (CONAIE 1994: 7). Dass dieser Kampf als dekolonial oder antiimperialistisch verstanden werden kann (CONAIE 1994: 1), wird im nächsten Teil dieser Arbeit diskutiert.

Die Alternative, die die CONAIE anbietet, ist der Aufbau eines plurinationalen Staates und einer interkulturellen Gesellschaft, die einen Wandel in den Machtbeziehungen, eine Umverteilung des Vermögens und Einkommens und eine Bekämpfung der Armut beinhalten (Tibán/García 2006: 21). Diese Alternative baut auf eine Integration der Ausgeschlossenen, soll also über breite Koalitionen der Indigenen mit Arbeitern, Bauern und anderen Marginalisierten realisiert werden. So erklärt sich auch die Strategie des Aufbaus eines plurinationalen Staates von unten, die, von den lokalen Strukturen ausgehend, eine schrittweise Ausweitung des Einflusses der sozialen Bewegungen und der Indigenenbewegung vorsieht (Rodríguez/Martínez 2000: 74). Die Integration des Anderen in ein alternatives Modell zum unikulturellen Staat soll so nicht nur die Politik, sondern auch die Kultur Ecuadors öffnen und erneuern (Almeida 1997: 174). Abgesehen vom Ideal eines neuen Staates dienen die unter Rückgriff auf eine indigene Vergangenheit gebildeten Konzepte vor allem dem Kampf gegen wirtschaftliche und ethnische Ungleichheit und Diskriminierung,

„solche Bezüge bilden wichtige Reservoirs von Wissen oder ‚historische Ansammlungen‘ die in die aktuellen Strategien als Bezüge für die Reorganisation der aktuellen Gesellschaft passen“ (Almeida 1997: 177)³.

2 2001 außerdem als „weiß-mestizisch“ (CONAIE 2001: 2) beschrieben.

3 Damit baut Almeida auf den Begriff der „ethnischen Ansammlungen“ (Sánchez-Parga 1988: 107) auf, mit dem Sánchez-Parga die beständige Neulektüre und Reinterpretation der indigenen Traditionen und Geschichte durch diese selbst beschreibt.

Die Verfassungsänderung von 1996 und die Verfassung von 1998 erklären Ecuador zu einem plurikulturellen und multiethnischen Staat und erkennen die kollektiven Rechte der Indigenen teilweise an. Die Verfassung von 2008 erklärt Ecuador zu einem interkulturellen und plurinationalen Staat, wobei sie – im Gegensatz zu ihrer Vorgängerin – diese Begriffe auch in speziellen Rechten für die indigenen Nationalitäten und der Anerkennung indigener Rechts- und Wirtschaftssysteme umsetzt (Larrea 2008: 38). Dafür hatte die CONAIE seit spätestens 1990 gekämpft (CONAIE 1994: 17). Auch wenn dieser Fortschritt das Ergebnis des Kampfes der indigenen Organisationen ist, fand er nicht allein unter ihrer Führung statt. Die CONAIE, als wichtigste und größte Organisation der Indigenenbewegung, war seit ihrer Beteiligung an der Regierung von Lucio Gutiérrez 2003 in einer tiefen Krise, die andere Indigenenorganisationen und soziale Bewegungen für sich ausnutzten. Als 2006 die heutige Regierungspartei Alianza PAÍS gegründet wurde, konnte sie die Indigenenbewegung als anti-neoliberale Kraft teilweise verdrängen. Unter der Regierung Rafael Correas (seit 2007) wurden eine Reihe der indigenen Forderungen umgesetzt, allerdings aus der Position des Staates heraus und nicht der der jeweiligen Organisationen. Plurinationalität und Interkulturalität wurden nicht nur in die Verfassung, sondern auch in die konkrete Regierungspolitik integriert – aber nicht als Freiräume für die indigenen Organisationen, sondern als offizielle Politik. Daher sollen sie nicht die Grundlage einer indigenen Emanzipation sein, sondern die einer Neugründung der „nationalen Identität nach der ‚bürgerlichen Revolution‘“ (Kaltmeier 2010: 5f.). Correa steht für eine staatliche Aneignung der institutionellen Räume, die vorher den indigenen Organisationen gehörten. Dazu kommt:

„Es ist sehr zweifelhaft, dass Teile der mestizisch-weißen Elite, so wie sie in der Regierung Correa sind, für eine Interkulturalität kämpfen, die ihre eigenen Positionen der materiellen und symbolischen Macht in Frage stellt.“ (Kaltmeier 2010: 6)

Diese Situation lässt sich am besten an der Einschränkung der Souveränität der Nationalen Direktion der Zweisprachigen Interkulturellen Erziehung (*Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe*, DINEIB) verdeutlichen, die unter der fast alleinigen Kontrolle der indigenen Organisationen stand, von Correa aber rückverstaatlicht wurde (Kaltmeier 2010: 6).

Die Geschichte der Begriffe der Indigenenbewegung fällt zusammen mit dem Entstehen und der Entwicklung der CONAIE als erster nationaler Indigenenorganisation, die amazonische und andine Organisationen verbinden konnte. Insbesondere die Organisationen des Amazonasgebietes, die CONFENIAE und ihre Mitglieder, vor allem die FICSH, waren in der Lage, durch ihre marginale Position in der ecuadorianischen Gesellschaft, ein ethnisches – und kein soziales, wie die meisten andinen Organisationen – Selbstverständnis zu entwickeln. Daher entsprach ihr Denken

eher einem Versuch, die Selbstständigkeit der indigenen Völker zu erhalten oder wiederzuerlangen, als gesamtgesellschaftlichen Forderungen nach Gleichheit und Gerechtigkeit (Korovkin 2008: 3). In diesem Kontext eignete die Indigenenbewegung sich die heute verwendeten Begriffe an, deren Grundlage die Ideen von indigenen Nationalitäten und dazugehörigen Territorien ist (Ruiz 1991: 476). Der enge Kontakt zu den Organisationen des Hochlandes erlaubte eine Migration der Begriffe und ihre Weiterentwicklung innerhalb der CONAIE (Guerrero/Ospina 2003). Dieser komplexe Zusammenhang soll bei der Untersuchung der Geschichte und Bedeutung der einzelnen Begriffe genauer analysiert werden.

Das Entstehen der CONAIE wurde von einem wachsenden Bewusstsein der Indigenen begleitet, die sich durch die Bestärkung und Aufwertung ihrer Besonderheiten und Unterschiede als relativ homogene Gruppe neu konstituieren konnten. Gerade der Bezug auf eine idealisierte Vergangenheit erlaubte es ihnen, die Idee einer neuen, kollektiven Gesellschaft als Alternative zur Bestehenden zu präsentieren und als Referenz für die verschiedenen Indigenenorganisationen und die Mehrheitsgesellschaft als Ganzes zu positionieren (León Trujillo 1983: 8). Die Indigenen als ethnische Minderheit begreifen sich neu als Nationalitäten, die sich durch ein „historisches Projekt“ (León Trujillo 1983: 8) auszeichnen und auf dieser Basis einen anderen Umgang mit Staat und Gesellschaft einfordern. Als Nationalitäten verlangen die Indigenen nun mehr als Rechte für „einfache Bürger, ohne Sprache, ohne Bräuche, ohne Territorium“ (ECUARUNARI 1984: 46).

„Der in einen politischen Akteur verwandelte Indio verlangt keine ‚Integration‘. Zusammen mit Land und wirtschaftlichem Wohlstand fordert er seine Identität als Indio und eine Bürgerschaft mit Recht auf die Differenz. Der Indigene will nicht nur das Ende der Ausbeutung, sondern auch das Ende der Unterdrückung.“ (León Trujillo 1983: 10)

Der Beginn einer nationalen Organisation und eines landesweiten Bewusstseins der Indigenen führte ab den 1970ern zu einer großen Produktion programmatischer Texte oder Diskurse, die auf dem Indigenismus der vorherigen Jahre und den damals aktuellen sozialistischen Ideen aufbaute, sie aber zugleich überwinden wollte. Dabei spielte insbesondere die Beziehung zwischen Staat oder Gesellschaft und den Indigenen und ihrer Bewegung eine wichtige Rolle. Das Entstehen nationaler Indigenenorganisationen, das ethnische Bewusstsein der Indigenen und ihr Selbstverständnis als Völker und Nationalitäten in einem eigenständigen Diskurs trugen so dazu bei, die „Indigenenbewegung zu nationalisieren“ (Sánchez-Parga 1993: 177), sie also von einer Reihe lokaler und regionaler Bewegungen zu einer nationalen Bewegung zu machen. Die eher kulturalistischen Ideen der 1970er, die eine Anerkennung der indigenen Sprachen und Traditionen forderten, entwickelten sich vor allem in den breit angelegten Alphabetisierungskampagnen und dem all-

gemeinen Bildungsausbau der frühen 1980er Jahre weiter (Sánchez-Parga 1993: 178f.). Dadurch, dass viele dieser Programme in Kooperation mit den Indigenenorganisationen durchgeführt wurden, stärkten sie die Identität der Indigenen und die Repräsentativität der Indigenenorganisationen, die in diesem Kontext versuchten, alternative Lösungen zu finden und um die Kontrolle der staatlichen Programme kämpften (Chiriboga 1983: 124).

Die Auseinandersetzung der Indigenenorganisationen mit ethnischer bzw. kultureller Vielfalt konnte an die nationalistische und integrationistische Ideologie der Militärdiktatur der 1970er anknüpfen und so zu einer Beschreibung Ecuadors als plurikulturelles und multiethnisches Land kommen. Über das Verständnis der Indigenen als Nationalitäten (Sánchez-Parga 1993: 179), kamen die Organisationen in den 1980ern zu der Forderung nach Selbstbestimmung innerhalb eines neuen pluralistischen ecuadorianischen Staates, die sich auf die politische Einheit der Indigenen und ihre wirtschaftliche Selbstverwaltung stützen sollte (Chiriboga 1987: 101). Der Kampf der Indigenen für eine gerechte Gesellschaft ohne Rassismus und Ausgrenzung (Viteri 1983: 45) führte in den 1980ern auch zu einem größeren Bewusstsein innerhalb der Gesamtgesellschaft für die indigenen Forderungen (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 3).

Es sei darauf hingewiesen, dass sich die Begriffe der Indigenenbewegung in ständiger Veränderung befinden und immer auch politische oder wirtschaftliche Einflüsse von außerhalb aufgreifen und widerspiegeln. Die neuere Geschichte der Indigenenbewegung und ihrer Begriffe fällt zusammen mit der Politik der wirtschaftlichen Anpassung, die ab Anfang der 1980er in Lateinamerika herrschte und zur Verarmung großer Teile der Bevölkerung führte. In diesem Kontext ließen sich die Forderungen nach Gerechtigkeit für alle leicht mit den Forderungen für Gerechtigkeit für die Indigenen kombinieren (García Serrano 2001: 76).

1. VON LAND ZU TERRITORIALITÄT

Die Indigenenbewegung in Ecuador war immer auch eine Bauernbewegung. Daher war die Forderung nach einer gerechten Verteilung des Ackerlandes von Beginn an ein zentraler Bestandteil der Programme ihrer Organisationen, etwa der ersten Indigenenorganisation Conferencia de Cabecillas Indígenas (1935). Die gewerkschaftlichen Indigenenorganisationen FEI und FENOC teilten die Politik ihrer Muttergewerkschaften, für eine Landreform zu kämpfen, eine Politik, die sich erst mit der Krise dieser beiden Organisationen und der gesamten Gewerkschaftsbewegung in den 1980ern abschwächte.

Das Aufkommen ethnisch orientierter Organisationen in den 1970ern und ihre weitgehende Dominanz ab den 1980ern führte zu einer Bedeutungsverschiebung in

diesem Kampf. Die Bedeutung des Landes für die Indigenen in der „Bewahrung ihrer ethnisch-kulturellen Identität“ (Andrango 1983: 50) wurde prominenter. Das Land gewinnt einen doppelten Sinn: als Mittel zum Überleben der Bauern und als kultureller Raum, in dem sich die verschiedenen Völker entwickelt haben. Die 1970er Jahre sind von Auseinandersetzungen zwischen den gewerkschaftlichen und den ethnischen Indigenenorganisationen geprägt, deren gemeinsame Forderung nach einer Landreform auf zwei widersprüchliche Weisen interpretiert wird. FEL, FENOC und zu Beginn ECUARUNARI (Ibarra Illanez 1987: 159/162) verstehen den monopolistischen Landbesitz und die kapitalistischen Produktionsbeziehungen als größtes Problem der Indigenen und fordern daher eine „demokratische Agrarreform“ (Ibarra Illanez 1987: 117), also die Verteilung des Landes an die Armen. Die ethnisch ausgerichteten Organisationen vor allem des Amazonasgebietes verstehen das Land auch als kulturell definiertes Territorium und fordern daher eine „integrale Agrarreform“ (Ibarra Illanez 1987: 119), die die Schaffung und Verteidigung von selbstverwalteten indigenen Territorien beinhaltet (Fontaine 2001: 61f.).

So sehen die ethnischen Organisationen das Problem der Indigenen nicht länger nur als Ergebnis kapitalistischer Ausbeutung – wie es die klassistischen Organisationen weiterhin tun –, sondern als Folge der Koexistenz sich entgegenstehender Völker und damit als ethnische Unterdrückung. Daraus leitet eine Strömung die wirtschaftliche Umformung der gesamten Gesellschaft, eine andere die Integration der kulturellen und wirtschaftlichen Andersheit der Indigenen in diese Gesellschaft ab (Ibarra Illanez 1987: 119) – die nicht unbedingt auf die gesamte Gesellschaft ausstrahlen muss (Ibarra Illanez 1987: 159/162). Diese Suche nach einer Gleichberechtigung der Indigenen im Rahmen eines pluralen Staates (Ibarra Illanez 1987: 123f.) auch unter Vernachlässigung der anderen Marginalisierten, hat zu einer Reihe von Anklagen linker Intellektueller geführt. Die ethnisch ausgerichteten Indigenenorganisationen verstehen den Staat als eine neutrale Instanz, die die Indigenen in ein System regionaler Autonomien integrieren kann – ohne dass das etwas mit einem Klassenkonflikt zu tun hätte (Ibarra Illanez 1987: 129). Damit werden Allianzen mit nicht-indigenen Armen und Ausgeschlossenen erschwert und so die Mobilisierungsfähigkeit dieser Bewegungen reduziert.

Dieser Wandel hin zu einer ethnisch fundierten Forderung nach Territorien ist in den 1970er Jahren bei den meisten Indigenenbewegungen Lateinamerikas zu beobachten. Ein wichtiger Faktor ist die Forderung nach einer staatlichen Anerkennung der traditionellen Territorien als gemeinschaftlicher Besitz der jeweiligen Gemeinden im Sinne eines Kommunitarismus, der nicht nur wirtschaftlich, sondern auch kulturell, politisch, rechtlich usw. ist. So sollen die Territorien von den jeweiligen Gemeinden nach ihren eigenen Regeln selbst verwaltet werden – wodurch der gemeinschaftliche Besitz an Land zu einer Alternative zum individuellen kapitalistischen Besitz wird (Barre 1982: 63/74).

Schon auf dem Nationalen Indigenen- und Bauernmarsch, den ECUARUNARI und FENOC im Oktober 1980 durchführten, wurde der Respekt des Staates vor den Territorien und der Kultur der indigenen Nationalitäten gefordert (ECUARUNARI 1998: 99). So wird die Landfrage zu einem zentralen Problem der indigenen Kämpfe, sowohl für die ethnischen, als auch für die klassistischen Strömungen (Ramón 1983: 101). Das Land wird als „materielle Grundlage“ (Conterón/de Viteri 1984: 17) der indigenen Völker und ihrer Kultur verstanden. ECUARUNARI erklärt in einem Text Anfang der 1980er „das Land [zur] Grundlage für die Entwicklung unserer Nationalität, unserer Kultur, unserer Sprache“ (ECUARUNARI 1984: 44f.) Auf dem ersten Bauern- und Indigenentreffen (*Encuentro Campesino e Indígena*) im April 1982 wird das Recht auf Land als Grundlage für die Entwicklung der Nationalität, Kultur und Sprache der Indigenen definiert und als zentrales Element des Kampfes gegen den Imperialismus und für eine wirkliche Demokratie (Lucha Campesina 1982, in: Becker 2011a: 199). Die FENOC schreibt 1984:

„der Kampf der indigenen Bauernbewegung hat sich im grundsätzlichen Prinzip des Rechts auf das Land als Hauptgrundlage für die Entwicklung der Nationalität, unserer Kultur, unserer Sprache, des Rechts auf die Organisation ausgedrückt“ (FENOC [1984], in: Ibarra Illanez 1987: 143).

Daher steht das Land lange Zeit im Zentrum der Konflikte zwischen dem Staat und der Indigenenbewegung (Chiriboga 1983: 124) – nicht nur als Forderung, sondern – in Form von Vertreibungen oder Verkauf – auch als Mittel der Repression gegen die Indigenen (Barre 1982: 62). Vor allem die Organisationen des Amazonasgebietes entwickelten wegen ihrer besonderen Geschichte (Korovkin 2008: 3) Konzepte, die statt auf sozialen Wandel – wie bei vielen Organisationen des Hochlandes – auf Autonomie ausgerichtet waren (Ruiz 1991: 476). Schon auf ihrem ersten Kongress stellt die CONFENIAE eine Reihe von Forderungen auf, die sie bis heute beibehalten sollte (Ibarra Illanez 1987: 150). Für sie war die Forderung nach Land mit der Forderung nach kommunalen oder gemeinschaftlichen Besitzformen verbunden (Viteri 1983: 46). Ihr Kampf für Land wurde so seit den 1970ern zum Kampf für die „Eroberung einer ethnischen Territorialität“ (Sánchez-Parga 1988: 111), der direkt mit dem Aufbau eines neuen, explizit ethnisch ausgerichteten Projektes dieser Organisationen verbunden ist (Sánchez-Parga 1988: 111). Die Föderation der Kommunen Union der Eingeborenen des Ecuadorianischen Amazonasgebietes (FCUNAE), die weitgehend aus Kichwa besteht, entwickelte in einem Text von 1986 eine Definition von Territorialität als Grundlage für die Indigenen und die Indigenenbewegung. Die Territorialität schafft – neben Sprache, Geschichte, Gebräuchen – die Einheit und damit die Stärke des indigenen Volkes (UNAE o.J.: 18). Daher sind die Kämpfe der Indigenen und ihrer Bewegung „Verteidigungskämpfe

des Territoriums, des Überlebens der Gruppe“ (UNAE o.J.: 22). Das Land gewinnt so eine weitere Bedeutung:

„Das Land bedeutet für den Eingeborenen nicht das Gebiet, das das Gesetz ihm zuschreiben kann oder das Familienerbe. [...] Das Land meint einen bestimmten Ort, wo er lebt und wo er den Sinn seiner Existenz findet. Sein Begriff von Land ist der eines Territoriums, eines umfassenden Vaterlandes, in dem er sich frei in Beziehung mit den anderen Mitgliedern der Gruppe bewegen kann.“ (UNAE o.J.: 34)

Die Organisationen des Amazonasgebietes verlangten die rechtliche Anerkennung der Territorien, die schon ihren Vorvätern gehörten, während die Hochland-Organisationen mehr an der Lösung ihrer Konflikte um Landbesitz – meist zwischen Großgrundbesitzern und indigenen Gemeinden – interessiert waren (Pacari 2007: 24). So setzte sich ECUARUNARI mehrfach für die Anerkennung der Territorien der Nationalitäten im Küsten- und Amazonasgebiet ein (ECUARUNARI 1984: 48) – aber nicht für ähnliche Forderungen in ihrem Stammland. Die FOIN der Kichwa des Amazonasgebietes versuchte ab 1987, Fragen des Landbesitzes mit denen der nachhaltigen Landnutzung zu verbinden (Macdonald 1998: 94). Auch wenn weiterhin eine gerechte Landverteilung verlangt wird, wie die Manifeste des Aufstands 1990 oder die aktuelle Forderung nach einer „Agrarreform durch eine Agrarrevolution“ (Cholango 2011: 62) zeigen, ging es jetzt um mehr. „Der Zugang zu Land ist die Grundlage für die Schaffung einer multiethnischen, plurikulturellen Gesellschaft“ (Moreno/Figueroa 1992: 23f.). Der Kampf für Land und eine Agrarreform wurde um einen Kampf für die Anerkennung indigener Territorien ergänzt (Rodríguez 2008: 100). Damit verbunden ist das Recht der indigenen Nationalitäten, innerhalb ihrer Territorien über ihr Schicksal selbstbestimmt zu entscheiden (ECUARUNARI/CONAIE 1989: 42). Im Begriff des Territoriums wird das Land als gleichzeitig wirtschaftliches und kulturelles Problem gesehen und somit als Grundlage für die „kulturelle Reproduktion“ (Fontaine 2001: 61f.) der indigenen Völker. Die Territorialität der indigenen Nationalitäten ergänzte also die Forderung nach einer gerechten Landverteilung (ECUARUNARI/CONAIE 1989: 39). Diese Forderung ist allerdings nach wie vor zentral für das politische Handeln der Indigenenorganisationen: „Wir glauben, dass es keine Lösung des Indigenenproblems geben wird, wenn man nicht das Landproblem löst, das Grundlegende für uns ist das Wiedererlangen des Landes.“ (Macas 1991: 10)

Der Wandel von einer wirtschaftlichen Forderung nach Land hin zu einer auch kulturellen und sozialen Forderung nach selbstverwalteten Territorien hat gegen Mitte der 1980er Jahre die Indigenenorganisationen ganz Ecuadors erfasst und wurde zum Grundstein für die CONAIE und ihre Mitgliedsorganisationen (CONAIE 1989: 279; Santana 1992: 194). Zu dieser Zeit hat innerhalb der Indigenen-

bewegung der Wandel von den Forderungen nach Land im Sinne einer den indigenen Interessen angepassten Landreform hin zu der Forderung nach der Anerkennung der Territorien der verschiedenen indigenen Völker und Nationalitäten stattgefunden. Ein Text des CONACNIE von 1984 fordert Land für die Indigenen als Grundlage für das Fortbestehen und die Entwicklung der Kultur – auch wenn die kulturellen Aspekte bereits eine wichtige Rolle spielen, wird der Begriff Territorium noch nicht verwandt (Conterón/de Viteri 1984: 5). Die bedeutende Indigenenführerin Nina Pacari fordert in einem Text aus demselben Jahr, dass jeder indigenen Nationalität der Besitz ihres Territoriums anerkannt und garantiert werden soll. Das Territorium soll kollektiv, unveräußerlich und ausreichend groß sein, um das Wachstum und die Entwicklung der Nationalität abzusichern (Pacari 1984: 122). Im Entwurf für ein Gesetz der Nationalitäten von 1988 wird das Land der Indigenen als „unteilbar, unpfändbar und unverletzbar, unter Bewahrung ihrer kommunitären Logik“ (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 12) definiert. Den indigenen Nationalitäten wird das Recht auf ihr Territorium eingeräumt, das nicht nur ihren Fortbestand, sondern auch die Weiterentwicklung ihrer Kultur und den Schutz der Naturschätze des Landes garantieren soll (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 21). Zur genaueren Klärung der Situation sollte dem Staat die Schaffung eines Territorialitätsstatuts aufgetragen werden, in dem die jeweiligen Grenzen für die ausschließliche Nutzung des Landes und der Naturschätze festgelegt werden sollten (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 12)⁴. Da der Gesetzesvorschlag nicht behandelt wurde, kam es auch nie zu diesem Statut. Eine wichtige Rolle in der Verbreitung der Forderung nach territorialer Autonomie – verbunden mit einer Rückbesinnung auf ein Leben in traditionellen Gemeinschaften – spielte die 1984 gegründete Koordination der indigenen Organisationen des Amazonasgebietes (*Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*, COICA), die die amazonischen Organisationen von Kolumbien, Venezuela, Ecuador, Peru, Brasilien und Bolivien umfasst. Auf den Kongressen der COICA wurden kommunitäre Alternativen zu den bestehenden Staaten, die den Indigenen kaum Interesse entgegenbrachten, diskutiert. In den Texten der Kommunistischen Internationale in den 1920er und 1930er Jahren fanden die Indigenen den Vorschlag, die Region über autonome, selbstverwaltete Territorien neu zu gliedern (Quijano 2006a: 33) – der andere Begriff aus diesem Kontext, indigene Nationalitäten, wird im nächsten Kapitel behandelt.

Die Indigenenorganisationen des Amazonasgebietes, allen voran die OPIP, entwickelten so eine weitgehende Definition von Territorialität, die sie der nationalen Öffentlichkeit präsentieren konnten. Dies geschah zum ersten Mal mit dem Vertrag

4 Damit ist der Vorwurf von Santana widerlegt, der Begriff des Territoriums würde bis in die 1990er nicht genauer definiert (Santana 1992: 194).

von Sarayacu von Juli 1990, in dem die Indigenen Pastazas eine rechtliche Anerkennung der Territorien der Kichwa, Achuar und Swiviar dieser Provinz erreichen wollten. Die Territorien sollten nicht nur das Land, sondern auch den Luftraum und die Bodenschätze des jeweiligen Gebietes umfassen, und unter weitgehender Kontrolle der Indigenen stehen. Die Autonomierechte der Indigenen sollten eine alleinige Wirksamkeit des traditionellen indigenen Rechtes im jeweiligen Territorium und ein Verbot der Ausbeutung der Rohstoffe und der Manöver der ecuadorianischen Armee dort umfassen (Ojeda Segovia 2004: 33f.). Die ersten Zugeständnisse erreichte die OPIP mit ihrem Marsch von April 1992, nach dem die ecuadorianische Regierung den jeweiligen Völkern eine eingeschränkte Kontrolle über einen Teil ihrer Territorien zusprach (Ojeda Segovia 2004: 35).

Nach der Definition der CONAIE ist das Territorium ein „bestimmter physisch-geographischer Raum, wo ein Volk lebt und sich entwickelt“ (CONAIE 1994: 20) und als solcher die Grundlage für das Überleben der indigene Nationalitäten. Ein Territorium in diesem Sinne ist ein autonomer Raum, der von selbstbestimmten Autoritäten verwaltet wird (CONAIE 1994: 20). Die Kontrolle der indigenen Territorien durch die indigenen Nationalitäten „hat einen harmonischen und ausgeglichenen Umgang mit den natürlichen Ressourcen erlaubt“ (CONAIE 1994: 20) und so „die integrale Entwicklung aller Leben garantiert“ (CONAIE 1994: 20). Beim Vergleich des Politischen Projektes der CONAIE in den Versionen von 1994 und 1997 fallen einige Unterschiede auf. Die Definition von 1994 versteht das Territorium als „Habitat, das die indigenen Völker und Nationalitäten besetzen und auf unterschiedliche Art und Weise nutzen“ (CONAIE 1994: 52). Drei Jahre später ist von einer Nutzung nicht mehr die Rede, stattdessen wird darauf verwiesen, dass das Territorium „die Oberfläche der Erde und ihren Untergrund umfasst“ (CONAIE 1997: 50), ein Hinweis auf die gestiegene Bedeutung der amazonischen Indigenen innerhalb der CONAIE und ihren Kampf gegen die Ausbeutung der Bodenschätze in ihrer Region.

Der Aufbau von autonomen Territorien soll die Grundlage für die Etablierung von Strukturen der Selbstverwaltung im Bereich etwa der Erziehung, der Gesundheitsversorgung und der Verwaltung der Ressourcen sein (Cholango in Tamayo 2007: 10) – hat aber wenig mit dem manchmal unterstellten Versuch der Auflösung des Staates zu tun. Manche der großen Massenkommunikationsmedien konstruieren von der Forderung nach autonomen Territorien ausgehend das Bild der „separatistischen Indios“ (Rodríguez/Martínez 2000: 81), die das Vaterland auflösen wollen. Bereits in der Verfassung von 1998 war die Möglichkeit verankert, „territoriale indigene und afroecuadorianische Eingrenzungen“ (Art. 224) im Sinne staatlicher Strukturen, wie etwa der Regionalregierungen, zu schaffen. Diese Möglichkeit wurde in der Verfassung von 2008 (Art. 257) erweitert – ohne dass es bis 2013 tatsächlich anerkannte indigene Territorien gäbe. De facto gibt seit den 1990ern in

einigen Teilen des Amazonasgebietes eine gewisse Selbstverwaltung außerhalb der staatlichen Strukturen (Büschges 2009: 49f.). Diese Entwicklung zeigt auch die Schwierigkeiten des Aufbaus von Gebieten mit territorialer Autonomie auf. Während es im Amazonasgebiet Gegenden gibt, die fast ausschließlich von den Angehörigen einer indigenen Nationalität besiedelt sind – sich also als indigenen Territorien definieren ließen –, ist die Situation im Andenhochland anders. Dort lebt der Großteil der indigenen Bevölkerung des Landes, allerdings meist in gemischt besiedelten Gebieten ohne klare Mehrheitsverhältnisse, die eine indigene oder mestizische Selbstverwaltung rechtfertigen würden (Rhon 2003: 134). Die meisten Gebiete sind von „einem starken indigen-bäuerlichen Kontinuum“ (FENOCIN 1999: 153f.) geprägt, das sich der Vorstellung von von nur einem Volk besiedelten Territorien nur schwer anpassen lässt. Auch die indigenen Völker und Nationalitäten, die über kein zusammenhängendes Territorium verfügen oder in andere Gegenden migriert sind, können sich im Begriff des Territoriums nicht wiederfinden (FENOCIN 1999: 153). Die Schlussfolgerung von Alejandra Santillana: „Die Debatten über Territorialität wurden nur für die indigene Bevölkerung formuliert“ (Santillana 2006: 250) greift also zu kurz. Diese Debatten wurden nur für einen kleinen Teil der indigenen Bevölkerung formuliert.

Eine andere Kritik am Begriff der indigenen Territorien ist seine mangelnde Klarheit und sein fehlender Inhalt (Chuji 2008). Tatsächlich hat selbst die CONAIE Schwierigkeiten, die Territorien über das bisher Erläuterte hinaus zu konkretisieren. So fordert das politische Projekt der CONAIE eine territoriale Neuordnung über „eine Studie der historischen Entwicklung der Landnutzung und -ordnung in der Periode 1400-1900“ (CONAIE 1994: 21) und die Sammlung von „notwendiger grundlegender Information, um eine Karte anzufertigen, die die indigenen territorialen Einheiten bestimmt und festlegt“ (CONAIE 1994: 21). Auch die FENOCIN fordert ein Programm der Legalisierung der traditionellen indigenen Territorien⁵, das neben der Schaffung klarer Mechanismen und der Ausbildung indigener Experten die Erstellung von Landkarten der Territorien umfasst (FENOCIN 1999: 143f.). Der Staat soll die indigenen Territorien also nicht nur anerkennen, sondern sie zuerst bestimmen und anschließend institutionell integrieren (CONAIE 1994: 21f.; Chuji 2008).

5 Sie spricht nicht von Territorien, sondern von *tierras ancestrales* („von den Vorfahren überliefertes Land“) (FENOCIN 1999: 143f.).

2. VON BAUERN ZU INDIGENEN VÖLKERN UND NATIONALITÄTEN

Im Laufe der 1970er Jahre fand eine Veränderung des Selbstverständnisses der organisierten Indigenen statt. Hatten sie sich bis dahin in erster Linie als Bauern definiert, verstanden sie sich nun als indigene Völker und Nationalitäten. Diese Veränderung beginnt um 1975 (Ramón 1992a: 9) und erreicht mit der Gründung von CONACNIE und CONFENIAE, die beide die Bezeichnung ‚indigenen Nationalitäten‘ im Namen tragen, im Jahr 1980 ihren Höhepunkt (Ospina 2008: 71). Von da an konnte sich die neue Begrifflichkeit ausbreiten und an Kraft gewinnen und die bisherigen Konzepte des Klassenkampfes und des ethnischen Konfliktes überwinden (Ramón 1992a: 9). Bereits Anfang der 1980er Jahre war der Begriff der indigenen Nationalitäten als Bezeichnung für alle indigenen Gruppen von der Regierung und den meisten Organisationen angenommen worden (Viteri 1983: 46).

Der Begriff der Nationalität ist jedoch wesentlich älter⁶. Die wahrscheinlich erste Abgrenzung von Nation und Nationalitäten unternahm der österreichische Marxist Otto Bauer (1907) in Bezug auf den Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn. Ein anderer möglicher Ursprung ist der russische sozialistische Zionist Ber Borochov (Sánchez-Parga 1992: 70), der in einem Text von 1905 Nationalitäten und Klassenkampf untersucht (Borochov 1905). Von da an wurde der Begriff zunehmend in den kommunistischen Diskurs integriert und stetig verändert (Almeida 2008). Lenin übernahm den Begriff der Nationalitäten (Becker 2002: 191f.) und nach ihm Stalin. So wurden in der Sowjetunion seit den 1920er und 1930er Jahren ethnische Minderheiten als Nationalitäten bezeichnet (Ayala Mora o.J.: 10f.). Über die Kommunistische Internationale kam der Begriff nach Lateinamerika, wo er schon auf der ersten Konferenz der Kommunistischen Parteien Lateinamerikas in Buenos Aires 1929 in Bezug auf die Indigenen als „unterdrückte Nationalität“ (Correspondencia Sudamericana, August 1929, in: Grupo Internacionalista 2003) in einem Report des peruanischen Kommunisten José Carlos Mariátegui verwendet wurde. Danach wurde der Begriff der Nationalität in den 1930ern von der Kommunistischen Partei Perus (*Partido Comunista del Perú*, PCP) aufgegriffen, die von Quechua- und Aymara-Nationalitäten in Peru sprach (Ibarra 2010: 44). Während die peruanischen Kommunisten dem weitergehenden Vorschlag der Komintern, für die Gründung einer indigenen Republik in den Anden zu kämpfen, nicht folgen wollten, wurden diese Ideen von den ecuadorianischen Kommunisten begrüßt und die Begrifflich-

6 Der vorliegende Text widmet sich der begrifflichen Entwicklung und nicht der Interpretation indigener Aufstände bis zum 19. Jahrhundert, die von einigen Wissenschaftlern als nationalistisch in dem Sinne gesehen werden, dass sie „Indio-Nationen und unabhängige indigene Königreiche oder Staaten“ (Barrientos o.J.: 4) schaffen wollten.

keit der Nationalitäten auch für die ecuadorianischen Indigenen übernommen. So bezeichneten Ricardo Paredes, der Vorsitzende der PCE, und der zu diesem Zweck gegründete Arbeiter-Bauern-Block, schon im Präsidentschaftswahlkampf 1933 Indigene und Schwarze nicht nur als ausgebeutete Klassen, sondern auch als unterdrückte Nationalitäten (Becker 2011a: 192). Auf Druck der Komintern wurde der Begriff der indigenen Nationalitäten weiter in Diskurs und Strategie der PCE verankert. „Indigene Nationalitäten waren grundlegend für die Art, wie die Komintern ihren Kampf in den Anden verstand.“ (Becker 2011a: 195) Dadurch näherten sich die urbanen Kommunisten Ecuadors an die indigene Landbevölkerung an und legten das Fundament für das heutige indigene Selbstverständnis (Becker 2008b: 2). Bereits auf der *Conferencia de Cabecillas Indígenas* Ende 1935 wurden die Indigenen als „indigene Nationalitäten“ (Conferencia de Cabecillas Indígenas 1935) bezeichnet und über die Nationalitätenpolitik und „[d]as was die Sowjetunion den Minderheitsnationalitäten gegeben hat“ (Conferencia de Cabecillas Indígenas 1935) diskutiert. In einem Text, der einige Monate später in der Zeitung *Ñucanchic Allpa* erschien, beschrieben die Organisatoren der Konferenz ihr Verständnis der Unterschiede zwischen Indigenen und den anderen Ethnien Ecuadors:

„die Indios haben Sprachen, die nur sie sprechen (Kichwa, Cayapa, Cofan, usw.), sie haben ihre eigene Kleidung und Gebräuche, sie gehören zu ihren eigenen Rassen und Nationalitäten oder Völkern, die über vierhundert Jahre lang frei gelebt haben, ohne wie heute Weißen und Mestizen unterworfen zu sein. Das ist der Grund weshalb die Indios über vier Jahrhunderte lang einer großen Unterdrückung ihres Volkes oder Nationalität unterworfen worden waren, zurückgewiesen wurden, als ob sie eine unterlegene Rasse wären.“ (Conferencia de Cabecillas Indios, 1936, in: Becker 2011a: 196)

Leider sind weitere Details dieses Diskurstransfers nicht belegt (Becker 2008b: 2), weshalb die Begriffsgeschichte der Nationalitäten bis in die 1970er nur bruchstückhaft nachverfolgt werden kann. Nachprüfbar ist, dass sich die Indigenen bis in die 1950er und 1960er Jahre immer wieder als Nationalitäten bezeichneten, etwa in einem Leitartikel in *Ñucanchic Allpa* aus den 1940ern: „die indigenen Völker sind unterdrückte Nationalitäten, gestern durch die Kolonie und heute durch die Republik. Ihre wahre Lösung ist das Recht zu Selbstbestimmung ihrer Schicksale.“ (Becker 2006: 143f.) Noch in den Vorbereitungen zum sechsten Kongress der PCE 1957 konnten sich Indigene innerhalb der Partei gegen eine geplante Minimierung ihrer Forderungen in den Beschlüssen des Kongresses durchsetzen. Der verabschiedete Text sprach schließlich davon, dass die „Indio-Masse unbestreitbar eine Reihe von nationalen Elementen hat“ (PCE 1957, in: Becker 2011a: 197). Dieselbe Wendung wurde auch in den Beschlüssen des achten Kongresses der PCE 1968 wiederholt (PCE 1968, in: Becker 2011a: 197).

Bis in die 1970er Jahre hinein konzentrierten sich die ecuadorianischen Sozialwissenschaften auf Begriffe wie Rasse oder soziale Klasse im Sinne einer „Fusion der Rassen“ (Moreno Yáñez 1997). Die Masterarbeit ‚Interethnische Beziehungen in Otavalo-Ecuador. Die Ausbildung einer Indio-Nationalität?‘ der unter anderem in Mexiko ausgebildeten ecuadorianischen Anthropologin Gladys Villavicencio von 1973 ist die erste wissenschaftliche Arbeit, die das Gefühl der ethnischen Kohärenz und die Überbewertung des Eigenen als Schritt zur Ausbildung einer eigenständigen aber sekundären Nationalität deutet. In diesem Sinne wollen die Indigenen Otavalos als klar unterschiedenen Ethnie mit allgemein anerkannten Werten in die nationale Gesellschaft integriert werden und in ihr ihre eigene Zukunft selbstständig bestimmen können (Moreno Yáñez 1997). Villavicencio definiert Nationalität als

„menschliche Gruppe, die durch besondere Verbindungen kultureller Homogenität (ethnische Gruppe) geeint ist, Besitzer eines solchen wirtschaftlichen und politischen Systems, das sie zu einem größeren Einfluss in der allgemeinen Gesellschaft führt. [...] Das bedeutet, eine ethnische Gruppe könnte sich in dem Moment, in dem ihr politisch-wirtschaftlicher und sozialer Einfluss ihre Grenzen als lokale Gruppe überschreitet, in eine Nationalität verwandeln, um Bedeutung in der nationalen Sphäre einzufordern. Dafür ist es wichtig, dass die ethnische Gruppe eine breite Bevölkerung umfasst, nicht nur auf eine Ortschaft beschränkt, sondern eher auf eine Region, und dass zwischen dieser Bevölkerung eine solche Kommunikation besteht die die Konstitution einer wichtigen kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Ähnlichkeit erlaubt.“ (Villavicencio 1973: 6)

Auch international wendet sich die Anthropologie in den 1970ern zunehmend anderen Begriffen zu. Dazu gehört auch die Wiederverwendung von Begriffen wie Nationalität und Nation zur Beschreibung ethnischer Gruppen. Diese Begriffe für ethnische Gruppen zu verwenden, bedeutet in diesem Zusammenhang, ihnen „politische Sichtbarkeit“ (Bonfil Batalla 1977: 97) zu bescheinigen. Eine Nationalität ist in diesem Sinne eine Ethnie, die sich selbst annimmt und daraus politische Forderungen ableitet. Oder „eine Ethnie ist eine Nationalität *an sich*, die sich aber politisch *für sich* annehmen muss, wenn sie sich als Nationalität konstituieren will“ (Barabas/Bartolomé 1979: 7). Damit ist gemeint, dass eine Nationalität eine Ethnie ist, die sich als solche – und nicht etwa als Kooperative oder Gewerkschaft – organisiert und spezifische Forderungen erhebt (Bartolomé 1979: 14)⁷. Schon in dieser frühen Definition liegt der Schwerpunkt auf der geschichtlich bestimmten Identität der jeweiligen ethnischen Gruppe und ihrer Fähigkeit, sich autonom selbst zu verwalten – eine Fähigkeit, die vom jeweiligen Staat im Sinne eines ethnischen Plura-

7 Die Metapher der Ethnie für oder an sich wurde auch in Ecuador aufgenommen (etwa in Sánchez-Parga 1988: 108).

lismus anerkannt werden soll (Bonfil Batalla 1977: 98). Nationalitäten zeichnen sich durch eine Reihe von Charakteristiken aus, die sie von ihrer Umgebung unterscheiden, darunter linguistische, soziale, kulturelle, organisatorische oder religiöse Besonderheiten (Bartolomé 1979: 13f.). Bartolomé macht auch schon darauf aufmerksam, dass es sich beim Entstehen einer Nationalität um den Versuch eines im Zuge der Integration der Indigenen in die kapitalistische Wirtschaft „entstehenden indigenen Bürgertums“ (Bartolomé 1979: 19) handeln kann, zu politischer Macht zu gelangen.

Das spätere Wiederaufleben des Begriffes der Nationalitäten in Ecuador ist eng mit dem sowjetischen Anthropologen Yuri Zubritski verbunden (Moreno Yánez 2010), der in seiner Forschung über die Indigenen in Ecuador diesen Begriff verwendet: „Die große indigene Masse lebt weiterhin nicht nur unter dem Joch einer harten Ausbeutung, sondern auch in Zuständen einer unterdrückten Nationalität.“ (Zubritski, in: Almeida 1979: 14) Ende der 1970er hat er am Anthropologieinstitut Otavalos (*Instituto Otavaleño de Antropología*) (Moreno Yánez 1997) mit jungen ecuadorianischen Wissenschaftlern zusammengearbeitet – darunter Nina Pacari und Auki Tituaña – und als Programmverantwortlicher von Radio Moskau einigen von ihnen – etwa Ileana Almeida – Stipendien in der Sowjetunion besorgt. Diesen jungen Ecuadorianern sollten als Aktivisten und Wissenschaftler das Schicksal der Indigenenbewegung ab den 1980ern bestimmen (Albó 2009: 211) – insbesondere im Umfeld der Zentraluniversität Ecuadors (*Universidad Central del Ecuador*), die viele der späteren Führungspersonen der CONAIE besuchten (Lucero 2003: 33f.). In einem Artikel vom Juli 1977 führte Zubritski den Begriff Nationalität in die ecuadorianische Wissenschaft ein⁸. Noch in einem Seminar des der CTE nahestehenden Ecuadorianischen Institutes für Sozioökonomische Untersuchungen (*Instituto de Investigaciones Socioeconómicas del Ecuador*, INIESEC) in Quito 1985 verwendet Zubritski die Begriffe Rasse, Ethnie und Nationalität ohne sie voneinander abzugrenzen (Sánchez-Parga 1992: 70). Dieses Entstehungsumfeld trug dazu bei, dass der Begriff der indigenen Nationalitäten zuerst vor allem von der nicht-indigenen Linken verwendet wurde. So hat Marc Becker eine Reihe von Texten zusammengetragen, die seit 1980 von „der Existenz unterdrückter indigener Nationalitäten innerhalb des Staates“ (Movimiento 1980, in: Becker 2011a: 198) sprechen. 1982 sendet die CEDOC „revolutionäre Grüße an die indigenen Nationalitäten Ecuadors“ (CEDIS/CEDOC 1982, in: Becker 2011a: 198), 1983 spricht der Vizepräsident der FADI, Rafael Quintero, von den Forderungen der Indigenenbewegung die sich nicht länger nur als Bauern, sondern auch als Völker und Nationalitäten verstehen (in: Becker 2011a: 198).

8 Leider gibt Sánchez-Parga keine genauere Quelle an.

Die sowjetische Theorie, die auf Lenin und Stalin zurückgeht, von Zubritski (Almeida 1979: 16) ausformuliert und von Ileana Almeida auf Otavalo angewandt (Ibarra 1999: 83) wurde, sieht Nationalitäten als einen Entwicklungsschritt hin zum Nationalstaat, in der Reihenfolge: Stämme, Nationalitäten, Nationen, Staaten (Albó 2009: 211). Der Begriff entstammt also einer Evolutionstheorie der Staaten (Albó 2009: 304). Der Begriff der Nationalität verortet die indigenen Völker in einem „historischen Prozess“ (Almeida 1979: 14), wobei die Nationalitäten selbst auch historisch definiert sind, sich also verändern können. Er bezieht sich „auf eine stabile menschliche Gruppe, die ein Territorium, eine wirtschaftliche Lebensweise, eine Kultur und eine Sprache teilt“ (Almeida 1979: 15). Die Nationalität steht vor dem Aufbau der Nation, wobei die Sprache der Nationalität eine besondere Rolle spielt. Im Vergleich zu den Dialekten der Stämme, bildet sich in der Nationalität eine einheitliche Sprache aus, wodurch die kulturelle und soziale Einheit der Nationalität verstärkt wird (Almeida 1979: 15). Die Nation kann erst im Kapitalismus entstehen und wird durch eine höhere Normativität der Sprache, eine wirtschaftliche Zentralisierung, ein Zusammenwachsen des Territoriums und eine weitere Ausprägung der kulturellen Eigenheiten bestimmt. Dadurch wird ein Nationalbewusstsein aufgebaut (Almeida 1979: 15). Eine Kontinuität von den ethnischen Gemeinschaften über die Nationalitäten hin zur Nation erleichtert deren Entstehen, ist aber keine unabdingbare Voraussetzung. Tatsächlich sind einige Nationen aus verschiedenen Nationalitäten und verschiedenen Stämmen entstanden (Almeida 1979: 16). Diese Vorstellung von Entwicklung war schon in den 1970er Jahren fragwürdig und wurde von den Indigenenorganisationen in der Regel nicht übernommen.

Die ethnisch orientierten Organisationen der Indigenenbewegung, die ab den 1960ern gegründet wurden, besannen sich auf den Begriff der Nationalitäten – jedoch ohne den sowjetischen Hintergrund zu übernehmen (Albó 2009: 304). Vor allem die Organisationen des Amazonasgebietes – in dem sich die FEI und ihr Diskurs nie verankern konnten – und eine Reihe von urbanen Intellektuellen übernahmen diesen Begriff als ethnische Alternative zu den klassenzentrierten Begriffen (Lucero 2008: 142). Jorge León Trujillo etwa beschreibt schon 1983 die Indigenen als Nationalitäten, wobei seine Definition eine gemeinsame Geschichte und Sprache und geteilte Traditionen und Kultur vorsieht, von denen ausgehend die jeweilige Nationalität Forderungen nach Selbstverwaltung und territorialer Autonomie aufstellen kann (León Trujillo 1983: 8). Diese frühe nicht-stalinistische Definition enthält die Grundlagen, innerhalb derer sich spätere Formulierungen von Nationalität bewegen sollten. Auch auf internationalem Niveau wurde der Begriff der indigenen Nationalitäten übernommen. Besonders der 1980 gegründete Indiorat Südamerikas (*Consejo Indio de América del Sur*, CISA) verbreitete die neue Begrifflichkeit in ihren Publikationen (etwa AAVV 1985). So wurde sie in den 1980er von

den indigenen Organisationen Lateinamerikas zunehmend verwendet und auch von Presse und Zivilgesellschaft diskutiert (Ibarra 1999: 83).

Der Begriff der indigenen Nationalitäten wurde in Ecuador bis Mitte der 1980er oft als ein kultureller Begriff und Synonym für Ethnie verstanden und mit den kulturellen Forderungen der Indigenen assoziiert (Ibarra 1999: 85) – vor allem die offizielle Anerkennung ihrer Sprachen und die Förderung der zweisprachigen Bildung. Dadurch konnte er schon früh auf Gesellschaft und Staat ausstrahlen. Jaime Roldós, ecuadorianischer Präsident von 1979 bis 1981, verwendete bereits den Begriff der Nationalitäten, wenn er über die indigenen Völker sprach. Roldós strengte auch ein Garantiegesetz für die indigenen Nationalitäten an, das er durch seinen frühen Tod nicht mehr realisieren konnte (Iturralde 2000: 168).

Der wiederentdeckte Begriff bewegte sich im Zuge der Versuche, eine eigenständige nationale Indigenenorganisation zu gründen, in das Andenhochland. Die erste regionale Organisation des Amazonasgebietes, die CONFENIAE, war die treibende Kraft hinter dieser Bewegung. ECUARUNARI als eher sozialistische Organisation des Andenhochlandes hatte bis dahin andere Begriffe bevorzugt, begann nun aber auch von indigenen Nationalitäten zu sprechen – ohne dadurch die Forderungen nach territorialer Autonomie der Organisationen des Amazonasgebietes zu übernehmen (Guerrero/Ospina 2003). Diese gängige Interpretation deckt sich nicht mit den vorliegenden Daten, die zwar einen Diskurstransfer ethnischer und identitärer Inhalte vom Amazonasgebiet und dort insbesondere von der Federación Shuar aus ins Hochland bestätigen, aber gerade für den Begriff der indigenen Nationalitäten etwas anderes vermuten lassen. Tatsächlich ist die Wiederentwicklung des Begriffs der Nationalitäten in Otavalo – also im Hochland – gegen Ende der 1970er nachweisbar, die Zentralität des dortigen Anthropologischen Instituts deutet auf eine umgekehrte Ausbreitung hin. Die Namensgebung der CONFENIAE allein ist kein ausreichender Beweis für eine Vorreiterrolle des Amazonasgebietes; nur wenige Monate später wurde unter entscheidender Mitwirkung von ECUARUNARI die CONACNIE gegründet, die ebenfalls die indigenen Nationalitäten im Namen trägt. Spätestens seit dem Nationalen Indigenen- und Bauernmarsch im Oktober 1980 sind Territorien und Kultur der indigenen Nationalitäten (ECUARUNARI 1998: 99) ein Teil des Diskurses von ECUARUNARI. Schon Anfang der 1980er beschreibt sich die Organisation als „eine Bewegung, die das Banner des Kampfes gegen die Diskriminierung und für die Verteidigung der indigenen Nationalitäten erhebt“ (ECUARUNARI 1984: 46). Sie beginnt, ethnische und soziale Faktoren zu integrieren und versteht die Indigenen als „ausgebeutete Nationalität und Klasse“ (ECUARUNARI 1984: 47), denen der Nationalstaat als Produkt des Kapitalismus gegenübersteht (ECUARUNARI 1984: 48). In diesem Rahmen verlangt sie nicht nur „das grundlegende Prinzip des Rechts auf das Land“ (ECUARUNARI 1984: 44f.), sondern eine weitgehende Autonomie, „das Recht, eigene Autoritäten zu

haben, um so die Diskriminierung zu verhindern, die gegen die Bauern und insbesondere gegen die Indigenen ausgeübt wird“ (ECUARUNARI 1984: 44f.).

Das ECUARUNARI-Mitglied Nina Pacari entwickelt in einem Text von 1984 den Begriff der Nationalität mit Bezug auf die Kichwa. Dabei folgt sie in einigen Grundsätzen der Theorie von Almeida. So wurden für Pacari die Festigung der Kichwa-Nationalität und der Aufbau eines Kichwa-Staates von der spanischen Invasion unterbrochen⁹ (Pacari 1984: 116). Dennoch zeichnet sich die Kichwa-Nationalität durch „das Auftauchen staatlicher Elemente“ (Pacari 1984: 115f.) aus. Dazu zählt für Pacari die Struktur *Ayllu-Llacta Ayllu-Mama Ayllu* oder Familie, erweiterte Gemeinschaft und Volk. Das Volk der Kichwa entspricht in diesem System der *Mama Ayllu*, die sich durch gemeinsame Sprache, Kultur, Territorium und wirtschaftliche Verbindungen auszeichnet (Pacari 1984: 115). Dieser Sozialstruktur entspricht auch eine moralische und rechtliche Struktur, die von *Ayllu Camachic* über *Llacta Camachic* zu *Mama Ayllu Camachic* geht, also von familiären Normen über sozialen Normen einer Gemeinschaft zu den rechtlichen Normen des ganzen Volkes. Diese Struktur der Normen orientiert sich an der harmonischen Beziehung zwischen *Pachamama-Allpamama-Runa*, Universum-Erde-Mensch, und drückt sich in Moralvorstellungen wie *Ama Quilla*, *Ama Llulla*, *Ama Shua* (nicht faul sein, nicht lügen, nicht stehlen) aus (Pacari 1984: 115). Mit diesen vorstaatlichen Strukturen begründet Pacari die Forderung nach einer rechtlichen Anerkennung (Pacari 1984: 122) und Selbstbestimmung (Pacari 1984: 115) der indigenen Nationalitäten. Jeder der indigenen Nationalitäten soll der kollektive und unveräußerliche Besitz ihres ausreichend großen Territoriums garantiert werden (Pacari 1984: 122).

Auch der CONACNIE, die Vorgängerorganisation der CONAIE, gründete auf einem Verständnis der Indigenen als Nationalitäten (Conterón/de Viteri 1984: 6). In einem Text von 1984 definiert diese Organisation Nationalitäten als Völker mit einer eigenen Kultur und Geschichte, eigener Sprache und Literatur, eigenen Formen sozialer, wirtschaftlicher und politischer Organisation, eigenen Legenden und Traditionen und in Teilen eigener Religion und eigenen Territorien (Conterón/de Viteri 1984: 7). Diese Eigenständigkeit begründet für den CONACNIE die Andersheit und die besonderen Forderungen der indigenen Nationalitäten.

Die FCUNAE formuliert aus der Perspektive der Kichwa des Amazonasgebietes in einem Text von 1986 ihr Verständnis der Indigenen als Volk und somit – aus ihrer Perspektive – als etwas Umfassenderes als eine Klasse. Der Kampf der Indigenen „[b]richt mit den Formen der klassischen Organisation der Gesellschaft in soziale Blöcke. Er ist eher ein Problem der Kultur und Nationalität, denen der Klas-

9 Das gleiche nimmt Bartolomé (1979: 14) von den mittelamerikanischen Nationalitäten an.

senkampf nicht nur eine stereotypische Lösung der sozialen Revolution geben kann.“ (UNAE o.J.: 22) Daher ist das Selbstverständnis der Indigenen als Völker und Nationalitäten innerhalb eines Staates für die FCUNAE der Beginn ihrer Befreiung innerhalb eigener Modelle (UNAE o.J.: 22f.). Die indigenen Nationalitäten definieren sich durch ihr Territorium, in dem die Produktionsweisen und kulturellen Ausdrücke des jeweiligen Volkes entwickelt haben (UNAE o.J.: 47). Sie sind daher unterdrückte Nationalitäten, die für „ihre ethnisch-kulturelle Befreiung“ (UNAE o.J.: 46) kämpfen – ohne deswegen einen eigenen Staat anzustreben.

„Der wirkliche Begriff der Nationalität ruht auf einem Autonomiestatus oder Charta der Nationalität durch die Territorien, Regierungssysteme und autonome kulturelle Prozesse anerkannt werden, innerhalb eines multiethnischen Staates, der sie umfasst.“ (UNAE o.J.: 43)

So war der Begriff der Nationalitäten zuerst „eine weitere Form des Kampfes um Respekt“ (Guerrero/Ospina 2003), der die Forderungen nach territorialer Autonomie klären sollte. Nationalität sollte die Eigenständigkeit der indigenen Völker betonen und ihre Forderungen nach kollektiven Rechten und Autonomie unterstützen (Ayala Mora o.J.: 10f.) – und nebenbei den bestehenden Konflikt zwischen ethnischen und klassistischen Tendenzen in den Organisationen überwinden (Ramón 1992a: 9). Der Begriff der indigenen Nationalitäten half, die Frage zu beantworten, ob die Indigenen als Bauern eine unterdrückte Klasse oder als Kichwa, Shuar, usw., ein unterdrücktes Volk sind. Er konnte zugleich eine relative Einheit der verschiedenen Kichwa-Völker des Hochlandes, einen Wiedergewinn der Würde der amazonischen Völker – die bis dahin oft Wilde genannt wurden – und eine Einheit aller indigener Völker Ecuadors fördern – so spielte er eine wichtige Rolle beim Aufbau einer nationalen Indigenenorganisation (Iturralde 2000: 168). Der Begriff der indigenen Nationalitäten wird nicht zufällig meist von Referenzen an den Kampf um Land und an die Anerkennung der indigenen Kulturen und Werte begleitet (Sánchez-Parga 1988: 110). Die Selbstverwaltung der Nationalitäten als Bevölkerungsgruppen soll die verlorenen Rechte dieser Gruppen wiederherstellen. „Wir sind nicht nur ‚Individuen‘, Bürger, wir sind Völker und Nationalitäten. Deshalb fordern wir kollektive Rechte zusätzlich zur Individualität.“ (ECUARUNARI/CONAIE 1989: 42) Daraus entstand die Überzeugung, Ecuador sei ein plurikulturelles, plurinationales und mehrsprachiges Land, die mit der Gründung der CONAIE 1986 (CONAIE 1989: 279) eine organisatorische und mit der Forderung nach einem plurinationalen Staat, der die Charakteristiken des Landes widerspiegelt und anerkennt, eine diskursive Heimat fand (Ramón 1992a: 9f.).

Der Begriff der Nationalitäten ermöglichte den noch jungen Indigenenorganisationen auch, sich vom staatlichen Diskurs und den verschiedenen indigenistischen Institutionen zu distanzieren, deren Forderungen sich nicht sehr von ihren eigenen

unterschieden – abgesehen eben vom hochgradig politischen Selbstverständnis als indigene Nationalitäten (Sánchez-Parga 1988: 110). Dieses Selbstverständnis konnte der Staat und seine Institutionen nicht in vollem Umfang übernehmen ohne den Indigenen weitgehende Autonomierechte einzugestehen. Der traditionelle Staat kann durch seine starre und vertikale Struktur nicht angemessen auf die Existenz von Nationalitäten als „aktive soziale Subjekte“ (Viteri 1997: 52) reagieren und Verhandlungen mit ihnen nur als Konzessionen oder Unterwerfung verstehen. Daher muss dieser Staat die Indigenen als Gefahr für seine Einheit sehen (Viteri 1997: 52).

Auch die gewerkschaftlich ausgerichteten Organisationen übernahmen in den 1980ern den Begriff der indigenen Nationalitäten. 1987 forderte die FENOC eine Verteidigung der Rechte als Völker und Nationalitäten (FENOC 1987, in: Becker 2011a: 199). Seit 1987 arbeiteten FENOC, FEI und CONAIE im Rahmen einer Parlamentskommission an einem Projekt für ein Gesetz der indigenen Nationalitäten, das 1988 dem Nationalkongress vorgelegt wurde. Die indigenen Organisationen und das Gesetz wurden von Bischof Proaño und dem Vorsitzenden der Sozialistischen Partei, Enrique Ayala unterstützt (Albó 2009: 211f.). Dennoch wurde es im Kongress nicht diskutiert. Das Projekt enthielt eine Anerkennung der indigenen Territorien und Sprachen, der zweisprachigen interkulturellen Erziehung und der indigenen Medizin, sowie eine erste Definition autonomer indigener Nationalitäten im Rahmen eines plurinationalen Staates (Albó 2009: 212). Es sollte zu einer Anerkennung und Verteidigung der indigenen Nationalitäten durch den Staat führen (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 6). Dabei macht der Text deutlich, dass die Anerkennung der indigenen Nationalitäten keine Rückkehr zur Situation vor der spanischen Eroberung bedeuten kann (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 7f.) und dass der Begriff der indigenen Nationalitäten nicht abschließend definiert ist. Das sollte über die Herausbildung eigener und autonomer Entwicklungsformen der jeweiligen Nationalitäten erfolgen (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 9). Auch die genauen Formen der Repräsentation und Selbstverwaltung der Nationalitäten durch formale Instanzen konnte noch nicht geklärt werden (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 13).

Bis in die 1990er Jahre hatte sich der Begriff der Nationalitäten in den Organisationen der CONAIE weitgehend durchgesetzt, ohne jedoch genau definiert zu werden (Ramón 1992a: 9f.). Die Tatsache, dass die indigenen Organisationen und in zunehmendem Maße die Wissenschaft von indigenen Nationalitäten spricht, bedeutet nicht, dass dieser Begriff genauer erklärt wurde, sondern dass „mit der Zeit seine Vieldeutigkeit und Verwirrung zunahm“ (Ayala Mora o.J.: 11). Die Diskussion über den Begriff der Nationalitäten ist dynamisch und kontrovers und baut kaum auf feste Definitionen. So sind die geographischen und historischen Grenzen der Nationalitäten meist nicht klar – die CONAIE selbst fordert Studien dazu, um

so ihre Politik schärfen zu können (Macas 1991: 11; CONAIE 1994: 21). Von größerer Bedeutung sind die Beziehungen zwischen den Nationalitäten und ihr Ziel, als gleichberechtigte Partner in einen pluralen oder plurinationalen Staat integriert zu werden (Macdonald 2002: 184).

Die CONAIE hat sich mit der Arbeit an ihrem Politischen Projekt ab 1993 um eine Definition ihrer Begriffe bemüht und konnte so diese Vieldeutigkeiten einschränken. Das Politische Projekt definiert schon seit 1994 Nationalitäten als indigene Völker mit „derselben Herkunft, einer gemeinsamen Geschichte, eigenen Sprachen“ (CONAIE 1994: 49; CONAIE 1997: 47; CONAIE 2001a). Dazu kommen eigenen Gesetze, Gebräuche, Glaubensarten und eigene Formen der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Organisation in den Territorien der jeweiligen Nationalitäten. Die Version des Politischen Projekts von 2001 ergänzt, dass die Nationalitäten schon vor der Gründung des ecuadorianischen Staates bestanden und dass sie „eine Reihe von eigenen und besonderen kulturellen Charakteristiken hat, die sie vom Rest der Gesellschaft unterscheiden“ (CONAIE 2001a). Die wichtigste dieser Eigenheiten, in dieser Hervorhebung ebenfalls eine Neuerung des Politischen Projekts von 2001, ist eine eigene Sprache. So bewegte sich der Begriff der Nationalität von einer Infragestellung des uninationalen Staates und seiner Strukturen im Zuge der Integration des Begriffes in die Institutionen dieses Staates und der Indigenenbewegung selbst langsam zu einer wenig radikalen Idee mit der schrittweise Reformen gefordert werden konnten (Guerrero/Ospina 2003). Nach der Definition der CONAIE gibt es in Ecuador folgende Nationalitäten: Kichwa, Shuar-Achuar, Chachi, Tsáchila, Siona-Secoya, Huarorani, Cofán, Awá, Epera (CONAIE 2001a). Nationalitäten

„sind historische und politische Einheiten, aus denen der ecuadorianische Staat besteht, die eine Identität, Geschichte, Sprache, eigene Kultur gemein haben, die in einem bestimmten Territorium mit ihren eigenen Institutionen und traditionellen Formen der sozialen, wirtschaftlichen, rechtlichen, politischen Organisation und Ausübung eigener Autorität leben“ (Saltos/Vázquez 2007: 383).

Innerhalb der Nationalitäten gibt es verschiedene Völker, die sich vor allem über ihre Identität (UIAW 2004: 151f.), ihr lokales Zugehörigkeitsgefühl, ihre Sprache und ihre gemeinsame Geschichte und Kultur als besondere Teile der jeweiligen Nationalität definieren (CONAIE 1994: 49; Maldonado 2006: 99f.). Sie haben eigenständige und unabhängige Institutionen und Organisationsformen, die sie von den anderen Völkern derselben Nationalität und der Gesamtgesellschaft unterscheiden (CONAIE 2001a). Die indigenen Völker mitsamt ihrer Institutionen sind integriert „in die Institutionalität einer anderen herrschenden Gesellschaft, die ihre ursprüngliche Umgebung besetzt“ (CONAIE 1994: 49). Daher wird ein indigenes

Volk in Relation zu einer nicht-indigenen Gesellschaft definiert und über sein Bewusstsein dieser Situation (CONAIE 1994: 49). Wichtig bei der Definition von Nationalitäten und Völkern in diesem Sinne ist die Selbstbezeichnung (*autodefinición*), die schon in der Verfassung von 1998 (Art. 83) die Nationalitäten ausmacht und auch von der Indigenenbewegung vorgesehen ist (CONAIE 2004: 116f.). Die Verfassung von 1998 war die erste, die die indigenen Nationalitäten offiziell anerkannte (Ibarra 1999: 88; Radcliffe 2002: 159f.; Grijalva 2008: 55).

Die Definition von Nationalitäten, die die CONAIE entwickelt, bleibt der europäischen Definition von Nation verhaftet, wobei die Nationalitäten die Grundlage der Nation sind (Rhon 2003: 134) – und im Sinne der CONAIE auch mehrere Nationalitäten, indigene wie nicht-indigene, eine Nation bilden können (Ibarra 2010: 44). Die indigenen Nationalitäten und die ethnische und kulturelle Diversität sind also nicht ein marginaler Teil der Nation, sondern ihr Kern und der Ausgangspunkt einer neuen, plurinationalen Identität (Macdonald 2002: 182). Dieses neue Selbstverständnis hat auch direkte und praktische Auswirkungen. Da die Nationalitäten eigene soziale Strukturen haben und sich selbst verwalten können, ist ihr entwicklungspolitischer Anspruch die Hilfe zur Selbsthilfe – und nicht der traditionelle Paternalismus des Staates (Macdonald 2002: 183).

Die Nationalitäten haben das grundlegende Recht auf Selbstbestimmung in ihrem eigenen Territorium, zu dem auch die freie Wahl und Ausübung ihres eigenen politischen und wirtschaftlichen Systems gehört (CONAIE 2001: 6). Darauf aufbauend konnten die Strukturen des traditionellen Staates im Namen der Nationalitäten in Frage gestellt und Alternativen entwickelt werden. Das erlaubte einen Umbau von staatlichen Strukturen und der Strukturen der Indigenenbewegung selbst – CONAIE und ECUARUNARI wurden nach 2000 so reformiert, dass sie sich als Vertretung der indigenen Völker und Nationalitäten verstehen und nicht nur die ihrer Mitgliedsorganisationen¹⁰ (Guerrero/Ospina 2003). Die moderne Entwicklung des Begriffs der Nationalitäten ist untrennbar verbunden mit der Entwicklung der CONAIE. Nationalität als Begriff, der ethnische, politische und wirtschaftliche Forderungen kombiniert, ist das Ergebnis einer Koordination der Organisationen des Hochlandes und des Amazonasgebietes. Seine gesellschaftliche Verbreitung und weitgehende Akzeptanz auch in nicht-indigenen Kreisen ab den 1990er Jahren ist Beweis der Hegemonie der CONAIE und ihrer Fähigkeit, gesamtgesellschaftliche Bedeutungen zu beeinflussen (Lucero 2008: 151).

Die starke Verbindung des Begriffs der Nationalität mit der CONAIE führte zum Widerstand der anderen Indigenenorganisationen. Vor allem die FENOCIN verstand die Idee, die Repräsentation der Indigenen nach Nationalitäten und Völ-

10 Gut nachvollziehbar an der Namensänderung ihrer Kongresse, vergleiche Abbildungen 5 und 6.

kern zu gliedern – statt nach Organisationen – als „ethnisch fundamentalistischen Vorschlag“ (FENOCIN 1999: 152) und direkten Angriff auf die verschiedenen Organisationen ersten und zweiten Grades der Indigenenbewegung¹¹. Sie kämpfte gegen die Umsetzung dieses Vorschlages in den staatlichen Organisationen, wo sie zwischen 1999 und 2002 weitgehend durchgesetzt wurde, meist – wie im Fall der CODENPE – zu ihrem Nachteil (FENOCIN 1999: 152). So interpretiert die FENOCIN die Tatsache, dass nur die Nationalität der Kichwa verschiedene Völker umfasst, als tagespolitische Entscheidung der CONAIE, die mehr mit den internen Spannungen der Organisationen zu tun hat als mit der Realität der jeweiligen Gruppen (FENOCIN 1999: 153). Es ist wohl kein Zufall, dass nur die Völker der Nationalität der Kichwa verschiedene, territorial und ethnisch voneinander getrennte Organisationen, besitzen – und somit die notwendige Infrastruktur haben, um ihre Verschiedenheit als Völker zu begründen¹². Auch die Grenzen der indigenen Nationalitäten, die die CONAIE umschreibt, werden von der FENOCIN in Frage gestellt. Für den Begriff der indigenen Nationalität wird die indigene Identität durch die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer spezifischen ethnischen Gruppe definiert. Dieser relativ strikten Zugehörigkeit stellt die FENOCIN numerisch bedeutende Sonderfälle entgegen. So lässt sich durch dieses Modell der einfachen Zugehörigkeit nur schwer die Identität von Indigenen klären, die in die Städte migriert sind. Auch Gruppen, die einige Aspekte ihrer indigenen Kultur aufgegeben haben, sich aber dennoch als Indigene verstehen, sind so nur schwer einzuordnen. Dasselbe Problem besteht bei indigenen Gruppen, die sich vor Jahrhunderten in die Kichwa integriert und ihre vorherige Identität weitgehend verloren haben (FENOCIN 1999: 155f.). Daher fordert die FENOCIN einen flexibleren Umgang mit indigenen Identitäten, der auch weniger eindeutige Zuschreibungen erlaubt und so die Wirklichkeit besser widerspiegelt (FENOCIN 1999: 156).

Der Begriff der indigenen Nationalität ist eine Möglichkeit, die indigenen Kulturen zu bewahren und eine völlige Assimilation in die Mehrheitsgesellschaft aufzuhalten (Andolina 1998: 65). Er dient als „Synthetisierer der Differenzrechte als Völker“ (Viteri 1997: 55f.). Die damit einhergehende Essenzialisierung dient der Verstärkung der wiederentdeckten Identitäten und ist somit eine Absicherung gegen die verstärkten Integrationstendenzen im Zuge der Globalisierung (Andolina 1998: 65). Gerade deshalb ist die Kritik der FENOCIN gerechtfertigt. Tatsächlich überdeckt „der Begriff der Nationalität Differenzen innerhalb der Nationalität“ (Andolina 1998: 70), vereinheitlicht also die indigenen Gruppen.

11 Damit bezieht sich die FENOCIN nicht auf offizielle Positionen der CONAIE und ihrer Organisationen, sondern auf Diskussionen und Vorschläge, die im Umfeld der CONAIE stattfanden (etwa Viteri 1998: 97) und keine Mehrheiten gewinnen konnten.

12 Vgl. die Kritik von Viteri (1997: 56).

3. PLURINATIONALITÄT

a. Eine kurze Begriffsgeschichte

Der Begriff der Nationalitäten und die Forderung nach ihrer staatlichen Anerkennung richtet sich bereits auf eine plurinationale Umgestaltung des ecuadorianischen Staates. „[I]n einer Nation kann eine Vielfalt von Nationalitäten existieren, ohne die Souveränität und die Existenz der ecuadorianischen Nation als Einheit zu gefährden.“ (Saltos/Vázquez 2005: 145) Ohne den Begriff der Plurinationalität zu verwenden, wurden vergleichbare Zielsetzungen schon in den 1970ern von der FICSHA entwickelt: „das Ziel, nach dem [die FICSHA, P.A.] strebt, ist eindeutig eines: die Selbstbestimmung der Shuar-Gruppe in einer neuen Konzeption eines pluralistischen ecuadorianischen Staates“ (Federación de Centros Shuar 1976: 129).

Der Begriff der Plurinationalität entstand in Ecuador in den 1980er Jahren, wobei der genaue Zeitpunkt seiner ersten Verwendung umstritten ist. Nach Almeida und Arrobo wurden die ersten Überlegungen über den plurinationalen Staat schon in den 1970ern am Anthropologieinstitut Otavalos unter der Leitung Yuri Zubritskis angestellt (Almeida/Arrobo o.J.: 6). Moreno Yánez sieht die Forderung nach einem plurinationalen Land als eine konsequente Weiterentwicklung des Begriffes der Nationalität außerhalb der Wissenschaft. Er beschreibt ein Treffen indigener Organisationen in Puyo, auf dem Anfang der 1980er Jahre diese Forderung zum ersten Mal aufgestellt wird (Moreno Yánez 1997). Galo Ramón spricht einem Zeitraum zwischen 1983 und 1988, in dem Ecuador zuerst als plurinationales Land verstanden wurde (Ramón 1992a: 9f.). Die erste nachweisbare Erwähnung eines multinationalen Staates findet sich in einer Sonderausgabe der Zeitschrift *Cuadernos de Nueva* von 1983. Dort knüpft Jorge León an seine Erfahrungen in Kanada an und skizziert als Konsequenz des Selbstverständnisses der Indigenen als Nationalitäten verschiedene Staatsformen¹³.

„Was auch immer die politische Form eines neuen Staates sein mag: multinational (die Nationalitäten werden nicht nur anerkannt, sondern nehmen an den Entscheidungszentren teil) oder multiethnisch (die verschiedenen Ethnien haben ein Recht auf die Anerkennung ihrer Besonderheiten: Sprache, Erziehung, Gewohnheiten, agrarische und Gemeinschaftsorganisation, usw.), föderal oder anders, das ethnische Problem verlangt die Anerkennung des Verschiedenen, das Zusammenleben mit dem Anderen und auch Konfliktiven.“ (León Trujillo 1983: 8)

13 Mit Dank an Jorge León für seine hilfreichen Kommentare.

In derselben Zeitschrift spricht Manuel Chiriboga bereits vom Aufbau eines pluri-ethnischen und plurinationalen Landes, das durch eine neue Beziehung zwischen Indigenen und Staat und eine territoriale Autonomie unter Verwaltung und Repräsentation der jeweiligen indigenen Organisationen geprägt ist (Chiriboga 1983: 123). Er macht auf den Einfluss der Intellektuellen aufmerksam, die „den ethnisch-nationalen Widerspruch“ (Chiriboga 1983: 124), also die Unterdrückung bestimmter Ethnien durch andere Ethnien, als eines der wichtigsten Probleme des Landes definieren. Dieser Widerspruch kann für ihn nur durch „einen plurinationalen Staat und Gesellschaft“ (Chiriboga 1983: 124) gelöst werden.

Kurze Zeit später wurden diese neuen wissenschaftlichen Begriffe von zentralen Personen der Indigenenbewegung aufgegriffen. Nina Pacari beschreibt die Existenz einer Vielzahl von Nationalitäten in Ecuador, von denen jede ihre eigene Kultur bewahrt hat. Somit stellt sie die Multinationalität und Plurikulturalität Ecuadors den Integrations- und Assimilationsversuchen des ecuadorianischen Staates entgegen, der die Indigenen politisch und kulturell unterdrückt (Pacari 1984: 118f.). Darauf aufbauend fordert Pacari „die Schaffung eines wahrhaft multinationalen und pluri-kulturellen Staates, in dem jede Nationalität das Recht auf Selbstbestimmung und die freie Wahl sozialer, politischer und kultureller Alternativen hat“ (Pacari 1984: 119). Durch eine Veränderung der sozialen Strukturen sollen die indigenen Nationalitäten als gleichberechtigte aber andere Völker gesehen werden (Pacari 1984: 121). Das Ziel dieses Staates ist das Ende der „Herrschaft eines Volkes über ein anderes Volk“ (Pacari 1984: 121). Im Anschluss stellt sie Forderungen auf, die bis Mitte der 1990er Jahre mit dem Begriff der Plurinationalität verbunden sein sollten. So werden Funktionale Indigene Senatoren im Nationalkongress gefordert, die die Interessen der indigenen Völker vertreten sollen. Das Erziehungssystem in den indigenen Gebieten soll den jeweiligen indigenen Organisationen unterstellt sein. Ein Autonomer Indiorat soll Vertreter aller Nationalitäten versammeln und in allen Institutionen des Staates vertreten sein, „für die korrekte multinationale und pluri-kulturelle Koexistenz“ (Pacari 1984: 122).

Diese Diskussion knüpft an die Entwicklungen der internationalen Anthropologie an – ohne sie allerdings zu zitieren. Mit Rückgriff auf die Theorie des internen Kolonialismus beschreibt Edelberto Torres zu Beginn der 1970er „eine Unabhängigkeit der indigenen Nation oder ihre Integration in ein multinationales Guatemala“ (Torres 1972: 121) als unwahrscheinlich. Einige Jahre später entwickelt Bonfil Batalla eine weitergehende Definition dieser Begriffe. Im Anschluss an das zweite Treffen von Barbados 1977 spricht er von ethnischen Gruppen, die als Nationalitäten Autonomie einfordern. Die jeweiligen Staaten bezeichnete er als „multiethnische oder multinationale Staaten“ (Bonfil Batalla 1977: 98), die – nach den Forderungen der Indigenenbewegungen – die indigenen Nationalitäten als politische Einheit und Teil der staatlichen Organisation und des Staates selbst anerkennen

sollen. Dadurch „wird dieser indigen oder erkennt zumindest seinen plurinationalen Charakter an“ (Bonfil Batalla 1977: 99). Selbst das Verständnis dieser Forderungen als Gefahr für die nationale Einheit hat Bonfil Batalla vorausgesagt (Bonfil Batalla 1977: 99). Er nennt Finnland, die Schweiz und Spanien als Beispiele für multi- oder plurinationale Staaten mit weitgehenden Autonomierechten für ethnische Gruppen – um so zu zeigen, dass die Forderung nach einem plurinationalen Staat durchaus realisierbar ist (Bonfil Batalla 1977: 100). Die Anregungen Bonfil Battallas wurden in Mexiko schnell aufgegriffen, etwa durch die Zeitschrift *Revista Mexicana de Ciencias Sociales y Políticas* der Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), die 1979 das Sonderheft ‚Die indigenen Nationalitäten in Mexiko‘ herausgibt. Dort betonen die Anthropologen Alicia Barabas und Miguel Bartolomé die politischen Aspekte des ‚indigenen Problems‘, das sich nicht durch eine Vermehrung von Hilfsprogrammen, sondern nur durch Selbstbestimmung und Autonomie lösen lässt (Barabas/Bartolomé 1979: 6). Dabei heben sie hervor, dass „ein pluriethnischer und plurinationaler Staat der Zukunft“ (Barabas/Bartolomé 1979: 7) politisch durchsetzbar ist. Bartolomé spricht von der „entstehenden Plurinationalität in Mexiko“ (Bartolomé 1979: 15) und bezieht sich damit auf „seine Bestimmung als multinationalen Staat, in den Ebenen der Politik und Verwaltung“ (Bartolomé 1979: 15).

Diese Ideen und Begriffe wurden im Umfeld des Indianismus, also der explizit ethnisch ausgerichteten Strömungen der lateinamerikanischen Indigenenbewegungen, ab Ende der 1970er Jahre aufgegriffen. Die auf dem ersten Kongress der Indio-Bewegungen Südamerikas 1980 festgelegten Ziele der politischen Selbstbestimmung der indigenen Völker als regionale Autonomien im Fall einer indigenen Minorität im jeweiligen Land und als Umgestaltung des Staates im Falle einer indigenen Mehrheit führten zu Überlegungen, wie diese Umgestaltung passieren könnte. „Mit dem Ziel, dass man die verschiedenen Indio- und nicht-Indio-‚Nationalitäten‘ respektiert, taucht auch die Idee eines ‚plurinationalen‘ Staates auf.“ (Barre 1982: 74)¹⁴

Die kataristische Bewegung in Bolivien und die Bolivianische Einheitsgewerkschaftskonföderation der Landarbeiter (*Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*, CSUTCB) haben schon seit den 1970er Jahren auf Grundlage eines Diskurses der indigenen Nationen ähnliche Forderungen entwickelt und – nach Catherine Walsh – die Forderung nach einem plurinationalen Staat schon vor der indigenen Bewegung in Ecuador aufgestellt (Walsh 2008: 16). Xavier Albó erwähnt einen Nationalen Kongress der CSUTCB 1983, auf dem sich das

14 Leider bietet Barre keinerlei weiterführenden Verweise, welche Organisationen welcher Länder wann diese Begriffe verwendet haben; sie beschreibt lediglich einen einheitlichen indianistischen Diskurs.

beginnende Selbstverständnis einiger Indigener als Nationen innerhalb des bolivianischen Nationalstaates in der Forderung nach einem plurinationalen Staat widerspiegelte (Albó 2007: 342)¹⁵. Bolivien war der zweite Staat nach Ecuador, der sich mit der Annahme der neuen Verfassung im Januar 2009 als plurinational erklärt. Die dort unter dem Begriff der Plurinationalität subsumierten Begriffe Dekolonisierung, Pluralismus, Pluralität der Nationen im Nationalstaat und der Aufbau einer interkulturellen Gesellschaft (Walsh 2009a: 73) entsprechen grob den in Ecuador verwendeten.

In den ersten Jahren war die Forderung nach einem plurinationalen Staat weitgehend auf die Indigenenbewegung beschränkt und wurde kaum von der Mehrheitsgesellschaft aufgegriffen. Pablo Ospina bezieht sich auf den Historiker Hernán Ibarra, der feststellt,

„dass das Konzept der Plurinationalität bis in die Mitte der 1980er Jahre vor allem mit kulturellen Forderungen in Verbindung gebracht wurde, wobei es einen breiten Konsens verschiedener politischer und ideologischer Positionen gab“ (Ospina 2006a: 458).

Daher verwendete Rodrigo Borja, von 1988 bis 1992 ecuadorianischer Präsident, den Begriff häufig und sprach schon in seiner Antrittsrede im August 1988 von der Plurinationalität des Landes (Black 1999: 31). Diese positive Aufnahme der Plurinationalität in Teilen der Politik und Zivilgesellschaft veränderte sich mit der stärkeren Integration der Begriffe Territorialität und Autonomie. „Die nationale Forderung gewann an revolutionärer Tiefe, verlor aber an öffentlicher Zustimmung.“ (Ospina 2006a: 458) Die 1986 gegründete CONAIE setzte sich das Ziel, Ecuador zu einem plurinationalen Staat mit besonderen Rechten für die Indigenen zu machen (Ramón 1992a: 9f.) So wurde der Begriff der Plurinationalität ab Ende der 1980er (García/Tuasa 2007: 17) und in den 1990er Jahren innerhalb der CONAIE viel diskutiert, von der mestizischen Mehrheitsgesellschaft aber meist als „Sonderangelegenheit der Ethnien“ (Santillana 2006: 240f.) missverstanden und abgelehnt (Walsh 2008: 17).

Ein erster Höhepunkt in der Formulierung dieser neuen Forderung war der Vorschlag für ein Gesetz der Nationalitäten von 1988, das die Anerkennung der indigenen Nationalitäten und den Aufbau eines plurinationalen Staates enthielt (García/Tuasa 2007: 36) – allerdings nie vom Kongress diskutiert wurde und daher nur wenig Bekanntheit erlangte. Der erste Artikel des Vorschlags definiert die Beziehung zwischen Staat und Indigenen neu:

15 Auch an anderen Stellen wird behauptet, dass bereits in den 1970ern von verschiedenen Indigenenorganisationen des Kontinents der Aufbau eines plurinationalen Staates verlangt wurde (etwa Huanacuni 2010: 10) – leider ohne Belege.

„Die Republik Ecuador ist ein plurinationaler Staat in dem die indigenen Völker mit ihrer Kultur, Organisation und Rechten, insbesondere dem der Selbstbestimmung den dieses Gesetz garantiert und normiert, teilnehmen.“ (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 17)

Die indigenen Völker und Nationalitäten sollen innerhalb dieses „plurinationalen und multiethnischen Staates“ (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 8) das Fortbestehen und die Weiterentwicklung ihrer Territorialität, Kultur, Sprache und wirtschaftlichen Organisation suchen (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 8f.). Es werden also Forderungen nach Territorialrechten für die indigenen Völker und Nationalitäten mit dem Begriff der Plurinationalität verbunden (Ospina 2010: 203f.). Schon in dem Gesetzesvorschlag wird deutlich gemacht, dass die Schaffung von autonomen Territorien für die indigenen Nationalitäten nicht „einen Staat innerhalb eines anderen Staates“ (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 13f.) bedeutet, ein Vorwurf, der bis heute gegen die Plurinationalität verwendet wird. Die CONAIE selbst sieht diesen Zeitpunkt als Geburt der Forderungen nach einem plurinationalen Staat als Alternative zum bestehenden Staat (CONAIE 1999: 51). Bestimmte Bestandteile, die damals zum ersten Mal formuliert wurden, blieben mit dem Begriff der Plurinationalität verbunden. So wurde eine Anerkennung des Kichwa als nationale und der anderen indigenen Sprachen als lokale Amtssprachen neben dem Spanischen gefordert, eine Anerkennung der indigenen Territorien und ihrer sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen, sowie der indigenen Medizin. Der plurinationale Staat wurde definiert als

„Aufbau einer neuen dezentralisierten, kulturell heterogenen politischen und Verwaltungsstruktur, offen für die eigene und teilnehmende Repräsentation aller indigener Nationalitäten und gesellschaftlicher Sektoren [...] eine institutionelle Erweiterung, die die soziokulturelle Verschiedenheit Ecuadors in einem neuen Begriff von Staat, Entwicklung und Staatsbürgerschaft aufgreift“ (Bernal 2000: 42f.).

Auf ihrem zweiten Kongress 1988 bestätigte die CONAIE diese Interpretation und betont die Bedeutung der regionalen und sozialen Unterschiede. Insbesondere der Klassengegensatz soll in einem plurinationalen Staat beachtet werden; dieser soll also nicht nur die Rechte der indigenen Nationalitäten garantieren, sondern alle Formen von Unterdrückung und Ausbeutung, ob individuell oder kollektiv, reflektieren und zu lösen versuchen (CONAIE 1988, in Simbaña 2006: 66f.).

Auch die zu diesem Zeitpunkt bereits weitgehend bedeutungslose FEI fordert auf ihrem siebten Kongress 1989 die Anerkennung Ecuadors als multinationales und multikulturelles Land, wobei sie auf die Russische Revolution verweist, die als

erste das Problem der Nationalitäten lösen konnte (FEI 1989, in: Becker 2011a: 199).

In den 1990ern wurde der Begriff der Plurinationalität von vielen der indigenen Organisationen der Amerikas übernommen und den jeweiligen lokalen und nationalen Gegebenheiten angepasst. Auf dem II. Kontinentalen Gipfeltreffen der indigenen Völker Amerikas (*II Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas de América*) im Juni 2004 in Quito wurde die Plurinationalität als kontinentales Projekt angenommen (Simbaña 2008: 106f.).

Unumstritten ist, dass der Begriff der Plurinationalität im Sinne einer Neugründung der ecuadorianischen Nation zum ersten Mal im Rahmen der indigenen Erhebung des *Inti Raymi* 1990 eindeutig formuliert und der Gesellschaft präsentiert wurde (Dávalos 2003: 44; Pacari 2007: 24). Zusammen mit den in den 16 Punkten aufgestellten Forderungen nach einer Lösung der bestehenden Landkonflikte, wurde gefordert, dass Ecuador im ersten Artikel seiner Verfassung zu einem plurinationalen Staat erklärt wird. Diese Erklärung sollte eine Anerkennung der indigenen Nationalitäten als der mestizischen Nationalität gleichberechtigte Gruppen sein (Walsh 2008: 17f.). Eingebettet in diese Forderung – aber zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausformuliert – war die Wiedergewinnung und Verteidigung der indigenen Territorien und der Aufbau von Strukturen der Selbstverwaltung für die indigenen Nationalitäten (Pacari 2007: 24). Schon 1990 kamen unter den Indigenen Anklagen gegen einen „kolonialen und rassistischen Staat und eine ausgrenzende Gesellschaft“ (Cholango, in Tamayo 2007: 7f.) auf, von denen die Forderung nach einer Verfassungsgebenden Versammlung abgeleitet wurde, die den Aufbau eines plurinationalen Staates, territorialer Autonomie und einer neuen lateinamerikanischen Ordnung des gegenseitigen Respekts betreiben sollte (Cholango in Tamayo 2007: 7f.).

Seit der ersten öffentlichen Formulierung der Forderung nach Plurinationalität hat die CONAIE zu weiteren Gelegenheiten diese Forderung wiederholt – nicht in immer genauerer (Walsh 2009: 174), sondern in stets leicht veränderter Ausformulierung. Walsh sieht diese Momente nur im Bereich der Parteienpolitik, für sie sind die weiteren wichtigen Präsentationen der Plurinationalität die Verfassungsgebende Versammlung von 1997/98, die Regierungsbeteiligung unter Gutiérrez 2003 und die Verfassungsgebende Versammlung von 2007/08 (Walsh 2008: 17-19). Auch wenn diese Gelegenheiten unzweifelhaft eine große öffentliche Wirkung entfalten konnten, sind die internen Prozesse der CONAIE und ihre Reaktionen auf gesellschaftliche Entwicklungen hilfreicher, um den Begriff der Plurinationalität zu verstehen. So wurde der Begriff der Plurinationalität zum ersten Mal im Politischen Projekt der CONAIE (1994) ausgearbeitet, das auf ihrem IV. Nationalen Kongress 1993 verabschiedet und im folgenden Jahr veröffentlicht wurde. Daher ist die Forderung nach einer Integration der Plurinationalität in die Verfassung von 1998

durch die MUPP-NP (García/Tuasa 2007: 36) von großer politischer Bedeutung – war aber keinesfalls eine Öffnung des Begriffs durch den Einfluss der anderen sozialen Bewegungen innerhalb MUPP-NP (Walsh 2008: 18). Die zweite genaue Ausarbeitung der Plurinationalität findet in der CONAIE zwischen 1996 und 1997 statt, die dritte – und bislang letzte – zwischen 1999 und 2001. 1997 wird eine neue Version des Politischen Projekts (CONAIE 1997) veröffentlicht, im dem die Plurinationalität um den Begriff der Interkulturalität ergänzt wird. Das wird im Politischen Projekt von 2001 weiter ausgearbeitet. Dieser Text erlaubt es auch, die Politik für den Nationalen Regierungsplan (*Políticas para el Plan de Gobierno Nacional*) von MUPP-NP und CONAIE von 2003 zu verstehen. Begriffe wie Selbstbestimmung, plurinationale Demokratie und Interkulturalität als vom Staat garantierter, auf gegenseitigem Respekt und Anerkennung basierender Prozess (Walsh 2008: 19), stammen direkt aus dem Politischen Projekt. Aus dieser Perspektive lassen sich die Konflikte in der Verfassungsgebenden Versammlung von 2007/08 verstehen und die Schwierigkeiten der CONAIE, die Entgegensetzung der Begriffe Plurinationalität und Interkulturalität nachzuvollziehen.

Obwohl die CONAIE dies nie impliziert hat, wurde ihre Forderung nach Plurinationalität oft als Versuch missverstanden, die Nation zu spalten und indigene Staaten auf ecuadorianischen Grund zu errichten (Walsh 2009b: 233). Der CONAIE wird vorgeworfen, unter dem Namen der Plurinationalität das Land teilen zu wollen, anstatt für die Rechte der Indigenen zu kämpfen (Ayala Mora 2011: 53). Die Plurinationalität wird als eine radikal indigene Forderung verstanden, die sich nicht auf die Gesamtgesellschaft richtet, sondern die nationale Einheit in Frage stellt (Walsh 2009: 174). Sie wird als ethnozentrisch oder rassistisch verstanden und den Vertretern dieses Vorschlags wird vorgeworfen, in die Vergangenheit zurückkehren und eine Gesellschaft unter Vorherrschaft der Indigenen aufbauen zu wollen (Ayala Mora 2011: 51). Die CONAIE selbst hat diesem Vorwurf immer widersprochen und erklärt, dass der Vorschlag der Plurinationalität den Staat nicht teilen soll, sondern eine neue, dezentrale, heterogene und offene politische und Verwaltungsstruktur aufbauen will (CONAIE 1999: 51f.). Auch einige mestizische Wissenschaftler haben früh auf die gesamtgesellschaftliche Bedeutung der Plurinationalität hingewiesen: „Der Vorschlag war an alle Gesellschaften gerichtet, die Ecuador bilden, und geht durch alle Regionen und alle Klassen hindurch.“ (Ramón 1992a: 20)¹⁶

16 Ramón hat seine Auffassung später geändert und glaubt jetzt dasselbe von der Interkulturalität –vergleichbar mit Walsh– während er behauptet, die Plurinationalität würde die Differenz anerkennen, aber nicht die Einheit in der Vielfalt und „den Staat dazu bringen, die indigenen Völker als nationale Minderheiten zu behandeln und nicht auf aktive Weise alle rassistischen, ausschließenden, ungerechten und herrschenden monokulturellen

Eine andere Kritik am Begriff der Plurinationalität ist der Vorwurf mangelnder Klarheit. So sei es sich statt „einer Parole, die ein klares und in sich abgeschlossenes politisches Projekt enthält, nur [...] eine vage Hoffnung, die auf sehr unterschiedliche Weise interpretiert werden konnte“ (Ramón 1992a: 9f.). Forderungen nach Territorien, Selbstverwaltung, Autonomie, politischer Partizipation und Wandel in Staat und Gesellschaft vermischen sich in einem „komplexen, ungenügend behandelten und verstandenen Problem“ (Ramón 1992a: 10), dem der Plurinationalität. Diesem Begriff wird vorgeworfen, dass man seinen Inhalt nie definiert hat und die vielfältige Produktion von Texten über die Plurinationalität nur zur Verwirrung beigetragen hat (Ayala Mora 2011: 45). „Die Begriffe erweisen sich als mehrdeutig und mit der Zeit haben sich ihre Vieldeutigkeit und Verwirrung verstärkt.“ (Ayala Mora o.J.: 11) Ein repräsentatives Beispiel für diese Verwirrung ist die Gegenüberstellung von zwei Arten von Plurinationalität, die Sánchez-Parga (1997: 118) unternimmt. Für ihn ist die Plurinationalität zum einen die einfache Forderung „aller verschiedenen Kulturen und ethnischer Identitäten“ (Sánchez-Parga 1997: 118) nach Anerkennung und Teilhabe an der nationalen Identität. Davon unterscheidet er die Forderung, die ethnischen Gruppen „als ‚Nationen‘ [anzuerkennen, P.A.], was nicht anderes bedeutet als eine besondere Annahme des Begriffs ‚Ethnie‘, dass sich aber vom Begriff des Nationalen das dem Nationalstaat eigen ist, unterscheidet“ (Sánchez-Parga 1997: 118). Sánchez-Parga ist also nicht in der Lage, die vermeintliche Unterscheidung, die er konstruiert – und die die indigenen Organisationen schon mit dem Begriff der Nationalitäten deutlich machen –, als Ausgangspunkt für Forderungen zu sehen, die das Ethnische und nur die Indigenen Betreffende überschreitet. Ein weiteres Beispiel ist Cabrera (2002: 96), die versucht, Plurinationalität als deskriptives Konzept dem Multikulturalismus unterzuordnen. Nach ihr unterscheiden sich innerhalb der Kategorie der multikulturellen Staaten plurinationale Staaten mit territorial voneinander abgegrenzten und mit mehr oder weniger festen Institutionen versehenen Ethnien von pluriethnischen Staaten, in denen das Ethnische rein privater Natur ist, also keine eigenen Institutionen hat (Cabrera 2002: 96). Darin folgt sie den Definitionen von Kymlicka (etwa: 2003: 154f.). Es ist offensichtlich, dass diese Unterscheidung nicht zur Klärung der Begriffe der Indigenenbewegung in Ecuador beiträgt, die den Begriff der Ethnie in der Regel nicht verwendet und Plurinationalität nicht nur deskriptiv versteht. Neben diesen nicht-indigenen Wissenschaftlern gibt es auch innerhalb der Indigenenbewegung selbst Stimmen, die von einer mangelnden Klarheit des Projektes der Plurinationalität sprechen und die Bewegung aufrufen „in ihren Aktionslinien und pro-

Strukturen ändern wollen.“ (Ramón 2009: 125f.) Dieses Kapitel beweist, dass er mit seinem späteren Urteil Unrecht hat.

grammatischen Konkretisierungen des Projektes der Plurinationalität“ (Simbaña 2006: 88) zu klareren Definitionen zu kommen.

In den drei Jahrzehnten ihres Bestehens hat sich die Plurinationalität weiterentwickelt, ist jedoch „ein Vorschlag im Aufbau“ (Ramón 1998) geblieben, der sich nicht weiter konkretisieren ließ und so an Mobilisierungsfähigkeit einbüßte (Ramón 1998). So ist die Plurinationalität weniger ein fester Begriff als eine „Einstellung für den andauernden Aufbau der Nationalidentität, die die Besonderheiten der Nationalgesellschaft ausdrücken muss“ (UIAW 2004: 152). So erklärt sich auch das unklare Verhältnis der Plurinationalität zur Interkulturalität (Ospina 2009: 142), die ähnlich offen ist. Als offener und pluraler Begriff umfasst die Plurinationalität eine Reihe von verschiedenen Vorschlägen, die von verschiedenen Organisationen getragen werden (Ramón 1992: 20) – also auch konfliktiv sein können. Einige Organisationen vor allem des Amazonasgebietes verstehen die Plurinationalität radikal im Sinne einer weitgehenden Verbannung des Zentralstaates aus ihren Territorien, die sie selbstständig verwalten wollen. Andere Organisationen, etwa ECUARUNARI, versprechen sich mehr von einer stärkeren Rolle des Staates in der Kontrolle von strategischen Ressourcen. Also auch in der Definition des Begriffes der Plurinationalität sind die Differenzen zwischen ethnischen und klassistischen Positionen innerhalb der CONAIE erkennbar (Larrea 2008: 36).

Die Behauptung, die CONAIE hätte sich 1993 für den Begriff des Multinationalismus ausgesprochen (Macdonald 2002: 183) ist falsch. Dem liegt ein Übersetzungsfehler zugrunde, der in der englischen Übersetzung (CONAIE 1993) der Beschlüsse des IV. Nationalen Kongresses der CONAIE vorkommt, die später als Politisches Projekt (CONAIE 1994) veröffentlicht wurden. Es gab keine Verschiebung des „Lexikon der Ethnizität von ‚multinational‘ zu ‚plurinational‘“ (Macdonald 2002: 183) in der Mitte der 1990er Jahre, der Begriff der Plurinationalität wurde seit spätestens 1988 (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988: 8) nicht mehr verändert – ganz im Gegensatz zu anderen Begriffen der Indigenenbewegung. Ob der Begriff der Multinationalität tatsächlich wegen seiner Ähnlichkeit zur Bezeichnung ‚multinationale Unternehmen‘ verworfen wurde (Trujillo 2009: 64) kann nicht bestätigt werden. Die Verwendung des Begriffs multinational gerade zu Beginn der 1990er dürfte weniger durch eine mangelnde Klarheit der indigenen Organisationen, sondern eher durch ein mangelndes Verständnis der Intellektuellen, die beide Begriffe bedeutungsgleich verwenden (etwa: Moreno/Figueroa 1992: 57) zu erklären sein.

Der Begriff der Plurinationalität wurde in erster Linie von der CONAIE entwickelt und verwendet, einer Organisation, die den Aufbau eines plurinationalen Staates als ihr oberstes Ziel betrachtet (CONAIE 2001: 3, 8). Jedoch hat sie dabei punktuelle Unterstützung durch andere Organisationen erfahren. Vor allem die FENOCIN war an der Entwicklung des Begriffes im Rahmen des Gesetzes der

Nationalitäten von 1988 beteiligt und unterstützte die CONAIE in der Verfassungsgebenden Versammlung von 1998 bei ihrem Kampf, die Plurinationalität in die neue Verfassung aufzunehmen (Vogel 2008: 15). Die Verbindung der beiden Organisationen schwächte sich aber 2001 und 2002 im Streit um die Leitung der CODENPE ab (Vogel 2008: 15). Tatsächlich ist die CONAIE die einzige nationale Organisation, die die Indigenen konsequent als Nationalitäten begreift – mit allen Inhalten, die in den vorherigen Kapiteln beschrieben wurden. Die anderen Indigenenorganisationen und die Organisationen der Afroecuadorianer können sich mit diesem Begriff nicht identifizieren (García/Tuasa 2007: 31) und sehen daher auch keinen Gewinn im Begriff der Plurinationalität. Obwohl sie kollektive Rechte für die Indigenen und Afroecuadorianer befürworten, lehnen sie die Plurinationalität ab. Stattdessen fordern sie eine Interkulturalität (Ayala Mora o.J.: 11). FENOCIN, FEINE und FEI verstehen die Plurinationalität als einen Versuch der CONAIE, sich als alleinige Repräsentation aller Indigenen zu definieren und als solche die entsprechenden staatlichen Institutionen zu kontrollieren. Daher ist für sie die Plurinationalität ein Versuch, die Indigenenbewegung zu spalten (Ayala Mora 2011: 47f.).

Die Verfassungsgebende Versammlung 2007/2008 war auch von Auseinandersetzungen über diese Positionen geprägt. FENOCIN und FEINE sahen die Plurinationalität als Angriff auf die Einheit der Nation und stellten dem einen interkulturellen und inklusiven Staat mit einem egalitären Staatsbürgerschaftsbegriff gegenüber (Grijalva 2008: 55). Die Dynamik der Kulturen sollte über Zusammenarbeit, Verständnis und den Abbau von Diskriminierung im Rahmen der interkulturellen Verfassung gewährleistet werden (Vogel 2008: 16f.). Die Plurinationalität wurde von den anderen indigenen Organisationen als ethnozentrisch und auf Autonomie und Differenz ausgerichtet wahrgenommen, wohingegen die Interkulturalität auf die Beziehungen und Begegnungen zwischen Verschiedenen abzielt und so inklusiv wirkt (Grijalva 2008: 55; Ayala Mora o.J.: 16). Der ideologische Konflikt wird also überlagert von einem organisatorischen Konflikt um die CONAIE, die sich als Regierung der Indigenen begreift und dementsprechend auch über die anderen indigenen Organisationen bestimmen will (Ospina 2009: 139).

b. Definition der Plurinationalität

Der Begriff der Plurinationalität setzt die Existenz von nicht nur kulturell, sondern auch politisch, wirtschaftlich und historisch unterschiedlichen Völkern und Nationalitäten in Ecuador voraus (CONAIE 2001: 5). Diese unterschiedlichen Völker und Nationalitäten sollen nicht nur staatlich anerkannt, sondern als autonome und selbstverwaltete Einheiten in den Staat integriert werden (Ojeda Segovia 2004: 49). Ausgehend von einer kulturellen Anerkennung der indigenen Völker und Nationalitäten soll die Plurinationalität den Staat und die politischen, wirtschaftlichen und

soziokulturellen Organisationsformen neu ordnen (Simbaña 2008: 108). Die Plurinationalität „garantiert die volle Ausübung der Rechte aller Nationalitäten, die es im Land gibt“ (CONAIE 2001a). Dieses politische Prinzip (CONAIE 1999: 72) macht eine Neuordnung und Öffnung der politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und Verwaltungsstrukturen nötig (CONAIE 1994: 12; Walsh 2009b: 234). Der Aufbau der Plurinationalität wird verstanden

„als ein Modell der politischen, wirtschaftlichen und soziokulturellen Organisation und ein Regierungssystem, das die Gerechtigkeit, die Freiheit und die gleichberechtigte Entwicklung der Gesamtheit der ecuadorianischen Gesellschaft und aller ihrer Regionen und Kulturen sucht“ (CONAIE 2010: 2).

Daher unterscheidet die CONAIE in ihrem Politischen Projekt die *Nation* als „menschliche Gruppe, vereint durch spezielle Verbindungen der kulturellen, geschichtlichen, politischen, wirtschaftlichen und sprachlichen Homogenität“ (CONAIE 2001a) von der *plurinationalen Nation*, in der die Nationalitäten, die auf einem zusammenhängenden Territorium und unter einer Regierung leben (CONAIE 2001a), durch eine kulturelle Identität, eine gemeinsame Geschichte und den Willen, der Nation anzugehören (Acosta 2009: 19), vereint werden. Die *plurinationale Regierung* ist dezentralisiert und autonom; die Nationalitäten haben im Rahmen der *plurinationalen Demokratie* (CONAIE 2001a) direkt an ihren Handlungen und Beschlüssen teil (CONAIE 2001a). Die Nationalitäten üben in Koordination mit dem Zentralstaat eine *Autonomie* in ihren Territorien aus. So können sie über ihre eigenen Autoritäten in den Bereichen der Verwaltung, des Rechts, der Politik, der Wirtschaft, des Sozialen und der Kultur Entscheidungen treffen und Kontrolle ausüben ohne sich dadurch von den anderen Teilen des Staates abzugrenzen (CONAIE 2001: 5; CONAIE 2001a). Im Rahmen der Gleichheit, Einheit und Solidarität der Nationalitäten Ecuadors soll jede Nationalität das Recht haben,

„ihren eigenen Prozess der wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, wissenschaftlichen und technologischen Entwicklung zu bestimmen, um die Entwicklung ihrer kulturellen und politischen Identität und so die gesamte Entwicklung der Nation zu garantieren“ (CONAIE 1994: 12).

Der Gesellschaftsvertrag soll der – ethnischen, geschlechtlichen etc. – Differenz geöffnet werden und so der Rassismus, die Exklusion und die Ungleichheit des modernen Nationalstaates gegen das Andere überwunden werden. Dadurch soll die Teilhabe aller an Staat und Gesellschaft garantiert werden (Chuji 2008).

Der plurinationale Staat soll, im Sinne der „Einheit in der Vielfalt“ (CONAIE 2007: 10), Rassismus und Regionalismus im Land zerstören und mit ihnen „die

kolonialen und monokulturellen Schatten, die ihn seit fast 200 Jahren begleitet haben“ (CONAIE 2007: 5). Über eine Veränderung der politischen und wirtschaftlichen Strukturen soll er die „Entkolonisierung unserer Nationen und Völker“ (CONAIE 2007a: 5) und des afroecuadorianischen und montubischen Volkes (CONAIE 2010: 2) ermöglichen. Der plurinationale Staat stellt den bisher bestehenden, uninationalen Staat in Frage, indem er ihn der Differenz öffnen und demokratisieren will (Walsh 2009: 176).

„Seine Annahme bedeutet, eine dezentralisierte politisch-administrative Struktur aufzubauen, die kulturell heterogen und offen für die selbstständige und partizipative Repräsentation aller sozialer Sektoren ist.“ (CONAIE 1997a: 10)

In diesem Sinne baut er auf die Interkulturalität als Möglichkeit der Rekonfiguration des Staates und der Gesellschaft (Walsh 2008: 26; Walsh 2009b: 238). So sollen die Prinzipien der Demokratie, „Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit, sozialer Frieden“ (CONAIE 2001: 2f.), die der uninationale Staat nicht einhalten konnte, ermöglicht werden. Eurozentrismus und Ethnozentrismus sollen Raum machen für „den Aufbau einer neuen wirtschaftlichen, sozialen, politischen, kulturellen und rechtlichen Ordnung des neuen plurinationalen Staates“ (CONAIE 2001: 2f.).

Schon früh hat die CONAIE die Veränderung der Verfassung Ecuadors in den Mittelpunkt ihres Prozesses des Aufbaus eines plurinationalen Staates gestellt. Seit 1990 war eine Neufassung des ersten Artikels der Verfassung eine wiederkehrende Forderung. Von der Erklärung Ecuadors zu einem plurinationalen und plurikulturellen Land (CONAIE 1992a) ausgehend sollte eine neue Verfassung mit der Tradition der früheren, an anderen Ländern orientierten Verfassungen, brechen. Über diese neue plurinationale Verfassung sollte der Staat gestärkt und separatistische Tendenzen bekämpft werden (García/Tuasa 2007: 9). Diese Stärkung des Staates speist sich auch aus dem Kampf der CONAIE gegen den Neoliberalismus und die Versuche, den Staat und seinen Einfluss zu reduzieren. Die Plurinationalität soll den Staat demokratisieren und „die soziale und gemeinschaftliche Kontrolle über seine Institutionen und Politiken wiederherstellen“ (García/Tuasa 2007: 9).

Die CONAIE hat zu verschiedenen Gelegenheiten konkrete Pläne für den Aufbau der „Neuen Plurinalen, Kommunitären, Kollektiven, Egalitären, Vielsprachigen und Interkulturellen, gerechten Gesellschaft mit Vision der nachhaltigen Entwicklung“ (CONAIE 2001: 3f.) vorgestellt. Sie ist durch drei großen Dimensionen charakterisiert: den Aufbau einer Interkulturalität als gegenseitige Wertschätzung und Einheit, die Transformation des Staates und des wirtschaftlichen, politischen und soziokulturellen Systems im Sinne einer Demokratisierung und Öffnung und die Anerkennung und Integration der „gemeinschaftlichen, territorialen Regierungen“ (CONAIE 2007a: 7f.) der indigenen Nationalitäten als den Aufbau des

Staates von unten. Dazu gehört die Veränderung der Struktur der unabhängigen Gewalten des Staates. Die Struktur von Judikative, Legislative und Exekutive soll verändert werden. Sie müssen nicht nur die Verschiedenheit der Gesellschaft widerspiegeln und die Rechte der Nationalitäten achten (Macdonald 2002: 184; CONAIE 2007a: 5), sondern gesellschaftlich kontrolliert, widerrufbar und rechenschaftspflichtig sein (García/Tuasa 2007: 10; CONAIE 2007a: 7f.). So soll im Rahmen der „Kommunitären und Partizipativen Plurinationalen Demokratie“ (CONAIE 2001: 4f.) die volle Teilhabe der Nationalitäten und Völker und der anderen Teile der Gesellschaft an den großen Entscheidungen ermöglicht werden (CONAIE 2007a: 7f.). Diese Demokratie soll nicht nur repräsentativ, sondern auch partizipativ und gemeinschaftlich, also offener und breiter sein (Macas 2005: 38).¹⁷ Dazu soll sie dezentral organisiert sein und von den lokalen Gemeinschaften ausgehen (Santillana 2006: 241), im Fall der indigenen Nationalitäten sind das die jeweiligen autonomen und selbstverwalteten Territorien¹⁸ (Ramón 1998). „Die gemeinschaftliche territoriale Regierung ist eine soziale Macht, ein Ausdruck der Souveränität der Gesellschaft, die die Verwaltung des Staates kontrollieren kann und muss.“ (CONAIE 2007a: 7f.) Die lokalen Gemeinschaften sollen sich gemäß kommunitärer Formen der Demokratie selbst regieren und ihre Territorien als Lebensräume selbstbestimmt verwalten. Dadurch soll die ecuadorianische Nation und der ecuadorianische Staat verbessert werden „um die harmonische und ausgeglichene Entwicklung“ (CONAIE 2001: 4f.) der Gesellschaft zu ermöglichen. Erst so ist der Aufbau einer neuen Gesellschaft, eines neuen Staates und einer „wahren Nation, in der wir alle repräsentiert sind“ (Macas 1991: 12) möglich, oder „ein Staat im dem wir alle Platz haben können“ (Macas 2005: 39).

Im Bereich der Wirtschaft soll sich der plurinationale Staat an einem „Modell der plurinationalen Entwicklung“ (CONAIE 1997: 29; CONAIE 2001a)¹⁹ orientieren, das von familiären-persönlichen, kommunitären-selbstverwalteten, staatlichen und gemischten Besitzformen ausgehend über die Rationalisierung der vorhandenen Ressourcen funktionieren soll (CONAIE 2001a). Der Staat selbst soll diese Besitzformen harmonisieren, um so ein wirtschaftliche, politische, kulturelle, technologi-

17 Andolina (1998: 67f.) behauptet, dass die plurinationale Demokratie das Konsensprinzip an die Stelle des Mehrheitsprinzips stellt, alle Entscheidungen also einstimmig getroffen werden müssen. In den konsultierten Quellen ist davon nicht die Rede.

18 Es sei daran erinnert, dass sich die CONAIE als Regierung der indigenen Nationalitäten begreift und daher in diesem Modell die Kontrolle über die indigenen Territorien und der auf Indigene gerichteten Politikbereiche für sich beansprucht (Ramón 1998; CONAIE 2007a: 7f.).

19 Im Politischen Projekt 1994 noch „Modell der kommunitären ökologischen Planwirtschaft“ (CONAIE 1994: 30).

sche und wissenschaftliche Gleichheit der Gesellschaft zu erreichen und die Befriedigung der Bedürfnisse aller Mitglieder dieser Gesellschaft zu gewährleisten (CONAIE 2001: 4). Der plurinationale Staat steht für das Ende der Ausbeutung und „die Einbettung anderer Rationalitäten in die zur Zeit herrschende wirtschaftliche Rationalität, die mit der physischen Zerstörung unseres Planeten droht“ (Macas 2005: 38f.). Er soll „ein soziales, solidarisches, ökologisches, gerechtes, souveränes, geplantes und einbeziehendes Wirtschaftsmodell“ (CONAIE 2007a: 5) aufbauen. So soll der Staat im Sinne seiner Souveränität die natürlichen Ressourcen kontrollieren und in den Dienst der Gesellschaft stellen, ohne sie zu verstaatlichen. Durch seinen Bezug auf die lokalen und gemeinschaftlichen Produktionsformen soll dieses Entwicklungsmodell die Diversifikation der Produktion, die Stärkung der Ernährungssicherheit, die Entwicklung eigener Technologien und die angemessene Einbindung traditioneller Produktionsformen gewährleisten (Maldonado 2006: 113f.). Das Wasser soll als staatliches Eigentum von den Nutzern verwaltet werden (Cholango, in Tamayo 2007: 15). Wo sie sich in indigenen Territorien befinden sollen die natürlichen Ressourcen der Kontrolle der Nationalitäten unterstellt werden (Macas 1991: 19). Auch die öffentlichen Dienstleistungen und Unternehmen sollen als „öffentliche Verantwortung“ (CONAIE 2007a: 5) des Staates nicht als Waren behandelt werden, sondern allen Bürgern gleichermaßen offenstehen, um so soziale Ungleichheit und Diskriminierung zu bekämpfen. Der plurinationale Staat soll die Preise auf dem Binnenmarkt festsetzen und regulieren, um so die Spekulation und die Bildung von Monopolen zu bremsen. Der Außenhandel soll ausschließlich vom Staat geführt werden, wobei Überschussproduktion exportiert und vor allem im Land nicht vorhandene Rohstoffe importiert werden sollen, um so die wirtschaftliche Entwicklung des Landes zu gewährleisten. „Die Importe von Luxusgütern werden verboten.“ (CONAIE 2001: 26)

Der plurinationale Staat zeichnet sich durch die rechtliche Anerkennung seiner Nationalitäten im Sinne eines Rechtspluralismus aus. Diese werden als „kollektive, rechtlich-politische und historisch konstituierte Einheiten und als kollektive Rechtssubjekte“ (Simbaña 2008: 111) anerkannt, wodurch neben individuellen Rechten und einer individuellen Zugehörigkeit zum Staat auch kollektive Rechte und Zugehörigkeiten geschaffen werden (Simbaña 2008: 112). In diesem Sinne soll der plurinationale Staat eine rechtliche Neuordnung durchführen, die eine Stärkung des Rechtssystems jeder Nationalität im Rahmen ihrer Autonomie ermöglicht (CONAIE 2001: 11). So sollen die autonomen Regierungen der Nationalitäten in ihren Territorien ihre internen Angelegenheiten im Rahmen des Nationalstaates auch rechtlich selbst regeln können (Macas 1991: 11). Um dieses System aufbauen zu können, wird eine territoriale Neuordnung des Landes nach den historischen Besitzansprüchen und Bedürfnissen der Nationalitäten durchgeführt (CONAIE 2001: 12). Am Anfang der plurinationalen Neugründung des Staates steht ein grundlegen-

des Studium der bestehenden Gesetze, das es möglich machen soll, diskriminierende oder unpassende Gesetze aufzuheben oder zu verändern, damit die Rechte der gesamten Bevölkerung gewahrt werden (Macas 1991: 11). So soll das Problem, dass die Territorialität der indigenen Nationalitäten für die nicht-indigenen Bürger des Landes darstellen kann (Santillana 2006: 250), gelöst werden.

c. Plurinationalität als politischer Diskurs

Der Begriff der Plurinationalität ist die Verbindung der beiden wichtigsten Strömungen in der CONAIE. Er vereint die klassenanalytische mit der ethnischen Perspektive und erlaubte es der CONAIE so, „sich an die Spitze des gesellschaftlichen Widerstandes gegen die neoliberale Politik“ (Ramírez Gallegos 2009: 65) zu stellen. Dadurch wird die Plurinationalität zu „einer Art strategisch-politischem Mittel“ (Dávalos 2003: 43), um die inneren Widersprüche der Indigenenbewegung zu überwinden und ihre Konflikte mit dem Staat zu steuern. Die Tatsache, dass dieser Begriff nicht klar definiert ist, hilft, eine breite Basis zu schaffen, die ihre spezifischen Forderungen und Bedürfnisse in den Begriff der Plurinationalität legen kann, ohne dass dies durch festgelegte Definitionen von vorneherein ausgeschlossen wäre (Dávalos 2003: 43). Die Forderung der Plurinationalität erlaubt es – im Gegensatz zu den Forderungen der Indigenenbewegung bis in die 1980er Jahre nach einer Agrarreform – breite Bündnisse über die Teilung zwischen Stadt und Land hinaus aufzubauen, indem sie verschiedenste Teilforderungen integriert. Die Gleichberechtigung spezifisch indigener Forderungen, etwa nach Territorialität, indigenem Recht oder indigener Medizin, mit allgemeinen Anliegen macht die Plurinationalität zu einem zentralen Begriff für die Indigenenbewegung. In ihr lassen sich die vielfältigen und teils widersprüchlichen Ideen und Forderungen der Indigenenorganisationen zusammenfassen. Dadurch, dass die Plurinationalität neben den sozialen auch die ethnischen Differenzen betont, geschieht diese Integration unter Hervorhebung eben dieser Aspekte. „In diesem Sinne [...] werden sich die ethnischen Behauptungen nur als ein gesellschaftlicher Vorschlag gegen ein bestimmtes Modell der Gesellschaft, das solche Differenzen ausschließt, realisieren lassen.“ (Sánchez-Parga 1988: 110f.) Gleichzeitig ist dieser Diskurs etwas Neues, dass der Indigenenbewegung als Alleinstellungsmerkmal dient. „Der Begriff der Plurinationalität erlaubt der Bewegung die Behauptung ihrer eigenen politischen Identität.“ (Santillana 2006: 241)

Innerhalb der Indigenenbewegung dient der Begriff der Plurinationalität den anderen indigenen Organisationen zur Abgrenzung von der CONAIE und ihrem vermeintlich ethnizistischen Diskurs. Gerade die FENOCIN entwickelt ihre Forderungen und Begriffe als Antwort auf die Herausforderung der Plurinationalität. Aus ihrer Sicht war es in einem ersten Schritt notwendig, explizit ethnische Forderungen

aufzustellen, um zeigen zu können, dass Ecuador kein homogener Staat ist und dass Rassismus und Ausgrenzung strukturelle Probleme sind (FENOCIN 1999: 150). In diesem Sinne versteht sie die Forderung nach Plurinationalität als Trägerin anderer Forderungen, wie die nach kollektiven Rechten, die größeren Erfolg hatten (FENOCIN 1999: 151). Sie trennt also bestimmte Forderungen aus dem Komplex Plurinationalität heraus, um sie selbst vertreten und in ihren eigenen Begriff der Interkulturalität integrieren zu können. Dazu gehört das Recht auf Selbstbestimmung der indigenen Völker in ihren autonomen Territorien genauso wie ihr Recht, ihre Entwicklung selbst bestimmen zu können (FENOCIN 1999: 151). So kann die FENOCIN Teile der CONAIE als „ethnische Fundamentalisten“ (FENOCIN 1999: 150) angreifen, ohne notwendigerweise grundlegend andere Forderungen aufstellen zu müssen.

Die Zentralität des Begriffs der Plurinationalität in ihrem Diskurs hat die CONAIE angreifbar gemacht. Die diskursive Verwendung des Begriffs steht nicht immer im Einklang mit der politischen Praxis der verschiedenen Organisationen, die diesen Begriff verwenden. So sind die relativen Fortschritte der Indigenenbewegung in der ersten Hälfte der 1990er Jahre – etwa die Übertragung von Landrechten oder die Institutionalisierung der zweisprachigen interkulturellen Erziehung – zwar konkrete Gewinne – allerdings stehen sie nur bedingt mit dem Ziel, den gesamten Staat und die gesamte Gesellschaft zu verändern, in Beziehung. Die autonomen Bereiche, die die CONAIE und ihre Organisationen für sich gewinnen konnte, sind nach wie vor unter der Kontrolle des Staates, der versucht, sie für seine Zwecke zu benutzen (Viteri 1997: 54f.).

„Die Plurinationalität funktioniert nicht über die Tatsache, den klassischen Staat in einen gewaltigen Greizer-Käse zu verwandeln, um so in seinen Löcher leben zu können und die Abhängigkeit, den Paternalismus und den Charakter vertikaler Führung des Staates zu verewigen. Es geht nicht darum, (den Staat) um Zugeständnisse zu bitten, diese dürfen nicht existieren, wenn wir von einer partizipativen und pluralen Zivilgesellschaft reden. Genauso wenig geht es darum, die Machtpyramide umzudrehen, sondern darum, das Land auf Grundlage einer konzertierten und gleichberechtigten Verwaltung unserer Verschiedenheiten und Konflikte zu verändern.“ (Viteri 1997: 55)²⁰

Also dient die Plurinationalität auch dazu, die Tagespolitik der CONAIE von ihrem Diskurs aus zu kritisieren – im vorgestellten Fall durch ein Mitglied der CONAIE selbst.

20 Es sei angemerkt, dass der Greizer-Käse sich nicht dadurch auszeichnet, viele Löcher zu haben.

Plurinationalität ist ein doppelter Begriff: er verbindet den Kampf gegen die – wirtschaftliche – Ausbeutung mit dem Kampf gegen die – ethnische – Unterdrückung, wodurch die CONAIE in den 1990ern zum Zentrum der Bewegung gegen die neoliberale Reformpolitik werden konnte. Aus einer nicht-marxistischen Perspektive wird der Charakter der Wirtschaft als etwas Politisches und vom Staat nicht zu Trennendes hervorgehoben und die fehlende demokratische Teilhabe daran problematisiert (Santillana/Herrera 2009: 335). Die Kultur und die kulturelle Unterdrückung der Indigenen ist aus dieser Perspektive auch wirtschaftlich und sozial, die Verbindung der verschiedenen Arten von Unterdrückung lässt sich nur durch „die Dekonstruktion aller sozialer Beziehungen einschließlich des Staates“ (Vargas 2009: 99) bekämpfen. Das Verständnis des ecuadorianischen Staates als „Projekt der herrschenden Klassen, das die Mehrheit der Bevölkerung ausschloss“ (Santillana 2006: 217) erlaubte den Anschluss der CONAIE an die urbanen linken Strömungen. Mit dem Verweis auf die Verbindung von Ungleichheit und kolonialer Ordnung definiert sich die Indigenenbewegung als ältester Akteur des Widerstandes, der mit der Eroberung Amerikas begonnen hat. Auf diese Tradition beruft sich die CONAIE, wenn sie die Plurinationalität als Lösung dieser Probleme entwickelt. Ungleichheit und Diskriminierung „hat uns dazu gebracht, den Aufbau eines Staates mit einer neuen politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Ordnung voranzutreiben, wo man die Einheit in der Vielfalt ausübt“ (ECUARUNARI/CONAIE 2007: 5). Der Kampf für die Einheit der – neu zu gründenden – Nation und gegen Rassismus und Regionalismus wird so zur Grundbedingung für Gleichberechtigung und Teilhabe die sich wiederum auf die Rechte der indigenen Nationalitäten und ihre territoriale Autonomie gründen (ECUARUNARI/CONAIE 2007: 5).

4. INTERKULTURALITÄT

a. Eine kurze Begriffsgeschichte

Die Entstehung des Begriffes der Interkulturalität und seine Übernahme in Lateinamerika sind nicht völlig klar. Es scheint, dass die Interkulturalität in den USA der 1960er Jahre im Bereich der Erziehungswissenschaften entstanden ist (Ramón 2009: 133). In den 1970er Jahren wurde er – auch auf Betreiben des französischen Soziologen Edgar Morin – in den Sozialwissenschaften übernommen. Interkulturalität sollte die Möglichkeit der Schaffung einer neuen Kultur mit einer neuen Sprache, die dem Rassismus, der Ausgrenzung und der Unterdrückung entgegengesetzt ist, ausdrücken (García/Tuasa 2007: 18). Dieser Entwicklungsgeschichte widerspricht die Existenz des Interkulturellen Dokumentationszentrums (*Centro Intercul-*

tural de Documentación, CIDOC) von 1961 bis 1976 in Cuernavaca, Mexiko, das von Ivan Illich geleitet wurde und sich der Befreiungstheologie und dem undogmatischen Sozialismus verpflichtet fühlte (Kaller-Dietrich 2008). Leider ist die Namensgebung des CIDOC nicht genauer nachvollziehbar.

Die erste nachweisbare Verwendung des Begriffs der Interkulturalität auf die indigenen Völker Amerikas findet sich in der Anthropologie. Die venezolanischen Wissenschaftler Esteban Mosonyi und Omar González stellen auf dem 39. Internationalen Kongress der Amerikanisten in Lima 1970 ein Projekt der interkulturellen Erziehung in einer indigenen Gegend in Venezuela vor und fordern eine „Interkulturerisierung“ (Mosonyi/González 1975: 307f.) der Gesellschaft als Alternative zu einer Integration oder Abgrenzung der Indigenen. Damit ist eine wechselseitige Stärkung der verschiedenen Kulturen in einem Land gemeint, die über eine Festigung ihrer Sprachen die Dekulturierung aufhalten soll. Der mexikanische Anthropologe Guillermo Bonfil Batalla spricht kurz nach dem zweiten Treffen von Barbados 1977 von „den Problemen der interkulturellen Situation“ (Bonfil Batalla 1978: 212) in den lateinamerikanischen Ländern mit indigener Bevölkerung.

Die Interkulturalität hat seit dieser Zeit eine beeindruckende Karriere gemacht. Genau definiert wurde sie nie, es überwiegen „deklarative Erklärungen statt schlüssiger Theoreme und verifizierbarer Ergebnisse“ (Földes 2009: 504). Gerade aufgrund dieser mangelnden Klarheit ihrer Inhalte konnte sie in die verschiedensten wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Kontexte auf der ganzen Welt integriert werden (Földes 2009: 514f.) – und kann somit als „ein überaus erfolgreiches kulturelles Globalisierungsprodukt“ (Földes 2009: 515) gelten.

„In der Mehrheit der Publikationen wird ‚Interkulturalität‘ gar nicht definiert, allenfalls rudimentär interpretiert; der Begriff wird zumeist als voranalytisches Konzept gehandhabt und unspezifisch verwendet, sein Signifikat bleibt vielfach vage oder widersprüchlich.“ (Földes 2009: 510)

Das liegt auch an einer empirisch wenig interessierten Erforschung im wissenschaftlichen Kontext, der sich nach Földes von den geisteswissenschaftlich geprägten *cultural studies* dominiert wird. Andere, eher empirische Ansätze sind die Kulturvergleichende Psychologie und die Kulturstandardforschung (Földes 2009: 507), die bislang nur wenig Einfluss erlangen konnten. Die *cultural studies* prägen auch viele der Studien über den Begriff der Interkulturalität in Ecuador, die zentrale Figur ist die Pädagogin Catherine Walsh. Interkulturalität erhält somit „einen starken politisch-ideologischen Sinn“ (Földes 2009: 511), der ihrer empirischen Erforschung kaum zuträglich sein kann. Dazu kommt eine Verwischung zweier analytischer Ebenen im Begriff der Interkulturalität: die Beschreibung eines Phänomens (einer Beziehung zwischen Kulturen) und die Entwicklung eines Konzepts, das die

Beziehung zwischen Kulturen interpretieren kann. Die Interkulturalität ist also auch in dieser Hinsicht „ein flexibles Konstrukt“ (Földes 2009: 512), das verschieden ausgelegt werden kann.

Der Begriff der Interkulturalität wurde in den 1980ern und 1990ern vom Europarat und anderen europäischen Institutionen in Dokumenten über Erziehung und Bildung als Alternative zum bisher verwandten Begriff Multikulturalität etabliert, der zunehmend mit einer einfachen Anerkennung der sozialen Situation assoziiert wurde (Bartolomé 2002: 18f.). Zur gleichen Zeit wurde der Begriff von europäischen und US-amerikanischen Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit in der Andenregion verankert, die so ihre Projekte der zweisprachigen Erziehung für Indigene benannten (Walsh 2000: 11-13). Ein Regierungstreffen der lateinamerikanischen und karibischen Länder 1981 schlägt die Interkulturalität als Alternative zur bisherigen Integrationspolitik vor (Tamagno 2006: 25). Auf einem regionalen Treffen von Spezialisten der zweisprachigen Erziehung in Mexiko 1982 wurde die Empfehlung verabschiedet, statt von zweisprachiger bikultureller, von zweisprachiger interkultureller Erziehung zu sprechen, um so die Vielfalt und den historischen Charakter der Kultur hervorzuheben (Walsh 2000: 11). Von besonderer Bedeutung ist im Fall Ecuadors die deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ), deren Engagement im Aufbau „zweisprachiger interkultureller Schulmodelle“ (Abram 2004: 127) 1985/86 zu einem Abkommen mit dem ecuadorianischen Bildungsministerium und einigen Indigenenorganisationen führte. Daher blieb der Begriff der Interkulturalität zunächst auf den Bereich der Erziehung und Bildung beschränkt, wo er rasch von den meisten Indigenenorganisationen aufgegriffen wurde. Das Bildungsprogramm der FICSHA, SERBISH, das 1972 als Programm der zweisprachigen, bikulturellen Erziehung aufgebaut wurde, bezeichnet sich seit 1980 als zweisprachig und interkulturell (López 2009: 137f.). ECUARUNARI spricht 1989 von „interkultureller zweisprachiger Erziehung“ (ECUARUNARI 1989: 89) als ein Projekt und eine Forderung der Indigenen. Die Indigenenbewegung hatte in dieser Erziehung schnell ein Werkzeug zur „Bewahrung der kulturellen Andersheit“ (Martínez Novo 2009: 1) und „Stärkung des Eigenen“ (Walsh 2003: 132) der indigenen Völker erkannt. Der Bereich der Erziehung dient traditionell der Konstruktion und Reproduktion von Werten, die der Staat definiert und die ihn stützen – eine Definitionsmacht der Marginalisierten über diese Institution ist also auch eine Infragestellung der Hegemonie des Staates (Walsh 2000: 14). Die interkulturelle, zweisprachige Erziehung ermöglichte den Widerstand gegen diese Bemühungen einer erzwungenen Integration. Nicht nur die indigenen Sprachen, sondern die indigenen Kulturen in ihrer Gesamtheit sollen im Unterricht verankert werden (Bernal 2011: 4). Die interkulturelle Erziehung will neben den Sprachen auch die unterschiedliche Geschichte, Gesellschaft und Wirtschaft der jeweiligen Kulturen thematisieren und über die Behandlung der verschiedenen Lebenswelten

auch auf die strukturelle Diskriminierung der Indigenen eingehen (Giebler 2010: 15). Im Politischen Projekt der CONAIE wird die interkulturelle Erziehung als „befreiende, kritische, reflexive und plurinationalistische Erziehung“ (CONAIE 1994: 44f.; CONAIE 1997: 44; CONAIE 2001: 35) zum Kern des Aufbaus eines plurinationalen Staates.

Bei der Verbreitung des neuen Begriffes spielten die Aktivitäten zur Erinnerung an 500 Jahre indigenen Widerstand 1992 und die Ausrufung des Jahrzehnts der Indigenen Völker durch die UNO 1993 eine zentrale Rolle (Bernal 2011: 5). Bis Mitte der 1990er Jahre konnte sich die Interkulturalität jedoch nicht vom Kontext der Erziehung lösen. Auch wenn Catherine Walsh davon spricht, dass die Interkulturalität bereits seit den 1980ern ein eigenständiges Konzept im Diskurs der Indigenenorganisationen ist, das sich von den Bedeutungen, die ihm die Entwicklungsorganisationen gaben, emanzipiert hat (Walsh 2008: 8; Walsh 2009b: 223), lässt sich die erste Verwendung der Interkulturalität jenseits der Erziehung relativ genau bestimmen. Im Gegensatz zu den meisten hier besprochenen Begriffen geht die Interkulturalität nicht von der CONAIE aus, sondern von der FENOCIN, die die Interkulturalität als Alternative zum Vorschlag der Plurinationalität aufbaut. Deutlich wird der diskursive Wandel, wenn man die Politischen Projekte der CONAIE vergleicht. So ist in der Version von 1994 von Interkulturalität nur im Sinne von interkultureller zweisprachiger Erziehung die Rede (CONAIE 1994: 44). Als ein Ziel der CONAIE wird der „Aufbau der Neuen Humanistischen Gesellschaft“ (CONAIE 1994: 18) angegeben. 1997 und 2001 ist an derselben Stelle die Rede vom „Aufbau der Neuen Interkulturellen Gesellschaft“ (CONAIE 1997: 16; CONAIE 2001: 8). Die Interkulturalität ist in diesen drei Jahren zu einem der ideologischen Prinzipien der CONAIE für eine andere Gesellschaft geworden (Walsh 2008: 8f.). Mit dem eingeschränkteren Begriff der Plurikulturalität fordert die CONAIE schon seit Beginn der 1990er eine allgemeine Anerkennung der kulturellen Diversität des Staates (Barrera 2001: 172) – ohne jedoch zu den weitgehenden Forderungen zu gelangen, die später mit der Interkulturalität verbunden sein würden. Die erste indigene Organisation, die die Interkulturalität als politisches Ziel jenseits der Erziehung definiert, ist die FENOCIN, die sich auf ihrem siebten Kongress im Oktober 1995 als interkulturelle Organisation definiert (FENOCIN 2004: 20). In den folgenden Jahren konkretisiert sie dieses Selbstverständnis, in dem Sinne, dass sie sich als „einzige nationale Organisation, die zur gleichen Zeit die Differenz der Identitäten und die Interkulturalität anerkennt“ (FENOCIN 2004: 20), versteht. So entwickelt die FENOCIN die Interkulturalität zu einem „Projekt für das Land und Schlüsselfaktor für die Bürgerbeteiligung [und] das gesellschaftliche Zusammenleben“ (FENOCIN 2004: 39). Sie soll Vorurteile und Rassismus bekämpfen und Toleranz und eine Anerkennung der Diversität erlauben (FENOCIN 2004: 40). Außerdem umfasst die Interkulturalität der FENOCIN die Forderung nach Autonomie für die indigenen

Völker (FENOCIN 2004: 54) – ganz im Sinne der Plurinationalität der CONAIE also. Es sollen indigene und schwarze Eingrenzungen aufgebaut werden (FENOCIN 1999: 159), die in gemeinschaftlichem Besitz der jeweiligen Gemeinde sind und so der Gemeinde die Teilhabe an Entscheidungen zum Umgang mit den Bodenschätzen gewähren – allerdings nur im Rahmen einer Befragung (FENOCIN 1999: 146). Im Sinne einer Pluralität soll die Wahlmöglichkeit zwischen den verschiedenen Rechts-, Gesundheits- und Erziehungssystemen bestehen, so dass jemand selbst entscheiden kann, ob sein Fall im indigenen oder mestizischen Rechtssystem verhandelt wird. Gleichzeitig soll eine Brücke zwischen den verschiedenen Systemen aufgebaut werden um eine völlige Trennung zu verhindern (FENOCIN 1999: 156). Die verschiedenen territorialen Eingrenzungen sollen eine politische Autonomie erhalten, die ihnen eine Selbstverwaltung erlaubt und sie zugleich funktional in die staatlichen Strukturen integriert. Dort sollen sie repräsentative Funktionen ausüben – und so interkulturelle Räume entstehen (FENOCIN 1999: 157).

Die FENOCIN versteht ihr Projekt der Interkulturalität als Instrument der Dekolonisierung des Staates und der Gesellschaft, da sie die Verschiedenheit nicht nur anerkennt, sondern als zentralen Baustein braucht (Walsh 2009: 178). Diese Übernahme von Forderungen der CONAIE unter einem erweiterten Begriff der Interkulturalität, der Bereiche der Plurinationalität abdeckt, kann das weitreichende Verständnis einiger Wissenschaftler des Begriffes der Interkulturalität erklären. Sowohl Walsh (2003) als auch García/Tuasa (2007) beziehen sich auf den weiteren Interkulturalitätsbegriff der FENOCIN der zwangsläufig die Kritik am „monokulturellen Staat“ (Walsh 2003: 115; García/Tuasa 2007: 11) als auch „die Veränderung der öffentlichen Politik“ (Walsh 2003: 115; García/Tuasa 2007: 11) umfassen muss.

Die Interkulturalität ist also – im Gegensatz zu Begriffen wie Plurikulturalität oder Multikulturalität, die sowohl der Staat als auch die indigenen Organisationen verwenden – kein deskriptiver, sondern ein normativer Begriff (Walsh 2008: 6; Walsh 2009b: 223). Die unterschiedlichen Kulturen und Ethnien sollen nicht nur anerkannt und respektiert werden, sondern gemeinsam zu etwas Neuem, Anderem beitragen (Ramón 2009: 134f.). Interkulturalität zielt auf eine grundlegende Veränderung des Staates und der Gesellschaft (Walsh 2009b: 223). Gerade weil der ecuadorianische Staat – im Gegensatz zu anderen Staaten, wie etwa Kolumbien – die Verwendung des Begriffes Interkulturalität lange verweigert hat, blieb seine Definition den Indigenenorganisationen überlassen. Diese wendeten die Interkulturalität explizit gegen den bestehenden Staat und seine als kolonial verstandenen Strukturen. Die Interkulturalität sollte mit der herrschenden Hegemonie brechen und den Aufbau von Alternativen erlauben (Walsh 2003: 117).

CONAIE und FENOCIN kooperierten im Umfeld der Verfassungsgebenden Versammlung 1997/1998 (Vogel 2008: 15), um Interkulturalität und Plurinationalität als „grundlegendes Prinzip aller Reformen“ (Walsh 2008: 7) und Leitlinie für

alle politischen Handlungen und Institutionen durchzusetzen. Dies war – wie der Inti Raymi 1990 für die Plurinationalität – der Moment des Eintritts der Interkulturalität in den nationalen öffentlichen Diskurs jenseits des Erziehungssystems (Walsh 2003: 115/118). Die Kooperation von CONAIE und FENOCIN endete mit den Auseinandersetzungen zwischen den beiden Organisationen über ihren Einfluss in den staatlichen Organisationen DINEIB und CODENPE in den Jahren 2001 und 2002 (Vogel 2008: 15). Schon vor dieser Spaltung hatte sich die FENOCIN zunehmend von der Ideologie der CONAIE und insbesondere dem Begriff der Plurinationalität distanziert (FENOCIN 1999: 151). In der Verfassungsgebenden Versammlung 2007/2008 präsentierte die FENOCIN und ihre Unterstützer die Interkulturalität als Gegenvorschlag zur Plurinationalität. Hier wurde die Interkulturalität als „These, die symmetrischere und nachhaltigere Interaktionen zwischen unterschiedlichen Gruppen zum Ziel hat“ (Vogel 2008: 16f.) entwickelt. Sie soll über die Schaffung eines Dialogs zwischen den Kulturen und Instrumente der positiven Diskriminierung ermöglicht werden.

In den letzten Jahren hat sich auch die FEINE den Begriffen der anderen Indigenenbewegungen geöffnet (Lucero 2006: 52) und spricht sich nun für die Interkulturalität als gesellschaftliches Projekt aus. Die FEINE versteht die Interkulturalität als ein „einen Prozess des Dialoges und des harmonischen Zusammenlebens zwischen den Kulturen und Völkern“ (FEINE 2010: 19), der das bestehende System der Ausgrenzung und Diskriminierung in Frage stellt. In diesem Sinne erlaubt die Interkulturalität die Suche nach einer neuen Art, die Gesellschaft zu organisieren und die staatlichen Strukturen zu verändern. Eine wirkliche Interkulturalität ist für die FEINE aber noch nicht umsetzbar, da „Kultuzentrismus, Ethnozentrismus und Egozentrismus herrscht“ (FEINE 2010: 19), die Ausgrenzung also strukturell in der Gesellschaft verankert ist.

b. Definition der Interkulturalität

Die CONAIE definiert Ecuador als ein plurikulturelles Land in dem Sinne, dass „verschiedene und gleichzeitig unterschiedliche Kulturen in einem Land zusammenleben“ (CONAIE 1994: 52; CONAIE 2001a). Staat und Gesellschaft sollen diese Pluralität anerkennen und die verschiedenen Gruppen integrieren, ohne ihre Identität zu zerstören. Das soll die Interkulturalität leisten, als „Wechselverhältnis mit den verschiedenen Kulturen der Völker die [dort, P.A.] leben, das sich auf den Respekt vor dem kulturellen Unterschied und die Einheit in der Vielfalt gründet“ (CONAIE 1999: 72). Der Ausgangspunkt der Interkulturalität und die Vorbedingung des „Aufbaus einer interkulturellen Gesellschaft“ (Macas 2005: 39) ist somit

die gegenseitige Wertschätzung der verschiedenen Gruppen der Gesellschaft (CONAIE 2007: 10). Die Interkulturalität – im Gegensatz zu Pluri- oder Multikulturalität – existiert also noch nicht, sie muss erst aufgebaut werden (Walsh 2008: 6). Daher ist sie eine Aufgabe sowohl der Indigenen als auch der mestizischen Mehrheitsgesellschaft (Ospina 2006a: 462) und bricht mit den bislang vorherrschenden indigenistischen oder liberalen Ideologien. Das Schlagwort der Einheit in der Vielfalt wird meist mit der Interkulturalität assoziiert, da es eine Überwindung der bestehenden Spaltungen verspricht und die gesamte Gesellschaft einbezieht (Walsh 2003: 130). Die Interkulturalität wird als „ein Mittel zur Transformation des Staates und der Gesellschaft“ (Andrade 2009: 21) verstanden, das über einen Wandel der Politik die sozialen Strukturen öffnen soll.

Für die CONAIE ist die Interkulturalität der Weg zum Aufbau eines neuen Staates und einer neuen Gesellschaft. Deshalb ist das Verständnis von Kultur, das die Politik dieses Staates prägt, entscheidend. „Die CONAIE definiert die Kultur als die Lebensweise eines Volkes“ (CONAIE 2001: 31), die als soziale Konstruktion andauernd gelebt und neu geschaffen wird. Daher gibt es keine universelle Kultur oder universelle kulturelle Werte, die allgemeinen Geltungsanspruch haben könnten.

„[D]ie wirtschaftlichen und politischen Herrschaftsbeziehungen sind eng verwandt mit den kulturellen Herrschaftsbeziehungen, daher verwandeln sich die Ideen und Praktiken der wirtschaftlich und politisch herrschenden Klassen in die Ideen und Praktiken einer Gesellschaft oder eines Staates. Die Kulturen der beherrschten Völker werden zum Schweigen gebracht, unterdrückt, unsichtbar gemacht oder einfach ignoriert und verachtet.“ (CONAIE 2001: 31)

Somit ist die Beziehung zwischen den Kulturen, die im Grunde gleich sind, eine ungleiche. Die Beziehungen zwischen Kulturen sind konflikthaft, Kultur ist „ein ideologisches Schlachtfeld“ (Walsh 2003: 116). Die Gruppen, die wirtschaftliche und politische Macht haben, haben auch die Mittel, ihre Kultur als universelle zu behaupten. Dazu versuchen sie, die Kultur von den Herrschaftsbeziehungen zu trennen und so zu naturalisieren – was eine Integration der Differenz als marginal erlaubt und eine Veränderung der Strukturen überflüssig macht (Walsh 2003: 116).

„[I]m Hintergrund gehen die Umrisse, die von jenen Kulturen gezeichnet werden, die mehr symbolische und wirtschaftliche Vorteile haben, weiter, ihnen unterwerfen sich die anderen Kulturen und nehmen die anscheinend richtigen Praktiken an, um zu überleben. Im Unterschied zur hegemonischen Kultur, die Trägerin der wirtschaftlichen und technologischen Gewinne ist, fehlen den anderen diese Ressourcen, um konkurrieren zu können.“ (García/Tuasa 2007: 13)

Daher verlangt die CONAIE ein breiteres Verständnis von Kultur als in „einer westlichen Perspektive“ (CONAIE 2007a: 23) üblich. So sollen die Kulturen – unter Einschluss ihrer politischen und wirtschaftlichen Aspekte – in die Institutionen des Staates integriert werden. „Wirtschaft, Gesundheit, Erziehung können nicht verdrängt, negiert und, noch schlimmer, ausgeschlossen werden aus der öffentlichen Politik in einem plurinationalen Staat.“ (ECUARUNARI/CONAIE 2007: 6) Diesen erweiterten Kulturbegriff nimmt die Interkulturalität auf. Sie „ist ein integrales politisches Projekt, das die wirtschaftlichen Probleme aus einer kulturellen Logik sehen will und anders herum“ (Simbaña I-2). Der Staat soll die Unterschiede nicht einebnen, sondern anerkennen, wozu geeignete Institutionen nötig sind (de Sousa Santos 2009: 42).

Die Interkulturalität geht davon aus, dass Kulturen voneinander lernen müssen, nicht nur, um sich selbst zu stärken, sondern vor allem, um den Zusammenhalt der gesamten Gesellschaft zu stärken (Ramón 1998). Die Anerkennung des jeweils Anderen ist immer auch die Anerkennung seiner selbst, sie stärkt die eigenen Position und Identität (Sánchez-Parga 1997: 112). Die Kulturen haben viele gemeinsame Werte, die eine Kommunikation erst ermöglichen. Die gegenseitige Anerkennung der jeweiligen Werte erlaubt den Aufbau von Räumen „der Selbstreflektion und des Selbstwertes aufgrund der eigenen Wertschätzung, das Eigene aufnehmend und das Andere respektierend“ (Saltos/Vázquez 2007: 383). So können unterschiedliche Kulturen lernen, unter Rückgriff auf bestimmte Gemeinsamkeiten zusammenzuleben und ihre Konflikte friedlich zu regeln. Der institutionalisierte Kulturkontakt schafft Vertrauen, Kommunikation, Austausch und die Möglichkeit, voneinander zu lernen (García/Tuasa 2007: 16). Die Interkulturalität ist der Versuch, die Vorherrschaft einer bestimmten Kultur und die Unterdrückung anderer Kulturen zu brechen und die verschiedenen Kulturen in autonomen Strukturen zu stärken (Walsh 2000: 12). In diesem Kontext ist auch das Schlagwort der Einheit in der Vielfalt zu verstehen, das die wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Einheit der verschiedenen Völker und Nationalitäten im Sinne einer Transformation der bestehenden Strukturen hinzu einem plurinationalen Staat fordert (CONAIE 1994: 13).

Der Kampf der Indigenen für Interkulturalität ist nicht nur politisch im engeren Sinne und bezieht sich nicht nur auf den Staat. Mehr als eine Verteidigung der Identität ist die Interkulturalität der Versuch, „zwischen hegemonischen und subalternen Positionen mit verschiedenen Formen, Wissen zu produzieren und anzuwenden“ (Walsh 2003: 135), zu vermitteln. So wird die Interkulturalität zu einer „gegenhegemonischen Praxis“ (Walsh 2003: 135f.), die auf eine Umdeutung des als legitim betrachteten Wissens abzielt und eine Rehabilitation traditioneller und lokaler Wissensformen anstrebt. Ein neues Wissen und eine neue Vernunft sollen geschaffen werden, die durch „*epistemologisches Interkulturalisieren*“ (Walsh 2003:

138) eine Verdeckung der ausschließenden Strukturen der Kolonialität der Macht nicht länger erlaubt.

Die Interkulturalität soll über einige zentrale Punkte umgesetzt werden. Die Institutionen und Strukturen von Staat und Gesellschaft müssen „interkulturalisiert“ (Walsh 2000: 16) werden, wozu eine enge Kooperation der verschiedenen Gruppen der Gesellschaft nötig ist (Walsh 2000: 16). Die Interkulturalität wird so zu einem „Werkzeug der Transformation des Staates und der Gesellschaft“ (Andrade 2009: 21), das die alten kolonialen Strukturen der Politik und Zivilgesellschaft verändern und die Inklusion der Ausgeschlossenen ermöglichen soll. Walsh spricht in diesem Zusammenhang von „einem neuen Paradigma und sozialem, politischem und epistemologischem Projekt des *Interkulturalisierens*, das gerade in voller Entwicklung ist“ (Walsh 2003: 134). Die Indigenenbewegung schlägt einige konkrete Schritte vor. Die Förderung einer allgemeinen Zweisprachigkeit in Bezug auf die regional vorherrschende indigene Sprache ist hier zentral, da die Sprache auch aus der Sicht der CONAIE der Kern jeder Kultur ist (CONAIE 2001a). Nur über sie sind die Werte einer Kultur zu verstehen – und nur so ist ein voneinander Lernen möglich (García/Tuasa 2007: 15). Das bedeutet neben einer Anerkennung der indigenen Sprachen als Amtssprachen (CONAIE 2001: 14) eine Ausweitung der interkulturellen zweisprachigen Erziehung auch auf nicht-indigene Schulen (Ramón 1998). Die integrationistische und hegemoniale Bildungspolitik des Staates wird von der interkulturellen Erziehung mit ihren identitären und politischen Inhalten herausgefordert (Walsh 2000: 12).

Zur Interkulturalität wird gelegentlich auch die „Harmonisierung und Koordination zwischen Indio-Recht und nationalem Recht und die rechtliche Pluralität“ (Ramón 1998) gezählt, die auf „einen Wandel der politischen Struktur des Staates“ (Chuji 2008) und eine grundlegende Transformation des Rechtssystems bauen muss.

c. Plurinationaler Staat und interkulturelle Gesellschaft?

Der Zusammenhang zwischen Plurinationalität und Interkulturalität im Diskurs der CONAIE ist unklar. Auch wenn oft von „einem Plurinationalen Staat und einer interkulturellen Gesellschaft“ (ECUARUNARI/CONAIE 2007: 5) die Rede ist, sind beide Begriffe miteinander verwoben. So bezieht sich die Plurinationalität eher auf Selbstverwaltung und politische und wirtschaftliche Teilhabe, die Interkulturalität eher auf soziokulturelle Beziehungen zwischen den Völkern und Nationalitäten – keiner der beiden Begriffe schließt den anderen aus und beide beziehen sich aufeinander (Grijalva 2008: 56). Die Plurinationalität braucht die Interkulturalität als Instrument, um umgesetzt werden zu können. Ein plurinationaler Staat muss Diskriminierung bekämpfen und Verständigung herstellen, was er nur über in-

terkulturelle Politik erreichen kann (Andrade 2009: 18). Die Plurinationalität bricht mit dem uninationalen und ausschließenden Charakter des Staates und öffnet die Institutionen für alle Bevölkerungsgruppen, die Interkulturalität bezieht sich auf die sozialen Beziehungen, die durch diese Öffnung möglich werden sollen (Walsh 2008: 16)²¹. Es geht um die „Neugründung der politischen Institutionen unter plurinationalen und interkulturellen Kriterien“ (Walsh 2009: 183). So ist für die CONAIE „der plurinationale Staat durch den Aufbau einer wahren Interkulturalität charakterisiert“ (CONAIE 2007a: 5; García/Tuasa 2007: 9) die den Austausch von Werten, Weltansichten und Wissen in einem Dialog unter Gleichen durch das Ende von Diskriminierung, Kolonialität und Rassismus erlaubt. Daher ist die Interkulturalität für die CONAIE eine der drei Achsen für den Aufbau der Plurinationalität. „Der Aufbau einer wahren Interkulturalität, die den Aufbau eines Projektes für das Land zwischen allen bedeutet“ (CONAIE 2007a: 7f.) ist die „grundlegende Voraussetzung für eine plurinationale Demokratie und eine gerechte Wirtschaft“ (CONAIE 2007a: 7f.). Die Interkulturalität fördert die Diversität der Völker und Nationalitäten und ihre wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Einheit im Zuge der Transformation der bestehenden Strukturen und des Aufbaus des plurinationalen Staates (CONAIE 2001: 5; García/Tuasa 2007: 12). Dieser muss die Völker und Nationalitäten nicht nur als Kulturen, sondern auch als wirtschaftliche, politische und soziale Einheiten anerkennen und im Sinne der Vielfalt in der Einheit in seine Politik integrieren (ECUARUNARI/CONAIE 2007: 6; CONAIE 2007: 10). Der plurinationale Staat muss neben einer partizipativen und dezentralen Demokratie und einer gerechten Verteilung der Ressourcen den Aufbau einer interkulturellen Gesellschaft anstreben (CONAIE 2005). Dazu stellt er geeignete Gesetze zur Verfügung, die den indigenen Nationalitäten und den anderen Teilen der Gesellschaft die politische Teilhabe „im gesamten Aufbauprozess der Neuen Interkulturellen Gesellschaft, ausgehend von der Anerkennung der Verschiedenheit und Vielheit der ecuadorianischen Gesellschaft“ (CONAIE 2001: 8) garantieren sollen. Der plurinationale Staat fördert die Interkulturalität als wechselseitigen Austausch zwischen den Kulturen, an dem alle Bürger des Staates teilnehmen. Dazu stützt er sich insbesondere auf eine allgemeine, für alle gültige zweisprachige, interkulturelle Erziehung (CONAIE 1997a: 17).

21 Es wurde bereits im vorherigen Kapitel verdeutlicht, dass die Plurinationalität nicht rein deskriptiv ist und nicht bei der Anerkennung der Verschiedenheit stehen bleibt, wie es Walsh (2008: 16) behauptet. Daher ist für Walsh die Plurinationalität ein Rückschritt in Bezug auf die Interkulturalität (Walsh 2008: 22) – eine Interpretation, die hier nicht geteilt wird.

„Die Interkulturalität ist die Möglichkeitsbedingung der Plurinationalität, auf dieselbe Weise wie der plurinationale Staat die einzige Garantie dafür ist, dass die Gesellschaften die Interkulturalität anerkennen, respektieren und aufbauen können.“ (Chuji 2008)

In diesem Sinne hat sich der Begriff der Plurinationalität seit den 1990ern in der Beziehung zur Interkulturalität weiterentwickelt. Die Anerkennung der „ethnischen und kulturellen Rechte der indigenen Nationalitäten“ (Macas 1991: 6) ist nicht länger das Ziel eines plurinationalen Staates, sondern sein Ausgangspunkt. Interkulturalität meint mehr als Anerkennung und Respekt, die Indigenenbewegung hat auch hier neue Begriffe schaffen können.

Die Gegenüberstellung von Plurinationalität und Interkulturalität, wie sie manche Wissenschaftler unternehmen, gründet oft auf Arbeiten aus anderen Kontexten, wie etwa den Forschungen von Will Kymlicka über Kanada. Nicht selten werden diese Übernahmen nicht deutlich gemacht. Insbesondere Catherine Walsh neigt dazu, Interkulturalität und Plurinationalität als zwei mehr oder weniger deutlich voneinander zu trennende Prozesse zu beschreiben, die sich ergänzen müssen, um als dekoloniales Projekt erfolgreich sein zu können (Walsh 2009b: 238). Interkulturalität ist für sie ein Ansatz, der versucht, nicht nur die Beziehungen zwischen bestimmten Gruppen, sondern auch die Strukturen des ecuadorianischen Staates und der ecuadorianischen Gesellschaft zu verändern. Sie soll eine Gesellschaft, die auf Respekt, Gleichberechtigung und gegenseitige Anerkennung gründet, aufbauen und so Differenz erlauben. Dazu soll die Interkulturalität ein Verständnis der verschiedenen Beziehungen und Strukturen ermöglichen (Walsh 2009a: 79f.). Für Walsh beinhaltet Plurinationalität die Anerkennung der Differenz im Land, während Interkulturalität versucht, Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen (neu) zu schaffen und so das Land neu und besser aufzubauen (Walsh 2008: 16). Wenn sie auch andere Begriffe benutzt, so ist ihr Denken – und das anderer Wissenschaftler, die die Interkulturalität verteidigen – nicht sehr verschieden von dem Denken Will Kymlickas.

Kymlicka stellt dem multikulturellen Staat den interkulturellen Bürger gegenüber (Kymlicka 2003: 148). Der multikulturelle Staat zeichnet sich durch den Abbau institutioneller Diskriminierung – etwa von rassistischen Gesetzen, der Verankerung bestimmter schulischer Inhalte oder dem öffentlichen Feiern bestimmter Feste – aus, um so die Stigmatisierung oder Benachteiligung bestimmter Gruppen zu beenden. Er versucht also, Integration zu befördern, Verschiedenheit zu erlauben und ein offenes Bild seiner selbst zu präsentieren (Kymlicka 2003: 152). Dazu kann der multikulturelle Staat bestimmten Gruppen gewisse Grade an Autonomie erlauben, insbesondere, was deren Erziehungssysteme, politische Repräsentation, Sprachen und Landbesitz angeht (Kymlicka 2003: 152f.). Er erkennt dabei die Verschiedenheit der unterschiedlichen Gruppen an und ermöglicht ihnen die jeweils

gewünschte Art der Teilhabe an der Gesellschaft – über den Abbau von Diskriminierung oder die Schaffung von Autonomien. Der multikulturelle Staat ermöglicht also verschiedene Arten multikultureller Mitgliedschaft in diesem Staat (Kymlicka 2003: 153). Der Begriff des multikulturellen Staates von Kymlicka könnte somit ein Oberbegriff der Plurinationalität sein, wie sie die CONAIE verteidigt.

Der multikulturelle Staat braucht, um gut funktionieren zu können, interkulturelle Bürger, die in der Lage und willens sind, diesen Staat und seine Integrationsmodelle zu unterstützen. Also muss eine ausreichende Anzahl der Bürger die Prinzipien eines multikulturellen Staates – dass er allen Mitgliedern gleichermaßen gehört, dass Assimilation durch Anerkennung der Differenz ersetzt wird und dass geschehenes Unrecht anerkannt wird – unterstützen (Kymlicka 2003: 153f.). Im Fall von multikulturellen Staaten mit einem hohen Grad an Autonomie (wie Belgien, Quebec, Schweiz) wurde die bestehende Diskriminierung durch Systeme autonomer Selbstverwaltung behoben. Die Schaffung von Strukturen und Institutionen für die verschiedenen Gruppen hat ihnen den Zugang zu Bildung, wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen usw. erlaubt – in Institutionen, die unter der Kontrolle der jeweiligen Gruppen waren. Somit wurden in den multikulturellen Staaten autonome Gebiete geschaffen, die untereinander nur wenig Kontakt haben (Kymlicka 2003: 154f.). Es handelt sich also um multikulturelle Staaten mit einem geringen Grad an interkulturellen Beziehungen oder Wissen (Kymlicka 2003: 155). Ein multikultureller Staat kann bestehen, ohne interkulturelle Bürger zu haben – seine Prinzipien werden unterstützt, an interkulturellen Kontakten oder Wissen besteht aber kein großes Interesse. Der Aufbau von Autonomien kann die Notwendigkeit zu interkulturellen Kontakten sogar reduzieren – da diese durch eigene Institutionen schlichtweg nicht mehr notwendig sind (Kymlicka 2003: 157). In diesem Sinne zeichnen sich interkulturelle Bürger nicht nur dadurch aus, dass sie ihren multikulturellen Staat unterstützen, sondern auch dadurch, dass sie persönlich positive Einstellungen den anderen Gruppen und der Verschiedenheit allgemein gegenüber haben. Der interkulturelle Bürger ist neugierig auf das Andere, offen, Neues zu lernen und bereit, die Position Anderer einzunehmen (Kymlicka 2003: 157). Dabei ist für den multikulturellen Staat wichtig, dass die Bürger „lokalen Interkulturalismus über globalen Interkulturalismus“ (Kymlicka 2003: 161) stellen, sich also auf den Anderen im eigenen Land einlassen – statt sich Kulturen und Sprachen zu widmen, die weiter weg sind und einen höheren persönlichen und wirtschaftlichen Gewinn versprechen (Kymlicka 2003: 159). Dabei geht es weniger um ein tiefgreifendes Verstehen, als um die Anerkennung der Verschiedenheit zwischen den Gruppen, die das Aushandeln von allgemeinen Kompromissen erst möglich macht (Kymlicka 2003: 164f.).

Dieses Verständnis von Interkulturalität als individuelle Fähigkeit der Bürger eines multikulturellen Staates scheint auch dem Begriff der Interkulturalität vieler

nicht-indigener Wissenschaftler zugrunde zu liegen. In den vorherigen Kapiteln wurde erläutert, dass diese Trennung zwischen Individuum und Staat in den Begriffen der Indigenenbewegung nicht deutlich gemacht wird. Das zeigt die bislang ausführlichste Definition von Interkulturalität der FENOCIN (1999), genauso wie das aktuelle politische Projekt der CONAIE (2001). Die FENOCIN bezieht ihren Begriff der Interkulturalität weniger auf das individuelle Verhalten der Bürger – das gleichwohl eine Rolle spielt – als auf die institutionelle Bekämpfung von Diskriminierung und Ungleichheit, wie sie in Kymlickas Begriff des multikulturellen Staates erläutert wird. Der Begriff der Interkulturalität der Indigenenbewegung ist ein kollektiver, gesamtgesellschaftlicher, in dem staatliche und organisatorische Prozesse eine hohe Bedeutung haben – und nicht ein individueller, der nur über langfristige kulturelle Entwicklungen durchzusetzen wäre. Die Forderung nach Plurinationalität scheint hingegen weniger mit dem Wunsch nach Selbstbestimmung im Rahmen autonomer, nach Ethnien strukturierter Institutionen auf lokaler und überlokaler Ebene (Kymlicka 2003: 152f.) verbunden zu werden, als mit der Verweigerung der Interkulturalität durch Gruppen, für die interkulturelle Beziehungen eine Gefahr für ihre Kultur darstellen (Kymlicka 2003: 161f.). Für Kymlicka ist ein plurinationaler – oder in seiner Sprache multikultureller – Staat mit Bürgern, die interkulturelle Kontakte explizit ablehnen, möglich – ein derart separatistisches Projekt lässt sich durch die Texte der Indigenenbewegung in Ecuador allerdings nicht bestätigen.

d. Kritik der Interkulturalität

Der Bezug des Begriffs der Interkulturalität auf Kulturen ist fehlleitend, da diese als etwas festes und geschlossenes verstanden werden, die von klar definierten Positionen aus miteinander in Kontakt treten können. Somit „handelt der interkulturelle Prozess [...] von ethnischen Prozessen und nicht wirklich von Prozessen, um zwischen den Kulturen in Beziehung zu treten“ (Giebeler 2010: 17). Daher wird die Interkulturalität oft nicht als Aufgabe der gesamten Gesellschaft „sondern als Abbild der kulturellen Verfassung der indigenen Welt“ (Walsh 2000: 11) verstanden – als erneuter Versuch, die Indigenen in die Mehrheitsgesellschaft zu integrieren. Die Interkulturalität wird mit den Indigenen verbunden und so als ethnisches Problem oder Problem der Indigenen gesehen, das vom Willen der jeweiligen Gruppe abhängt, sich zu integrieren (Walsh 2003: 134). Zwischen der Ideologie der *mestizaje*, die als kulturelle Hybridität verstanden wird, und der Interkulturalität als politischem Ideal der Indigenenbewegung kann aus dieser Perspektive kaum unterschieden werden (Portocarrera 2003: 203). Daher ist bei einem solchen Verständnis von Interkulturalität der Aufbau einer universellen, einschließenden und partizipativen Gesellschaft, die ihren kolonialen Hintergrund aufarbeitet, wenig wahrscheinlich (Walsh 2003: 132). Zur gleichen Zeit lädt der Begriff der Interkulturalität dazu ein,

alles Denkbare zu integrieren – bis hin zum Extrem, alles Soziale als interkulturell zu verstehen (Giebler 2010: 18). Die Neigung, verschiedenste Prozesse des Kulturkontakts, von Migration bis hin zu Kommunikation in Gruppen, als interkulturell zu beschreiben, führt dazu, dass „sich dieser Begriff wie ein großer Topf öffnete“ (Giebler 2010: 15), in den all diese Phänomene passen. Dadurch droht die analytische Schärfe der Interkulturalität verloren zu gehen. Auch unter den Führern der Indigenenbewegung herrscht wenig Klarheit im Verständnis der Interkulturalität. Sie wird als alltägliche Praxis verstanden oder als ethisches Verhalten, als Bestehen einer kulturellen Diversität oder deren Anerkennung. Sie soll Diskriminierung, Exklusion und Marginalisierung angreifen und zu überwinden helfen und so zum Aufbau einer neuen Gesellschaft beitragen (Walsh 2003: 127f.). In einigen Fällen wird sie sehr breit ausgelegt, so dass die Interkulturalität eine weitgehende Autonomie der indigenen Territorien bedeutet (Montaluisa 2008: 100). Kurz, die Interkulturalität wird in einem fetischistischen Sinne verwendet, „[a]ls eine Art Zauberformel“ (Portocarrera 2003: 203).

Die verschiedenen Bedeutungen, die der Interkulturalität zugeschrieben werden, entstammen verschiedenen Bereichen und haben daher nicht immer Gemeinsamkeiten. Sie widersprechen sich und kritisieren sich gegenseitig. Selten nur gehen sie über die Schlagworte ‚sich kennenlernen‘ und ‚Einheit in der Vielfalt‘ hinaus (Walsh 2003: 127)²². Auch deshalb wird der Begriff nur selten mit konkreten Inhalten gefüllt und als „schwebender Begriff“ (Walsh 2009a: 74) von den verschiedensten Gruppen mit den verschiedensten Zielen benutzt. Daher wird die Interkulturalität auch verwendet, um die Indigenenorganisationen anzugreifen und den Indigenen Autonomierechte abzusprechen (Montaluisa 2008: 99).

5. ZUM SONDERFALL SUMAK KAWSAY

Zusätzlich zu den bisher untersuchte Begriffen wurde ab 2000 ein weiterer Begriff geprägt, der mit der Indigenenbewegung assoziiert und von ihr verwendet wird. Das Gute Leben, auf Kichwa *Sumak Kawsay* oder *Alli Kawsay*, auf Spanisch *Buen Vivir*, wurde in Ecuador zuerst von den Sarayaku-Kichwa des Amazonasgebietes als politisches Konzept definiert. Der Sarayaku Carlos Viteri nahm bis 2002 an einem Forschungsprojekt des Instituts der Friedrich-Ebert-Stiftung ILDIS teil, das Nachhaltigkeit im ecuadorianischen Amazonasgebiet untersuchte²³. In einem Arti-

22 Es wurde bereits erläutert, dass Einheit in der Vielfalt für die CONAIE (1994: 13) weit mehr als ein Schlagwort ist, zu dem es von einigen der hier kritisierten Denkern gemacht wird.

23 Persönliche Kommunikation von Alberto Acosta.

kel, der seit 2000 in verschiedenen Versionen diskutiert und 2002 zum ersten Mal publiziert wurde, verwendet er den Begriff *Alli Kawsay*, um ein indigenes Modell wirtschaftlicher Entwicklung zu erklären. Dort beschreibt Viteri das Gute Leben als „die Entwicklung von kohärent an die Bedingungen der Umgebung angepassten Produktionssystemen“ (Viteri 2002: 2), die sich auf die lokale und autonome Verwaltung der Bedürfnisse und Gegebenheiten und das damit verknüpfte Wissen bezieht. Diese Weltsicht verbindet, vermittelt durch weise Menschen, „physische Räume mit dem Unberührbaren, das Materielle mit dem Spirituellen“ (Viteri 2002: 3). Die indigene Bewegung ist der Beweis, dass das Gute Leben als Rückgriff auf die Tradition und Einbindung und Anpassung fremder Wirtschaftsformen in die autonomen lokalen Strukturen möglich ist (Viteri 2002: 5). Im selben Jahr 2002 greift der Wirtschaftswissenschaftler Alberto Acosta – der auch an dem Projekt des ILDIS beteiligt war – den Begriff des Guten Lebens auf und verwendet ihn, um das westliche Verständnis von wirtschaftlicher Entwicklung zu kritisieren (Acosta 2002: 46). Er entwirft – noch wenig konkret – eine alternative Vision von Entwicklung, in der wirtschaftliches Wachstum zweitrangig ist.

Dieser neue Begriff wurde vermutlich in Bolivien entwickelt. Dort fanden im Jahr 2000 eine Reihe von Veranstaltungen im Rahmen des ‚Nationalen Dialogs 2000‘ (*Diálogo Nacional 2000*) statt, der von der deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) unterstützt wurde. Diese Veranstaltungsreihe widmete sich den kulturellen Bestandteilen des Kampfes gegen die Armut. Ein Schwerpunkt untersuchte in Zusammenarbeit mit der Föderation kommunaler Assoziationen (*Federación de Asociaciones Municipales*) unter dem Titel *Suma Qamaña* die Alternativen zum Begriff der Entwicklung. Diese Kampagne wurde weitergeführt und konnte einige Bedeutung zur Zeit der Verfassungsgebenden Versammlung Boliviens entwickeln, in der die vorgeschlagenen Begriffe viel diskutiert und schließlich in die Verfassung integriert wurden (Medina 2011). Mit einer Reihe von Veröffentlichungen, zu denen Javier Medina entscheidend beitrug, wurden die Begriffe des Guten Lebens (damals noch *Buena Vida*) entwickelt und verbreitet. Die erste größere Veröffentlichung besorgte Medina 2001 (Medina 2001). In ihr untersuchten eine Reihe von Wissenschaftlern und Aktivisten das indigene Verständnis des Guten Lebens und begann die Entwicklung der heute verwendeten Begriffe. Auf einem Seminar der indigenen Organisationen Amerikas in Panama 2002 – ebenfalls von der GTZ organisiert – wurden die neuen Begriffe auf kontinentaler Ebene vorgestellt und diskutiert (GTZ 2002). Im Material der GTZ wird vor allem der Unterschied zwischen westlichem und indigenem Denken betont und die Unterschiede zwischen westlichen und indigenen Vorstellungen eines Guten Lebens herausgearbeitet (GTZ 2002: 22f.). In diesem Zusammenhang werden die Bezeichnungen der drei größten Völker Boliviens für dieses indigene Gute Leben dargestellt (Aymara: *Suma Qamaña*, Guaraní: *Nande Reku*, Quechua: *Kausay*) und

eine provisorische Definition aufgestellt: „bescheiden und in Harmonie und Gleichgewicht mit sich selbst, der Gemeinschaft und dem Kosmos leben“ (GTZ 2002: 24).

Der Begriff des *Suma Qamaña* wurde also um das Jahr 2000 von einer Reihe von Aymara-Intellektuellen und Anthropologen um Simón Yampara (Spedding, in: Uzeda o.J.: 1f.) und Javier Medina erfunden (Uzeda o.J.: 2). Es handelt sich um „eine postmoderne Erfindung der Aymara-Intellektuellen des 21. Jahrhunderts (die deswegen nicht aufhören, Indigene zu sein)“ (Uzeda o.J.: 20). Das Gute Leben in diesem Sinn ist in der Tradition und dem Alltag der Aymara nicht zu finden. Dennoch baut der neue Begriff auf das traditionelle Denken der Aymara auf, ohne ihm zu widersprechen²⁴. Somit handelt es sich beim Guten Leben um eine „kulturelle Innovation“ (Uzeda o.J.: 20), die auf einer bestimmten Tradition aufbaut. Der Begriff des Guten Lebens wurde anschließend von den Quechua übernommen, jedoch ohne den philosophischen Hintergrund, den die Aymara verwenden. Obwohl die Bezüge auf die Natur, die Gottheiten und die Menschen dieselben sind, ist die Reflexionsarbeit der Verfechter des *Sumak kawsay* geringer als die der Erfinder des *Suma Qamaña* (Uzeda o.J.: 14). Auch wenn das Vorhandensein ähnlicher Gedanken in verschiedenen Sprachen und Kulturen – neben Aymara und Quechua auch weitere amerikanische und europäische – betont wird, heben einige der Verfechter des Guten Lebens hervor, dass es sich dabei nicht um Synonyme, sondern um komplementäre Begriffe handelt, die sich auf der Grundlage einiger Gemeinsamkeiten ergänzen (Gudynas 2011: 12). Jede Formulierung des Guten Lebens ist spezifisch für die Kultur und Sprache, in der sie formuliert wird. Es gibt also kein einheitliches Gutes Leben, dass sich auf alle Kulturen oder Länder ausweiten ließe (Gudynas 2011: 8).

Der Begriff *Suma Qamaña* ist ein Neologismus, dessen ursprüngliche Bedeutung umstritten ist. Die Anthropologin Alison Spedding übersetzt *qamaña* als ‚zu Hause bleiben‘ im Sinne von ‚wegen Krankheit oder Faulheit nicht arbeiten‘, weswegen sie behauptet, *suma qamaña* sei kein anzustrebendes Ideal. Den Ausdruck selbst hat sie vor seiner Präsentation als politischen Begriff nie gehört. Als passendere Alternative für eine wirtschaftlich-politisches Ideal schlägt sie *sum sarnaqaña* vor, das sich auf das erfolgreiche wirtschaftliche Leben der Familie in Kooperation mit der Gemeinschaft bezieht (Spedding 2010: 6).

Aníbal Quijano – und mit ihm Walter Dignolo (2005: 19) – hat also Unrecht, wenn er das Gute Leben als „wahrscheinlich älteste Formulierung des ‚indigenen‘ Widerstandes gegen die Kolonialität der Macht“ (Quijano 2010: 120) bezeichnet. Er bezieht sich auf einen Text von Carolina Ortiz Fernández, die über Guamán

24 Die essentialistische Diskussion, ob das Gute Leben ‚indigen‘ ist, wie Uzeda (o.J.) nachzuweisen versucht, wird hier übergangen. Für die vorliegende Arbeit ist nur relevant, dass es sich um einen neuen Begriff handelt, der in einem bestimmten Kontext entstanden ist.

Poma de Ayala forscht, der ungefähr 1615 in seiner *Nueva Corónica y buen gobierno* den Begriff *bien vivir* verwendet (Quijano 2010: 120). Guamán Poma verwendet zwar diesen Begriff, allerdings hat er nicht viel mit dem heutigen Guten Leben gemein. In der *Nueva Corónica* verbindet Guamán Poma schriftliche und mündliche Quellen, um aus ihnen die Gute Regierung zu rekonstruieren, die vor der Ankunft der Spanier bestand (Ortiz Fernández 2009: 270). Das Gute Leben bedeutet hier die Abwesenheit von Unterdrückung und Ausbeutung, also nichts anderes als die Gute Regierung selbst (Ortiz Fernández 2009: 271).

Der neue Begriff des Guten Lebens baut auf den in den 1990ern häufig zu findenden Begriff der Biodiversität auf, mit dem verschiedene indigene Organisationen bereits versuchten, eine Verbindung von Diversität der Natur und Diversität der Kultur im Sinne von „Biodiversität“ als „Territorium plus Kultur“ (Escobar 1998: 70) herzustellen. Die Biodiversität war und ist ein Diskurs, der in einem komplexen Netzwerk zwischen Nichtregierungsorganisationen des globalen Nordens, Wissenschaftlern und sozialen Bewegungen entwickelt wurde. Dadurch konnten die sozialen Bewegungen eine besondere Form der Kulturpolitik entwickeln, die kulturelle Differenz, Verteidigung lokaler Territorien und gewisse Grade von Autonomie vereinigte. Mit der Biodiversität wird diese Politik um einen ökologischen Rahmen erweitert. Diese Einbettung macht aus dem Begriff der Biodiversität einen umfassenden Begriff, der über die Forderung nach Umweltschutz weit hinausgeht. Das Lokale und die Politik der Gemeinschaften vor Ort treten so in das Zentrum der Aufmerksamkeit (Escobar 1998: 53f.). Der Bezug auf Biodiversität wurde in viele Kämpfe der sozialen Bewegungen um territoriale Selbstverwaltung verankert – auch und gerade in Lateinamerika (Escobar 1998: 61). Allerdings täuscht sich Escobar, wenn er Ecuador zu einem Beispiel dieser Integration macht. Die kulturelle Diversität wird in den Texten der CONAIE oft angerufen – jedoch nur selten die biologische Diversität²⁵, auf die sich eher staatliche Organisationen beziehen.

Im Jahr 2003 wurde der Begriff des Guten Lebens durch zwei wichtige Veröffentlichungen im gesellschaftlichen Diskurs Ecuadors verankert. Im Oktober 2003 wurde der Begriff zum ersten Mal von einer Organisation der Indigenenbewegung verwandt. Die Basisorganisation der OPIP „Autonomes Territorium der Ureinwohnerin der Kichwa-Völker von Sarayaku“ (*Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku*) veröffentlichte unter Führung des

25 Ein Beispiel ist der Vorschlag von ECUARUNARI/CONAIE (2007: 5) an die Verfassungsgebende Versammlung von 2007, der von Biodiversität, aber nicht vom Guten Leben spricht. Es wäre näher zu untersuchen, inwieweit der Begriff der Biodiversität den aufkommenden Begriff des Guten Lebens abwehren sollte bzw. warum ECUARUNARI in den Jahren 2007/2008 von Biodiversität, die CONAIE aber bereits vom Guten Leben spricht.

späteren CONAIE-Präsidenten Marlón Santi das „Buch des Lebens von Sarayaku, um unsere Zukunft zu verteidigen“ (*Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka/El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*). Dieser Text begründet die Ablehnung der Sarayaku, Erdölförderung auf ihrem Territorium zuzulassen, und ihre Forderungen nach autonomer Selbstverwaltung, einschließlich indigener Justiz und Wirtschaft, im Rahmen eines plurinationalen Staates (Sarayaku 2003: 1). Das Sumak Kawsay, „das Leben in Fülle“ (Sarayaku 2003: 10), „das Leben in Harmonie“ (Sarayaku 2003: 26f.), wird hier in enger Verbindung mit dem Territorium als von den Vorfahren geerbter Lebensraum und Ort autonomer Selbstverwaltung verstanden. Die Anpassung an einen Lebensraum über Generationen hinweg, ist ein Kernbestandteil des Guten Lebens (Sarayaku 2003: 3f.). Seine genauere Definition erfolgt mit Rückgriff auf die Mythologie:

„Unsere Hauptgottheiten, *Amazanga* y *Nunguli*, erinnern uns daran, dass wir nur das Notwendige aus dem Urwald nutzen sollen, wenn wir eine Zukunft haben wollen. Sie haben nie akzeptiert, dass wir mehr als das Erlaubte jagen oder dass wir sähen, ohne die Regeln des *Ukupacha* und des *Kaypacha* zu respektieren. Ihr Zorn, Wohlgefallen und Weisheit wurden uns durch unsere Weisen und Frauen enthüllt, die uns die Geheimnisse beigebracht haben, um die Harmonie mit sich selbst und der Natur zu erlangen, unser Grundsatz des *Sumak Kawsay*. So musste man der Natur eine Regenerationszeit geben, um unser eigenes Leben erneuern zu können. Wir sind in ständiger Bewegung gewesen und erlauben uns und anderen Lebensformen so, ihren Kreislauf weiterzugehen. *Mushuk Allpa*, die Erde in ständiger Erneuerung, war ein Grundsatz des *Sumak Kawsay*.“ (Sarayaku 2003: 3)

Von dieser Grundlage ausgehend fordern die Sarayaku die Erklärung ihres Territoriums zur „Zone von biologischen, kulturellem und historischem Interesse für das Land und die Menschheit“ (Sarayaku 2003: 26), in der ein von den Sarayaku selbst aufgestellter und kontrollierter „Lebensplan für die nächsten 25 Jahre“ (Sarayaku 2003: 26) umgesetzt wird. Im Territorium sollen mehr oder weniger geschützte Bereiche definiert werden und mit Entwicklungs- und Bildungsprojekten und gemeinschaftlichem Tourismus eine nachhaltige Wirtschaft garantiert werden. In diesem Sinne fordern die Sarayaku eine Übertragung der staatlichen Kompetenzen im Umweltschutz und Tourismus an sie, sowie die Zuteilung der entsprechenden Mittel (Sarayaku 2003: 26f.).

Im selben Jahr greift die erste staatliche Institution den neuen Begriff auf. 2003 wird auch der Strategische Plan der CODENPE vorgestellt, der eine Entwicklung vorschlägt, die alle sozialen, wirtschaftlichen und Umweltaspekte umfasst:

„Sie schließt die Nachhaltigkeit in Bezug auf eine produktive Beziehung in Übereinstimmung mit der Bewahrung eines andauernden Prozesses der Suche nach dem Guten Leben oder

persönlichen, familiären, gemeinschaftlichen und kollektiven Wohlergehen ein.“ (CODENPE 2003, in: Maldonado 2006: 114)

Im folgenden Jahr 2004 wird der Begriff des Guten Lebens in einer Publikation zur Gründung der der CONAIE nahestehenden Interkulturellen Universität Amawtay Wasi (*Universidad Intercultural Amawtay Wasi*) als *bien vivir* in einem weiteren Kontext verwendet. *Sumak kawsay* wird hier zu einer Lehrphilosophie, die der Interkulturalität verpflichtet ist. Die Erziehung wird

„als eine von der Gesamtheit der sozialen Akteure der verschiedenen Kulturen, die in den Prozess der Veränderung und Verwaltung der lokalen, nationalen und internationalen menschlichen Entwicklung eingreifen, geteilte Verantwortung angenommen, um ein angemessenes Gutes Leben für die aktuellen und zukünftigen Generationen zu erreichen“ (UIAW 2004: 168).

Sie soll also „als eine Art und Weise zwischen anderen, zur Weisheit zu gehen, sich dem Verstehen des ‚Guten Lebens‘ anzunähern“ (UIAW 2004: 172f.) dienen.

In den Diskussionen um die Verfassungsgebende Versammlung 2007/2008 wurde der Begriff des Guten Lebens oder *Sumak kawsay* wieder aufgegriffen. In der Präambel der Verfassung von 2008 wird das Gute Leben als gesellschaftliches Ziel und in weiteren Artikeln (unter anderem Artikel 14, 275, 387) als Verantwortung und Aufgabe des Staates definiert. Diese Verankerung des Guten Lebens dient den Indigenen als Bezugspunkt, als etwas, auf das man in den täglichen Kämpfen verweisen kann und somit als Mittel zur Veränderung des Staates (Tenesaca 2010: 108f.). Damit ist die Verfassung von 2008 die zweite nach der von 1998, die explizit indigene Werte enthält und weit über das ‚nicht faul sein, nicht lügen, nicht stehlen‘ (*ama quilla, ama llulla y ama shua*), das 1998 zu den verfassungsmäßigen Pflichten jeden Bürgers gemacht wurde (Art. 97, Nr. 20) (Galán 2009), hinausgeht. Die Verfassung von 2008 verwendet das Gute Leben als Begriff für eine Gesellschaft, die aufgebaut werden soll (Acosta 2010: 6), was sie, verbunden mit den mangelnden Umsetzungsmöglichkeiten, zu einer „nominalen Verfassung“ (Galán 2009) macht, die erst mit der Zeit zu einer normativen Verfassung werden kann – sofern sie das Ideal des Guten Lebens überhaupt anwenden kann und nicht zu einer „Pseudoverfassung oder semantischen Verfassung“ (Galán 2009) wird.

Der Begriff des Guten Lebens wurde erst in diesen Diskussionen von der gesamten Indigenenbewegung aufgegriffen, obwohl die Inhalte des Begriffes für sie nichts neues sind. So spricht die CONAIE schon in ihrem Politischen Projekt von 1994 von einem „Integralen Humanismus, in dem der Mensch und die Natur in enger und harmonischer Beziehung stehen“ (CONAIE 1994: 11) und von der „Beziehung Mensch-Natur-Gesellschaft“ (CONAIE 1994: 11) als Prinzip und Forde-

rung der Indigenen. Damit baut sie auf Überlegungen auf, die Nina Pacari 1984 veröffentlichte (Pacari 1984: 115). Die Vorstellung eines Staates, der auf eine Mischung der traditionellen Lebensweisen der Indigenen mit denen der anderen ethnischen Gruppen baut, war schon seit der Gründung der CONAIE vorhanden. Zu diesem Ideal gehört eine angemessene Verwaltung und eine nachhaltige Verwendung der natürlichen Ressourcen und der Schutz der indigenen Territorien (Montaluisa 2008: 101).

In den Diskussionen ab 2007 baut die CONAIE das Gute Leben zu einem zentralen Begriff ihres Diskurses auf. Sie wird zu „einer Theologie der Erde, der Mutter Erde, der Pachamama“ (Tenesaca 2010: 108f.), die zuerst in den indigenen Territorien umgesetzt werden kann und von dort aus ein Modell für die gesamte Gesellschaft sein soll. So kämpfen sie für

„den Aufbau einer postkapitalistischen und postkolonialen Gesellschaft, eine Gesellschaft, die das ‚Gute Leben‘ fördert, das von unseren alten Vätern und Müttern von Generation zu Generation weitergegeben wurde, eine Gesellschaft, die die Lehren seiner alten Völker wiedergewinnt und in Harmonie mit unserer Pacha Mama leben kann“ (CONAIE 2007: 1).

Besonders die Wirtschaft soll sich nicht nach Gewinn, sondern nach menschlichem Wohlergehen richten. „Die Wirtschaft ist nur ein Werkzeug im Dienst der Gemeinschaft.“ (CONAIE 2007: 7) Daher soll sie sich an den Prinzipien des Guten Lebens ausrichten, die auf gemeinschaftliche Solidarität und Reziprozität bauen (CONAIE 2007: 21). Die Harmonie zwischen Menschen und Natur kann so etwas Neues schaffen. „[W]enn diese Mutter [...] nicht vergiftet ist, nicht ausgeplündert wird, nicht verseucht wird, ist es möglich, dass es wirklich einen Sozialismus gäbe.“ (Tenesaca 2010: 109) In diesem Sinne kritisieren einige Mitglieder der CONAIE das staatliche Verständnis des Guten Lebens.

„*Sumak Kawsay* ist das Leben in Fülle. Das Leben in materieller und spiritueller Exzellenz. Die Herrlichkeit und das Erhabene drücken sich in der Harmonie, im inneren und äußeren Gleichgewicht einer Gemeinschaft aus. Hier ist die strategische Perspektive der Gemeinschaft in Harmonie, das Höchste zu erreichen.“ (Macas 2010: 14)

Das mit der Verfassungsgebenden Versammlung von 2007/2008 gestiegene Interesse am Begriff des Guten Lebens wurde auch von nicht-indigenen Linken aufgegriffen, die sich nicht auf die Diskussion der indigenen Organisationen beziehen und eigene Bedeutungen ins Spiel bringen. Auch sie sehen das Gute Leben als ein „neues Entwicklungsparadigma für Lateinamerika“ (Ramírez 2010: 5), das eine Alternative zum Kapitalismus darstellen kann. Die intellektuelle Linke geht aber weiter und versteht das Gute Leben als Kern einer „biozentrische Wende“ (Hernández

2009: 62). Die Verfassung von 2008 stellt so einen „*Sozialismus des sumak kawsay* oder *republikanischen Bio-Sozialismus*“ (Ramírez 2010a: 73) dar, der „eine bio-zentrische Ethik des Zusammenlebens wiedergewinnt“ (Ramírez 2010a: 73). Diese geringe Konkretisierung durch nicht-indigene Denker zeigt sich auch in der fragwürdigen Verortung des Ursprungs des neuen Begriffes:

„Das Sumak Kawsay, diese Weise des Seins in der Welt, die uns die ursprünglichen Völker und die Völker afrikanischen Ursprungs zeigen und von uns verlangen, bildet ein Streben nach Wohlergehen, dass der Staat unter Bedingung der Gerechtigkeit und des Zugangs für alle Bürger gewährleisten muss.“ (Fernández-Juárez 2010: 17f.)

Auch die inhaltliche Analyse von Catherine Walsh wird nur wenig konkret:

„In seinem allgemeinsten Sinne bezeichnet, organisiert und konstruiert buen vivir ein Wissens- und Lebenssystem, das auf die Gemeinschaft von Menschen und Natur und auf die räumliche-zeitliche-harmonische Totalität der Existenz baut. Also auf die notwendige Wechselbeziehung von Wesen, Wissen, Logiken und Rationalitäten von Gedanken, Taten, Existenz und Leben. Diese Auffassung ist Teil und Bestandteil der Weltsicht, Kosmologie oder Philosophie der indigenen Völker von Abya Yala.“ (Walsh 2010: 18)

Der gestiegene Einfluss des Begriffes des Guten Lebens zwingt auch die anderen Indigenenorganisationen dazu, ihn in ihre Forderungen zu integrieren. So erklärt die FEINE in einem programmatischen Text von 2010 zu einem ihrer Ziele: „Die organisatorische kirchliche Identität durch den Aufbau einer indigenen Theologie stärken, um zum Sumak Kawsay beizutragen“ (FEINE 2010: 7).

Es bleibt festzuhalten, dass Sumak Kawsay ein neu entwickelter Begriff ist, der den Aufbau einer neuen Gesellschaft, die über die Anerkennung der Verschiedenheit in Harmonie mit der Natur existieren kann, fordert. Dazu versucht dieser neue Begriff, durch die Kolonialität der Macht verlorene Wissensformen wiederzuentdecken (Acosta 2010: 9f.) und dadurch eine Alternative zu westlichen Vorstellungen von Wohlstand und Wachstum zu entwickeln. Als neuer Begriff integriert das Gute Leben neben der indigenen Weltsicht auch andere „universelle philosophische Prinzipien“ (Acosta 2010: 13), darunter marxistische, ökologische, feministische, die alle „substanzielle Veränderungen unter Berufung auf andere Beziehungen zwischen den Menschen und der Umwelt“ (Gudynas 2011: 11) erreichen wollen. Die Tatsache, dass dieser neue Begriff teilweise auf Vorstellungen indigener Völker aufbaut und manchmal in indigenen Sprachen formuliert wird, wird von einigen nicht-indigenen Intellektuellen als Kritik an der Kolonialität der Macht (Acosta 2010: 13) verstanden, die ein „dekolonisierendes Potential“ (Gudynas 2011: 3) hat. „Anders gesagt: heute kann das Gute Leben nur als eine alternative soziale

Existenz Sinn haben, als eine Des/Kolonialität oder Umverteilung der Macht.“ (Quijano 2010: 113) Der Begriff des Guten Lebens verleiht aus dieser Perspektive den indigenen Wissensformen als seinem Auslöser eine besondere Rolle (Gudynas 2011: 10). So wird das Gute Leben zum Widerstand gegen die geographische und kulturelle Beanspruchung von Lebensräumen (Gudynas 2011: 11). Die darin enthaltene Mischung aus Dekolonisierung des eurozentrisch geprägten Wissens und des Respekts der kulturellen Diversität macht das Gute Leben anschlussfähig für eher kulturell ausgerichtete Begriffe wie Interkulturalität oder Plurinationalität (Gudynas 2011: 12). Das Gute Leben ist ein normativer Begriff, der von der Ablehnung der Ungleichheit und der ökologischen Zerstörung ausgehend Vorstellungen einer idealen Gesellschaft entwickelt, die er wiederum für die Kritik der heutigen Gesellschaft nutzen will (Spedding 2010: 19f.).

6. ZUSAMMENFASSUNG

Mitte der 1970er Jahre beginnt in ganz Lateinamerika ein Prozess der Entwicklung spezifisch indigener Begriffe, die Alternativen zu den bisherigen eurozentrischen Begriffen darstellen. Einer der ersten dieser Begriffe ist *Abya Yala* als Bezeichnung für Amerika. *Abya Yala* bedeutet in der Sprache der Kuna aus Panama in etwa ‚fruchtbares Land‘. 1975²⁶ nahm der Aymara-Intellektuelle Takir Mamani (Constantino Lima) als Ersatzrepräsentant der Indigenen Boliviens am Ersten Weltkongress der Indigenen Völker in Kanada teil, auf dem der Weltrat der Indigenen Völker gegründet wurde. Auf dem Rückweg besuchte er eine Reihe von Ländern und indigenen Völkern, darunter die Kuna in Panama. Die dortigen Autoritäten stellten ihm den Begriff *Abya Yala* als Alternative zum Begriff Amerika vor und trugen ihm auf, diesen Gedanken zu verbreiten (Portugal 2008), was er, etwa mit einer Publikation von 1986 (Kummels 2008: 174)²⁷, auch tat. Von Bolivien breitete sich die neue Bezeichnung rasch in den indigenen Organisationen des Kontinents aus und konnte sich im Zuge des Jahrestages der Entdeckung Amerikas 1992 auch außerhalb der Indigenenbewegung etablieren. *Abya Yala* ist also der Versuch, eine eigene Bezeichnung für den amerikanischen Kontinent zu finden, die auf Bezüge auf europäische Entdecker oder – wie bei der Bezeichnung ‚Lateinamerika‘ – europäische Sprachen verzichtet (Estermann 2011: 1).

26 Nach Estermann (2011: 1) und Kummels (2008: 184) fand die Reise 1977 statt, der Kongress 1975 ist allerdings belegt.

27 Laut Kummels tauchte der Begriff *Abya Yala* 1986 zum ersten Mal auf, der Verlag *Abya-Yala* trägt diesen Namen allerdings schon seit 1983 (Dietz 1996: 1).

Einige Jahre zuvor hat Constantino Lima die Verbreitung der *Wiphala* als Flagge der Indigenenbewegung in den Ländern des Andenraums angestoßen. Bis Ende der 1960er Jahre war die *Wiphala* nur wenig bekannt. Lima bekam Zugang zu einem Buch über die Indigenen Perus, in dem diese Flagge abgebildet war und verwendete sie zum ersten Mal im April 1970 bei einer Verteidigung von Sekundarschülern in Pacajes. Die damaligen *Wiphalas* hatten noch nicht die Farben, die heute verwendet werden. Die heutige Farbgebung in den Farben des Regenbogens tauchte aufgrund weiterer Forschung und der Kreativität der damaligen Aktivisten erst in den folgenden Jahren auf – begleitet von einem Prozess der relativen Entpolitisierung dieses Symbols (Portugal 2008). Die *Wiphala* wird in Anlehnung an den Nationalstaat europäischer Prägung als Flagge verwendet und von den Indigenen als „Symbol von Verschiedenheit und Einheit der ‚originären Völker‘ der Amerikas“ (Kummels 2008: 187) verstanden.

Die 1970er und 1980er Jahre sind vom Entstehen eines neuen Diskurses der Indigenenbewegung geprägt, manchmal als ‚Indianismus‘ umschrieben (Landa 2006: 13). In dieser Zeit werden einige Begriffe neu entdeckt – wie der der indigenen Nationalitäten – und andere eingeführt. In Ecuador entsteht eine neue Indigenenbewegung, die weder rein gewerkschaftlich – wie FEI und FENOC bis in die 1990er –, noch als reine Verteidigungsorganisation der Indigenen vor Ort – wie die FICSHA in den ersten Jahren – funktioniert. Diese neue Indigenenbewegung ist dadurch charakterisiert, dass sie auf gesamtstaatlichem Niveau agiert und Forderungen formuliert, die die gesamte Gesellschaft betreffen.

Auf ideengeschichtlicher Ebene geht dem Entstehen des von Indigenen selbst entwickelten Indianismus die Krise des weitgehend von mestizischen und weißen Intellektuellen betriebenen Indigenismus voran, der vor allem von den 1940ern bis in die 1960er bestimmend war (Landa 2006: 16). Der Indigenismus wurde mit der Gründung des Interamerikanischen Indigenistischen Instituts 1940 in institutionelle Bahnen gelenkt. 1942 wurde das Ecuadorianische Indigenistische Institut (*Instituto Indigenista Ecuatoriano*, IIE) unter Pío Jaramillo Alvarado und Víctor Gabriel Garcés gegründet, das den ecuadorianischen Indigenismus institutionalisierte (Landa 2006: 31/37). Der Versuch, die FEI als kommunistischen Indigenismus aufzufassen (Landa 2006: 31), also als ein Bemühen um die Indigenen von Seiten der nicht-Indigenen, wurde von Marc Becker (2007) überzeugend widerlegt. Im vorliegenden Text wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die FEI keinesfalls von der Kommunistischen Partei oder der CTE abhängig war, sondern auf die Bemühungen Indigener zurückgeht und von diesen gesteuert wurde und wird. Tatsächlich ist kein größerer Einfluss der ecuadorianischen Indigenisten auf die Indigenenbewegung dieses Landes nachweisbar – was auch an der sozialistischen Ausprägung dieser Bewegung zur fraglichen Zeit (ca. 1940-Mitte der 1960er) liegen kann. Zur Zeit der relativen Stärke des Indigenismus war der Diskurs der wirklichen Indigenen ein

völlig anderer, Fragen der Integration als kulturell Andere, wie sie der Indigenismus aufwarf, waren für FEI und FENOC eher sekundär.

Die 1970er Jahre sind gekennzeichnet durch die Krise des Indigenismus und das Aufkommen explizit ethnisch ausgerichteter Indigenenbewegungen in Amerika. Der Wandel der Indigenenbewegungen führt zu einem „unklaren ideologischen Netzwerk, dass Indianismus, Pan-Indianismus oder einfach indianisches politisches Denken genannt wurde“ (Landa 2006: 39f.). Dabei ist die inhaltliche Ausrichtung dieses neuen Denkens zuerst wenig klar – abgesehen von einer Kritik am Indigenismus und seiner Versuche, für die Indigenen zu sprechen (Landa 2006: 39f.). Es war „ein Diskurs der Indigenen selbst für ihre eigene Befreiung“ (Landa 2006: 40). Als solcher versuchte der Indianismus, sich von jedem Einfluss der damals dominanten Denkrichtungen – vor allem Sozialismus und indigenistischer Integrationismus – abzugrenzen (Landa 2006: 40). Landa bezeichnet vier Gruppen, die diesen neuen Indianismus betreiben: die Indigenen selbst, indigene Theoretiker, radikale Indigenisten und indianistische Anthropologen (Landa 2006: 41). Vor allem für die letzten beiden Gruppen sind die Treffen von Barbados 1971 und 1977 wichtig, in denen sich die – vor allem lateinamerikanische – Anthropologie einer scharfen Selbstkritik unterzieht und der klassische Indigenismus zu seinem Ende kommt. Auch wenn oft von dem Indianismus gesprochen wird, handelt es sich keinesfalls um eine einheitliche Strömung. Vielmehr geht es um einige grundlegende Punkte, die in den konkreten Forderungen der Indigenen in ihren Ländern andere Ausprägungen erfahren können (Landa 2006: 41).

Das Ende des Indigenismus beginnt auf dem 39. Internationalen Kongress der Amerikanisten (*International Congress of Americanists*, ICA) in Lima 1970, auf dem eine Gruppe von Anthropologen zusammenfindet, die ein Jahr später ein Treffen auf Barbados durchführen sollte. Die auf diesem Treffen verabschiedete Erklärung von Barbados bezeichnet die Indigenenpolitik der lateinamerikanischen Staaten als Ethnozid und Genozid, ein Verständnis, das sich im Indianismus verankern sollte (Landa 2006: 56). Die so entstandene Gruppe von Barbados hat in drei Treffen 1971, 1977 und 1993 eine andere Indigenenpolitik von den lateinamerikanischen Staaten gefordert und den Indigenismus kritisiert. Sie forderten, den indigenen Völkern die Möglichkeit zur Selbstorganisation zu geben und ihre Abhängigkeit von Missionaren, Anthropologen und Indigenisten zu beenden (Landa 2006: 57f.). Diese Abhängigkeit wurde auf dem Treffen 1971 als Ethnozid beschrieben, also als Zerstörung der Kultur der Indigenen, ohne sie physisch zerstören zu wollen (Landa 2006: 59). Barbados I und die dort gefassten Beschlüsse blieben allerdings auf die Wissenschaftswelt und die Anthropologie beschränkt und wurden von den Indigenenbewegungen dieser Zeit nicht zur Kenntnis genommen (Landa 2006: 59f.).

Das Treffen Barbados II 1977 hatte weitreichendere Folgen. In ihrer abschließenden Erklärung forderten die Anthropologen und Indigenen, die an dem Treffen teilnahmen, die Selbstorganisation der Indigenen als Befreiungsbewegung unter einer kohärenten und für die Gesamtbevölkerung verständlichen Ideologie. So soll die Bewegung selbst zusammengehalten und zur gleichen Zeit die Mobilisierung eines Großteils der Bevölkerung ermöglicht werden. Weiterhin wird neben der Bewahrung und Förderung der indigenen Sprachen der Aufbau von Kommunikationswegen zwischen den Völkern verschiedener Sprachen und der Aufbau eines Erziehungssystems, dass die kulturellen Werte des jeweiligen Volkes erhält, gefordert (Landa 2006: 57f.). Dieses Programm wird oft als die Grundlage für den Indianismus als genuin eigene Ideologie der Indigenenbewegungen Lateinamerikas gesehen (Landa 2006: 59). Obwohl den Indigenenbewegungen eine besondere Rolle zugeschrieben wurde und die Indigenen erstmals nicht nur als Objekte des Indigenismus im Zentrum der Aufmerksamkeit standen, sondern als Akteure in eigener Sache, stand der beschriebene Wandel vor allem bis zum II. Treffen von Barbados unter dem entscheidenden Einfluss der Anthropologen, die für die Indigenen Genozid und Ethnozid anklagten (Landa 2006: 58).

Auch wenn die Veränderungen in der Anthropologie mit Sicherheit Einfluss auf die Indigenenbewegungen ausgeübt hat und sie mit Theorien und Begriffen unterstützen konnte (Landa 2006: 58), so sind Indigenismus und Indigenismuskritik im bisher referierten Sinne und Indianismus als Ideologie der Indigenen selbst streng voneinander getrennt – nicht nur personell und strukturell, sondern auch in Bezug auf die Weltsicht und die konkreten Forderungen. Daher muss Landa in diesem Punkt widersprochen werden. Ein Beispiel für den Gegensatz zwischen Wissenschaftlern – so kritisch sie auch sein mögen – und sozialen Bewegungen ist das dritte Treffen von Barbados 1993, auf dem wieder nur Anthropologen teilnahmen, die die Führer der Indigenenorganisationen kritisierten, weil diese – nach Beurteilung der Anthropologen – ihre Basis nicht länger repräsentieren und sich stattdessen einer persönlichen politischen Karriere widmen, also klientelistisch und korrupt agieren und so das politische Projekt der Indigenenbewegung selbst in Gefahr bringen. Die Akademiker empfehlen daher den Indigenenbewegungen, über diese Probleme nachzudenken und sie zu korrigieren (Landa 2006: 59).

Tatsächlich gab es ab Anfang der 1970er Jahre einen Anstieg an politischen Aktivitäten der Indigenenbewegungen Amerikas. Die Anzahl von Organisationen, die sich als ethnisch oder indigen beschreiben, nahm stark zu, ebenso wie ihre Mobilisierungsfähigkeit und ihre konkreten Mobilisierungen, die schon früh zum Aufbau von strukturellen Verbindungen zwischen den verschiedenen nationalen Organisationen führten (Bonfil Batalla 1978: 209). Es wäre zu untersuchen, ob dieser Wandel mit einem allgemeinen Anstieg an Aktivitäten verschiedener, auch nicht-indigener, Gruppen in Verbindung steht, den etwa Jenson (1995: 109) im Kanada

der 1970er Jahre diagnostiziert und deren Ergebnis neue Gesetze zu Zweisprachigkeit und Bikulturalität waren. Zu den ersten der transnationalen strukturellen Verbindungen gehört das I. Amerikanische Indio-Parlament des Cono Sur (*I Parlamento Indio Americano del Cono Sur*), das 1974 in Asunción, Paraguay, tagte. An ihm nahmen Vertreter der Völker Maquiritare, Quechua, Aymara, Guaraní, Chulupi, Toba, Kolla, Mapuche, Pai-Tavitera, Parixi und Mataka aus Argentinien, Bolivien, Brasilien, Paraguay und Venezuela teil. Weißen war die Teilnahme untersagt, um so eine Einflussnahme von außen zu vermeiden (Barre 1982: 58). Das Parlament beschäftigte sich in erster Linie mit der Lebenssituation der verschiedenen indigenen Völker (Barre 1982: 62) und war vom Entstehen eines ethnischen Bewusstseins auf kontinentalem Niveau geprägt. Es wurde eine stärkere Organisierung der Indigenen angeregt. Die Basisorganisationen sollten sich in regionalen Föderationen zusammenschließen, die nationale und internationale Konföderationen bilden sollten. Jede Indigenenorganisation sollte dabei ihre Unabhängigkeit vom Staat und den politischen Parteien bewahren, um so eine Vereinnahmung zu vermeiden (Barre 1982: 59).

Ein Jahr später wurde auf einem Kongress in Port Alberni, Kanada, der Weltrat der Indio-Völker (*Consejo Mundial de Pueblos Indios*, CMPI) gegründet (AAVV 1985: 162). An diesem Kongress nahmen Vertreter aus Argentinien, Australien, Bolivien, Kanada, Kolumbien, Ecuador, Finnland, Grönland, Guatemala, Mexiko, Neuseeland, Nicaragua, Norwegen, Panama, Paraguay, Peru, Schweden, den USA und Hawaii, und Venezuela teil. Es wurden einige Beschlüsse zu wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Rechten der Indigenen verabschiedet und der Schutz der Umwelt und der Naturschätze angemahnt. Im CMPI waren die später gegründeten Regionalrat der indigenen Völker Zentralamerikas (*Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América Central*, CORPI) und Indio-Rat Südamerikas (*Consejo Indio de América del Sur*, CISA) organisiert (Barre 1982: 59).

Der I. Kongress der Indio-Bewegungen Südamerikas (*I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica*) wurde vom CMPI und peruanischen und argentinischen Indigenenorganisationen organisiert und fand vom 27.2. bis 3.3.1980 in Ollantaytambo in Cusco, Peru, statt (Barre 1982: 61). Es beteiligten sich Vertreter der Indigenenbewegungen Perus, Ecuadors, Kolumbiens, Venezuelas, Brasiliens, Boliviens, Paraguays, Argentinien und Chiles und weitere Vertreter aus Panama, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Mexiko, den USA, Kanada, Skandinavien und anderen Ländern. Auf dem Kongress wurde über die Geschichte der indigenen Völker, ihre Philosophie und ihre politischen und wirtschaftlichen Organisationsformen diskutiert. Aus den Ergebnissen sollten die Grundlagen der Indianität und ihre Bedeutung für den Rest der Welt als spezifisch politische Theorie herausgearbeitet werden. Die indigenen Völker und ihre Auffassung von Politik wurden in diesem Sinne als Indianität definiert, die dem westlichen Politikverständnis gegenübersteht (Ibarra

Illanez 1987: 25). So wurde auf dem Kongress die Dekolonisierung und Befreiung der Indigenen als Ziel der Indigenenbewegungen festgehalten (Barre 1982: 62). Die vor allem von den Kataristas aus Bolivien vertretene ethnische Strömung, die von den Repräsentanten der peruanischen, ecuadorianischen, argentinischen und kolumbianischen Organisationen unterstützt wurde, konnte sich auf dem Kongress gegen die marxistische Strömung durchsetzen, die von den Repräsentanten Venezuelas, Brasiliens und Chiles vertreten wurde (Barre 1982: 61).

Auf diesem Kongress wurde die indianistische Ideologie weiterentwickelt und der Indio-Rat Südamerikas (*Consejo Indio de Sudamérica*, CISA) mit Sitz in La Paz, Bolivien, gegründet (Barre 1982: 61; AAVV 1985: 162), der in den folgenden Jahren zum wichtigsten und einflussreichsten Vertreter des Indianismus in Südamerika werden sollte (Ibarra Illanez 1987: 27). Er erklärt in seinen Statuten das als indigen beschriebene Verständnis der Welt als in ständiger Bewegung begriffene harmonische Beziehungen sich ergänzender Gegensätze zur Grundlage des Indianismus. Der Mensch ist als Faktor dieses Gleichgewichts integraler Teil der Welt, seine Entwicklung hängt aber gleichzeitig von dieser Funktion ab – er ist also keinesfalls Herrscher über die Umwelt. Im Sinne des Indianismus will der CISA das Schicksal der indigenen Völker mit Rückgriff auf ihre Geschichte und Tradition lenken. Besondere Bedeutung haben für den Indianismus des CISA die kollektivistischen und kommunitären Aspekte der indigenen Völker im Sinne eines Gemeinwohls für alle (Statuten CISA 1980, in: Landa 2006: 42; AAVV 1985: 163ff.). Der indianistische Kommunitarismus gründet auf die verschiedenen kommunitären Systeme der indigenen Völker, wie etwa ayni, mink'a, camayali oder yanapacu und das moralische Prinzip des ama swa, ama llulla y ama qhe lla²⁸, wobei betont wird, dass diese Art des Kommunitarismus „dem Kapitalismus und dem westlichen Sozialismus völlig fremd ist“ (AAVV 1985: 164).

So kommt der CISA auf seinem Gründungskongress zum Schluss, dass der Indianismus das Zeichen der Befreiung des Kontinents ist (AAVV 1985: 163) und empfiehlt für die Länder, in denen die Indigenen in der Mehrheit sind, die direkte Machtergreifung, für die Länder, in denen sie in der Minderheit sind, aber den Kampf für eine Autonomie. Diese Empfehlung sollte zur Entwicklung von Forderungen nach einem plurinationalen Staat, der seine verschiedenen Nationalitäten respektiert, beitragen (Barre 1982: 74). Der Kampf kann nach den Empfehlungen des CISA auch in Kooperation mit anderen, nicht-indigenen Bewegungen stattfinden, ohne dass dadurch jedoch die kulturelle Identität und Unabhängigkeit der Indigenen gefährdet werden soll (AAVV 1985: 164). Aus denselben Gründen lehnt er den Indigenismus ab, „denn er entspricht der dominanten Ideologie, die die Flag-

28 In der Schreibweise dieses Prinzips wird den jeweiligen Quellen gefolgt.

ge des Indios nur erhebt, um Ruhm und Geld in seinem Namen zu verdienen und den Interessen der Unterdrücker zu dienen“ (AAVV 1985: 164).

Aus einer marxistischen Position beschreibt Alicia Ibarra Illanez den Indianismus als „Ethnopolismus“ (Ibarra Illanez 1987: 25). Dabei bezieht sie sich auf Lenin, der im Russland um das Jahr 1900 eine politische Strömung kritisiert, die den Kapitalismus als Dekadenz versteht und die russischen und insbesondere bäuerlichen Wirtschaftsformen als davon verschiedene und historisch legitimierte Lebensformen beschreibt (Ibarra Illanez 1987: 45). In diesem Sinne liegt dem Ethnopolismus eine ahistorische und übermäßig positive Vorstellung der ursprünglichen ethnischen Gruppen zugrunde. Die Indigenen werden so den nicht-Indigenen gegenüber gestellt und müssen sich gegen sie verteidigen. Das kann mittelfristig nur über ethnisch und kulturell legitimierte Autonomien geschehen, die die indigene Identität bewahren und als fest definierte Einheiten in einen multinationalen Kontext integrieren. Langfristig ist eine Rückkehr in die Vergangenheit, etwa zum Inka-Reich oder Tahuantinsuyo angestrebt (Ibarra Illanez 1987: 25-26). Die Situation der Indigenen wird somit eher als politische Unterdrückung eigenständiger Völker denn als wirtschaftliche Ausbeutung einer Klasse verstanden. Es handelt sich um den Kampf zwischen zwei Lebenswelten, der nur durch Autonomie oder Machtergreifung beendet werden kann. Daher arbeiten die Ethnopolisten mit Regierungen zusammen, die sie als Ethnien anerkennen und ihnen bestimmte Grade an Autonomie zugestehen. Sie streben das Ende der Unterdrückung der indigenen Völker durch den Aufbau von autonomen Gebieten mit unterschiedlichen Entwicklungsformen innerhalb eines multinationalen Staates an (Ibarra Illanez 1987: 26). Es muss angemerkt werden, dass Ibarra Illanez eine Übertragung des kontinentalen Programms des Indianismus auf Ecuador unternimmt, die nicht durch Material der dortigen Indigenenorganisationen gestützt ist. Sie beschreibt somit Gruppen als indianistisch oder ethnopolistisch, die sich nicht des indianistischen Diskurses bedienen.

Für Bonfil Batalla ist eines der wichtigsten Charakteristika des Indianismus die dichotome Einteilung der Welt in westliche, europäisch geprägte und indigene Zivilisationen, die entgegengesetzt sind und sich widersprechen. Dabei kommt der europäischen Zivilisation die Rolle des Aggressors zu, während die indigene Welt trotz Unterdrückung überleben konnte. Dieser Aggressor und seine Weltsicht sind für die Indianisten gescheitert (Landa 2006: 44). Aus den sehr verschiedenen und geographisch weit verstreuten Kulturen konstruieren die Indianisten so ein einheitliches Denken, welches im Sinne der Pan-Indianität – ein weiteres Charakteristikum des Indianismus für Bonfil Batalla – davon ausgeht, dass die verschiedenen indigenen Völker Teil einer Zivilisation sind, die als solche erst organisatorisch und ideologisch geschaffen werden muss (Bonfil Batalla 1981: 20). Diese indigene Zivilisation zeichnet sich durch eine harmonische Beziehung zwischen Natur und Mensch

aus und durch die kommunale Organisation der Gesellschaft (Landa 2006: 45) – beides zentrale Unterschiede zur europäischen Zivilisation. Der so beschriebene Indianismus wurde in den 1960er und – vor allem – 1970er von einer der ersten universitär gebildeten Generationen indigener Führer geprägt, die ihre wissenschaftliche Ausbildung und die Kontakte zu mestizischen Intellektuellen für politische Zwecke einsetzten (Landa 2006: 45). In den 1980er Jahren begann die indianistische Bewegung, sich zunehmend von nicht-Indigenen und Anthropologen zu emanzipieren. Das führte zu einer scharfen Kritik der Indigenenbewegungen an der Anthropologie und dem Verhalten der Anthropologen – auf die diese von der Wissenschaftswelt aus nicht angemessen reagieren konnten. Die zunehmende Autonomie der so ausgerichteten Indigenenbewegungen brachte in diesen Jahren auch einen zunehmenden Einfluss auf die internationale Politik mit sich, vor allem im Rahmen der Vereinten Nationen und deren Organe (Landa 2006: 58f.).

Die relative Annäherung an eine einheitliche Ideologie und ein allgemeines politisches Programm des Indianismus in den 1970er und 1980er ist spätestens seit Beginn der 1990er nicht mehr vorhanden. Abgesehen von einem Weiterbestehen der beschriebenen Überzeugungen gibt es nur noch wenige Bemühungen, diese in pan-indianistischen Strukturen auf kontinentalem Niveau zu verfestigen (Landa 2006: 62). Stattdessen werden die Elemente des Indianismus nach Belieben in die nationalen Kontexte und politische Gelegenheiten eingebaut, ohne sich an einem festen Diskurs zu orientieren (Landa 2006: 63). Zu diesen Elementen gehören der Bezug auf die Geschichte vor der Eroberung und die Tatsache, dass zu dieser Zeit die Indigenen das Land besaßen. Dazu kommt je nach Fall eine Identifikation mit einem indigenen Sozialismus oder Kommunitarismus, die Ablehnung der Ideologie der *mestizaje*, die Befreiung der Indigenen, die Betonung der ökologischen Aspekte der indigenen Weltansicht und die Darstellung der indigenen Lebensweise als Alternative zu den bestehenden politischen und wirtschaftlichen Systemen (Landa 2006: 63-66). Seit der Jahrtausendwende ist insbesondere der Ökologismus der Indigenen ein Motiv, dass aus den Diskursen der meisten Indigenenbewegungen nicht wegzudenken ist (Landa 2006: 67).

Eine Schwierigkeit bei der Definition des Indianismus ist die, dass sie von der Kritik am Indigenismus, insbesondere von der Gruppe von Barbados aus gemacht wird. Eine Gegenströmung gegen ein kritisiertes Phänomen wird von den Kritikern dieses Phänomens beschrieben – ihre Objektivität ist also keinesfalls selbstverständlich. Die ersten Texte, die bestimmte Denkströmungen über Staatsgrenzen hinweg einem pan-indigenen Indianismus zuschreiben, stammen von Guillermo Bonfil Batalla. Mit *Utopía y Revolución* 1981 hat er eine Reihe von Texten von 1970 bis 1980 unter der Kategorie Indianismus versammelt und interpretierend eingeleitet (Landa 2006: 42) – ohne dass diese Texte selbst eindeutige Anknüpfungspunkte haben. Bonfil Batalla ist somit der erste, der einen diskursiven Wandel

in den 1970er feststellt – und damit diesen Wandel selbst mit erzeugt. Spätere Autoren (etwa Barre 1983 und Ibarra Illanez 1987) übernehmen seine Kategorienbildung und verstärken sie weiter. In diesem Sinne werden völlig verschiedene Gruppen, die oft nur wenige Kontakte und Gemeinsamkeiten hatten, dem Indianismus zugeordnet. Landa beschreibt vier Gruppen. Dazu gehören die

„Theoretiker der Indianität“ (Landa 2006: 60f.) wie Guillermo Carnero Hoke, Fausto Reinaga oder Virgilio Roel, deren Texte die zentralen Ideen des Indianismus entwickeln. Barre beschreibt diese „Indio-Ideologen“ (Barre 1982: 57f.) als Intellektuelle, die als Mitglieder der ethnischen Organisationen die Realität der Indigenen untersuchen und in einen Dialog mit nicht-indigenen Intellektuellen, vor allem den engagierten Anthropologen, treten, wodurch sie den Indianismus entwickeln. Die zweite Gruppe sind die kritischen Anthropologen um die Gruppe von Barbados und andere nicht-indigene Verbündete, die ihre Verbindungen zu sowohl Indigenenbewegungen als auch Wissenschaft dazu nutzen, um die indigenen Forderungen und Ideologien bekannt zu machen. So konnten sie eine wissenschaftlich fundierte Verteidigung der Indigenen formulieren. Die dritte Gruppe sind die radikalen Indigenisten, die noch innerhalb der indigenistischen Ideologie die Position der Indigenen zu stärken versuchten. An vierter Stelle folgen für Landa die indigenen Aktivisten selbst, deren Beitrag zum Indianismus weniger in der Formulierung klarer Programme liegt, sondern vielmehr im Ausüben von Druck, um die bereits bestehenden Forderungen umzusetzen (Landa 2006: 60f.). Schon diese imaginierte Arbeitsteilung ist hochgradig problematisch und lässt sich am ecuadorianischen Fall – den Landa (2006: 68f.) allerdings explizit ausklammert – nicht überprüfen.

Ein weiteres Problem – für die vorliegende Arbeit – dieser Erzeugung des Indianismus ist die Tatsache, dass die kategorienbildenden Texte und Zusammenstellungen sich nur sehr marginal auf den ecuadorianischen Fall beziehen. Sowohl Bonfil Batalla (1981), als auch Barre (1982) beziehen sich auf einige wenige Texte der Shuar-Föderation – die wohl auch dadurch zu ihrem Ruf gelangt ist, besonders stark ethnisch ausgerichtet zu sein. Andere Indigenenorganisationen Ecuadors werden beim Aufbau der Kategorie des Indianismus nicht berücksichtigt – was später ein Problem für diejenigen Forscher sein sollte, die von dieser Kategorie ausgehen (etwa Ibarra Illanez 1987). Tatsächlich konnte nachgewiesen werden, dass nicht die Shuar-Föderation selbst, sondern vielmehr FENOC und CONAIE – also ihre „Mutterorganisationen“ – bis in die späten 1980er Jahre im CISA – der Zentralinstanz des Indianismus – aktiv waren. Trotz dieses Engagements zu den Entstehungszeiten der Indigenenbewegung werden die ecuadorianischen Indigenenorganisationen von den aktuellen Verfechtern der Kategorie des Indianismus als Sonderfall ausgeklammert. So sprechen die ecuadorianischen Indigenen nicht in den Begriffen des Indianismus.

„Die erfolgreichen indigenen Führer Ecuadors schreiben ihre Dokumente nur sehr selten nach diesen Parametern. Ihre Texte scheinen diese ideologische Form, sich zu identifizieren, zu vermeiden und ziehen es vor, schlicht von ‚Indigenenbewegung‘ zu sprechen: in Ecuador gibt es keine Indianisten, sondern einfach Indigenenbewegung.“ (Landa 2006: 68f.)

Ein direkter Einfluss der Entwicklung der internationalen Anthropologie auf die Indigenenbewegungen allgemein und die ecuadorianische Indigenenbewegung im Besonderen ist schwer nachzuweisen. Die Einwirkung einzelner Anthropologen (Yuri Zubritzki, Ileana Almeida) auf die Entwicklung des Diskurses bestimmter Organisationen wurde bereits untersucht, eine systematische Einflussnahme ist allerdings nicht festzustellen. Dennoch ist es interessant zu beobachten, wie der mexikanische Anthropologe Guillermo Bonfil Batalla – der keinerlei Kontakt zu den Indigenen Ecuadors hatte – im Anschluss an das zweite Treffen von Barbados 1977, auf dem sich eine Reihe vor allem lateinamerikanischer Anthropologen mit 16 Indigenen ausgetauscht haben (Bonfil Batalla 1977: 100), einige der zentralen Begriffe der ecuadorianischen Indigenenbewegung diskutiert – Jahre, bevor diese die Begriffe zum ersten Mal verwendet. So kommentiert er eine offenbar bereits bestehende Diskussion über den Begriff der Nationalitäten oder Nationen als Bezeichnung ethnischer Gruppen, die eine „politische Sichtbarkeit“ (Bonfil Batalla 1977: 97) erreicht haben. Die Definition, die Bonfil Batalla findet, ist der Definition die die CONAIE dem Begriff der Nationalität geben sollte, sehr ähnlich. In beiden Fällen bezeichnet Nationalität eine ethnische Gruppe mit historisch konstituierter Identität und der Fähigkeit, autonome soziale Einheiten zu bilden (Bonfil Batalla 1977: 98). Darauf aufbauend fordert er von den jeweiligen Staaten die Anerkennung dieser Nationalitäten und damit auch die Anerkennung ihres eigenen Charakters als „multiethnisch oder multinational“ (Bonfil Batalla 1977: 98) oder auch „plurinational“ (Bonfil Batalla 1977: 99). Er verweist auf die Erfahrungen aus Finnland, der Schweiz und Spanien als Beispiele für solche Staaten (Bonfil Batalla 1977: 100). In einem späteren Text beschreibt er die Lage der indigenen Völker als „die Probleme der interkulturellen Situation“ (Bonfil Batalla 1978: 212), womit er einen weiteren Begriff der ecuadorianischen Indigenenbewegung vorwegnimmt.

Zur gleichen Zeit – in den 1970ern und 1980ern – entsteht aus dem Zusammenfließen zum einen der Organisationen des Hochlands und des Amazonasgebietes und zum anderen der klassistischen und ethnischen Strömungen eine neue Indigenenbewegung in Ecuador. Die Verbindung verschiedener Traditionen und Weltansichten führt zum Aufkommen neuer Forderungen und Bedeutungen, die es erlauben, die Ideen der verschiedenen Gruppen in einer „globalen Strategie“ (Iturralde 1997: 83) auszudrücken. Die Indigenenbewegung begnügt sich nicht länger mit einer Anerkennung der Indigenen „als einfache Bürger, ohne Sprache, ohne Gebräuche, ohne Territorium“ (ECUARUNARI 1984: 46), sondern fordert „eine eth-

nische Bürgerschaft in Ecuador, eine Bürgerschaft, die individuelle und kollektive Rechte beinhaltet“ (Viteri 1997: 54). Dadurch erzeugt die Indigenenbewegung „eine neue nationale und indigene Seinsform“ (Iturralde 1997: 83), die mit einem hohen Niveau ethnischen Bewusstseins, großer Anerkennung in der Gesellschaft und einem unterstützenden internationalen Umfeld einhergeht (Iturralde 1997: 84f.). Die Indigenenbewegung wird zur Trägerin von Forderungen nach einem neuen Verständnis von Staatsbürgerschaft, das kulturelle Unterschiede und politische Autonomie erlaubt – und daher im Widerspruch zum klassischen Modell der liberalen Demokratie und zum Projekt der *mestizaje* ist (Zamosc 1994: 38). Diese Entwicklung wird vom Übergang zur Demokratie und der so nötig gewordenen Neudefinition der nationalen Identität in der Gesellschaft begünstigt (Sánchez-Parga 1988: 106f.; Sánchez-Parga 2010a: 86f.). In diesem Moment verstärkt sich die Entwicklung eines ethnischen Bewusstseins und eines indigenen Diskurses, der auf vorherige Diskurse und „ethnische Ansammlungen“ (Sánchez-Parga 1988: 107), also die Lektüre und Neuinterpretation der Geschichte der indigenen Völker durch diese selbst, aufbaut (Sánchez-Parga 1988: 107f.). Dadurch hat die ethnische Bewusstwerdung ein revolutionäres Potential und kann die Grundlage für die Ausbildung eines politischen Bewusstseins sein (Barre 1982: 73f.). Das schließt auch die Neubewertung der Räume ein, die die jeweiligen indigenen Völker besitzen – und die ein Resultat des Kolonialismus sind. Diese „symbolische Territorialität“ (Bonfil Batalla 1981: 25) wird die Grundlage für Forderungen nach eigenen, selbstbestimmten Räumen – territorial, wirtschaftlich, politisch oder kulturell –, die die freie Entwicklung jedes Volkes ermöglichen sollen (Bonfil Batalla 1981: 31). Der Kampf für diese Räume und „die Verteidigung bestimmter raumbasierter geschichtlicher Weltansichten und Praktiken der Schaffung der Welt“ (Escobar 2004: 222f.) sollte innerhalb einer neuen, transnationalen „Raum-Politik“ (Escobar 2004: 222f.) ab den 1990ern auch international an Bedeutung gewinnen. Diese Formen der „Identitätspolitik“ (Ibarra 1999: 72), verbunden mit den komplexen organisatorischen Prozessen der Indigenenbewegung, führten zu einer neuen Definition des Indios oder Indigenen, in der kulturelle Bestandteile, wie Sprache und Traditionen, ebenso wie die organisierten Forderungen betont werden (Ibarra 1999: 76). Die ethnische Identität der Indigenen wurde so von einem Stigma durch Staat und Gesellschaft zu einem positiven und politisch wirksamen Selbstverständnis (Ibarra 1999: 72).

Das Jahrzehnt von Mitte der 1970er bis Mitte der 1980er ist gewissermaßen die Sattelzeit der modernen ecuadorianischen Indigenenbewegung – nicht zufällig überschneidet sie sich mit dem „gewonnenen Jahrzehnt“ (Ramón 1992) dieser Bewegung in den 1980ern. In ihr findet eine wichtige organisatorische und diskursive Entwicklung statt, verbunden mit einer Steigerung des ethnischen Bewusstseins der Indigenen (Sánchez-Parga 1988: 108). Sie ist daher von schärfer werdenden Kon-

flikten zwischen den sozialistischen und ethnischen Strömungen geprägt – 1977 wird die FENOC sozialistisch (FENOCIN 1999: 39), 1980 für kurze Zeit auch ECUARUNARI (Santana 1983: 166). Diese konfliktreiche Phase beginnt mit der ersten öffentlichen Forderung nach einer pluralistischen Neugestaltung des ecuadorianischen Staates 1976 (Federación de Centros Shuar 1976: 129) und endet mit der Gründung der CONAIE 1986 bei gleichzeitig anhaltender Schwäche der anderen Indigenenorganisationen und sozialen Bewegungen. In der CONAIE kommen die beiden Strömungen zu einem – zerbrechlichen – Gleichgewicht, das auch vom mangelnden Druck anderer Organisationen stabilisiert wird. Vor der Sattelzeit konzentrierten sich die Forderungen der indigenen Organisationen (etwa Federación de Centros Shuar (1981) [1973]) auf Gleichberechtigung, den Kampf gegen Rassismus und für Entwicklungsprojekte, jedoch noch nicht auf gesamtgesellschaftliche Veränderungen, wie sie in den Forderungen nach Pluralismus (Federación de Centros Shuar 1976) und Autonomie deutlich werden. In dieser Sattelzeit wird – Ende der 1970er – der Begriff der indigenen Nationalitäten entwickelt, der als erster Begriff der Indigenenbewegung kulturelle mit wirtschaftlichen Forderungen verbindet. Er ist auch die Grundlage für den weitergehenden Begriff der Plurinationalität, der ab 1983 entsteht. Der Begriff der Interkulturalität, der deutlich später – 1995– geprägt wird, ist ein Gegenbegriff gegen die Plurinationalität (FENOCIN 1999: 151) und lehnt auch den Begriff der indigenen Nationalitäten explizit ab (FENOCIN 1999: 153). Der 2002 entstehende Begriff des Guten Lebens ist ebenfalls ein Gegenbegriff mit dem eine Basisorganisation der CONAIE die öffentliche Aufmerksamkeit auf für sie akute Probleme lenken will. Die Sattelzeit ist von einer Stärkung der indigenen Organisationen geprägt, die neue, ethnisch geprägte Forderungen auf nationalem Niveau präsentieren (Viteri 1997: 55f.). Im Zentrum des neu entstehenden Diskurses sind drei Begriffe bzw. Inhalte: die Territorialität, die Anerkennung der indigenen Kulturen (also die Plurikulturalität) und das Selbstverständnis als indigene Nationalitäten mit Recht auf Selbstbestimmung. Alle drei Begriffe zeichnen sich dadurch aus, allgemein formuliert zu sein, so dass sie nur schwer in konkrete Forderungen übersetzbar sind (Sánchez-Parga 1988: 201). Sie sind umstrittene politische Grundbegriffe im Sinne der Begriffsgeschichte, die eine Geschichte besitzen, politische Konsequenzen erzeugen und auch außerhalb der Vertreter dieser Begriffe verwendet werden (Richter 2005: 220).

Es wird also davon ausgegangen, dass sich bis Mitte der 1980er ein relativ stabiler Diskurs um die eindeutig definierten Begriffe indigene Nationalität, Territorialität und Plurinationalität herausgebildet hat. Dieser stabile Diskurs prägt bereits die Veröffentlichungen von CONACNIE (Conterón/de Viteri 1984) und ECUARUNARI (1984) – noch ohne Verwendung des Begriffs Plurinationalität – und ist zum ersten Mal deutlich in Pacari (1984) zu erkennen, die aus den Begriffen Nationalität und Territorialität die Forderung nach einem multinationalen Staat ableitet. In der

ab 1987 tagenden Sonderkommission für indigene Angelegenheiten wird aus diesem neuen Diskurs und seinen zentralen Begriffen ein genau definiertes politisches Programm entwickelt, das 1988 dem Parlament – und damit Staat und Gesellschaft – vorgelegt wird (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988). Im selben Jahr erscheint die erste Auflage des programmatischen Buches *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso organizativo* der CONAIE (hier: 1989), das ebenfalls um die Begriffe indigene Nationalität, Territorialität und Plurinationalität die Vision eines anderen Landes entwickelt. Spätestens mit diesen beiden Texten liegt eine genaue, von den Organisationen – und nicht wie bei Pacari (1984) Einzelpersonen – getragene Definition der verwendeten Begriffe in einem in diesen Organisationen allgemein geteilten Diskurs vor.

Die erste Auseinandersetzung einer breiten Öffentlichkeit mit dem Diskurs und den Forderungen der Indigenenbewegung findet erst im Rahmen der Erhebung 1990 statt. Jetzt werden Kritiken laut, die vor allem die Begriffe indigene Nationalität und Plurinationalität als Angriff auf den ecuadorianischen Staat und den Diskurs der *mestizaje* verstehen (etwa in León 1994: 34-37). Auf diese sich entwickelnden Kritiken reagiert die CONAIE Ende 1993 mit der Zusammenstellung eines Politischen Projektes, das um die Begriffe Nationalität und Plurinationalität die Vision eines neuen Staates und einer neuen Gesellschaft in Ecuador entwickelt. Dieser Text vervollständigt die 1988 vorgelegten Programme, ohne mit ihnen zu brechen. Wie die gesamte diskursive Entwicklung der Sattelzeit ist auch das Politische Projekt, das als Ergebnis der Wechselwirkungen zwischen Indigenenbewegung und Gesellschaft gesehen werden kann, von klassistischen und ethnischen Ideen geprägt, die miteinander in einen Dialog gebracht werden. Somit ist das Politische Projekt „ein allgemeiner Vorschlag von konkreten Veränderungen und Forderungen“ (Ibarra 1999: 89f.), die im Zentrum eines neuen Diskurses stehen – und der erste programmatische Text der CONAIE, der die Ansichten der nicht-indigenen Mehrheitsgesellschaft explizit aufnimmt.

Nur wenig später, im Jahr 1995, wird dieser in sich geschlossene Diskurs von innerhalb der Indigenenbewegung angegriffen. Die FENOC-I reorganisiert sich nach einer langen Krise um den Begriff der Interkulturalität, der explizit als Gegenbegriff zur Plurinationalität entwickelt wird (FENOCIN 1999: 151). Gleichzeitig kritisiert sie den Begriff der indigenen Nationalitäten – ohne ihn aber gänzlich abzulegen (FENOCIN 1999: 153f.). Sie versucht, einen alternativen Diskurs in der Indigenenbewegung zu etablieren, der mit anderen Begriffen teilweise andere Inhalte verbindet – so wird der Begriff der Territorialität kritisiert und durch „territoriale Umgrenzungen“ (FENOCIN 1999: 146) ersetzt, wobei die Bewohner dieser Umgrenzungen nur noch ein Recht auf Mitbestimmung bei der Ausbeutung von Bodenschätzen haben sollen (FENOCIN 1999: 146) und nicht wie für die CONAIE,

eine weitgehende Kontrolle über diese (CONAIE 1994: 20)²⁹. Der Begriff der Interkulturalität wird auch wegen dieser abgeschwächten Inhalte nicht angegriffen, sondern relativ schnell von Indigenenbewegung und Gesellschaft übernommen – von der CONAIE etwa in der zweiten Version ihres Politischen Projektes (CONAIE 1997: 9). Der Preis dieser Übernahme ist allerdings die inhaltliche Entleerung des Begriffs Interkulturalität – die deutlichen Forderungen, die auch in Auseinandersetzung mit dem Diskurs der CONAIE noch 1999 (FENOCIN 1999) aufgestellt wurden, werden von der FENOCIN selbst wenige Jahre später zugunsten einer wenig konkreten Definition von Interkulturalität (etwa FENOCIN 2004: 39) nicht durchgehalten. So sind auch die nicht durch Texte von CONAIE und FENOCIN gedeckten Interpretationen von Interkulturalität zu erklären, die einige nicht-indigene Intellektuelle aufstellen.

Ein zweiter diskursiver Angriff auf das jetzt um den Begriff Interkulturalität erweiterte Programm der CONAIE erfolgt von einer ihrer Mitgliedsorganisationen. 2003 veröffentlicht die Basisorganisation der OPIP „Autonomes Territorium der Ureinwohnernation des Kichwa-Volkes von Sarayaku“ (*Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku*) das „Buch des Lebens von Sarayaku, um unsere Zukunft zu verteidigen“ (*Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka/El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*), mit dem unter Rückgriff auf den Begriff des Guten Lebens die Erdölförderung in der Region angegriffen und eine alternative Lebensweise in Harmonie mit der Umwelt gefordert wird (Sarayaku 2003). Der Begriff des Guten Lebens baut stark auf die bereits etablierten Begriffe Nationalität und Territorialität (Sarayaku 2003: 26f.), erweitert sie aber um eine begriffliche Fassung der schon früh in der Indigenenbewegung präsenten Vorstellung einer Harmonie zwischen Universum, Welt und Mensch (etwa in Pacari 1984: 115). Im Rahmen eines Projektes der Plurinationalität – wie es das Politische Projekt der CONAIE ja ist – bedeutet das Gute Leben eine Betonung der ethnischen Aspekte bei relativer Missachtung der klassistischen Elemente – auch wenn nicht-indigene Intellektuelle wie Acosta (2010) oder Gudyas (2011) versuchen, den sozialistischen Gehalt des Guten Lebens hervorzuheben. Dieser neue Begriff ist somit auch ein Gegenbegriff gegen das zu dieser Zeit vorherrschende Verständnis von Plurinationalität. Verbunden mit dem Kampf der Sarayaku gegen eine Erdölförderung auf ihrem Territorium – der noch immer andauert und von den Indigenenorganisationen des Kontinents aufmerksam verfolgt wird – führte der neue Begriff zu einer diskursiven und politischen Verschiebung innerhalb der CONAIE, die von der Wahl des damaligen Vorsitzenden der Sarayaku Marlón Santi zum Präsidenten der CONAIE 2008 gekrönt wurde. Daher ist es

29 Ab der zweiten Version ihres Politischen Projektes wird dieser Teil noch stärker betont (CONAIE 1997: 50).

naheliegend, dass die sich zur selben Zeit verstärkende Opposition der CONAIE gegen die Regierung Correa vor allem von umweltpolitischen Aspekten geprägt ist, die sich dem Guten Leben verschreiben (CONAIE 2011: 7) und die Regierung Correa nach diesen Prinzipien beurteilen (CONAIE 2010). Soziopolitische oder sozioökonomische Aspekte treten in dieser Zeit in den Hintergrund.

Der Diskurs ist für Foucault die Summe alles Sagbaren (Steinmetz 2008: 184). In diesem Sinne sind Begriffe Knotenpunkte des Diskurses, zu denen man sich zwangsweise verhalten muss, wenn man über das jeweilige Thema spricht. In Ecuador ist es nach dem Inti Raymi 1990 und der ersten öffentlichen Präsentation der Forderung nach einem plurinationalen Staat nicht mehr möglich, über die Beziehung zwischen Mehrheitsgesellschaft oder Staat und indigenen Völkern in Ecuador zu sprechen, ohne sich auf die Plurinationalität zu beziehen. Die Entwicklung von Gutem Leben und Interkulturalität als Gegenbegriffe zur Plurinationalität ist auch in diesem Zusammenhang zu verstehen. Sie sind der Versuch, die diskursive Hegemonie der CONAIE und bestimmter Strömungen in ihr zu brechen oder zu verschieben, können aber nur in Abgrenzung vom Begriff der Plurinationalität funktionieren – dabei kann diese Abgrenzung als Ablehnung – bei FEINE und FENOCIN – oder als Integration im Sinne einer Erweiterung – bei den Sarayacu – stattfinden. Diese zwangsläufige Auseinandersetzung mit einem bereits bestehenden Diskurs, der nicht vollkommen abgelehnt werden kann, erleichtert die marginale Integration der Gegenbegriffe in diesen Diskurs – wobei sie einen Teil ihrer Bedeutung einbüßen. So lässt sich die relative Stabilität des Diskurses der CONAIE seit Mitte der 1980er und die geringere Bedeutung – und die oft kritisierte Willkürlichkeit – der späteren Begriffe erklären. Der Diskurs der CONAIE wurde erweitert und verschoben, dreht sich aber weiterhin um die Begriffe Nationalität und Plurinationalität.

Eine besondere Rolle bei der Entwicklung der zentralen Begriffe und der Gegenbegriffe des Diskurses der Indigenenbewegung spielen Bewegungsinтеллектуelle³⁰. Solche akademisch gebildeten Personen haben – wie Claudia Zapata (2007: 170f.) in einem anderen Kontext beschreibt – trotz der mit ihrer Bildung gewonnenen Aufstiegschancen und ihrer Verankerung in der Stadt nicht den Kontakt zu ihren Herkunftsdörfern verloren und identifizieren sich darüber hinaus mit den Zielen der dort aktiven sozialen Bewegung. Gerade in den Organisationen der Indigenenbewegung können diese Intellektuellen Einfluss erlangen (Fernández 2010: 6) und ihre Entwicklung zu zentralen Akteuren unterstützen. Ihre Ausbildung in Institutionen, die Indigenen nur selten offen stehen, erlaubt ihnen, sich Instrumenten und Techniken zu bedienen, die zuvor ihrer Beherrschung dienten, „ihre Projekte erscheinen im Schoß der westlichen Moderne und des Nationalstaates, den sie zu

30 Zu unterscheiden von anderen Arten von Intellektuellen, wie sie etwa Fernández (2010: 5) – unter Bezug auf Gramsci – definiert.

hinterfragen und zu verändern beabsichtigen“ (Fernández 2010: 5). Diese Art von Intellektuellem entsteht gegen Ende der 1970er Jahre und zeichnet sich durch eine Affinität zu den Sozial- und Geisteswissenschaften aus. Im Gegensatz zum anwendungsorientierten *técnico*, dem technisch gebildeten Spezialisten vor Ort, z.B. dem Agraringenieur, ist der Bewegungsinтеллектуelle sehr an gesellschaftlich diskutierter Forschung und der Verbreitung seiner Ideen interessiert (Zapata 2007: 170). Dadurch bewegen sich die indigenen Bewegungsinтеллектуellen zwischen verschiedenen Ebenen: „der ethnischen Gruppe (Mapuche, Aymara, Quechua, usw.), der der Nation in der sie eingebettet sind und der der ‚Indios‘, die einen Kontinent und eine Herrschaftsgeschichte teilen“ (Zapata 2007: 171). Diese verschiedenen Einflussräume führen dazu, dass sich die mit der Indigenenbewegung verbundenen indigenen Intellektuellen mit deren dekolonisierendem Projekt identifizieren. Sie reflektieren die Wirklichkeit, die sie als Indigene erleben und versuchen sie – oft in Zusammenarbeit mit nicht-indigenen Intellektuellen, etwa sozial engagierten Anthropologen – theoretisch zu verstehen. Daraus entstehen neue Ansätze und Diskurse, wie etwa der bereits diskutierte Indianismus (Barre 1982: 57f.). Indigene Bewegungsinтеллектуelle fungieren auch als Herausgeber und Übersetzer von Texten über ihre Völker, wodurch diese sich neu verstehen können (Fernández 2010: 7). So widmen sie sich der Untersuchung der „kolonialen Verfassung“ (Zapata 2007: 171) der Indigenen und versuchen, ihre wissenschaftlichen Disziplinen „von einem identitären Gebrauch der Schrift aus“ (Zapata 2007: 171) zu erweitern.

In diesem Sinne interpretieren indigene, bewegungsafine Historiker die Geschichte ihrer Länder neu, ohne den gleichen Wert auf die Unterscheidung zwischen Kolonie und Republik zu legen wie ihre nicht-indigenen Kollegen. Die Geschichte entwickelt sich stattdessen als Abfolge verschiedener „kolonialer Etappen“ (Zapata 2007: 172), die unter wechselnder Herrschaft der Spanier, der Criollos und der Mestizen standen – die allesamt die Indigenen unterdrückten und als Kinder oder Wilde betrachteten (Zapata 2007: 172)³¹. Diese Position haben – so die indigene Auslegung von Fanon und anderen – die Indigenen verinnerlicht und sind so zu unterdrückten Subjekten geworden, zum exotischen und unfähigen Anderen (Zapata 2007: 172). Durch die Erforschung dieses Phänomens wollen die indigenen Bewegungsinтеллектуellen die koloniale Situation beenden und das kolonisierte Subjekt auflösen (Zapata 2007: 174). Eine Neuinterpretation der Vergangenheit erlaubt es, neue Schlüsse aus der Gegenwart zu ziehen. So können sie zur Entwicklung eines Projekts einer anderen Gesellschaft durch die Indigenenbewegungen beitragen (Zapata 2007: 176). Zu diesen neuen Ansätzen gehört auch eine Kritik der Methoden der jeweiligen Disziplin, von einer Erzählung aus der Position eines ‚Ich‘ oder

31 Diese Sicht auf Geschichte bestätigt sich auch in Ecuador. Es sei auf die explizit indigene Geschichtsschreibung in CONAIE 1989 verwiesen.

– häufiger – ‚Wir‘, über die Neubewertung indigener Quellen und die Kritik bestimmter Kategorien – wie der der Ethnie – bis zur Beschäftigung mit alternativen Theorieansätzen, wie dem internen Kolonialismus oder der Kolonialität der Macht (Zapata 2007: 177).

Die erste Generation von Bewegungsintellektuellen in der ecuadorianischen Indigenenbewegung wurde gegen Ende der 1970er Jahre aktiv. Zu ihr gehören neben anderen Luis Macas, Nina Pacari und Auki Tituaña, meist Juristen, Sozial- oder Wirtschaftswissenschaftler. Sie waren die ersten, die sich innerhalb der Bewegung kritisch und abstrakt mit deren Strukturen und Zielen und der Entwicklung anderer Bewegungen an anderen Orten beschäftigt haben. Von besonderer Bedeutung ist die „intellektuelle, ethnisch-kulturelle Strömung“ (Barrera 2001: 143) in und um Otavalo, die vom „Otavalo-Faktor“ (Selverston 1992: 13), also dem wirtschaftlichen Erfolg der Region, getragen wurde. Sie manifestiert sich in einer Reihe kultureller Organisationen wie *Conjunto Rumiñahui*, *Indo América*, *Ñanda Mañachi*, *Peguche* und *Obraje* – und im *Taller Cultural Causanacunchic*, der 1976 von Ariuma Kowii gegründet wurde (UASB o.J.). In ihm beschäftigte sich eine Gruppe von Schülern und Studenten der Region unter anderem mit der Lektüre sozialistischer und postkolonialer Literatur (Abad o.J.) – darunter auch Texte der bolivianischen Kataristas und von Anthropologen und Sozialwissenschaftlern wie Flores Galindo und Bonfil Batalla (Flores 2005: 37) –, eine Aktivität, die 1978 zum Aufbau der sozialwissenschaftlichen Bibliothek *Amauta* mit Schwerpunkt auf indigene Themen führte (Kowii o.J.: 1f.; Huarcaya 2010: 311). Weiterhin analysierte die Kulturwerkstatt Entwicklung und Aktionen anderer indigener Organisationen, wobei vor allem die kolumbianischen Organisationen Indigener Regionalrat des Cauca (*Consejo Regional Indígena del Cauca*, CRIC) und Nationale Indigenenorganisation Kolumbiens (*Organización Nacional Indígena de Colombia*, ONIC) eine wichtige Rolle einnahmen – begünstigt durch den direkten Kontakt, den einige der Mitglieder über ihre Familien, die als Händler in der Region tätig waren, hatten (Flores 2005: 37). Vielleicht ist so die Übernahme vorher rein akademischer und auch in der Wissenschaft marginaler Begriffe zu erklären, wie sie in den Schriften um das zweite Treffen von Barbados zu finden sind – einen personellen Zusammenhang gibt es erwiesenermaßen nicht. Dem *Taller Cultural Causanacunchic* gehörten etwa 50 indigene Schüler und Studenten aus Otavalo und Cotacachi an (Huarcaya 2010: 310), darunter neben Kowii Luis Maldonado (1976-1982) (Cultura Andina o.J.), Nina Pacari (1980-1985), Auki Tituaña, Blanca Chancoso und Mario Conejo (Hoy 2001); alles Kichwa, die zu den wichtigsten Vordenkern der Indigenenbewegung werden sollten (Huarcaya 2010: 312f.). Er widmete sich neben der Lektüre der Erforschung und Wiederbelebung der Traditionen der Kichwa und versuchte, die Beziehungen zwischen Indigenen und nicht-Indigenen demokratischer zu gestalten (Huarcaya 2010: 310). Dazu kritisierten die Mitglieder marxisti-

sche und sozialistische Strömungen, die die ethnischen Gegensätze zu einem Nebenwiderspruch reduzieren oder als falsches Bewusstsein diskreditieren wollten. Diese autonome Position hatten sie auch aufgrund ihres Hintergrundes in der urbanen Mittelschicht inne (Ortiz Crespo 2009: 16) – ein Umfeld, in dem die sozialistischen und kommunistischen Organisationen weit weniger Einfluss hatten als auf dem Land. So rückten die Intellektuellen im Umfeld des *Taller Cultural Causanacunchic* kulturelle und traditionelle Symbole und Feste in den Vordergrund – auch als Mittel der Verteidigung der eigenen Identität gegen Diskriminierung (Huarcaya 2010: 311f.). Dazu gehörte eine Präsentation der indigenen Identität über eine bestimmte Kleidung, wie Hüte oder Ponchos (Flores 2005: 39). Es wurde von den Indigenen erwartet, dass sie ihre Hüte abnehmen, wenn sie mit nicht-Indigenen sprechen, sowie bei offiziellen Anlässen; dieser Brauch wurde als der indigenen Kultur fremd bekämpft. Die Mitglieder des *Taller Cultural Causanacunchic* koordinierten in diesem Sinne die kollektive Weigerung indigener Schüler und Studenten, ihre Hüte abzunehmen, wenn die Nationalhymne gespielt wurde (Huarcaya 2010: 311f.). Ein wichtiges Beispiel ist auch die Umgestaltung des christlich konnotierten Festes *San Juan* in das indigene *Inti Raymi* ab 1976 (Kowii o.J.: 1f.) auf dem indigene Musik und Tänze präsentiert wurden (Ortiz Crespo 2009: 16). Tituaña, Pacari und Kowii änderten in diesem Zusammenhang ihre spanischen Namen in Kichwa-Namen. So ersetzte Tituaña den Namen Segundo Antonio durch Auki, der Name eines Sohnes des Inka und eines Berges in Peru, María Esther Vega nahm den Namen Nina Pacari an, was Licht des Morgens bedeutet und Jacinto Conejo den Namen Ariruma Kowii, was nachdenklicher Mann bedeutet (Abad o.J.). Nina Pacari war die erste Indigene, die den Begriff der indigenen Nationalitäten systematisch auf den ecuadorianischen Kontext anwendete und daraus die Forderung nach einem multinationalen Staat ableitete (Pacari 1984).

Der *Taller Cultural Causanacunchic* hat schon in den 1970ern den Dialog mit nicht-indigenen Intellektuellen gesucht und so seinen Diskurs weiterentwickelt und zunehmend in der Öffentlichkeit verankert (Ortiz Crespo 2009: 16). Die dort engagierten Kichwa waren auch in den Organisationen der Indigenenbewegung aktiv, insbesondere der OZG der Region, FICI, die sie beim Aufbau von Programmen in den Bereichen Land, Bildung, Gesundheit und Kommunikation unterstützten (Ortiz Crespo 2009: 17). So konnten sich die indigenen Bewegungsinтеллектуellen professionalisieren und ihre Ideen in die Bewegung selbst einbringen – ein bedeutender Faktor, der zur Distanzierung der FICI vom damals vorherrschenden Klassismus beigetragen hat (Flores 2005: 39; Ortiz Crespo 2009: 18). Eine besondere Rolle spielen die Programme der zweisprachigen Bildung, die seit den 1980ern eine wichtige institutionelle Einbindungsmöglichkeit für indigene Intellektuelle sind (Ortiz Crespo 2009: 18).

Auch nicht-indigene Intellektuelle haben seit Anfang der 1980er mit den verschiedenen Indigenenorganisationen kooperiert und dabei auch deren Diskurs beeinflusst. Diese Kooperation kann individuell sein, wie im Falle von Ileana Almeida und Pablo Dávalos, die vor allem die CONAIE unterstützen (Flores 2005: 65), oder institutionell verankert, wie das Andine Zentrum der Volksaktion (*Centro Andino de Acción Popular*, CAAP) um Manuel Chiriboga und das Zentrum für Forschung und Entwicklung der sozialen Bewegungen Ecuadors (*Centro para la Investigación y el Desarrollo de los Movimientos Sociales del Ecuador*, CEDIME) um Jorge León, die in den 1980ern und 1990ern vor allem mit den Organisationen des Hochlandes kooperierten³². Ileana Almeida war eine der Wissenschaftler, die den Begriff der indigenen Nationalität in Ecuador einführten – ein Begriff, der 1983 auch von Chiriboga und León in der Sonderausgabe der Zeitschrift *Cuadernos de Nueva* ausgearbeitet und um den Begriff Multinationalität bzw. Plurinationalität erweitert wurde. Es ist zu vermuten, dass diese Begriffe auch in den jeweiligen Beratungen, Expertisen und Weiterbildungen verwendet wurden.

Die Auseinandersetzung über die Begriffe der Indigenenbewegung ist nicht nur von endogenen Faktoren geprägt, wie Konflikten über die genaue Bedeutung bestimmter Begriffe oder dem Aufkommen von Gegenbegriffen, die teilweise die Bedeutung bereits bestehender Begriffe übernehmen (wie im Fall von Interkulturalität und Sumak Kawsay gezeigt), sondern auch von exogenen Faktoren. So ist die frühe Übernahme der Begriffe der Indigenenbewegung schon durch Jaime Roldós auch der Versuch, sich diese Begriffe anzueignen und sie der Deutungshoheit der Indigenenbewegung zu entziehen. Niemandem ist das so gut gelungen wie Rafael Correa und Alianza PAÍS, die die hier diskutierten Begriffe der Indigenenbewegung längst in ihren eigenen Diskurs integriert haben – ohne jedoch die spezifisch indigenen Forderungen zu beachten. So wird aus einer Plurinationalität, die die weitgehende Autonomie indigener Territorien bedeutet, eine Plurinationalität, die sich in wenig weitreichenden Mitbestimmungsrechten erschöpft. Diese Strategie führte für die Indigenenbewegung zu einem weitgehenden Verlust ihrer nicht-indigenen Verbündeten – viele der Politiker von Alianza PAÍS waren noch vor einigen Jahren Mitglieder der MUPP-NP. Gleichzeitig verliert die Indigenenbewegung aber auch Legitimität nach innen. Wie gezeigt, sind die politischen Begriffe der Indigenenbewegung auch Mobilisierungsmechanismen. Ihre Übernahme durch andere Akteure führt so für die Indigenenbewegung zwingend zu einem Verlust an Mobilisierungsfähigkeit. Wenn die CONAIE unter Berufung auf Plurinationalität und Sumak Kawsay gegen eine Regierung protestiert, die sich ebenfalls auf Plurinationalität und Sumak Kawsay beruft, wird es schwierig, die eigenen Position zu vermitteln. Neben der zunehmenden Stärke der kleineren Indigenenorganisationen ist das der

32 Persönliche Kommunikation Chiriboga und León.

Haupterklärungsansatz für die Krise der CONAIE, die mit ihrer Regierungsbeteiligung 2003 begann und seither nicht endet.