

Kapitel II

Theoretische Grundlagen und Zielsetzungen einer ›Ethnologie indigener Bewegungen‹

1. Indigene Bewegungen als soziale Bewegungen

Die heterogene Organisationslandschaft, die in der wissenschaftlichen Literatur unter der Bezeichnung ›indigene Bewegungen‹ subsumiert wird, ist Teil des Phänomens, das mit dem Begriff ›soziale Bewegungen‹ erfasst wird. Während man früher soziale Bewegungen mit Gewerkschaften bzw. Arbeiterbewegungen gleichsetzte und diese studierte, wird heute die Etikettierung vielfältig angewendet. Dabei unterscheidet man seit den 1980er Jahren meist zwischen ›alten‹ und ›neuen‹ sozialen Bewegungen. Während Bauern- bzw. Arbeiterbewegungen dieser Einteilung zufolge als ›alte‹, auf sozioökonomischen Klassifizierungsprinzipien basierende Protestgruppen gelten, manifestieren sich die ›neuen‹ in so verschiedenen Zusammenschlüssen wie Frauen-, Umwelt- und Schwulenbewegungen, aber auch ethnischen bzw. indigenen Bewegungen. Sie gelten als ›identitätsbasiert‹ und ›werteorientiert‹. Aus diesem Grund wird den ›neuen sozialen Bewegungen‹ – allen voran den indigenen Bewegungen – im lateinamerikanischen Kontext eine große Bedeutung für die Stärkung der ›jungen Demokratien‹ zugesprochen. Welche wissenschaftlichen Konzepte verbergen sich hinter den genannten Etikettierungen?

Definition »soziale Bewegungen«

Es gibt zahlreiche Definitionen sozialer Bewegungen. Die meisten beinhalten jedoch eine oder mehrere der folgenden Kriterien: Soziale Bewegungen sind organisierte Kollektive von Individuen mit ähnlichen Werten, Interessen und Zielen. Sie weisen eine gewisse zeitliche Kontinuität auf, sind aber räumlich nicht unbedingt gebunden. Soziale Bewegungen entstehen immer im Kontrast zu anderen gesellschaftlichen Gruppen.

Ein zentraler Aspekt der Definition ist das Moment der Abgrenzung und des Widerstands gegenüber anderen gesellschaftlichen Kräften. Dabei können sich soziale Bewegungen entweder für den Erhalt bestehender Werte bzw. die Wiederherstellung zuvor gültiger Normen einsetzen. Oder sie entwickeln Alternativen, die auf Traditionsbrech und Neuerung abzielen. Viele gegenwärtige soziale Bewegungen berufen sich dabei auf »Rechte« und wollen strukturelle Reformen, nicht Revolution. Sie verfolgen, so Jean Cohen (1985: 669), eine Art »selbstregulierten Radikalismus« und sind »anti-fundamentalistisch«.

Die tatsächlichen Auswirkungen sozialer Bewegungen auf gesellschaftliche Veränderung sind jedoch meist schwierig zu ermitteln und kaum in einer allgemeingültigen Theorie zu verdichten. Verlauf und Auswirkungen sozialer Bewegungen lassen sich nur für jeden Einzelfall separat erfassen (vgl. Wimmer 1991: 291). So sind im internationalen Vergleich soziale Bewegungen mit ähnlichen übergeordneten Zielen – wie im Falle der indigenen Bewegungen – je nach Land unterschiedlich erfolgreich. Diese Differenzen lassen sich vor allem mit bestehenden Machtstrukturen und Dispositionen der involvierten Akteure erklären (vgl. Lipsky 1968; Eisinger 1973), aber auch mit dem jeder Bewegung inhärenten Institutionalisierungsprozess: Soziale Bewegungen müssen Organisationen aufbauen, um eine Mobilisierung ihrer Anhänger über einen längeren Zeitraum zu gewährleisten. Ihre Zielsetzungen sind in den meisten Fällen nicht unmittelbar zu erreichen und bedürfen wiederholter sowie vielfältiger Aktionen. Für die Koordinierung, Finanzierung und Durchführung ihrer Arbeit bedarf es deshalb zumindest grundlegender Strukturen (vgl. McAdam und Snow 1997: XXII).

Die meisten sozialen Bewegungen drücken sich aus diesem Grund in einer Bandbreite von Verbänden aus. Diese unterscheiden sich dadurch von anderen, dass sie auf gesellschaftliche oder individuelle Veränderung abzielen und nicht – wie zum Beispiel Hilfsorganisationen – grundlegende Infrastruktur bereitstellen wollen (vgl. Zald und Garner 1994: 123). Ihre Zielsetzungen implizieren somit immer ethisch-normative Grundsätze. Innerhalb einer sozialen Bewegung können sich jedoch eine Vielzahl von Organisationen bilden, die miteinander um Macht, Aufmerksamkeit und Finanzen konkurrieren. Anhaltender interner und externer Druck wirken sich auf die geschaffenen Struk-

turen sowie das Erreichen der Ziele einer Bewegung aus. Drei Phänomene des Wandels sind in diesem Prozess zu beobachten:

- Zieltransformation
- Hinwendung zum Erhalt der Organisation und
- Machtkonzentration in den Händen einer Minderheit (vgl. Michels 1949).

Zald und Garner (1994: 122ff.) ergänzen Michels Modell des Institutionalisierungsprozesses. Dabei folgen sie dem von Selznick (1948) entwickelten Ansatz der ›organisatorischen‹ bzw. ›institutionellen‹ Analyse. Selznick definiert große Organisationen als eine Ansammlung von Gruppen, die durch verschiedene Anreize und Interessen zusammenkommen und relativ explizite Ziele verfolgen. Mittel und Ziele von Untergruppen können dabei in Konflikt geraten mit denen, die von den Autoritätsinhabern des Zusammenschlusses gesetzt werden. Es kann zu Auseinandersetzungen über die Verteilung von Macht und Anerkennung innerhalb der Organisation kommen. Auch die generellen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen soziale Bewegungen entstehen, spielen bei diesen Prozessen eine wichtige Rolle: Organisationen leben in einer dynamischen, von abrupten sowie schleichenden Veränderungen geprägten Umwelt, an die sie sich anpassen müssen. Diese Anpassungsleistung prägt den Wandel der Zielsetzungen sowie interne Umstrukturierungen. Schismogenese und Fraktionsbildung sind dabei Phänomene, die viele soziale Bewegungen prägen. Hervorgerufen werden sie meist durch zwei Bedingungen, die von Soziologen bisher wenig Aufmerksamkeit erhalten haben (vgl. Zald und Garner 1994: 134):

- durch die Heterogenität der sozialen Zusammensetzung,
- durch die doktrinäre Basis von Autoritätszuweisung innerhalb der Organisationsstrukturen (hierbei kann auch das Anliegen, die ›doktrinäre Reinheit‹ aufrecht zu erhalten, zu Konflikten und zur Teilung führen).

Beiden Aspekten kommen in Bezug auf die Untersuchung indigener Bewegungen zentrale Bedeutung zu: Abgrenzungs- und Differenzierungsprozesse, unter anderem in Form von Schismogenese und Fraktionsbildungen, prägen sowohl die Zusammenkünfte des Ständigen Forums für indigene Angelegenheiten als auch den Alltag indianischer Verbände im peruanischen Tiefland. In beiden Handlungsräumen sind die indigenen Bewegungen von großer kultureller und sozialer Heterogenität gekennzeichnet, ein Umstand, der viele Konflikte provoziert. Im Amazonasgebiet Perus müssen diese Phänomene darüber hinaus aber auch mit älteren indigenen Formen politischer Selbstorganisation in Verbindung gebracht werden, welche die politische Legitimation der doktrinären Basis von Autoritätszuweisung grundlegend in Frage stellen. Die ethisch-moralischen Grundsätze, die das indigene Kollektiv in der Außendarstellung zusammenhalten, werden einerseits im Innern kontrovers

diskutiert und besitzen zum anderen oftmals weniger Mobilisierungskraft als pragmatische Zielsetzungen. Bei Verfolgung letzterer verschwimmen, wie schon im Prolog deutlich wurde, die Grenzen zwischen der von Zald und Garner getroffenen Unterscheidung zwischen ›apolitischen‹ Hilfsorganisationen und politisch motivierten Verbänden.

2. Das ›Prinzip Indigenität‹ als globale Mobilisierungskraft

Anknüpfend an die eingangs erfolgte Definition sozialer Bewegungen lässt sich feststellen, dass die ›neuen‹ indigenen Bewegungen alle genannten Aspekte zugleich verkörpern: Ihrer politischen Selbstdefinition zufolge wollen sie bestehende Gesellschaftsverhältnisse ändern, während sie ›traditionelle‹ Lebensformen¹ in ihren Mitgliedsgemeinden bewahren möchten. Indigene Bewegungen setzen sich somit gleichzeitig für ›Erhalt‹ und für ›Traditionsbruch‹ ein. Dabei verfolgen sie einen ›reformerischen‹ Ansatz: Sie fordern von staatlicher Seite, die kulturelle Differenz indiger Völker rechtlich und gesellschaftlich zu verankern. Ihre Genese und Zusammensetzung spiegelt gleichzeitig eben jene geschichtlichen Entwicklungen – die Intensivierung sowie qualitative Veränderung der interethnischen Kontakt situation – wider, gegen die sie Stellung beziehen (vgl. Mader 2001: 80). In den empirischen Teilen der vorliegenden Studie treten diese Widersprüche deutlich zutage: Während die zentralen Akteure indiger Bewegungen nach außen als ›Wächter der Traditionen‹ auftreten, gelten sie nach innen meistens als soziale Aufsteiger im nationalen Kontext. Sie stellen somit eher den Prototyp des progressiven Erneuerers und des ›janusköpfigen Brokers‹ (Wolf 1956) als den des konservativen Bewahrers dar. Auch wenn die Stärkung bzw. Revitalisierung ethnischer Identität ein Effekt ihrer Bemühungen sein kann, so wird diese Identität von ihnen gleichzeitig neu formuliert und interpretiert.

In Südamerika entstand 1964 im ecuadorianischen Amazonasgebiet die erste ethnische Föderation des Tieflands – mit der Unterstützung von Missionaren des Salesianer-Ordens: Shuar und Achuar schlossen sich zusammen, um gemeinsam Forderungen nach Anerkennung ihrer Kultur ›als konstitutives Element der ecuadorianischen Gesellschaft‹ sowie dessen ›autonome Entwicklung‹ (Blum 2001: 150) gegenüber dem Staat zu vertreten (vgl. auch Mader und Sharup 1993; Mader 2001). Auch in anderen Teilen des Amazonasgebietes bildeten sich in der Folge ethnische Zusammenschlüsse mit ähnli-

1 Unter den zu bewahrenden ›traditionellen Lebensformen‹ verstehen indigene Organisationen vor allem Sprachen, die sozio-politische Organisation, Techniken der Landnutzung und Jagd, sowie das Gewohnheitsrecht.

chen Zielsetzungen. Diese Prozesse verliefen parallel zu Organisationsgründungen in anderen Ländern und Kontinenten sowie zur Bildung internationaler Vertretungsinstanzen.² Als die Arbeitsgruppe indigene Völker³ 1982 ins Leben gerufen wurde, eroberten die ›neuen‹ ethnischen Zusammenschlüsse endgültig einen Platz als international wahrgenommene politische Akteure. Im Kontext der UNO wurden sie zu Vertretern ›indigener Völker‹ und schufen damit eine neue Kategorie politischer Gemeinschaft: das weltumspannende panindigene Kollektiv. Die Mobilisierungskraft des Indigenität konzepts beruht dabei einerseits auf ähnlichen Prinzipien wie ethnische Abgrenzungsprozesse: der kontinuierlichen Dichotomisierung von Mitgliedern und Außenstehenden (vgl. Barth 1996 [1969]: 79). Andererseits kennt das globale panindigene Kollektiv in der politischen Außendarstellung nicht vielfältige Gegenüber – wie dies in ethnischen Abgrenzungsprozessen der Fall sein kann – sondern nur einen: die nicht-indigene, ›westliche‹ Zivilisation. Im Gegensatz zur ethnischen Grenzziehung, die dem Prinzip des Partikularismus verpflichtet bleibt, ist ›Indigenität‹ somit eine universale, homogenisierende Kraft, die möglichst viele, teilweise kulturell sehr verschiedene Gruppen unter ihrem Banner vereinen kann. Niezen meint dazu:

»Indigenism [...] is not a particularized identity but a global one that acts almost the same way as ethnic particularism. It sets social groups and networks apart from others in a global ›we-they‹ dichotomy. It identifies a boundary of membership and experience that can be crossed only by birth or hard-won international recognition [...]« (Niezen 2003: 9).

Indigene Identität wird dabei, wie bereits erwähnt, vor allem auch an einer besonderen Beziehung ihrer Träger zur natürlichen Umwelt festgemacht. Sie wird somit in bestimmten Gebieten – abseits urbaner Zentren – lokalisiert und festgeschrieben.

-
- 2 Auf die Entwicklungen indigener Organisationen im internationalen Kontext komme ich ausführlich im 2. Teil dieser Studie zu sprechen.
 - 3 Die offizielle Bezeichnung dieser Einrichtung führt nicht den Begriff ›indigene Völker‹ im Titel, sondern bezieht sich auf ›indigene Bevölkerungsgruppen‹. Jedoch hat sich im Deutschen allgemein die Bezeichnung Arbeitsgruppe indigene Völker durchgesetzt. Ich übernehme sie deshalb in der vorliegenden Studie.

Zusammenhänge zwischen lokalen und globalen Entwicklungen

In vielen Gebieten, in denen indigene Verbände mit Verweis auf ›kulturelle Differenz‹ vor allem Zugang zu Ressourcen und Demarkierung von Land fordern, stehen ihre Interessen im Wettstreit mit denen nationaler Regierungen, transnationaler Unternehmen und anderer zivilgesellschaftlicher Interessengruppen. Dadurch sind sie gezwungen, nicht nur im lokalen oder nationalen Kontext Forderungen aufzustellen, sondern auch international zu agieren. Die weltweite Öffentlichkeit wird so zum wichtigsten Unterstützer der Bewegungen. Von indigener Seite erhofft man sich durch die Hinwendung zu Instanzen wie UNO, OAS⁴ oder Weltbank oft größere Chancen der Einflussnahme auf die Regierung im eigenen Land.

Auch wenn die Ausformulierung spezifischer Ziele auf internationaler Ebene schwierig erscheint, gehen von dieser wichtige Impulse für lokale Zusammenhänge aus. Angeregt durch globale Entwicklungen können neue kollektive Identifikationsprozesse angeschoben werden, die gemeinschaftliches Handeln unterstützen (vgl. McAdam et al. 2001). Im Falle der indigenen Bewegungen lässt sich dies u.a. an folgenden Tatsachen verdeutlichen:

- Im Rahmen der Entwicklung einer globalen indigenen Bewegung entstand der Begriff ›indigene Völker‹. Dieser wirkte zum Beispiel von den Treffen der Arbeitsgruppe indigene Völker in Genf in den 1980er Jahren auf den internationalen Zusammenschluss der Organisationen des Amazonasbecken, COICA, zurück. Von hier aus verbreitete sich der Gebrauch des Terminus auf die nationalen Mitgliedsverbände (vgl. Gasché 2001; Greene 2004).
- Die Diskussion um ›Selbstbestimmung‹ im Rahmen der Entkolonisierungspolitik der UNO in den 1960er Jahren wurde in der Folge von indigenen Bewegungen aufgenommen und auf die Situation in ihren jeweiligen Heimatländern angewandt, indem man auf die Situation ›interner Kolonisierung‹ verwies (vgl. Brysk 2000: 32). Auch hier machte somit ein internationaler Begriff in verschiedenen Weltteilen ›Karriere‹, wobei sich jeweils seine semantische Bedeutung verschob. Während zum Beispiel die norwegischen Samen sich bereits selbst verwalten, verbinden indigene Gruppen aus Afrika mit dem Begriff ihre legale Anerkennung und, darauf aufbauend, Möglichkeiten der politischen Partizipation (vgl. Dahl 2004).
- Mit der wachsenden Aufmerksamkeit, die dem ›Thema Indigene‹ auf Ebene der UNO und allgemein in der internationalen Entwicklungspolitik ab den späten 1980er Jahren zuteil wurde, war auch wiederum weltweit

4 Organisation of American States.

ein Erstarken und Anwachsen indigener Bewegungen auf lokaler Ebene zu verzeichnen (vgl. Hodgson 2002; Greene 2004).

Dennoch bleibt der Staat, gerade auch in Lateinamerika, letztendlich der zentrale Adressat der Forderungen indigener Bewegungen. Staatliche Akteure und Institutionen besitzen weiterhin politisch wichtige Möglichkeiten, die Auswirkungen der transnationalen, vor allem wirtschaftlichen Verflechtungen auf indianische Gemeinden durch entsprechende Gesetzgebungen sowie die Kontrolle der Umsetzung selbiger zu steuern.

3. Indigene Bewegungen im Lichte bestehender Kategorien der Bewegungsforschung

Geschichte der Bewegungsforschung

In sozialpsychologisch orientierten Studien der 1930er Jahre werden soziale Bewegungen als ›Nebenprodukte‹ von schnellem gesellschaftlichem Wandel und Desintegration definiert, die durch Kriege, wirtschaftliche Krisen oder Katastrophen provoziert würden. Sie manifestieren sich, so die zentrale These, als ephemere, spontane und überwiegend irrationale kollektive Ausbrüche. Dieser Ansatz wird ab den 1960er Jahren zunehmend hinterfragt. Grund dafür sind zum einen die Studenten-, Frauen-, Umwelt- und Bürgerrechtsbewegungen in den USA und Europa. Zum anderen erschüttern zur gleichen Zeit in anderen Erdteilen antikoloniale Befreiungskämpfe und religiöse Erneuerungskulte die bestehenden politischen Ordnungen. Diese Manifestationen sozialer Organisation außerhalb etablierter parteipolitischer Strukturen wirken in der Folge auf die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen ›kollektive Mobilisierung‹ zurück. Soziale Bewegungen, so das Fazit, entstehen nicht nur in Reaktion auf einschneidende Ereignisse, da Konflikt und Ungewissheit auch den Alltag prägen. Mitte der 1970er Jahre bilden sich zwei neue wissenschaftliche Paradigmen heraus, die sich jedoch nicht zu kompletten Schulen verdichten:

- In den USA beschäftigen sich Autoren wie McCarthy, Zald und MacAdam vor allem mit den formalen Strukturen und Strategien von sozialen Bewegungen. Sie definieren diese als zweckgebundene Interessengemeinschaften und richten das Augenmerk auf politische Möglichkeiten und Mobilisierungstaktiken der organisierten Kollektive. Deren Erfolg wird in erster Linie an der Erreichung angestrebter Ziele gemessen – zum Beispiel an Hand von Gesetzesänderungen.
- In Europa entwickeln Autoren wie Laclau, Mouffe, Touraine und Melucci den Ansatz der ›Neuen Sozialen Bewegungen‹ (*New Social Movements*,

kurz NSM). Sie sehen kollektive Mobilisierung im Lichte einer Identitätskrise postindustrieller Gesellschaften. In deren Folge entstünde eine wachsende Zahl von Kollektiven, die sich nicht nach ihren sozio-ökonomischen Positionen innerhalb der Gesellschaften, sondern über partikuläre Identitäten definierten. Diese neuen sozialen Bewegungen kämpfen, den Autoren zufolge, für ihre jeweils spezifischen kulturellen, ethnischen und sozialen Modelle und streben vor allem ideelle, nicht materielle Veränderungen an (Edelman 2001: 287ff.; vgl. auch Boris 1998; Escobar und Alvarez 1992; Alvarez et al. 1998).

In den 1990er Jahren wird verstärkt der Ruf nach einer Zusammenführung beider Ansätze laut (z.B. Foweraker 1995). Die Umsetzung dieser Forderung manifestiert sich zum Beispiel in den lateinamerikabezogenen Sammelbänden von Escobar und Alvarez (1992) und Alvarez et al. (1998).

Ethnologische Beiträge zur Theoriebildung

Ethnologen beginnen sich intensiver mit sozialen Bewegungen zu beschäftigen, als antikoloniale Befreiungskämpfe und religiöse Erneuerungskulte ihre ›traditionellen‹ Forschungsgebiete erfassen. Der Vietnamkrieg sowie die militärtanten politischen Bewegungen der späten 1960er Jahre lassen vor allem ihr Interesse an Bauernbewegungen sprunghaft ansteigen. Ab den 1970er Jahren rücken dann die ethnischen Revitalisierungsbestrebungen in den Mittelpunkt des ethnologischen Diskurses über soziale Bewegungen (Wimmer 1991: 290).⁵ Dennoch bleiben die Fachvertreter zu großen Teilen am Rand der Theoriebildung. Ausnahmen bilden Eric Wolfs *Peasant Wars of the 20th century* (1969), Paul Friedrichs *Agrarian Revolt in a Mexican Village* (1970) oder Karen Blus *The Lumbee Problem* (1980) sowie Studien zu Cargo-Kulten (vgl. Ortner 1984: 150).⁶

Der zögerliche Beitrag ethnologischer Theoriebildung zum Phänomen ›soziale Bewegungen‹ lässt sich unter anderem mit dem partikulären, auf den

-
- 5 Ich erhebe keinen Anspruch auf vollständige Erfassung des ethnologischen Beitrags zur Theoriebildung, sondern möchte lediglich Grundtendenzen skizzieren. Bei Wimmer (1991: 290) finden sich Verweise auf Überblickswerke zu Forschungen über religiöse und ethnisch-nationalistische Bewegungen, Bauernbewegungen und städtische Bewegungen aus ethnologischer Sicht.
 - 6 In der deutschen Ethnologie entwickelte Wilhelm E. Mühlmann in seiner Studie *Chiliasmus und Nativismus* (1961) einen Erklärungsansatz für sogenannte ›nativistische Bewegungen‹. Hierbei beschäftigte er sich mit dem Phänomen jedoch weiterhin aus sozialpsychologischer Sicht und unter dem direkten Eindruck der Erfahrungen der Massenmobilisierung im Dritten Reich. So charakterisierte für ihn das »Spontane« und »Triebhafte« nativistische Bewegungen, die seiner Meinung nach erlahmten, wenn die formale Organisation zunahm.

Mikrokosmos gerichteten Blick der Ethnologen und einem gewissen Misstrauen gegenüber Schematisierungen erklären. In diesen beiden Aspekten unterscheiden sie sich grundlegend von Soziologen und Politikwissenschaftlern. Die von Ethnologen konstatierte Heterogenität lokaler Lebenswelten erlaubt Rückschlüsse auf den fragmentarischen sowie chaotischen Charakter der meisten Bewegungen und führt zu differenzierten Einschätzungen regionaler Entwicklungen: Studien dieser Art ermöglichen detaillierte Einblicke in ideologische Differenzen innerhalb von Bewegungen und in den Ablauf von Protestaktionen. Diese Aspekte werden in soziologischen und politologischen Studien meist vernachlässigt. Im Gegenzug erschwert das ethnologische Erkenntnisinteresse Generalisierungen und Modellbildungen. In den 1980er und vor allem 1990er Jahren sind die Vertreter der Disziplin zudem vor allem von alltäglichen Formen des Widerstands fasziniert. Unter dem Einfluss Foucaults setzen sie sich bevorzugt mit Macht in seinen weniger institutionalisierten, versteckten Formen auseinander (vgl. Edelman 2001: 309; Brown 1996: 729; Ortner 1995: 174f.).

Soziale Bewegungen in Lateinamerika

In Lateinamerika sind bislang nur wenige theoretische Ansätze zur Entstehung sozialer Bewegungen entwickelt worden. Es lässt sich aber tendenziell eine größere Nähe der Wissenschaftler zum europäischen Ansatz der NSM verzeichnen (vgl. Edelman 2001). Dabei hebt Greene (2004: 39ff.) hervor, dass eine Reihe der besten Beiträge zum Studium sozialer Bewegungen an Hand lateinamerikanischer Beispiele entstanden sind (z.B. Jaquette 1994; Alvarez 1990; Slater 1985; Paley 2001; Eckstein 1989; Stokes 1995). So weckte zum Beispiel auch die 1994 in Mexiko in Erscheinung getretene *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN)⁷ umfangreiches sozialwissenschaftliches Interesse. In den Analysen wird die EZLN unter anderem als »Informationsguerilla« (Castells 1997), »postmoderne Guerilla« (Nash 1997) oder »demokratische Guerilla« (Touraine 2000) bezeichnet, und die Unterschiede zu anderen bzw. früheren (lateinamerikanischen) Guerillabewegungen werden untersucht (vgl. Edelman 2001: 293). Auch die Erfolge der indigenen Bewegung in Ecuador in den 1990er Jahren sowie Anfang des neuen Jahrtausends werden als Zeichen eines »Demokratisierungsprozesses von unten« gefeiert, bei dem die »Stimmen der Marginalisierten« von der Peripherie ins Zentrum rücken und zur maßgeblichen Kraft von Transformationsprozessen werden. Diese Prozesse umfassen für Autoren wie Alvarez et al. (1998: 2) neben Veränderungen des politischen Systems auch den Wandel wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Praktiken im gesamtgesellschaftlichen Kontext.

7 Dt. »Zapatistische nationale Befreiungsarmee«.

Die Übertragung des NSM-Ansatzes auf Lateinamerika, vor allem der postulierte Beitrag sozialer Bewegungen zum Demokratisierungsprozess, erfährt jedoch auch kritische Betrachtung. So stellt zum Beispiel Wolfgang Gabbert fest: »Das ›Neue Soziale Bewegungen‹ - Konzept vermischt die Betroffenen- mit der Beobachterperspektive [...] in der Beschreibung und Analyse und ist normativ geprägt« (Gabbert 1993: 429f.). Alvarez und Escobar (1992: 323) betonen, dass soziale Bewegungen meist gekennzeichnet sind durch ein komplexes Zusammenspiel von ideologischer Autonomie und politischem Pragmatismus, Widerstand und Anpassung, Protest und Verhandlung. Auch der britische Ethnologe John Gledhill bemerkt:

»The NSMs in Latin America [...] came to be seen as ›new actors‹, distinct from established political parties and bureaucratized trade unions. Many inferred from this that their internal organization was also democratic and participatory [...]. Yet the very heterogeneity of the new movements raised questions« (Gledhill 2000: 186).

Einordnung indigener Bewegungen in die bestehenden Paradigmen

Da sich die indigenen Bewegungen bei der Formulierung ihrer Forderungen vor allem auf ›kulturelle Differenzen‹ und grundlegend andere Normen und Werte ihrer Gemeinschaften berufen, sich in vielen Fällen bewusst von etablierten politischen Parteien oder Gewerkschaften abgrenzen und als eine Art ›außerparlamentarische Opposition‹ auftreten, kategorisieren sie viele Wissenschaftler als NSM. Diese Einteilung erweist sich jedoch auch im gegebenen Fall als problematisch: Die Organisationen, die sich als Teil der indigenen Bewegungen verstehen, können durchaus konträre Ziele verfolgen. Ferner gibt es inzwischen indigene Parteien (z.B. die Pachakutic in Ecuador) oder indigene Selbstverwaltungen (z.B. der norwegischen Samen). Die Positionierung außerhalb etablierter parteipolitischer Strukturen ist somit nicht mehr in jedem Fall gegeben. Indigene Bewegungen haben einerseits in den letzten dreißig Jahren vielerorts markante Institutionalisierungsprozesse durchlaufen: Sie sind in den Gesellschaften ›angekommen‹, an oder gegen die sich ihre Forderungen richten. Andererseits zeigt sich auch bei der Betrachtung ihres historischen Entstehungskontextes, dass sie mit der Gründung ihrer Zusammenschlüsse nicht nur politisch-normative, sondern meist ebenso sehr konkrete materielle Forderungen verbinden (vgl. Warren und Jackson 2003; Mader 2001). Ob indigene Bewegungen dabei die ›Demokratisierung‹ gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge im Auge haben oder dies zumindest ein ›Nebenprodukt‹ ihrer Bemühungen sein kann, lässt sich somit nicht generalisieren. Dass jedoch in indigenen Verbänden nicht unbedingt nach westlichem Demokratieverständnis gearbeitet wird und mit dem Verweis auf ›eigene kul-

turelle Traditionen< neue soziale Differenzierungsprozesse im Innern sowie im Umgang mit anderen gesellschaftlichen Sektoren angeschoben werden, betonen vor allem Ethnologen (z.B. Hodgson 1999, 2002; Sylvain 2002; Kuper 2003; Greene 2004). Viele von ihnen fordern eine Abkehr von Untersuchungen, die das ›Hervorkommen neuer Identitäten‹ auf ›Grundlage kultureller Praktiken‹ beschwören, ohne detaillierte historische Beweise dafür zu liefern. Erforderlich sind hingegen – nach Meinung dieser Autoren – ethnografische Untersuchungen darüber, wie kulturelle Praktiken das politische Handeln der Akteure sozialer Bewegungen beeinflussen. Nur so könnten die Thesen des NSM-Ansatzes an empirischem Material überprüfbar werden (vgl. z.B. Greene 2004; Warren 1998; Jackson und Warren 2002).

Diese Kritik erscheint mir äußerst fruchtbar bei der Bestimmung einer ethnologischen Perspektive auf das Phänomen ›indigene Bewegungen‹. Die Analyse der historischen Prozesse, die zur Entstehung der neuen indigenen Bewegungen führten, muss zusammengebracht werden mit einer Untersuchung der realen Beziehungen, die zwischen politischen Klassifikationen und den ›Wir-Gefühlen‹ der unter diesen Kategorisierungen Subsumierten bestehen. Die Repräsentationsfrage bleibt meiner Meinung nach eine der grundlegendsten, weil darüber Prozesse sozialen und politischen Wandels ins Blickfeld geraten. Nur so kann man jenseits ideologisch geprägter Debatten die politische Bedeutung indigener Bewegungen adäquat erfassen.

Welches Erkenntnisinteresse hat bisher die ›Ethnologie indigener Bewegungen‹ geleitet?

4. Die ›Ethnologie indigener Bewegungen‹

Im Laufe der 1990er Jahre sowie Anfang des neuen Jahrtausends entstehen vor allem im anglo-amerikanischen Raum eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten zum Thema ›indigene Bewegungen in Lateinamerika‹. Während anfangs politologische Studien dominieren (z.B. Brysk 1995, 2000; Van Cott 1994, 2000; Yashar 1999, 2005; Assies et al. 2000; Siedler 2002), melden sich in den letzten Jahren verstärkt Ethnologen zu Wort (z.B. Ramos 1994, 1998, 2002; Warren 1998; Warren und Jackson 2003; Turner 1999; Maybury-Lewis 2002; Greene 2004; Grey Postero und Zamosc 2004; Grey Postero 2006). Die ethnologische Beschäftigung mit dem Thema indigene Bewegungen oszilliert zwischen Politikethnologie mit dem Ziel der wissenschaftlichen Objektivierung zu Erkenntniszwecken und politischer Ethnologie mit dem Wunsch, Aktionsprogramme zu entwerfen und ins politische Geschehen einzutreten. Die fachliche Diskussion des letzten Jahrzehnts umfasst dabei eine Bandbreite von Aspekten, mit besonderem Fokus auf den Themen Repräsentation, politische Anerkennung, Ressourcennutzung und Rechte (vgl. Hodgs-

on 2002: 1040f.).⁸ Im Folgenden möchte ich kurz Grundtendenzen und Probleme der ethnologischen Auseinandersetzung mit dem Thema indigene Bewegungen skizzieren.

Theoretische und empirische Beiträge zum Studium der indigenen Bewegungen Lateinamerikas

Warren und Jackson (2003) sehen im Anfang der 1990er Jahre erschienenen Sammelband von Urban und Sherzer (1991) den ersten Meilenstein in der Beschäftigung mit den neuen indigenen Bewegungen Lateinamerikas im englischsprachigen Raum. Den beiden Autorinnen zufolge haben Wissenschaftler sich zuvor meist aus historischer Perspektive mit indianischem Widerstand beschäftigt. Die Zukunft der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas sei hingegen in Begriffen von ›Assimilation‹ und ›Desintegration‹ beschrieben worden. Warren und Jackson sind der Meinung, dass viele Wissenschaftler die dramatischen Veränderungen im indianischem Aktivismus der 1960er und 70er Jahre verpasst hätten. Nur unter Berücksichtigung der frühen nationalen und transnationalen Bewegungen heutiger Prägung könne die gegenwärtige Situation hingegen angemessen erfasst werden.

In Lateinamerika, zum Beispiel in Peru (u.a. Stefano Varese) oder Mexiko (u.a. Rodolfo Stavenhagen, Bonfil Batalla), begleiten Ethnologen die neuen ethnischen Organisationsprozesse jedoch seit ihren Anfängen in den 1960er und 70er Jahren – nicht nur auf wissenschaftlicher, sondern oft auch auf politischer Ebene. Dieses frühe und kontinuierliche Interesse lateinamerikanischer Ethnologen an den Organisationsprozessen lässt sich unter anderem mit dem 1971 auf der ersten Barbados-Konferenz erarbeiteten aktionsethnologischen Ansatz in Verbindung bringen. Dessen Vertreter möchten indianische ›Emanzipationsprozesse‹ aktiv unterstützen und engagieren sich für die bis dato im nationalstaatlichen Kontext politisch unsichtbaren Akteure indianischer Verbände.⁹ Jedoch nehmen die in diese Prozesse involvierten Ethnologen dabei eine stärker soziologisch geprägte Perspektive in Theorie und Praxis ein (vgl. Santos Granero 1996).

Während sich in Lateinamerika die Grenzen zwischen akademischer Ethnologie und praxisbezogenem Engagement durchlässig und flexibel zeigen, markiert zum Beispiel im deutschsprachigen Raum ein größerer Bruch das Verhältnis zwischen ›Praktikern‹ und ›Akademikern‹. Auch hier erscheinen

8 Für einen Literaturüberblick zu den jeweiligen Themen siehe Hodgson (2002).

9 Die auf dieser Tagung versammelten, zumeist lateinamerikanischen Fachvertreter sprachen sich für eine ›dekolonisierte Ethnologie‹ aus. Die Ethnologie sollte ›den kolonisierten Völkern alle anthropologischen Kenntnisse [...] vermitteln, sowohl über sich als auch über die Gesellschaft, die sie beherrscht, um zu ihrer Befreiung beizutragen‹ (Erklärung Barbados I; zitiert in Maihold 1986: 202).

bereits ab den späten 1970er Jahren – verstärkt jedoch seit den 1990er Jahren – Sammelbände und Aufsätze, die sich mit den neuen Formen indianischer Selbstorganisation im nationalstaatlichen Kontext auseinandersetzen (z.B. Drostal 1975, 1976; Münzel 1978, 1984, 1985, 1986, 1993; Dulon 1982; Ströbele-Gregor 1992, 1994, 2000; Mader und Sharup 1993; Blum 1994a, 1994b, 1995, 2001; Gleich 1996; Mader 2001). Die Diskussion um die Repräsentativität der neuen indigenen Vertreter wird dabei manchmal mit aufgegriffen. So merkt zum Beispiel Münzel (1985, 1993) kritisch an, dass die Repräsentanten der neuen indianischen Verbände häufig als ›traditionelle‹ indianische Stimmen und ›Volksvertreter‹ demokratischer Prägung betrachtet und damit entscheidende Dimensionen der die Organisationsprozesse begleitenden gesellschaftlichen Veränderungen im lokalen Kontext ausgebendet würden.

Die zuweilen unkritische Solidarisierung mit den neuen indigenen Führungspersönlichkeiten von euro-amerikanischer Seite lässt sich teilweise als Resultat eines ethischen Dilemmas, auch für engagierte Wissenschaftler, begreifen: In Anbetracht der prekären Lage, in der sich die indigenen Völker Lateinamerikas befinden, scheint es Forschern kaum gestattet, die Meinungen und Handlungen ihrer ›Studiensubjekte‹ distanziert zu betrachten. Ist es ethisch vertretbar, sich kritisch mit der politischen Legitimation der neuen politischen Führungspersönlichkeiten auseinander zu setzen? Spielt man dadurch nicht den Interessen ihrer Gegner im nationalen Kontext in die Hände? Neben diesem moralischen Dilemma tritt auch ein analytisches Problem zutage – vor allem, wenn man sich mit einer weiteren Dimension der Repräsentationsfrage auseinandersetzt: Wie soll man wissenschaftlich mit indigenen Repräsentationen umgehen, die kulturelle Kontinuität trotz offensichtlich gegenwärtiger Entwicklungen betonen (vgl. Warren und Jackson 2003)? Primordialistische Erklärungen von Ethnizität und essentialistische Definitionen von Kultur durch die Akteure indigener Bewegungen stehen den konstruktivistischen Interpretationen von ethnischen Abgrenzungsprozessen, welche die meisten Wissenschaftler heute vertreten, entgegen. Die Darstellungen von klar abgrenzbaren kulturellen Einheiten verlaufen eindeutig konträr zum postmodernen ethnologischen Kulturdiskurs, der ›Fluss‹, Dynamik und Wandelbarkeit kultureller Identitäten betont und (ironischerweise) oftmals gerade darin das ›Ermächtigungspotential‹ für ›Subalterne‹ sieht (vgl. z.B. Hannerz 1996; Appadurai 1996; Hall 1997; Hauser-Schäublin und Braukämper 2002; Inda und Rosaldo 2002).

Greene (2004: 38ff.) macht andererseits genau dieses veränderte Kulturverständnis für eine neue Offenheit ethnologischer Forscher gegenüber dem Thema ›indigene Bewegungen‹ verantwortlich, die er – wie Warren und Jackson – zu Beginn der 1990er Jahre verortet. Die Entwicklung prozessualer Ansätze in den 1970er und 1980er Jahren gibt Wissenschaftlern das nötige Rüst-

zeug in die Hand, um bestehende Ethnizitätskonzepte¹⁰ und strukturfunktionalistische Ansätze innerhalb der Ethnologie zu hinterfragen. Die dichotomisierende Gegenüberstellung von ›Tradition‹ und ›Moderne‹, mit der einhergehenden Kategorisierung indigener Gesellschaften als Verkörperung ›traditioneller Gesellschaften‹, wird im Zuge dessen aufgegeben. Die Verflechtungen zwischen verschiedenen Gesellschaftsformationen rücken im Anschluss aus veränderter Perspektive erneut ins Zentrum der Forschungen. So werden die neuen politischen Organisationsformen indianischer Gruppen im nationalstaatlichen Kontext zu legitimen ethnologischen Untersuchungsfeldern. ›Indigenität‹ und ›Moderne‹ schließen sich nicht länger gegenseitig aus. Indigene Organisationen gelten nicht länger als nicht-indianisches ›Akkulturationsproblem‹, sondern schlicht und einfach als ›kulturelles Phänomen‹, das man mit ethnologischen Mitteln untersuchen kann.

Die ›Ethnologie indigener Bewegungen‹ zwischen politischem Engagement und wissenschaftlicher Objektivierung

Seit Mitte der 1990er Jahre entstehen im deutschsprachigen Raum Monographien, die sich als ethnologische Diskussionsbeiträge zum Thema ›indigene Bewegungen‹ aus dieser neuen Blickrichtung lesen lassen. Dies sind zum Beispiel Magisterarbeiten, die sich mit der Arbeitsgruppe indigene Völker (Dreher 1995), dem in diesem Rahmen erarbeiteten Konzept von ›Indigenität‹ (Siebert 1997) oder den indigenen Bewegungen in einzelnen lateinamerikanischen Ländern (z.B. Kollewe 2002; Lunnebach 2004; Rößler 2004) auseinandersetzen.¹¹ Dies entspricht den wissenschaftlichen Entwicklungen im angloamerikanischen Raum. Wobei dort jedoch weiterhin eine stärkere Reflexion der politisch-moralischen Verantwortung von Ethnologen stattfindet. Diese wird gefördert durch Kritik von Seiten indigener Intellektueller und Aktivisten (z.B. Montejo und Akab' 1992; Montejo 1993; Menchú 1998; vgl. Sam Colop 1991; vgl. Warren 1998; Warren und Jackson 2003), welche weiterhin die einseitige, hierarchische Beziehung zwischen Ethnologen und ›Studierten‹ thematisieren, in der letztere zu passiven Objekten werden. Viele Wissenschaftler, die zu indigenen Bewegungen forschen, sind deshalb darum be-

10 Als früher Vorläufer der heute geführten Debatten wird zumeist Frederik Barths Neukonzeptionalisierung von Ethnizität (1969) gesehen, wobei Barths Fokus nicht so sehr auf Politik oder Geschichte lag, sondern auf der symbolischen Dimension von Ethnizität im interethnischen Beziehungssystem.

11 Dies sind lediglich die mir bekannten Magisterarbeiten zu dieser Thematik. Da sie zumeist nicht veröffentlicht werden, liegt die Vermutung nahe, dass eine wesentlich größere Zahl von Arbeiten zu dieser Thematik in den letzten 10 Jahren entstanden ist.

müht, ein partnerschaftliches Verhältnis zu ihren ›Studiensubjekten‹ aufzubauen: Sie setzen ihre Arbeiten der Kritik indigener Organisationsvertreter und Intellektueller aus (z.B. Warren 1998; Greene 2004; Hodgson 1999, 2002), veröffentlichen mit ihnen gemeinsam Sammelbände (z.B. Fischer und Brown 1996) oder unterstützen sie bei Projektanträgen, Schulungen und Lobbyarbeit, wie dies z.B. Joanne Rappaport, Jean Jackson, Kay B. Warren, Terence Turner und viele andere im akademischen Kontext verankerten Ethnologen tun (vgl. Warren und Jackson 2003: 3ff.). Dennoch, so konstatieren Warren und Jackson, stehen selbst diese Wissenschaftler weiterhin vor einem grundlegenden Dilemma: »[...] representing the cultural continuity that indigenous movements assert in the face of so much evidence to the contrary« (Warren und Jackson 2003: 3). Zwischen ›politischer Ethnologie‹ als Aktionsprogramm und Politikethnologie als wissenschaftlichem Objektivierungsprozess bleibt die Notwendigkeit einer Grenzziehung bestehen, um auch Widersprüche und politische Prozesse im Innern indigener Bewegungen angemessen erfassen und darstellen zu können.

Die ›Ethnologie indigener Bewegungen‹ jenseits politischer Programmatik

Neuere ethnologische Studien zur Repräsentationsebene indigener Bewegungen haben sich weitestgehend von den Debatten über kulturelle Authentizität und Essentialisierung gelöst (vgl. Hodgson 2002: 1040). Sie gehen stattdessen der Frage nach, wie historische, soziale, politische und wirtschaftliche Kontexte bestimmte Selbstbilder indigener Gruppen prägten und prägen. Warren und Jackson definieren die neuen Studieninhalte einer ›Ethnologie indigener Bewegungen‹ dabei wie folgt:

»[...] the anthropology of indigenous organizing becomes the study of the choices that people in different settings make in the ongoing process of their own identity formation. Clearly these are not unencumbered choices; rather they are contingent on wider political and economic pressures as well as on local history« (Warren und Jackson 2003: 11).

Auch die vorliegende Studie versteht sich als Beitrag zu dem Projekt, die indigenen Bewegungen in größere politische und soziale Zusammenhänge zu stellen. Ich möchte verschiedene politische und soziale Ordnungsprinzipien freilegen, welche die indigenen Organisations- und Repräsentationsprozesse prägen. Trotz des Fokus' auf strukturelle Rahmenbedingungen soll jedoch die Handlungspraxis der Akteure nicht vollständig aus dem Blickfeld geraten. Ich orientiere mich deshalb an dem praxeologischen Ansatz Pierre Bourdieu, der eine »Theorie des Erzeugungsmodus der Praxisformen« (Bourdieu 1979: 164)

entwirft, um objektivistische und subjektivistische Ansätze zusammenzuführen.¹² Ziel seines Ansatzes ist es, ein System objektiver Relationen zu erstellen, in dem die dialektischen Beziehungen zwischen den Strukturen und den Dispositionen der Handelnden, welche die Strukturen aktualisieren und reproduzieren, erfasst werden (Bourdieu 1979: 147). Den Ausgangspunkt bildet dabei die Annahme, dass sich Akteure nicht voraussetzungslos begegnen. Im Gegenteil: Sie tragen ihre Geschichte und Sozialisation in Form einverleibter Dispositionen – von Bourdieu »Habitus« genannt – mit sich herum.¹³ Diese erlernten Umgangs- und Verhaltensformen definieren und begrenzen die Aktionsmöglichkeiten des Einzelnen. Innerhalb der gesetzten Grenzen kann der Handelnde jedoch erfächerlich sein, das heißt, seine Reaktionen und Aktionen sind keinesfalls immer vorhersehbar. Damit wird die strukturelle Determiniertheit der sozialen Akteure relativiert, und Phänomene gesellschaftlichen Wandels werden berücksichtigt bzw. erfassbar (vgl. Bourdieu 1997: 33).

5. Wille des Akteurs und Zwänge des Systems

Pierre Bourdieus erkenntnistheoretisches Interesse ist es, über die Analyse sozialer Beziehungen Ordnungsprinzipien und Formen der Herrschaftssicherung herauszuarbeiten, wie sie in der alltäglichen Praxis der Handelnden erzeugt und reproduziert bzw. verändert werden. Dafür vergegenständlicht er die soziale Welt¹⁴ als mehrdimensionalen Raum, der von Unterscheidungs- sowie

12 Beim objektivistischen Ansatz (z.B. Strukturalismus) wird soziales Verhalten erklärt, indem Regelwerke aufgestellt werden, denen das Benehmen eines Akteurs in all seinen möglichen Erscheinungsformen folgt. Diese Regelwerke strukturieren das Unbewusste des Individuums, wodurch strategischen Handlungen Einzelter oder nicht intendierte historische Konsequenzen derselben kein Platz zugebilligt wird. Geschichte und Wandel können somit vom Strukturalismus nicht oder nur schwer erfasst werden – wobei dies natürlich auch nicht sein Erkenntnisinteresse ist. Beim subjektivistischen Ansatz (z.B. Transaktionalismus) wird die Analyse auf einzelne Akteure als »individuelle Strategen« fokussiert. Hierdurch können zwar Handlungsspielräume sichtbar gemacht werden, die systematische Natur sozialen Verhaltens bleibt hingegen meist unterbelichtet (vgl. Gledhill 2000: 138f.).

13 Der Habitus wird grundlegend durch die Nachahmung der Handlung anderer inkorporiert. Bourdieu (1987) unterscheidet bei diesem Prozess jedoch drei Formen der Einprägung des Habitus, die in jeder Gesellschaft zum Tragen kommen: 1. unmerkliches Vertrautwerden, 2. ausdrückliche Überlieferung kraft Anordnung und Vorschrift, 3. strukturelle Übungen in Spielform (dazu gehören auch Rituale). Auch Zeit- und Raumstrukturen prägen sich so dem Individuum ein (Fröhlich 1994: 39).

14 Bourdieu vermeidet es, den Begriff »Gesellschaft« zu verwenden, um ein soziales Ganzes zu erfassen. Er verwendet stattdessen die Bezeichnung »soziale Welt«, die eine spezifische Definition des jeweils untersuchten Kontexts zulässt.

Verteilungsprinzipien strukturiert wird. Diesen sozialen Raum definiert Bourdieu als Kräftefeld, das sich allen Eintretenden als Zwang auferlegt. Unter den Unterscheidungs- und Verteilungsprinzipien versteht er »die Gesamtheit der Eigenschaften (bzw. Merkmale), die innerhalb eines fraglichen Universums wirksam sind, das heißt darin ihrem Träger Stärke bzw. Macht verleihen« (Bourdieu 1985: 9). Er differenziert sie in drei grundsätzliche Formen aus: ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital:¹⁵

- *ökonomisches Kapital*: unmittelbar und direkt in Geld konvertierbar, eignet sich zur Institutionalisierung in Form von Eigentumsrecht.
- *soziales Kapital*: Ressource, die auf Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruht; kennzeichnet den Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens bzw. Anerkennens. Zur Aufrechterhaltung und Vermehrung des sozialen Kapitals ist unaufhörliche Beziehungsarbeit in Form von Austauschakten erforderlich.
- *kulturelles Kapital*: differenziert Bourdieu in a) inkorporiertes, b) objektiviertes und c) institutionalisiertes Kulturkapital aus. Inkorporiertes Kulturkapital ist körpergebunden und kostet Lernzeit. Es beruht auf individueller Aneignung und kann nicht übertragen werden. Objektiviertes Kulturkapital in Form von kulturell als wertvoll eingestuften Gegenständen ist hingegen auf andere übertragbar. Institutionalisiertes Kulturkapital ist schulisch sanktioniert und wird durch Titel belegt. Derart erworbenes Kapital steht nicht unter ständigem Beweiszwang, sondern ist objektiviert. Seine Geltung ist relativ unabhängig von den realen Fähigkeiten seines Trägers (Bourdieu 1997: 53ff.). Der Zugang zu beiden Formen kulturellen Kapitals – inkorporiertem und institutionalisiertem – wird kontrolliert: Nicht allen stehen die gleichen Möglichkeiten offen (vgl. Wimmer 1995: 60). Kulturelles Kapital trägt somit zur sozialen Statusdifferenzierung bei.

Die drei genannten Kapitalformen sind untereinander unter jeweils zu bestimmenden Voraussetzungen konvertierbar. Mit Bourdieus Kapitalbegriff lassen sich verschiedene Handlungsressourcen der Akteure erfassen:

- einverleibte, personengebundene (Wissen)
- vergegenständlichte und institutionalisierte (Dinge, Titel)
- soziale Beziehungsnetze

Zum Einsatz kommen sie in Form einer vierten Handlungsressource: dem symbolischen Kapital. Dieses beruht auf Anerkennung – in Form von An-

15 Damit greift er zwar Marx Kapitalbegriff auf, belässt ihn aber nicht in der ökonomischen Sphäre, sondern überträgt ihn auf alle gesellschaftlichen Bereiche. Dies stellt »eine wichtige Erweiterung des politikökonomischen Ansatzes, der nur zwei Machtquellen kennt« dar (Wimmer 1995: 60; vgl. auch Eder 1989: 15).

sehen, gutem Ruf, Ehre, Prestige. Es verkörpert die »wahrgenommene und als legitim anerkannte Form« (Bourdieu 1985: 11) des ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapitals und begründet die Macht ihres jeweiligen Trägers »im Kampf um Durchsetzung der legitimen Sicht von sozialer Welt« (Bourdieu 1985: 22). In allen Gesellschaften verleiht symbolisches Kapital seinen Besitzern das Vermögen, die Wahrnehmung des sozialen Raumes zu prägen und die eigenen Differenzierungsprinzipien zu legitimieren.

Der soziale Raum ist dabei immer ein asymmetrischer, auf Differenzen beruhender und diese beständig produzierender Raum. Die Akteure bringen in ihrem ›Stellungskampf‹ die verschiedenen, ihnen zur Verfügung stehenden Kapitalsorten ein. Die Position des Einzelnen innerhalb des sozialen Raumes wird aber nicht so sehr durch seine absolute Menge an akkumuliertem Kapital bestimmt, sondern nach der relativen Verfügung über jeweils relevante Handlungsressourcen. Die Handelnden lassen sich in ›Klassen‹ zusammenfassen, in Gruppen von Akteuren mit ähnlichen Positionen im Raum (vgl. Bourdieu 1985: 12). Dabei besitzen diese Klassen jedoch einen rein erkenntnistheoretischen Charakter: Sie werden vom Wissenschaftler konstruiert und müssen nicht unbedingt der Wahrnehmung der Akteure entsprechen. Eine kollektive Mobilisierung der »Nächsten« ist grundsätzlich ebenso nicht voraussetzbar wie die »Annäherung der Fernsten« nie unmöglich ist (Bourdieu 1985: 13). Dennoch hält Bourdieu fest: »Sozialer Raum: das meint, daß man nicht jeden mit jedem zusammenbringen kann – unter Missachtung der grundlegenden, zumal ökonomischen und kulturellen Unterschiede« (Bourdieu 1985: 14).

Viele mehr oder weniger sichtbare Trennlinien durchziehen somit den sozialen Raum – entlang dieser befinden sich symbolische Grenzposten und die dazugehörenden Wächter, aber auch Menschen, die entweder die Grenze an sich oder aber ihre individuelle bzw. gruppenspezifische Positionierung in Bezug zu selbiger in Frage stellen. Durch letztere können neue Differenzierungsprinzipien entstehen und Gültigkeit erlangen.

Das Feld als sozialer Mikrokosmos

Innerhalb des Makrokosmos des sozialen Raumes unterscheidet Bourdieu verschiedene Handlungsräume – von ihm »Felder« genannt (vgl. Bourdieu 1985: 10). Mit dem Feldbegriff knüpft Bourdieu an Konzepte an, die in der Ethnologie ab den 1960er Jahren im Rahmen der Entwicklung prozessualer Theorien Anwendung finden: Gegenwärtige Gesellschaften werden als dynamische Gebilde begriffen, deren einzelne Teile womöglich nur lose integriert sind. Da die Forscher konstatieren müssen, dass es schwierig ist, alle Faktoren zu erfassen, welche das jeweils untersuchte soziale Feld ausmachen, isolieren sie einzelne Untereinheiten bzw. Sektoren, um Aussagen über Prozesse in diesem Abschnitt zu treffen. So untersuchen sie zum Beispiel das ›politische

Feld< (vgl. Swartz et al. 2002 [1966]: 103ff.). Sie richten dabei das Augenmerk nahezu ausschließlich auf einzelne Akteure bzw. Akteursgruppen und beziehen den größeren Kontext nur insoweit ein, wie er für die Analyse des lokalen Untersuchungsfeldes von Bedeutung ist.

Pierre Bourdieu geht zunächst einmal ähnlich vor. Für ihn ist jedes Feld – das religiöse, politische, wirtschaftliche, kulturelle etc. – ein relativ autonomer Mikrokosmos mit eigenen Gesetzen und Verhaltensregeln, die in den anderen keine Gültigkeit besitzen. Die in dem jeweiligen Feld Handelnden kämpfen um den Erhalt des gültigen Status Quo bzw. um dessen Veränderung. Sie schließen sich dafür in Gruppen zusammen. Um aber überhaupt einzutreten zu können und nicht vom sofortigen Ausschluss bedroht zu sein, müssen neu Hinzukommende bestimmte Regeln und Gesetze akzeptieren. In den einzelnen Handlungsräumen sind somit jeweils spezifische Formen des Kapitals und des Handelns relevant (vgl. Bourdieu 1997: 14, 2001: 41f.).

Jedes Feld ist ein um die Produktion eines materiellen oder symbolischen Gutes herum strukturierter, dynamischer Handlungsräum (vgl. Janning 1991: 44). Ein weiteres wichtiges Charakteristikum der verschiedenen Felder liegt in ihren unscharfen Grenzen: So können Einzelne zum Beispiel in mehreren Handlungsräumen gleichzeitig agieren oder verschiedene Akteure unterschiedliche Ziele verfolgen. Auch nimmt man beim Denken und Handeln meist keine bewusste Trennung zwischen den einzelnen Feldern – Wirtschaft, Politik, Kunst etc. – vor (vgl. Rehbein 2003: 89). Einerseits erschwert dies unter Umständen die Herauslösung eines bestimmten Feldes zu analytischen Zwecken. Andererseits kann man in jedem untersuchten Feld allgemeinen Regeln der Ordnungsbildung und Herrschaftssicherung auf die Spur kommen. Der Blick auf den jeweiligen Mikrokosmos dient somit Rückschlüssen auf den Makrokosmos des sozialen Raums. Während die Politikethnologen der 1960er Jahre, in ihrem Bemühen, die Defizite des strukturfunktionalistischen Ansatzes zu überwinden, sich weitestgehend von dem Vorhaben, Systeme zu erfassen, abwenden, zielt Bourdieu mit der Analyse von >Untereinheiten< wieder auf die Erfassung der Strukturen des sozialen Raumes ab.

Das politische Feld

Das politische Feld konstituiert sich durch hierarchiebildende Ein- und Ausschlussprozesse im Kampf um sein zentrales Gut: politische Macht. Diese Prozesse basieren auf feldspezifischen Mechanismen der Differenzierung. Grundsätzlich sind dabei zwei Vorgänge von besonderer Bedeutung:

- die Abgrenzung des Feldes nach außen
- die feldinternen Klassifizierungen

Abgrenzungsprozesse bezeichnet Bourdieu (1991: 129) als »Akte sozialer Magie«. Mit diesem Ausdruck verdeutlicht er die Kraft unsichtbarer, aber sozial äußerst wirksamer Ein- und Ausschlussmechanismen, welche die Handlungsmöglichkeiten einzelner Akteure entscheidend beeinflussen.

Bourdieu vergleicht das politische Feld mit dem religiösen: Beide beruhen zuvorderst auf einer Trennung in Eingeweihte und Nicht-Eingeweihte – auf einer Trennung in Kleriker und Laien bzw. Politiker (Professionelle) und Laien. In beiden Handlungsräumen müssen Neophyten eine Verwandlung durchlaufen, um überhaupt aufgenommen zu werden: Erst wenn sie bestimmte feldspezifische Regeln anerkennen, wird ihnen Zutritt gewährt. Der Skandal ist zum Beispiel ein wichtiges Anzeichen für diese impliziten Normen. Ferner regelt die relative Verfügung über ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital sowohl den Zutritt als auch im Folgenden die internen Differenzierungsprozesse (vgl. Bourdieu 2001: 42ff.).

Beim Abkopplungsprozess von den Nicht-Eingeweihten werden Definition und Erwerb ›politischer Kompetenz‹ im politischen Feld zu Schlüsselprinzipien: Die Professionellen sehen auf Grund ihrer erworbenen Fähigkeiten meist auf die Laien herab und schließen diese aus. Dennoch brauchen Politiker, wie die Kleriker, weiterhin eine gewisse Unterstützung von Seiten der Ausgeschlossenen. Sie müssen diese von ihren Ideen überzeugen, um sie repräsentieren zu können (vgl. Bourdieu 2001: 48). Eine vollständige Abkopplung des politischen Feldes ist deshalb nicht möglich. Die Entwicklung von politischen Strategien, die mit den Interessen sozialer Gruppen außerhalb des primären Handlungsräumes (dem politischen Feld) in Einklang zu bringen sind, bilden das Fundament des Erfolgs der Profis. Politiker müssen Ideen und Visionen entwickeln, die ihnen Unterstützung und Gefolgschaft sichern.

Für Vertreter von Minderheiten ergibt sich jedoch ein fundamentales Problem: Die Position marginalisierter Gruppen im politischen Feld ist auf Grund ihres Mangels an symbolischem Kapital sehr schwach. Sie brauchen besonders dringend permanente Organisationsstrukturen, die auf die Eroberung von Macht, auf Anerkennung der Gruppe abzielen (vgl. Bourdieu 2001: 72). Um zu einem ernstzunehmenden Mitspieler im politischen Feld zu werden, müssen sie somit – zumindest in der Außendarstellung – zu »moralischen Teams« (Bailey 1969) avancieren, das heißt, einen von Normen und ethischen Werten geprägten Diskurs entfalten. Dieser kann sich schnell zu einer ›alternativen Orthodoxie‹ entwickeln. Unter ›alternativer Orthodoxie‹ verstehe ich die Herausbildung von Begriffen und Konzepten, die, selbst als häretischer Diskurs in Opposition zum herrschenden Status Quo entstanden, nach und nach ihrerseits den Status ›unhinterfragbarer Wahrheit‹ zugewiesen bekommen. Damit einhergehend formiert sich eine Gruppe von Grenzwächtern, die allen potentiellen ›Diskurshäretikern‹ in den eigenen Reihen mit Ächtung und Ausschluss drohen. Diejenigen, die angetreten sind, die ›Stimme der Stummlosen‹

zu werden, unterdrücken somit nun ihrerseits nicht-konforme Meinungen und sorgen für neue Differenzierungsprozesse im Innern ihrer Gruppe. Die ›Institutionalisierung der Revolution‹ erweist sich in diesem Sinne als Widerspruch in sich selbst – ein Umstand, für den man in der jüngeren Geschichte Lateinamerikas zahlreiche Belege finden kann, u.a. in der mexikanischen und kubanischen Geschichte sowie in Peru zum Beispiel in der Entwicklung der Guerrillagruppe Leuchtender Pfad.

Während ein Spannungsfeld in der nach außen gerichteten Abgrenzung zwischen Profis und Laien besteht, so ergibt sich ein zweites innerhalb des politischen Handlungsräumes. Hier lässt sich vor allem der Lokalpolitiker vom regional oder national Tätigen trennen. Für Ersteren bestimmen der direkte Bezug zur Wählerschaft sowie ein gutes Ansehen bei dieser das politische Kapital – eine »elementare politische Kompetenz« (Bourdieu 2001: 47) genügt. Auf höherer Ebene wird jedoch die Parteizugehörigkeit wichtig. Prestige, als wahrgenommene Form des politischen Kapitals, erhält der Einzelne dann durch das Renommee seiner Partei sowie durch die von ihm in dieser erkämpften Stellung. Mit dem Schritt von der lokalen zur regionalen bzw. nationalen Ebene beginnt die ideologische Sozialisation in eine politische Kultur, die hauptsächlich über Konfrontationen erlernt wird (Bourdieu 2001: 48). Die politische Kultur definiert sich über eine bestimmte Sprache und grundlegende Verhaltensweisen. Die ausgetragenen Konflikte wiederum drehen sich um die Definition der Klassifizierungsprinzipien des sozialen Raumes. Die Legitimität ihrer jeweiligen Weltsicht untermauern die Akteure dabei durch den Umfang der Gefolgschaft innerhalb und außerhalb des politischen Feldes. Ein wichtiges Mittel, symbolische Macht und damit politisches Kapital anzuhäufen – sowohl im lokalen als auch im nationalen Kontext – ergibt sich somit weiterhin aus dem Prinzip der Delegation. Einzelne können ihr politisches Kapital potenzieren, indem sie sich zu Wortführern möglichst großer Gruppen machen. Als solche eignen sie sich die Stimme (bzw. das Schweigen) und die Stärke der von ihnen Vertretenen an. Dazu müssen die Wortführer ihre Versprechen oder Prognosen den Repräsentierten gegenüber so überzeugend darstellen, dass diese an deren Autorität glauben. Kurzum: Sie müssen einen ›guten Ruf‹, also Prestige genießen. Das fundamentale Kapital des Politikers beruht auf Vertrauen. Deshalb ist er besonders anfällig für Verdächtigungen und Verleumdungen, die das in ihn gesetzte Vertrauen unterminieren. Er muss sich sein Ansehen durch ständige Arbeit bewahren (Bourdieu 2001: 93ff.). Nur durch Institutionalisierung in Form von Ämtern und Posten erlangt er eine relative Unabhängigkeit gegenüber den Sanktionen der Wähler.

6. ›Kultur‹ – mehr als nur ein Kampf um handlungsrelevante Ressourcen

Die »dichte Beschreibung« (Geertz 1987) als »Herzstück der ethnografischen Methode« (Ortner 1995: 174) muss immer die Ambivalenz der Subjekte sozialer Bewegungen im Auge behalten. Hier bricht das Dilemma zwischen Struktur und Handlung erneut hervor: Wie entkommt man einerseits dem idealen Konstrukt des freien Individuums und behält andererseits trotzdem noch ein Gefühl für die Kapazitäten des Einzelnen (Ortner 1995: 185)? Pierre Bourdieu liefert zur Beantwortung dieser Frage eine Reihe nützlicher Begriffe, die in der vorliegenden Studie an verschiedenen Stellen hilfreich sein werden. Dennoch bergen seine Konzepte auch gewisse Probleme. So kann der Begriff des Habitus' mit seiner Betonung der unbewussten, vom Individuum mit der Sozialisation einverleibten Handlungs- und Wahrnehmungsmuster dazu verleiten, in psychologischen Determinismus zu verfallen. Ich verzichte auf seine direkte Anwendung, halte aber die Auseinandersetzung mit dem sozialen und kulturellen Hintergrund der Akteure indigener Bewegungen für wichtig, um die ihre Handlungsoptionen eingrenzenden Zwänge besser nachvollziehen zu können: Die neuen indigenen Repräsentanten sind Vermittler zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Formationen, in denen ein bestimmtes Verhalten in dem einen Kontext gut geheißen, in einem anderen aber verurteilt werden kann. Die Handlungen und Diskurse der Vertreter indigener Organisationen, der von ihnen Repräsentierten sowie von Unterstützern und Gegnern verdeutlichen diese Komplexität sozialer Dynamiken. *Manuel Ijuma*, die in seiner Organisation zusammengeschlossen Bewohner verschiedener Dörfer und die Mitglieder vieler anderer Verbände haben ihre eigenen Vorstellungen davon, wozu ihnen ›große dicke Schweine‹ nützen können. Sie verfolgen Ziele, die sehr wohl ihrer politischen Ermächtigung im nationalen und lokalen Kontext dienen. Dennoch bleibt das ›Schwein‹ eine Gabe, die neue soziale Differenzierungsprozesse fördert und nicht-vorhersehbare bzw. nicht-intendierte Entwicklungen produziert.

Auch Bourdieus Darstellung zwischenmenschlicher Beziehungen als von (Macht-)kämpfen dominiert kann eventuell zu einer einseitigen Darstellung des sozialen Raumes verleiten. In seinen Schriften erscheinen Erzeugung und Reproduktion sozialer Ungleichheit weitestgehend als die einzigen gesellschaftlich relevanten Kräfte. ›Kultur‹ begreift Bourdieu als Handlungsrepertoire, das im ständigen Klassifikationskampf um den sozialen Status als symbolisches Kapital eingesetzt wird (vgl. Ebrecht und Hillebrandt 2004: 9f.; Rehbein 2003: 77). Die Einnahme dieser Perspektive kann den Blick auf entgegengesetzte kulturelle Kräfte verstellen, die Herstellung von Symmetrie und Reziprozität zum Ziel haben. So stellt auch Ortner fest:

»Patterns of cooperation, reciprocity, and solidarity constitute the other side of the coin of social being. In this post-seventies context, views of the social in terms of sharing, exchange, and moral obligation [...] are treated largely as ideology. Often of course they *are* ideology. Yet a Hobbesian view of social life is surely as biased as one that harks back to Rousseau. An adequate modell must encompass the full set« (Ortner 1984: 157).

Die neuen indigenen Organisationsprozesse in lokalen und globalen Zusammenhängen werden von beiden sozialen Kräften getragen. Die Herstellung von Gleichheit steht dabei in einem ambivalenten Verhältnis zur Erzeugung von Differenz. Mit dieser Aussage beziehe ich mich unter anderem auf folgende Phänomene: Auch wenn Konflikte sowie soziale Differenzierungsprozesse bei der Analyse des Ständigen Forums für indigene Angelegenheiten und im peruanischen Kontext im Vordergrund dieser Studie stehen, sind Solidarisierungsprozesse sowohl zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen als auch zwischen ›Indigenen‹ und ›Nicht-Indigenen‹ ebenfalls ein wichtiger Motor für die Genese und Entwicklung indigener Bewegungen. Ferner wird bei näherer Betrachtung der indianischen Gesellschaften im peruanischen Tiefland und vor allem bei der Analyse des aktuellen Verhältnisses zwischen Dorfbewohnern und Repräsentanten deutlich, dass Reziprozität und Symmetrie in einem unauflöslichen Verhältnis zu Asymmetrie und Hierarchie stehen.

Die Auswirkungen des Widerstreits unterschiedlicher kultureller Normen gilt es somit in dieser Studie besonders zu berücksichtigen. Dabei sind die verschiedenen sozialen Formationen im peruanischen Kontext nicht klar voneinander abzugrenzen, sondern befinden sich in einem Zustand der Überlappung und des fließenden Übergangs. Genauso wenig wie sich Peru kaum als ›nationale Einheit‹ definieren lässt, kann man in den wenigsten Fällen starre Grenzen zwischen einzelnen ethnischen Gruppen oder sozialen Formationen ausmachen. Das ›postmoderne‹ ethnologische Kulturverständnis gibt den Blick auf Fluss, Dynamik und Veränderbarkeit ethnischer und nationaler Identitäten frei. Die von allen involvierten Akteuren aus jeweils spezifischer Perspektive als abgrenzbar konstruierten sozialen und kulturellen Einheiten befinden sich in der Realität in einem beständigen Prozess der Neudeinition. Dabei passiert, was Bourdieu (1991: 120) mit der Schaffung von Diskontinuitäten aus Kontinuitäten bezeichnet: Im sozialen Raum werden Trennlinien zu politischen Zwecken gezogen. Politisch meint dabei: zum Zwecke der Herstellung, Bestätigung oder Unterwanderung des Legitimitäts- und Machtanspruchs einer Gruppe. Diese politischen Prozesse sind sowohl auf institutioneller Ebene zu beobachten, wie zum Beispiel bei der Entwicklung der indigenen Organisationen, als auch in der alltäglichen diskursiven Praxis, zum Beispiel bei der Definition ethnischer bzw. indigener Identität von Seiten der Dorfbewohner und ihrer Wahrnehmung der politischen Repräsentanten.

Vor allem Bourdieus Konzepte des (politischen) Feldes und der Kapitalsorten – mit besonderem Augenmerk auf der Bedeutung institutionalisiertem (Kultur)Kapitals – kommen in den empirischen Untersuchungen der vorliegenden Studie zum Tragen. Dabei findet das Konzept des politischen Feldes nur bei der Analyse des Ständigen Forums für indigene Angelegenheiten direkte Anwendung. Dies ergibt sich aus dem Umstand, dass das Forum einen zu analytischen Zwecken abgrenzbaren Handlungsräum konstituiert. Jedoch kristallisiert sich schon bei der Betrachtung dieses Feldes heraus, was im peruanischen Kontext zentrale Bedeutung erlangt: Nur einzelne Akteure indigener Bewegungen betätigen sich im ›klassischen‹ politischen Feld. Die Mehrzahl der Vertreter indigener Verbände bewegen sich in einem Handlungsräum, den man, in Anlehnung an Bierschenk und Olivier de Sardan (2001), das ›entwicklungspolitische Feld‹ nennen kann. In diesem überschneiden sich staatliche und nicht-staatliche, politische und wirtschaftliche Aktionsbereiche. Auch hier haben sich im Laufe eines Institutionalisierungsprozesses feldspezifische Regeln und Normen etabliert, deren Missachtung zum sofortigen Ausschluss führen können.

Diejenigen, die als Vertreter ›indigener Völker‹ agieren, bewegen sich erst seit rund dreißig Jahren auf nationaler und internationaler Ebene im entwicklungspolitischen Handlungsräum. Sie haben dabei ein ›neues‹, politisch wirksames Teilungsprinzip im Feld durchsetzen können: die Trennung von ›Indigenen‹ und ›Nicht-Indigenen‹. Indigene Repräsentanten gelten im entwicklungspolitischen Handlungsräum als kulturelle und politische Broker. Als solche verfolgen sie ihre eigenen Interessen, werden dabei aber von widerstreitenden sozialen Normen geprägt und gezügelt. Sie sind, um eine Formulierung Boissevains (1974: 6) aufzugreifen, ›homo manipulator und moralisches Lebewesen‹ in einem. Ihr (politischer) Erfolg hängt dabei weitestgehend von der erfolgreichen Mobilisierung und Kanalisierung externer ökonomischer Ressourcen ab. Damit geraten sie in eine doppelte Abhängigkeit: Zum einen stellen die von ihnen Repräsentierten spezifische Ansprüche, deren Nicht-Erfüllung mit dem Entzug des Delegationskapitals geahndet werden kann. Diesen Ansprüchen können die Repräsentanten zwar mit einem Aufstieg in höhere Organisationsebenen entkommen – der dafür von ihnen zu zahlende Preis besteht jedoch in der sozialen Entfremdung von den von ihnen Vertretenen. Auch so verlieren sie ihr politisches Delegationskapital. Zum anderen müssen die Repräsentanten ihre Arbeit, vor allem im nationalen und internationalen Kontext, nach den Vorstellungen der Geldgeber ausrichten – sowohl der staatlichen als auch der nicht-staatlichen. Kommen die Vermittler den Ansprüchen letzterer nicht nach, werden sie für jene uninteressant und können auch so ›des Feldes verwiesen werden‹. Das von Ethnologen schon in den 1930er und 40er Jahren untersuchte Vermittlungswesen hat sich somit in die Entwicklungspolitik verschoben (vgl. Bierschenk und Olivier de Sardan 2001: 54).

15). Dort sind die Machtverhältnisse weitaus diffuser, da das entwicklungs-politische Feld selbst an der Schnittstelle zwischen Staat und Zivilgesellschaft, zwischen Politik und Wirtschaft liegt. Dabei treten die Repräsentanten indigener Organisationen als ›Unterhändler‹ zwischen den verschiedenen Teilbereichen des Feldes in Erscheinung: Sie vermitteln zwischen Gruppen von Akteuren, die auf Grund der unterschiedlichen Qualität ihrer Ressourcen und verschieden gelagerter Zielsetzungen meist nicht direkt miteinander kommunizieren können oder wollen (vgl. Wimmer 1995: 66). Vom Erfolg ihrer Vermittlungsarbeit hängt der Grad ihrer Anerkennung ab.

Die ›neuen‹ Formen indigener Selbstorganisation besitzen eine ›traditionsreiche‹ Geschichte und eine lebendige Gegenwart, die von Anpassung und Widerstand handeln. Darstellung und Analyse dieser Prozesse rücken nun am ersten Schauplatz meiner empirischen Forschungen ins Zentrum der Be-trachtungen: am Ständigen Forum für indigene Angelegenheiten, dem interna-tionalen politischen Feld indigener Bewegungen.

