

V. Schluss

Die Geschichte Ecuadors seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde von der Indigenenbewegung in ihren verschiedenen Ausprägungen und mit unterschiedlichen Organisationen geprägt. An den meisten der wichtigen gesellschaftlichen Veränderungen – den Agrarreformen, dem Widerstand gegen die Militärdiktaturen, der anschließenden Demokratisierung und Alphabetisierung und schließlich dem langsamen Prozess der Öffnung von Staat und Gesellschaft für andere Identitäten – war die Bewegung und ihre Organisationen beteiligt. Auch wenn die staatliche Übernahme der zentralen Begriffe der Indigenenbewegung in der Verfassung von 2008 ein klares Anzeichen der Bedeutung dieser Bewegung ist, ist spätestens bei den Diskussionen über diese Verfassung klar geworden, dass nicht der Diskurs der Organisationen der Indigenenbewegung, sondern sein Verständnis in der Gesellschaft oft verkürzt ist. Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, den Diskurs der ecuadorianischen Indigenenbewegung in Gänze und im jeweiligen Kontext zu verstehen.

Im ersten Teil dieser Arbeit konnte deutlich gemacht werden, dass es sich bei der ecuadorianischen Indigenenbewegung keinesfalls um einen homogenen Akteur handelt, sondern um eine Vielzahl von Organisationen, die miteinander konkurrieren und kooperieren und sich in Aktionsformen und Diskurse unterscheiden. Dabei konnte zumindest zu einem Teil und unter der hier verwendeten Perspektive die Rolle der frühen Indigenenorganisationen im Aufbau der Indigenenbewegung und als Vorläufer der neuen Indigenenbewegung untersucht werden – und so die von Sánchez-Parga (2010: 63) diagnostizierte Forschungslücke, was FEI und FENOCIN angeht, etwas geschlossen werden. Insbesondere die Beziehung zwischen FENOCIN und CONAIE seit der zweiten Hälfte der 1990er Jahre haben die Indigenenbewegung entscheidend geprägt und die Durchführung von Aktionen und die Entwicklung eines eigenständigen Diskurses befördert.

Im zweiten Teil dieser Arbeit konnte das Aufkommen oder die Neudefinition der zentralen politischen Begriffe der heutigen Indigenenbewegung in einer Sattelzeit zwischen Mitte der 1970er und Mitte der 1980er beleuchtet werden. In diesem

Zeitraum formt sich der Diskurs der Pluralität um die Begriffe Nationalität, Territorium und Plurinationalität heraus, der ab 1995 um den Begriff der Interkulturalität und ab 2002 um den Begriff des Guten Lebens erweitert wird. Die Begriffe und ihre Interpretation sind auch von den Gruppen abhängig, die sie verwenden, wodurch die Interkulturalität für FENOCIN und FEINE ein Gegenbegriff gegen die Plurinationalität der CONAIE ist – die beide ablehnen –, für die CONAIE aber eine Ergänzung des bisherigen Diskurses, wie das Politische Projekt von 1997 deutlich macht. Insbesondere bei der Interpretation der Plurinationalität wurde sich hier bemüht, eine neue Sichtweise zu eröffnen, die von der bisherigen Forschung abweicht. Robert Andolina interpretiert die Forderung der CONAIE nach einem plurinationalen Staat mit Rückgriff auf die Subaltern Studies als Plurinationalismus. Die CONAIE erscheint so als nationalistisch in dem Sinne, dass sie die einzelnen indigenen Nationalitäten wiederaufbauen bzw. stärken will (autonomistisch) und in dem Sinne transformistisch, dass sie die gesamte ecuadorianische Nation neu gründen will. Dieser Plurinationalismus ist also ein alternativer Nationalismus, da er zwar essentialistisch an Ecuador als Nation festhält, den traditionellen Nationalismus aber dekonstruiert und für die bislang Ausgeschlossenen öffnet und so zu einem antikolonialen Plurinationalismus wird (Andolina 1998: 63ff.). Auch Sánchez-Parga spricht von nationalistischen Kämpfen – „ethnischer Nationalismus oder eine nationalistische Ethnizität“ (Sánchez-Parga 2010a: 87f.) –, die die Indigenenbewegung mit dem Klassenkampf kombiniert und so eine Alternative zum bestehenden Staat entwickeln kann. Tatsächlich ist nur im Politischen Projekt der CONAIE von 1994 (CONAIE 1994: 12) von Plurinationalismus die Rede, weder zuvor noch später sind Referenzen an einen Nationalismus der Ethnien zu finden. Daher wurden obige Beschreibungen als Interpretationen aufgefasst, die hier nicht geteilt werden.

Der dritte Teil der vorliegenden Arbeit hat klar gemacht, dass die Indigenenbewegung eine dekoloniale Bewegung ist. Sie stellt den kolonialen oder eurozentrischen Nationalstaat nicht nur durch ihre Existenz in Frage, da es nur eine Nationalität in einem Staat geben kann, weswegen sich können die Indigenen nicht als solche organisieren, sondern entwickelt eigenständige Alternativen, die die gesamte Bevölkerung umfassen und sich auf Politik, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft auswirken.

Der Diskurs der Indigenenbewegung in Ecuador geht also weit über die eingangs problematisierten Begriffe Interkulturalität und Plurinationalität hinaus. Diese befinden sich zwar im Zentrum des Diskurses, bauen aber auf eigenständige Begriffe, die wiederum einem beständigen Wandel unterworfen sind. Der Diskurs der Indigenenbewegung ist nicht nur eine Ansammlung von Forderungen an Staat und Gesellschaft, sondern auch Ausdruck eines Selbstverständnisses, das mehr ist als die Grundlage für Forderungen. Vielleicht ist das eigentlich Neue der ecuadorianischen Indigenenbewegung nicht so sehr der Bezug auf ethnische Identitäten oder

die Zivilgesellschaft – den es ja durchaus auch bei anderen sozialen Bewegungen oder den Vorläufern der heutigen Indigenenbewegung in den 1930er und 1940ern gab –, sondern vielmehr die Entwicklung abstrakter Forderungen, die die Vision eines neuen Landes enthalten. Diese Forderungen sind nicht mehr die externer Akteure, etwa von kommunistischen oder konservativen Kadern, wie noch vor einigen Jahrzehnten, stattdessen wurden sie von der Indigenenbewegung selbst – durchaus mit externer Unterstützung – entwickelt. So tritt die Vision eines plurinationalen Staates oder einer interkulturellen Gesellschaft, eine Vision, die von den Indigenen ausgeht und den Rest der Gesellschaft umfasst, an die Stelle der Vision einer nachholenden Entwicklung oder des Aufbaus des Sozialismus, eine Vision, in der die Indigenen nur als aus der Zeit gefallene Besonderheiten vorkommen, die aufhören werden, zu existieren. Plurinationalität und Interkulturalität vermögen also, der gesamten Gesellschaft das anzubieten, was (kapitalistische) Entwicklung und (sozialistische) Revolution den Indigenen nie anbieten konnten: eine Teilhabe als Andere, unter Bewahrung der eigenen Andersheit.

Abschließend sei auf die offenen Fragen und Problematiken dieser Arbeit hingewiesen. Viele Themen konnten hier nur angeschnitten werden, hätten aber eine Position im Zentrum einer weiteren Forschung verdient. Andere Probleme erwachsen aus dem theoretischen Zuschnitt der vorliegenden Forschung. So muss sich Wissenschaft, die sich mit dekolonialen Fragestellungen beschäftigt, bewusst sein, dass sie zwangsläufig selbst innerhalb der Regeln der Kolonialität agiert. Wissenschaft und Forschung sind somit notwendigerweise kolonial. Schon Anfang der 1980er gab es Beschwerden der Organisationen, dass sie ohne ihre Zustimmung erforscht werden und nicht die Ergebnisse dieser Forschung erhalten, weswegen sie fordern, dass die Indigenenorganisationen alle Forschung kontrollieren müssen und ihre Ergebnisse zur Lösung der Probleme der Indigenen beitragen sollen (Conte-rón/de Viteri 1984: 22). Das ICCI spricht ein Problem an, dem sich jede Forschung über die Indigenenbewegung stellen muss:

„Die offiziell anerkannten Sozialwissenschaften haben die indigenen Völker und Nationalitäten in Studienobjekte verwandelt und haben das emanzipatorische Projekt der Indigenenbewegung, das ist der Vorschlag des Plurinationalen Staates, in eine ethnische Agenda eines sozialen Akteurs, der für seine eigenen Forderungen innerhalb einer bestimmten kollektiven Aktion Druck ausüben.“ (ICCI o.J.)

Auch in der Wissenschaft gibt es ein Bewusstsein für das Problem, dass die Indigenen immer noch als Forschungsobjekte dienen, „während der Westen als Ort dient, der die Begriffe anbietet, um dieses Forschungsobjekt zu kategorisieren“ (Del Valle 2006: 126). Schon deswegen ist es schwer, den „dekolonialen epistemischen

Bruch“ (Mignolo 2006: 141) aus der Perspektive der europäisch geprägten Wissenschaft nachzuvollziehen.

Auch auf die Gefahr hin, des Eurozentrismus beschuldigt zu werden, muss ein weiteres Problem angesprochen werden. Viele der nicht-indigenen Wissenschaftler, die über die Indigenenbewegung Ecuadors forschen – vor allem, wenn sie dort ansässig sind – können nicht von sich behaupten, einen neutralen Standpunkt zu haben. Sie sind in die Organisationen und Institutionen direkt oder indirekt eingebunden. Diese Einbindung kann von einer Position als Berater, wie sie etwa Catherine Walsh oder Enrique Ayala Mora in der FENOCIN oder Susana Andrade (2005) in der FEINE haben, über institutionell verfestigtere Positionen, wie etwa Pablo Dávalos, der an der Interkulturellen Universität Amawtay Wasi der CONAIE lehrt, bis hin zu eindeutigen Integrationen, wie Alicia Ibarra Illanez, die in den 1980ern in der staatlichen indigenistischen Behörde Oficina de Asuntos Indígenas (Oficina Nacional de Asuntos Indígenas 1984) arbeitete, gehen. In vielen Fällen ist diese Nähe in den jeweiligen Studien erkennbar. Problematischer ist allerdings die Tatsache, dass manche dieser Wissenschaftler als Ghostwriter für verschiedenen Organisationen dienen – nachweisbar im Falle Dávalos –, was zu einer Vermischung wissenschaftlicher Theorien und Interpretationen und der Forderungen der Organisationen führt. Auch der Einfluss Ileana Almeidas auf die organisatorischen und diskursiven Prozesse der Organisationen, die 1986 die CONAIE gründen sollten (Flores 2005: 65) ist unklar. Daher wäre zu fragen – und näher zu untersuchen – inwieweit diese Wissenschaftler als „Teil der Indigenenrechtsbewegung oder ihrer Organisationen angesehen werden können“ (Bebbington 2007: 806f.). Der Historiker Hernán Ibarra beschreibt die ideologische Erneuerung der Indigenenbewegung in den 1980ern als Produkt eines Neoindigenismus, der vor allem von Anthropologen und Sozialwissenschaftlern betrieben wurde, die über eine Neubewertung der Indigenen und ihrer Identität Einfluss auf die öffentlichen Debatten nahmen (Ibarra 1999: 76f.). Die Schlussfolgerung, „die Indigenen assimilierten Diskurse, die extern produziert wurden“ (Ibarra 1999: 84), die Indigenenbewegung sei also von der Wissenschaft abhängig, wird im vorliegenden Text nicht geteilt. Eine genauere Untersuchung der Beziehungen zwischen dem Diskurs der Indigenenbewegung und dem akademischen Diskurs in Ecuador könnte zu einer Klärung dieses Problems beitragen.

Diese Arbeit war nicht im Stande, sich ausreichend den internationalen Zusammenhängen der Indigenenbewegung zu widmen. Die Erforschung der in Ecuador verwendeten Begriffe in anderen Ländern der Region, gerade in Bolivien, könnte sehr aufschlussreich sein. Ebenso würde die Erforschung der internationalen Verbindungen der Indigenenbewegungen, etwa durch kontinentale Treffen, die CLOC oder regionale Verbände eine genauere Geschichte der Begriffe der Indigenenbewegung erlauben. Auch die Transnationalisierung der lokalen Widerstandsbewe-

gungen gegen die kapitalistische Globalisierung – die „gegen-hegemonische Globalisierung“ (Escobar 2004: 223f.) – und die verschiedenen Alternativen, die in diesem Kontext entwickelt werden, konnte hier nicht untersucht werden. Wenn es tatsächlich eine Tendenz zu Bewegungen gibt, die gleichzeitig für Gleichheit und Differenz kämpfen (Escobar 2004: 223f.), ist die ecuadorianische Indigenenbewegung sicher ein Teil davon. Sie betreibt „Raumpolitik“ (Escobar 2004: 225) als Verteidigung lokaler Gemeinschaften gegen internationale Logiken, leitet davon bestimmte Ideen und Forderungen ab und sucht für deren Umsetzung Verbündete auch auf internationaler Ebene (Escobar 2004: 222f.). Ob diese Politik allerdings Teil „eines globalen Flusses von Akteuren und Diskursen innerhalb von etwas, das man als Weltgesellschaft bezeichnen kann“ (Büschges 2009: 43) ist, muss in einer anderen Forschung geklärt werden. Dazu kommen auch konkrete Fragen. Es ist etwa schwer zu erklären, dass die Indigenenbewegung Ecuadors in bestimmten Teilen Inhalte der Antiglobalisierungsbewegung vorwegnimmt (so Escobar 2004: 222f.), aber nie eine internationale Solidarität empfangen hat wie andere Gruppen (etwa die Zapatisten).

Eine streng materialistische Untersuchung der ecuadorianischen Indigenenbewegung und ihrer Organisationen könnte die hier vorliegende Studie um einige wichtige Details ergänzen. Neben der genauen Mitgliedszahl ist unklar, wie sich die verschiedenen Organisationen finanzieren und ob und wie ihre Funktionäre entlohnt werden. Zum letzten Punkt liegen nur wenige und widersprüchliche Daten vor. Die – eher kleine – FICSHA verfügte in den 1970ern über 52 hauptamtliche Mitarbeiter (Zallez/Gortaire 1978: 49), Ende der 1990er trat ein Vertreter aus dem politischen Rat der – wesentlich größeren – ECUARUNARI zurück, weil diese keine Entlohnung enthalten (ECUARUNARI 1998: 391). Eine Untersuchung, wie viel welcher Funktionär zu welchem Zeitpunkt erhält und woher dieses Geld kommt, kann also aufschlussreich sein. Auch die internen Entscheidungsmechanismen der verschiedenen Organisationen wurden bislang nur wenig untersucht. Daher ist die Kritik Carlos Viteris, seit den 1970ern hätte sich in der Indigenenbewegung „eine vertikale Machtstruktur westlicher Art“ (Viteri 1997: 55f.) mit repräsentativen Wahlprozessen etabliert, die den traditionellen gemeinschaftlichen Konsens verdrängen würde, nicht überprüfbar.

Es wäre noch zu untersuchen, wie genau die Indigenenbewegung die Identität der Indigenen beeinflusst hat – inwieweit sie Teil und Agent der Identitätskonstruktion auch der Indigenen ist, die nicht direkt an den Aktionen der Bewegung beteiligt sind (vgl. Escobar 1992a: 414). Es gehörte nicht zu den Zielsetzungen dieser Arbeit, die Identitätsbildung der Indigenen in Bezug zu den Machtstrukturen vor Ort zu untersuchen. Somit kann die Hypothese Leon Zamoscs, die Auflösung der traditionellen Herrschaftsformen auf dem Land, vor allem der haciendas, führte zu einem Machtvakuum, das wiederum das Entstehen der Indigenenbewegung beförder-

te (Zamosc 1994: 53f.) genau sowenig überprüft werden, wie seine Behauptung, dass Entstehen und Wachstum der Indigenenbewegung – zusammen mit anderen Faktoren – zu einer Homogenisierung und Stärkung der indigenen Identität führte (Zamosc 1994: 57f.).

Ein wenig beleuchteter Aspekt der Entwicklung der Begriffe der Indigenenbewegung ist die Sprache selbst. So sind diejenigen Begriffe, die sich abstrakten und gesamtgesellschaftlichen Fragestellungen widmen, auf spanisch formuliert, und werden nur in wenigen Fällen durch Begriffe in Kichwa – und nur in sehr seltenen Fällen mit konkretem Bezug auf das jeweilige Volk in anderen Sprachen – ergänzt. Die Struktur *Ayllu-Llacta Ayllu-Mama Ayllu* oder das moralische Grundprinzip *Ama quilla-Ama llulla-Ama shua* (Pacari 1984: 115) verlieren seit den 1980ern an Präsenz in den Texten der Indigenenbewegung – was nicht bedeuten muss, dass sie an Bedeutung verlieren. Zu fragen ist, ob die Tatsache, dass die Begriffsentwicklung auf Spanisch – also für die meisten Beteiligten der zweiten Sprache – stattfindet, einem Übereinkommen geschuldet ist, Spanisch als interindigene Kommunikationssprache zu benutzen – es sich also um einen Kompromiss aus pragmatischen Gründen handelt – oder ob Spanisch gewählt wurde, weil sich die Begriffe an die spanischsprachige Mehrheitsbevölkerung richten. Die Kongresse – und damit auch die programmatischen Entwicklungen – der sprachlich einheitlichen Gruppen fanden zumindest zu Beginn in der jeweiligen Sprache statt (nachweisbar ist dies beim Kongress der ECUARUNARI von 1977 (Zubritzki 1987: 78)). Diese Frage gewinnt an Brisanz, wenn man das Theorem der imperialen Sprachen von Walter Mignolo (etwa 2005: 6) bedenkt, demzufolge die Sprache, in der Gedanken ausgedrückt werden, die Struktur dieser Gedanken beeinflusst.