

Kapitel X

Die indigenen Organisationen im Tiefland als Vermittlungsinstanz: Funktionszuweisungen an die Zusammenschlüsse sowie ihre Vertreter

Nach dem Studium der Makroebene des Organisationsprozesses gilt es, die indigenen Zusammenschlüsse des peruanischen Amazonasgebietes aus der Mikroperspektive zu beleuchten. Nur so kann man sich jenseits der oftmals sehr hitzig geführten politischen Debatten fundiert der Frage nähern, welche widerstreitenden Kräfte in der indigenen Organisationswelt aufeinander treffen. In diesem Zusammenhang stellen sich folgende Fragen: Wie werden die Zusammenschlüsse von Dorfbewohnern, Repräsentanten, Unterstützern wahrgenommen? Welche Ansprüche stellt man an die Vertreter? Welche Fertigkeiten müssen diese mitbringen, um Erfolg zu haben? Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen soll helfen, die Verschachtelung verschiedener Legitimationsmodelle politischer Macht im peruanischen Tiefland zu erfassen und die komplexe Dynamik indigener Organisationsprozesse offen zu legen.

Bereits im Prolog der Arbeit wurden einige der konkreten Probleme auf lokaler Ebene sichtbar. Um einen weiteren Einblick in den Forschungsprozess zu gewähren, schildere ich im Folgenden zunächst meine Erlebnisse während meiner beiden Besuche in einer *comunidad nativa* Huitoto im Februar 2004 und Juli 2005.

1. Juli 2005:**Besuch in einer *comunidad nativa* Huitoto**

Die von mir im Juli 2005 zum zweiten Mal besuchte Gemeinde ist eine *comunidad nativa*, die am Nanay in der Nähe von Iquitos in der Region Loreto liegt. Sie besteht aus rund 200 Einwohnern mit unterschiedlichem ethnischen Hintergrund. Da die Siedlung jedoch um 1930 herum von einer Gruppe von *patrones* in die Gegend verschleppten Murui (Huitoto) gegründet wurde, haben sich die Gemeindemitglieder bei ihrem Antrag auf Anerkennung als *comunidad nativa* offiziell für diese Identität entschieden. Im öffentlichen Register werden sie somit seit Februar 2000 als Huitoto-Gemeinde geführt.

Loreto gehört geografisch zum flachen Tiefland (*selva baja*) und ist flächenmäßig die größte administrative Einheit im peruanischen Amazonasgebiet. Während die Einwohnerzahl Loretos nur 3,3 Prozent der Gesamtbevölkerung Perus ausmacht¹, ist der indigene Anteil mit 11,4 Prozent der höchste im Amazonasgebiet. Gleichzeitig findet sich in Loreto die größte ethnische Vielfalt. Chayahuita (22%), Quichua-Napo-Pastaza (17%), Cocama-Cocamilta (15%) und Aguaruna (8%) sind die zahlenmäßig umfangreichsten ethnischen Gruppen. Die Region liegt im Nordosten des Landes und grenzt an Brasilien, Kolumbien und Ecuador. Die Hauptstadt Iquitos ist nur über den Luft- oder Wasserweg von Lima aus zugänglich (INEI und UNICEF 1997: 56). Ab 1851 wurde Loreto von staatlicher Seite zum neuen Kolonisierungsgebiet proklamiert (Santos Granero und Barclay 2000: 1). In den 1960er Jahren, unter der ersten Präsidentschaft von Terry Belaúnde, warb der Staat verstärkt für die landwirtschaftliche Nutzung der Region Loreto auf Grund ihrer geografischen Lage in der *selva baja*. Das von der Regierung zu diesem Zweck eingerichtete Programm führten nachfolgende Präsidenten fort, die vor allem den Anbau von Reis, Mais, Bananen und Jute förderten. Reis wurde in der Folge zum Exportschlager Loretos. Ende der 1960er Jahre begann man jedoch auch den heimlichen Koka-Anbau für den internationalen Drogenhandel. Das dadurch erwirtschaftete Geld wurde wiederum in die Holzindustrie gesteckt. Zwar gibt es auch Konzessionen zur Erdölförderung, dennoch ist der Holzhandel nach wie vor die wichtigste ökonomische Aktivität der Region. Um legalen und illegalen Holzschlag in indigenen Territorien gibt es in zahlreichen Gebieten Loretos Konflikte.

In Loreto existieren derzeit neunundzwanzig Föderationen, die AIDSESEP 2005 offiziell zu ihrer Basis zählte (vgl. AIDSESEP 2005: 39).² Sie lassen sich

1 Als Vergleichszahl kann die Bevölkerungsdichte der Hauptstadt Lima herangezogen werden, die 1993 bei 28% lag (UNICEF 1997).

2 Ich habe keine genauen Angaben, wie viele Föderationen CONAP angehören bzw. wie viele der neunundzwanzig Föderationen, die AIDSESEP zu ihrer Basis zählt, sich gleichzeitig als Mitglieder von CONAP bezeichnen. Auch besitze ich

zwei regionalen Instanzen mit eigenem juristischen Status zuordnen - der *Organización Regional de Asociaciones Indígenas* (ORAI) und der *Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas San Lorenzo* (CORPI).³ Die Huitoto-Gemeinde gehört einer Föderation an, die Teil des regionalen Zusammenschlusses ORAI ist. ORAI hat ihren Sitz in Iquitos und umfasst 13 Föderationen. Die Organisation gilt, seit einem Korruptionsfall in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre, als politisch geschwächt. Während meiner Aufenthalte 2004 und 2005 verfügte sie nur über geringe Fördermittel.

An einem Sonntagmorgen im Juli 2005 machte ich mich auf den Weg in das Dorf von *Hernán*⁴, in dem ich mich bereits im Februar 2004 für einige Zeit aufgehalten hatte. Die *comunidad nativa* liegt eine halbe Bootsstunde plus eine Stunde Fußmarsch von Iquitos entfernt. Die Bewohner des Dorfes leben von der Bewirtschaftung ihrer Felder und dem wöchentlichen Verkauf ihrer spärlichen Produkte auf einem kleinen Markt an einem der Häfen von Iquitos. Die Gemeinde kämpft seit langem für die Titulierung ihres Territoriums. Ich wollte herausfinden, was sie diesbezüglich in den 16 Monaten meiner Abwesenheit erreicht hatten.

Am Hafen von Iquitos erwartete mich Hernán. Auf dem Weg in sein Heimatdorf fragte ich ihn nach Ester⁵, seiner Frau, mit der zusammen wir am Tag zuvor auf dem Markt in Iquitos Lebensmittel für meinen Besuch bei ihnen zu Hause eingekauft hatten. Hernán erklärte mir, dass sie noch zu einem Patienten gegangen sei und erst am Nachmittag das Boot zurück nach Hause nehmen würde. Hernán, Ester und ihre sechs Kinder lebten seit einigen Jahren von der Berufung der beiden: Sie waren curanderos⁶. Beide Mitte Dreißig, sahen sie sich selbst am Anfang ihres Weges als Heiler. In dem Jahr meiner Abwesenheit hatte sich der Kreis ihrer einheimischen Patienten in Iquitos und in ihrer Heimatgemeinde aber bereits erheblich vergrößert. Ihre Einnahmen kamen jedoch hauptsächlich von den Ausländern, die sie zu Hause empfingen.

keine gesicherten Informationen über Föderationen, die unabhängig von beiden nationalen Zusammenschlüssen bestehen. Der Präsident der CONAP sagte mir, dass seine Organisation keinen offiziellen Sitz aber einen regionalen Koordinator in Iquitos habe (Interview Sarasara 21.01.2004). Diesen konnte ich jedoch während meiner beiden Aufenthalte in der Region nicht ausfindig machen.

3 Dt. ORAI: ›Regionale Organisation der indigenen Zusammenschlüsse‹; CORPI: ›Regionale Koordination der indigenen Völker von San Lorenzo‹.

4 Personenname geändert.

5 Personenname geändert.

6 Dt. ›Heiler‹.

Dort tranken die Besucher unter Hernáns' Anleitung ayahuasca⁷ und ließen sich in die Heilkräfte der lokalen Pflanzen einweisen.

Auch meinem Anliegen gegenüber – dem Interesse an der politischen Organisation seiner comunidad – zeigte Hernán sich aufgeschlossen. Seine Gemeinde war Mitglied einer ethnischen Föderation, die 1993 gegründet wurde und sich in der Folge AIDSESP anschloss. Daneben gehörten 2005 fünf weitere Gemeinden der Organisation an. In Hernáns Gemeinde lebte nicht nur der Gründer der Föderation, Don Sebastiano⁸, sondern auch ihr aktueller Vize-Präsident. Allerdings gab es wohl seit längerem keine nennenswerten Aktivitäten der Organisation zu verzeichnen.

Jeden ersten Sonntag im Monat berief die comunidad nativa ihre Vollversammlung ein, in der die aktuellen Probleme diskutiert und die Arbeitspläne des nächsten Monats beschlossen wurden. Bei der Zusammenkunft im Februar 2004 war dem aktuellen Vize-Präsidenten der Föderation vom Versammlungsleiter das Wort erteilt worden: Er sollte Bericht erstatten über die Arbeit der Organisation. Doch stattdessen fing er an, seine Meinung zu den aktuellen Problemen des Dorfes kundzutun und versprach, später etwas zu den Aktivitäten des Verbandes zu sagen. Jedoch kam dieses »später« im Verlauf der Sitzung nicht mehr zustande. Eine »typische Situation«, wie mich der Präsident der Gemeinde in einem anschließenden Gespräch aufklärte. Die Organisation »läge am Boden«, die aktuelle Direktive würde sich nur zu gemeinsamen Trinkgelagen treffen, aber keinen Arbeitsplan entwickeln.

In der Versammlung hatte man im Allgemeinen über die Probleme des Dorfes und im Speziellen über die Grenzen des Gemeinschaftslandes diskutiert: Freiwillige wurden gesucht, die in den Grenzzonen chacras⁹ anlegen sollten, um das Dorf vor Eindringlingen zu schützen und dem Staat zu zeigen, dass man das Land nutze. Bei der aktuellen Gesetzeslage in Bezug auf die Territorien der comunidades nativas war dies äußerst wichtig: Nicht genutztes Land konnte schnell in die Hände des Staates fallen. »Nutzung« wurde dabei vor allem im landwirtschaftlichen Sinne verstanden und an »objektiven« Kriterien wie Hausbau und Feldbestellung festgemacht. Zudem kämpften die Einwohner des Ortes mit einem noch viel grundsätzlicheren Problem: Sie besaßen keine offizielle Titulierungsurkunde ihres Territoriums. Und das, obwohl sie sich seit Anfang der 1990er Jahre darum bemühten.

Erst im Februar 2000 erhielt die Gemeinde ihre offizielle Anerkennung als comunidad nativa Huitoto mit 100 erwachsenen Einwohnern. Die Gemeindemitglieder waren allerdings nicht mehr nur Huitoto, sondern unter-

7 Dt. »Liane der Geister«; Drogenzubereitung aus Naturdrogen, welche einerseits den halluzinogenen Wirkstoff DMT und andererseits MAO-Inhibitoren aus der Harmala-Reihe (zB. Harmalin) enthalten.

8 Personennamen geändert.

9 Dt. »Felder«.

schiedlicher Herkunft: Cocama, Quichua, Bora, Yagua und Huitoto. Darüber hinaus sprachen nur drei ältere Dorfbewohner fließend Huitoto. Die Kinder lernten einige Worte der Sprache im zweisprachigen Unterricht an der Grundschule der Gemeinde. Präsident der Gemeinde war während meiner beiden Aufenthalte (Februar 2004 und Juli 2005) Guillermo Ortega¹⁰, ein Quichua, der ursprünglich aus der Region San Martín stammte. Guillermo hatte drei Jahre lang an einem theologischen Seminar studiert. Er war bereits zum zweiten Mal in Folge im Amt des presidente comunal bestätigt worden. Eine »herausfordernde Tätigkeit«, wie er mir im Februar 2004 erklärt hatte, bei der man viel Geduld und Engagement mitbringen müsse: »Man muss bei allen Aktivitäten mit gutem Beispiel vorangehen und dadurch die anderen von der Notwendigkeit des Vorhabens überzeugen. Zwingen kann ich hier niemanden. Und Kritik gibt es trotzdem ständig, vor allem, da wir immer noch nicht unser Gemeindeland titulieren konnten.«

Als Hernán und ich an jenem Sonntag im Juli 2005 nach einer kurzen Bootsfahrt und einem kraftraubenden Marsch durch die mittägliche Hitze mit unseren Rucksäcken und Einkaufstüten in Hernáns' Gemeinde ankamen, liefen wir Guillermo Ortega zufällig in die Arme. Er trat gerade aus dem Versammlungshaus und verabschiedete sich von einem jungen Mann, den Hernán mir als neuen zweisprachigen Grundschullehrer der Gemeinde präsentierte. Guillermo erkannte mich sofort wieder und erkundigte sich nach dem Stand meiner Forschung. Er fragte, wann ich ihn besuchen käme, damit er mir vom Fortschritt der Bemühungen um die Titulierung des Gemeindeslandes berichten könne. Wir verabredeten uns für den nächsten Morgen. Ich wollte nicht nur mehr über die aktuellen Entwicklungen erfahren, sondern auch darüber, wann und wie die Idee im Dorf aufgekommen war, sich als comunidad nativa anerkennen zu lassen. Bereits im Vorjahr hatte mir Guillermo nämlich erzählt, dass es in den 1990er Jahren einen Streit gegeben hatte, in dessen Verlauf sich das Dorf in zwei Hälften teilte – die einen wollten offiziell als nativos anerkannt werden, die anderen als campesinos¹¹.

Als ich mit Hernán tags darauf bei Guillermo eintraf, war dessen Frau gerade damit beschäftigt, Maniokwurzeln zu schälen. Guillermo begrüßte uns und führte uns in eine Wellblechhütte, in der zwei wacklige Bänke und ein mit Büchern, Plastiktüten und Töpfen überladener Tisch standen. Nachdem wir zusammen ein paar Scherze und Bemerkungen – vor allem über Hernáns' umfangreichen Kontakte zu Ausländern – gemacht hatten, bat ich Guillermo, mir die Probleme seines Dorfes zu schildern. Er fing bereitwillig an zu erzählen: »Das Problem in unserer Gemeinde begann mit der Ankunft neuer Dorfbewohner von der Küste Anfang der 80er Jahre. Die Neulinge behaupteten, In-

10 Personenname geändert.

11 Dt. »Bauern«.

digene seien entweder Sklaven oder Terroristen. Daraufhin begannen viele Dorfbewohner, die sich vorher als Indigene bezeichnet hatten, sich als Bauern zu definieren. Anfang der 1990er Jahre wollten wir einen juristischen Status als eigenständige Gemeinde beantragen, um an einem staatlichen Programm zur Fischzucht teilnehmen zu können. Wir glaubten, dass man auch mit Geld unterstützt würde. Als wir feststellten, dass die Hilfe allein technischer Natur war, zogen sich viele enttäuscht zurück. Daraufhin wurde aber in einer Dorfversammlung die Idee diskutiert, sich als comunidad nativa zu organisieren, da wir gehört hatten, dass dies Vorteile in Bezug auf Land und Entwicklungsprojekte versprach.»

Hernán unterbrach Guillermo an dieser Stelle seiner Erzählung und erinnerte ihn an zwei wichtige Ereignisse, die auch zu ihrem Entschluss beigetragen hätten: Zum einen hätten Mitte der 80er Jahre Mormonen, die sich in ihrer Nähe angesiedelt hatten, begonnen, Land, das eigentlich zu ihrem Dorf gehörte, vom Staat zu kaufen. Zum anderen hätten sie Anfang der 1990er Jahre erfahren, dass es eine Einrichtung der Regierung gab, die Projekte in comunidades nativas förderte. Diese nannte sich IRCON (Instituto Regional de Comunidades Nativas).¹² IRCON förderte unter anderem die Stärkung der indigenen Identität und half zu jener Zeit einer Reihe von Dörfern, Gemeinschaftsland zu titulieren. In ihrer Gemeinde sei es auf Grund des internen Streits jedoch während der Anwesenheit der Mitarbeiter von IRCON nicht zur Titulierung gekommen.

Guillermo räumte daraufhin ein, dass er zu Zeiten von IRCON in Iquitos gelebt und gearbeitet hätte. Er sei erst mit Ausbruch des Streits in das Dorf zurückgekehrt. Dann fuhr er in seiner Erzählung fort: »In einer zweiten Versammlung, an der 106 Erwachsene der Gemeinde teilnahmen, protestierten lediglich zwei Frauen gegen die Idee, sich als comunidad nativa zu organisie-

12 Dt. »Regionales Institut für native Gemeinden«. IRCON existierte von 1990-92 und wurde von Harvey Rivadeneyra Maldonado geleitet, Chemiker mit einer Zusatzausbildung in Erziehungswissenschaften. Das Institut hatte ca. fünf zweisprachige Lehrer als Mitarbeiter. Harvey Rivadeneyra Maldonado arbeitete als Planer und später als regionaler Koordinator (Pucallpa, Moyobamba) in SINAMOS und organisierte in dieser Funktion in Moyobamba eine Bauernorganisation. Er beendete seine Arbeit für SINAMOS, als General Bermúdez an die Macht kam und kehrte nach Iquitos zurück, wo er zuvor gelebt hatte. Gegen Ende der Regierungszeit von Alan García sollte der Staat dezentralisiert werden, Loreto wurde zum Laboratorium für diese Pläne. In diesem Zusammenhang entstand IRCON, allerdings ohne große finanzielle Ausstattung oder wirkliche Befugnisse. So kam das Projekt unter Fujimori schnell zum Erliegen. Als damaliges Ziel von IRCON bezeichnet Harvey folgendes: indigene Kulturen identifizieren, ihren Grad der Zerstörung erkennen, Widerstandspotential ihrer soziokulturellen Werte erkennen und fördern (Gespräch Rivadeneyra 22.07.2005).

ren. Der damalige *teniente gobernador*¹³ des Dorfes behauptete jedoch zwei Wochen später in einer erneuten Versammlung, der *gobernador* habe verboten, dass wir uns als *comunidad nativa* organisierten. Er war mit einem Mal der Ansicht, dass es jetzt keine indigenen Gemeinden mehr geben dürfe, dass diese der Vergangenheit angehörten. Er sagte, es sei ein Rückschritt, sich zur *comunidad nativa* zu erklären. So hat unser Problem angefangen. Der *teniente gobernador* wollte alle dazu verpflichten, Bauern zu sein. Und er konnte auch eine Reihe von Leuten davon überzeugen, dass dies vorteilhafter sei. Denn am Anfang haben viele Dorfbewohner die Notwendigkeit kollektiven Landbesitzes nicht verstanden. Sie wollten parzellierte Grundstücke, um zum Beispiel Zugang zu Krediten zu bekommen, das Land verpachten oder verkaufen zu können. Lebt man in einer indigenen Gemeinde, ist dies nicht möglich. Es bildete sich aber eine kleine Gruppe von Dorfbewohnern, die sich für die Anerkennung als *comunidad nativa* einsetzten. Don Sebastiano¹⁴ war ihr Anführer. Er trat entschieden für seine Abstammung von den Huitoto-Murui ein. Ein erbitterter Streit brach aus, der sogar Familien entzweite. So bildeten sich zwei Gemeinden: eine *comunidad campesina* und eine *comunidad nativa*. Manche Familien sind heute noch geteilt: Eine Hälfte lebt im bäuerlichen Teil, die andere im indigenen. Viele Familien, die im indigenen Teil wohnen, schicken ihre Kinder jedoch trotzdem lieber im bäuerlichen Teil zur Schule. Sie glauben, dass die Ausbildung dort besser sei als in der zweisprachigen Schule im indigenen Teil. Das hat auch mit dem Streit der 1990er Jahre zu tun. Damals zeigte sich, dass die mestizischen Migranten in unserem Dorf die Gesetze besser kannten, während die Indigenen wenig Bildung besaßen.

Der Streit in den 1990er Jahren ging sogar bis vor die Präfektur. Am 17. August 1993 wurde eine Friedensakte aufgesetzt, nach der sich die potentiellen Mitglieder der *comunidad nativa* zusammenschließen mussten, um anerkannt zu werden. Eine Dorfversammlung wurde einberufen, und 55 Erwachsene entschieden sich für die Mitgliedschaft in der *comunidad nativa*. Das entsprechende Territorium wurde dabei noch nicht festgelegt. Die unterzeichneten Dokumente wurden dem Landwirtschaftsministerium ausgehändigt. Am 11. Mai 1994 kam eine Kommission des Ministeriums zu einer Versammlung mit beiden Parteien, in der sich jeder erneut jeweils für eine Seite entscheiden sollte: Bauern oder Indigene. 77 identifizierten sich als Indigene,

13 Dt. »Stellvertreter des Landrats«; der *teniente gobernador* repräsentiert die staatliche Exekutive auf lokaler Ebene. Er wird von seinem direkten Vorgesetzten, dem *gobernador* des Distrikts (Landrat) gewählt und besetzt somit die unterste Ebene des Innenministeriums. Er kann großen politischen Einfluss im Dorf gewinnen, weil ihm eine Vermittlungsfunktion zwischen Staat und Gemeinde zufällt (vgl. Damonte 2000: 113 f.).

14 Einer der drei älteren Bewohner, die noch Huitoto sprechen. Gründer der lokalen indigenen Föderation.

85 als Bauern. Für beide Seiten wurde das respektive Territorium festgelegt. Die Kommission versprach, innerhalb der nächsten zwei Wochen die Grenzziehung vorzunehmen. Aber nichts passierte. Im darauffolgenden Jahr, am 17. Juli 1995, wurde die *comunidad campesina* staatlich anerkannt. Doktor Donayre – der zu diesem Zeitpunkt Mitarbeiter der ORAI¹⁵ war – half uns nativos daraufhin, damit auch wir uns noch im gleichen Jahr als Zusammenschluss in die öffentlichen Register einschreiben konnten. Ich hatte mich zu diesem Zeitpunkt endgültig für eine Mitgliedschaft in der *comunidad nativa* entschieden, nachdem man mich von der bäuerlichen Seite lange mit Versprechungen, vor allem finanzieller Art, gelockt hatte. Als Donayre uns half, war ich Sekretär der Gemeinde. Ich ließ mich von ihm in die notwendigen Schritte einweisen, die nach der Einschreibung in die öffentlichen Register zur Anerkennung als *comunidad nativa* und zur Titulierung des Gemeindelandes noch fehlten. Er gab uns auch den Text der ILO 169, den die peruanische Regierung ratifiziert hat und der unser Recht als Indigene auf Territorien unterstreicht.

Im September 2000 erkannte das Landwirtschaftsministerium unser Dorf als *comunidad nativa* an. Aber die Titulierung des Territoriums steht bis heute aus. Zurzeit zählt die Gemeinde ca. 200 Einwohner, davon 72 Erwachsene. Seit dem Jahr 2000 haben einige die Seiten gewechselt und gehören nun zum bäuerlichen Teil. Sie haben individuell titulierte Parzellen. Zurzeit zweifeln viele daran, dass wir jemals unser Gemeindeland tituiert bekommen. Das Ministerium erfindet, trotz Erhebung des Lageplans unseres Territoriums, immer wieder neue Gründe, warum die Anerkennung und endgültige Zuweisung des Landes nicht durchgeführt werden kann.«

Guillermo erklärte mir auch, dass inzwischen nicht nur Bewohner ihrer Dorfhälfte entschieden hätten, *campesinos* zu werden, sondern auch Mitglieder – vor allem Jugendliche – des bäuerlichen Teils zu ihnen zurückkehrten. »Drüben« gäbe es Landprobleme. Wenn ihr Land hingegen endlich offiziell tituiert sei, hätte ihre Gemeinde 5301 Hektar. Stolz zeigte mir Guillermo den Plan des Territoriums seiner Gemeinde. Als ich mich nach gut zwei Stunden von ihm verabschieden wollte, hielt er mich zurück und suchte nach seinem Stempelkissen. Schließlich drückte er mir ein Blatt Papier in die Hand. Auf diesem befand sich ein Stempelaufdruck, der ihm als Präsidenten seiner *comunidad nativa* als offizielles Siegel diene. Damit ich mir sicher sein könne, mit dem Präsidenten geredet zu haben, fügte er lächelnd hinzu.

15 Alberto Chirif sagte mir in einem Gespräch im Juli 2005, Donayre sei zu jenem Zeitpunkt Mitarbeiter der *Defensoría del Pueblo* gewesen. Wichtig erscheint mir nicht, wer von beiden Recht hat, sondern welche Instanzen von Guillermo als bedeutsam und hilfreich erachtet werden bzw. wie stark er die jeweiligen Einrichtungen als Vertreter der Interessen seines Dorfes wahrnimmt.

Hernán kommentierte Guillemos Ausführungen auf dem Heimweg und bemerkte: »Unsere Nachbargemeinde hat sich bereits in den 1970er Jahren ihr Territorium als indigene Gemeinde gesichert. Dort hatten sie einen zweisprachigen Lehrer, der von dem entsprechenden Programm wusste. Der hat den Gemeindevorstehern geholfen.« Den Rest des Weges sann ich weiter über Guillemos Worte nach und blieb einsilbig gegenüber Hernáns Versuchen, mich in ein Gespräch über die heilende Kraft verschiedener Pflanzen zu verwickeln. Das größte Problem der Zukunft, so hatte mir Guillermo erklärt, sei der Schutz des Gemeindelandes. Innerhalb der 5301 Hektar der Gemeinde gäbe es noch Vorkommen von Edelhölzern. Seit Februar 2005 erreichten ihn aber Nachrichten, dass illegale Holzfäller in ihr Gebiet eindringen. Ausführlich hatte mir Guillermo in diesem Zusammenhang eine abenteuerliche Geschichte erzählt, wie er zusammen mit zwei weiteren Dorfbewohnern, einem funktionierenden und einem kaputten Gewehr, die Eindringlinge bei ihrer Arbeit aufgesucht hatte. Um die anderen beiden Dorfbewohner zu diesem Inspektionsgang zu motivieren, sei sehr viel Überzeugungsarbeit von seiner Seite aus notwendig gewesen. Nicht ohne Stolz erläuterte Guillermo seine rhetorischen Strategien in diesem Zusammenhang. Sie hätten drei Arbeiter getroffen, die er, Guillermo, gleich gefragt habe, ob die anderen Dorfbewohner, mit denen sie zum Jagen unterwegs seien, schon vorbeigekommen wären. Danach habe er angefangen, die Holzfäller vorsichtig auszufragen, um sich einen Eindruck vom Fortschritt ihrer bisherigen Arbeit zu verschaffen. »Viele edle Hölzer hatten sie schon geschlagen, aber Riesenprobleme mit dem Abtransport! Ich habe sie gleich am nächsten Tag in Iquitos angezeigt, aber was bringt das schon? In der zuständigen Behörde gelten eigene Gesetze, die machen doch gemeinsame Sache mit den Holzfällern.« Dann drückte Guillermo seinen Wunsch aus, dass die Gemeindeglieder die Holzvorkommen selbst nutzen könnten: »Wenn jemand aus unserer Gemeinde Geld braucht, kann er einen Vertrag mit einer Firma machen, um Holz fällen zu lassen. Oder wir könnten auch einen kommunalen Beschluss fassen. Denn alles liegt in den Bäumen, aber nichts im Geldbeutel.« Ich wusste, dass Guillermo von einem zementierten Weg träumte, der das neu entstehende Zentrum der Gemeinde mit dem Hafen verbinden würde, damit die Dorfbewohner ihre Waren mit einem *motocarro*¹⁶ zum Anlegeplatz transportieren könnten. Auch gab es immer wieder Pläne von den wechselnden Bürgermeister*innen in Iquitos, eine Straße zu bauen, die durch die Gemeinde führen würde und diese mit der Stadt verbände. Das, so Guillemos Überzeugung, würde der Gemeinde viele Vorteile bringen. In einer Versammlung hätten sie zweierlei Arten von Entwicklungsprojekten beschlossen: gemeinschaftliche und individuelle. Auf diese Art könne jedes Gemeindeglied für sich selbst Projekte starten. Erfolg und

16 Eine Art motorisierte Riksha.

Misserfolg derselben kämen nur der entsprechenden Person zugute bzw. fielen nur ihr zu Lasten. Guillermo selbst plante verschiedene gemeinschaftliche Projekte: zum Beispiel eines zum Aufbau von zwei Fischfarmen und zwanzig chacras. Dafür hatte er Kontakt mit einer NGO aufgenommen. Ein anderes lief über die nationale Organisation CONAP und wurde gerade der Weltbank präsentiert. Dabei ging es zum einen um Forstwirtschaft, zum anderen auch um Fischfarmen.

Den regionalen Koordinator der CONAP hatte Guillermo auf einem Seminar in Iquitos kennen gelernt. Dieser kam danach zu einer Gemeindeversammlung in sein Dorf und stellte das Projekt vor. Auf meine Frage, wie es denn vereinbar sei, dass die lokale Föderation AIDSESEP angehöre, sie in ihrer Gemeinde nun aber ein Projekt mit der »Konkurrenzorganisation CONAP machen wollen, betonte Guillermo, dass dies eine persönliche Über-einkunft sei und nur ihre Gemeinde beträfe. Es hätte also nichts mit der lokalen Föderation zu tun. Guillermo hatte festgestellt: »Jede Gemeinde kämpft für sich selbst. Es ist hart, aber man muss alleine kämpfen.« Auf dem letzten Kongress der ORAI, an dem Guillermo teilgenommen hatte, hätten sie »schön geredet«: Sie müssten alle gemeinsam die Wälder schützen. Aber, wenn es dann ernst würde, so Guillermo, sei von diesen Reden nichts mehr zu spüren: »Wenn es darum geht, Farbe zu bekennen, ist keiner mehr da.« Nach dem Tod ihres ersten Präsidenten sei es mit ihrer regionalen Organisation, der ORAI, genauso bergab gegangen wie mit der lokalen Föderation.

Bereits bei meinem Besuch im Februar 2004 hatte ich Guillermo gefragt, was er über AIDSESEP und COICA als ihr nationales bzw. internationales politisches Vertretungsorgan denke. Guillermo hatte damals erzählt: »Von der COICA weiß ich, dass es eine internationale Organisation ist, ich weiß nicht genau, wie viele Länder Mitglieder sind, aber AIDSESEP gehört dazu. Von der COICA kommt keinerlei Information hier an, was sie für die indigenen Völker tun. Da schweigt die AIDSESEP. Ich denke, es ist ein Zusammenschluss, eine soziale Organisation auf der Ebene Lateinamerikas.« Auch über die ORAI hatte er zu jenem Zeitpunkt nicht viel berichten können: »Die ORAI ist ja eigentlich unsere Verbindung zur AIDSESEP. Aber wenn wir in der Vergangenheit über die ORAI Papiere an AIDSESEP schicken wollten, zum Beispiel per Fax, kam nie etwas bei AIDSESEP in Lima an. Wir wollen jetzt lieber für neue Projekte direkt mit NGOs Kontakt aufnehmen, um die Finanzierung zu erreichen. Das Problem der ORAI sind die Personen, die dort arbeiten. Die Repräsentanten sind entweder unfähig oder nicht ehrlich genug, um sich für das Wohl aller Gemeinden zu interessieren.« Anfang 2005 hatte jedoch ein neuer Präsident die Amtsgeschäfte der ORAI übernommen. Seitdem traf man Guillermo öfter im Büro der Organisation in Iquitos an.

Bei meinem ersten Besuch im Februar 2004 hatte die Huitoto-Gemeinde bereits ein neues Gemeindehaus aufgebaut. Nach der Trennung vom bäuerli-

chen Teil der Gemeinde waren die nativos umgezogen. Einige von ihnen lebten zwar noch im anderen Teil des Dorfes, bauten nun aber Häuser um den neuen Dorfkern, das Gemeindehaus, herum. Diese Baumaßnahmen waren auch im Juli 2005 noch nicht abgeschlossen. Allgemein zeichnete sich die comunidad nativa, genauso wie ihre indigene Nachbargemeinde, durch eine auseinanderggezogene Siedlungsweise aus. Hernán erklärte mir, als wir auf dem Heimweg von unserem Besuch bei Guillermo am Gemeindehaus und den neu gebauten Häusern auf dem Hauptweg durch die Siedlung kamen, dass er nicht gerne so nah auf den anderen ›hocken‹ wolle und deshalb niemals in den neuen Dorfkern umziehen würde. Er und seine Familie lebten im Wald, eine halbe Stunde Fußmarsch von jenem Dorfkern entfernt.

Am nächsten Tag machten Hernán und ich uns abends auf den Weg zu Don Alfonso¹⁷, einem der drei älteren Gemeindemitglieder, die noch Huitoto sprachen. Don Alfonso erzählte mir von einer maloca, die es früher einmal im Dorf gegeben hatte. Auch Hernán konnte sich noch an sie erinnern, wie er in das Gespräch einwarf. Allerdings sei sie in seiner Kindheit schon nicht mehr gepflegt worden und langsam in sich zusammengefallen. Don Alfonso berichtete uns, dass in den 1950er Jahren die maloca benutzt wurde, um Schulunterricht abzuhalten. Das sei die Zeit gewesen, in der man in seinem Dorf selbigen eingeführt habe. Zuerst seien die Kinder von der Kirche unterrichtet worden, dann habe der Staat dies übernommen. Heute würde man, besäße man wieder eine maloca, diese für Zusammenkünfte sowie als touristische Attraktion nutzen. Ein früherer Bürgermeister von Iquitos habe sie eine Zeit lang bei diesem Vorhaben unterstützt. Dann sei er aus dem Amt geschieden, und daraufhin sei das Projekt abgebrochen worden. Somit stünde der Bau der maloca weiterhin aus.

Als Don Alfonso mir von den unvollendeten Plänen des Baus einer neuen maloca berichtete, erinnerte ich mich an eine individuelle Initiative zu einem solchen Neubau, von der mir im Februar 2004 erzählt worden war. Damals hatte ich Don Sebastiano, den Begründer der lokalen Föderation, besucht. Als ich eines abends bei ihm eingetroffen war, waren gerade drei argentinische Touristen bei ihm zu Besuch, mit denen Don Sebastiano später eine ayahua-sca-Zeremonie durchführen wollte. Zuerst hatte jedoch die Unterrichtung seiner achtköpfigen Tanzgruppe auf dem Programm gestanden. Denn Karneval nahte und damit ein Wettbewerb in Iquitos, bei dem die umliegenden comunidades nativas ihre traditionellen Tänze aufführen konnten. Die Sieger sollten Preise bekommen. Der größte Teil von Sebastianos Tanzgruppe bestand aus Kindern seines weiteren Familienkreises. Aber auch Hernán gehörte dazu, weil Sebastiano sein Onkel war. Nach der Probe hatte mir Don Sebastiano damals bedeutet, ich solle am darauffolgenden Tag wiederkommen. Dann

17 Personenname geändert.

würde er mir von der indigenen Organisation erzählen. Als ich tags darauf eintraf, hatte er mir erzählt, wie es zur Gründung des Zusammenschlusses gekommen war:

»Man hat mir gesagt: Du musst dich organisieren, die Regierung, deine Kultur. Und da habe ich angefangen zu organisieren. Ich habe angefangen, meine Kultur zu organisieren, nicht eine andere Kultur. Ich habe angefangen, die Organisation aufzubauen. Nachdem die Organisation gegründet war, wurde ich zum Präsidenten der Organisation gewählt. Zehn bis zwölf Jahre hatte ich diesen Posten inne, es ist noch nicht lange her, dass ich aus dem Amt geschieden bin, das heißt, man hat mich aus dem Amt entfernt. Und seitdem geht es mit der Organisation bergab, jetzt hat sie keine Kraft, keinen Wert, jetzt verteidigt jeder nur sein Volk, wir verteidigen uns jetzt allein. Ich aber bitte weiterhin den Vater. Worum bitte ich ihn? Dass er die Kinder mit einem Beruf ausstattet, das ist meine Vision für mein Volk, nicht mehr für die Organisation. Ich bin Indigener, deshalb bin ich in der Organisation. Es ist nicht, weil sie [AIDSESEP] uns geholfen hätten. Sie haben mir meine Rechte weggenommen, als sie mir sagten: »Wir sind keine Bettler, warum willst du also als Präsident einer Organisation ein Bettler sein?« Sie sagten das, weil ich die Regierung um Sachen bat. Ich reiste dafür nach Lima. Ich brachte der Gemeinde etwas von der Regierung mit, ich bat nicht AIDSESEP. Ich brachte Lebensmittel, Materialien mit, damit sie vereint arbeiteten. Aber das Volk hat das nicht zu nutzen gewusst. Wir sind zum Beispiel zurückgeblieben. Andere indigene Organisationen, auch innerhalb Perus, sind viel weiter. Sie kennen ihre eigene Kultur. Denn wir dürfen jetzt nicht mehr die spanische Sprache sprechen. Wir als indigene Völker sollen unsere eigene Kultur unter uns sprechen. Und die spanische Sprache mit denen, die unsere nicht sprechen können. Wer hat die Schuld an unserer Situation? Der peruanische Staat, der uns patrones ins Volk schickte, die ihre Nachnamen hinterlassen haben. Meine Mutter zum Beispiel wuchs als Sánchez auf. Und so ist das bei jedem hier, und deshalb sagen sie hier in Peru, hier in Loreto, ich sei kein Indigener. Ich danke unserem Herrn im Himmel. Ich danke ihm, er hat nicht gewollt, dass ich studiere, aber er hat mir Weisheit, Intelligenz gegeben. Deshalb habe ich organisiert, weil ich unsere Kultur kenne. Wenn ich nämlich ein studierter Mann gewesen wäre, hätte ich niemals dieses Wissen erlangt.«

Nachdem er zu Ende gesprochen hatte, holte Don Sebastiano einen Plan hervor. Er würde gerne ein Touristenzentrum auf seinem Grundstück aufbauen, erklärte er mir. Auf der Zeichnung sah man einen großen Torbogen, auf dem die Besucher willkommen geheißen wurden. Des Weiteren waren Bäume sowie einige Häuser eingezeichnet, von denen eines durch seine Größe und Form besonders auffiel. Kernstück werde die maloca, erläuterte mir Don Sebastiano, wobei er auf das besonders große Gebäude zeigte. Auch seien Unterkünfte für die Touristen geplant. Er hoffte, dass die Straße von Iquitos

bald an seinem Haus vorbeigeführt würde. Dann, so seine Überzeugung, hätte das Projekt eine Chance.

Auch sein Neffe Hernán verfolgte 2004 bereits ähnliche Ideen, war allerdings nun, sechzehn Monate später, einen Schritt weiter als sein Onkel. Während Don Sebastiano noch immer plante, hatte Hernán während meiner Abwesenheit bereits die Pfosten und das Dach eines Hauses gebaut, das seinen Gästen zukünftig als Unterkunft dienen sollte. Als wir am letzten Abend meines Aufenthalts in Hernáns und Esters Küche zusammensaßen, erzählte er mir, dass ihm sein Erfolg von manchen im Dorf geneidet würde und sie ihm vorwarfen, er entferne sich von der Gemeinschaft. Man habe ihm auch schon einmal nahegelegt, ein Amt, wie zum Beispiel das des Präsidenten, zu übernehmen. Aber für ihn sei diese Aufgabe nichts. Er suche die Kommunikation mit den Pflanzen und wolle auf diese Art anderen Menschen helfen. Ein politisches Amt verlange hingegen große Aufopferungsbereitschaft für die Gemeinschaft. Man würde selten Dankbarkeit erfahren, aber ständig mit Ansprüchen konfrontiert.

Im Gegensatz zu Hernán hatte seine Frau Ester schon verschiedene politische Funktionen im Dorf ausgeübt, unter anderem war sie zwei Jahre lang Elternsprecherin an der Schule gewesen. Doch auch sie erläuterte mir an meinem letzten Abend, was ich schon von so vielen anderen gehört hatte, die einmal ein Amt in einer comunidad oder Föderation bekleidet hatten: »Wenn du Repräsentantin deiner Gemeinde bist, musst du viel Leid und Entbehrungen ertragen. Du musst andauernd in die Stadt auf verschiedene Ämter fahren, dort warten und hungern. Du bekommst dafür kein Geld, und deine Arbeit zu Hause bleibt liegen. Auch waren manche Eltern sehr schwierig im Umgang und haben mir mehr Probleme bereitet als mich bei meiner Arbeit zu unterstützen. Jetzt will ich keinen Posten mehr. Aber wenn wir Besuch von Ausländern bekommen, schicke ich sie immer zur Schule und fordere sie auf, etwas zu spenden«.

Am nächsten Morgen, eine Woche nachdem ich in der comunidad nativa Huitoto angekommen war, brachen Hernán und Ester, die ihre jüngste, zwölf Monate alte Tochter auf dem Arm trug, gemeinsam mit mir wieder zusammen in Richtung Iquitos auf. Sie begleiteten mich, da Hernán und Ester verschiedene Dinge in der Stadt zu erledigen hatten und einige Patienten besuchen wollten. Als wir uns am Hafen voneinander verabschiedeten, sagte mir Hernán mit einem fast unmerklichen Lächeln: »Wenn du das nächste Mal kommst, sprechen wir wieder mehr über die Pflanzen.«



Abbildung 15: Einwohner einer indigenen Gemeinde bei der monatlichen Dorfversammlung (Videobild: Maren Rößler 2004).

Abbildung 16: Bei der Tanzprobe vor dem Haus von Don Sebastiano (Videobild: Maren Rößler 2004).



Abbildung 17: Dach und Pfosten der Unterkunft, die Hernán und Ester für ihre Besucher bauen (Foto: Maren Rößler 2005).

Abbildung 18: Jahresversammlung der Mitglieder einer Föderation (Foto: Maren Rößler 2005).



2. Don Sebastiano und die Organisationsgründung

Don Sebastiano thematisierte in seiner Gründungsgeschichte der Föderation drei wesentliche Aspekte der Organisationsprozesse:

- Aufgabe und Zweck des Zusammenschlusses,
- die ›Rückständigkeit‹ der eigenen Gruppe
- Erfolge und Misserfolge der Organisation.

Seine Ausführungen stehen exemplarisch für sehr viele Gespräche, die ich während meiner Feldforschung mit Dorfbewohnern und ehemaligen sowie amtierenden Organisationsvertretern führte. Daher halte ich es für sinnvoll, seine Aussagen genauer zu beleuchten.

Don Sebastiano hatte eine Vision: Eine bessere Zukunft für ›sein Volk‹, die er in der Überwindung des asymmetrischen interethnischen Verhältnisses begründet sah. Man hatte ihm gesagt: »Du musst dich organisieren, die Regierung, deine Kultur«. Daher glaubte *Sebastiano* an die ethnische Organisation als das Instrument, das ›seinem Volk‹ die Kraft geben würde, die ›eigene Kultur‹ zu ›verteidigen‹. Die Ziele waren: Kulturelle Abgrenzung statt Assimilation, politische Selbstbestimmung statt Unterlegenheit und Abhängigkeit. Der Weg dahin: Die ›Organisation‹ der Gemeinschaft, Bewusstwerden der eigenen Wurzeln. Die Pflege und den Gebrauch der eigenen Sprache in der Kommunikation untereinander sah er dafür als Voraussetzung an. *Sebastiano* war sich sicher, dass er die Kultur seines Volkes kannte, denn ›der Herr‹ hatte ihm ›Weisheit und Intelligenz‹ gegeben. Er fühlte sich berufen. Ein Studium aber hätte ihn von diesem Kulturbewusstsein entfernt – so seine Überzeugung. Er erkannte die Schwierigkeiten, sich der eigenen Wurzeln bewusst zu werden, er sah eine Gefahr, die von den ›Nicht-Indigenen‹ ausging: Man darf-

te ihre Kultur nicht annehmen, aber man musste sie nutzen. Das Erlernen und der Gebrauch des Spanischen waren für diesen Zweck die Voraussetzung: Daraus ergab sich die Möglichkeit, die Güter der anderen zum eigenen Vorteil zu nutzen. Denn ein ›fortschrittliches Volk‹ war für Sebastiano eines, das den ›fremden‹ und den ›eigenen‹ Bereich meisterte: »Man sollte mit den Weißen Spanisch sprechen, aber untereinander die eigene Sprache benutzen«.

Organisation verstand er aber auch als kreative Tätigkeit des ›Organisierens‹. Sich Güter von denjenigen zu beschaffen, von denen er sich abgrenzen wollte, war für ihn durchaus ein entscheidendes Mittel, das ›Eigene‹ zu stärken. Er erwies sich als unermüdlicher Sammler von Gegenständen, die er gleich im Anschluss wieder verteilte. Gleichfalls sah er für die Zukunft ›seines Volkes‹ die Bildung und Ausbildung der Kinder als unerlässlich an. Diese Bildung bestand aber nur zu einem Teil im Erwerb eines formalen Schulabschlusses bzw. Titels. Wichtig war auch die Kenntnis der eigenen Geschichte und Gebräuche. Unter Letzterem verstand *Sebastiano* vor allem Sprache und Zeremonien – aus diesem Grund brachte er Interessierten im Dorf die Tänze der Huitoto bei. Im Aufbau eines Tourismuszentrums sah er schließlich die Möglichkeit, die (vermarktungsfähigen) Besonderheiten der eigenen kulturellen Identität für andere sichtbar und erlebbar zu machen. Der damit einhergehende Erwerb von Geld sollte wiederum den ethnischen Stolz festigen und fördern, aber auch ihm und seiner Familie die Zukunft sichern.

Sebastianos Idee, die Güter der anderen zu nutzen, um die eigene Identität und Gemeinschaft zu stärken und zu entwickeln, fand sowohl bei seinem Dachverband als auch bei ›seinem Volk‹ keinen ungeteilten Beifall: Mitglieder des Vorstandes von AIDSESEP bezeichneten ihn als ›Bettler‹. Sie missbilligten sein Verhalten. Das ›Volk‹ indessen wusste offenbar die Güter nicht sinnvoll einzusetzen. Denn für *Sebastiano* stand fest: Andere indigene Organisationen im peruanischen Amazonasgebiet waren weiter entwickelt als seine eigene. Jene würden »ihre eigene Kultur besser kennen«.

Für *Sebastiano* galten drei Grundsätze:

- Identifikation durch die eigene Kultur, die sich vor allem an der Sprache und den öffentlich präsentierbaren *costumbres*¹⁸ wie Tänzen oder der Durchführung von Ayahuasca-Zeremonien für Touristen festmachen ließ.
- Abgrenzung von der anderen Kultur, die das ›Eigene‹ zerstörte. Die peruanische Regierung repräsentierte diese zerstörerische Kraft, die sich unter anderem in der Oktroyierung der spanischen Sprache und spanischer Familiennamen manifestierte.
- Kenntnis und Nutzung der mächtigen, anderen Kultur und ihrer Güter zur Stärkung und Aufwertung des ›eigenen Volkes‹.

18 Dt. ›Gebräuche‹, ›Gewohnheiten‹.

Der Wert und die Kraft der Organisation bestanden für *Don Sebastiano* darin, diese Prinzipien durch eine starke Führungspersönlichkeit zu realisieren. Seine diesbezügliche Begabung hatte er durch unermüdliche Redistributivtätigkeiten unter Beweis gestellt. Seit man ihn aus dem Amt des Präsidenten entfernt hatte, ging es seiner Meinung nach »bergab« mit seiner Organisation. Jetzt besaß sie keine Kraft und keinen Wert mehr. Offensichtlich hielt sich *Sebastiano* für einen politischen Führer, der nicht einfach durch Amtseinstellung eines anderen zu ersetzen war. Der seinen Ausführungen zufolge von höherer Organisationsebene vorgenommene Eingriff in die Autonomie seines Zusammenschlusses hatte nicht nur die lokale Föderation geschwächt, sondern auch AIDSESEP als politische Repräsentationsinstanz für ihn bedeutungslos werden lassen. Zudem hatte der nationale Zusammenschluss von Anbeginn an für *Sebastiano* nur eine Bedeutung besessen, weil dieser eine Organisation von Indigenen war. Das Teilen einer gemeinsamen kulturellen Identität führte jedoch nicht dazu, dass *Don Sebastiano* sich als Teil einer größeren politischen Gemeinschaft begriff. Denn: AIDSESEP tat nichts für ihn und seinen Zusammenschluss. Und das Ergebnis des regulierenden Eingriffs von Seiten der nationalen Repräsentanten lag zudem nun klar auf der Hand: Die Arbeiten der lokalen Föderation ruhten, die aktuellen Amtsinhaber genossen wenig Ansehen. Sie wurden aber gleichfalls kaum zur Rechenschaft gezogen. In *Don Sebastianos* Gemeinde wählte man einen anderen Weg: Die meisten kehrten der Organisation schlicht und einfach den Rücken.

3. Indianische Führungspersönlichkeiten im peruanischen Tiefland: Statusführer, Despoten, Amtsinhaber

»The tradition of criticizing tendencies toward self-aggrandizement dies hard in egalitarian Amazonia« (Brown 1993: 318).

Sowohl die im Prolog beschriebenen Probleme von *Manuel Ijuma*, des Präsidenten der Organisation der Cocama-Cocamilla, als auch die in Kapitel X.1 dargestellte Situation der indigenen Föderation in der Nähe von Iquitos sowie die Erzählung *Don Sebastianos* verweisen auf den Umstand, dass die indigenen Organisationen je nach Geschick und Einsatz des jeweiligen Vorstands aufblühen oder erschlaffen. Die individuellen Persönlichkeiten der Repräsentanten bestimmen Erfolg und Misserfolg der Zusammenschlüsse. Indigene Organisationen sind institutionell in den lokalen Gemeinschaften lose verankert. Sie gewinnen nur temporär an Bedeutung. Die Gründe für diesen »unvollständigen Institutionalisierungsprozess« sind vielfältig. Sie ergeben sich aus mehreren Umständen, die sowohl im Fall der Föderation der Cocama-

Cocamilla als auch des in Kapitel X.1 vorgestellten indigenen Zusammenschlusses sowie in anderen von mir besuchten Föderationen eine Rolle spielten:

- Kommunikationsprobleme zwischen Repräsentanten und Repräsentierten sowie zwischen den verschiedenen Organisationsebenen;
- mangelnder Unterstützungswillen für die Repräsentanten von Seiten der Dorfbewohner;
- vor allem auf Ebene der supralokalen Föderationen Schwierigkeiten, externe Unterstützer zu gewinnen;
- mannigfache Probleme in den Gemeinden (z.B. ausstehende Anerkennung als indianische Gemeinde und damit einhergehend ausstehende Titulierung von Land, unkontrolliertes Eindringen von Holzfällern und Tierfellhändlern etc., ausbleibende Infrastrukturmaßnahmen von staatlicher Seite etc.);
- die Organisationsvergangenheit, die vielerorts auch dem Prestige gegenwärtiger Repräsentanten schadet, vor allem, wenn durch umfangreiche finanzielle Unterstützung von außen (wie zum Beispiel im Fall der im Prolog vorgestellten Föderation der Cocama-Cocamilla) bestimmte Vorstellungen von der Lukrativität des Repräsentantenpostens unter Dorfbewohnern entstanden sind.

Zu überlegen ist jedoch auch, inwiefern die Probleme nicht ihren zentralen Ursprung im Widerstreit konträrer Modelle politischer Führung besitzen, die sich in den Organisationszusammenhängen überlappen und sich dabei tendenziell gegenseitig behindern. In diesem Zusammenhang stellen sich folgende Fragen: In welchem Verhältnis stehen egalitäre und hierarchisch-zentralistische politische Ordnungsprinzipien in den organisierten Gruppen zueinander? Und: Wie wirkt sich diese Beziehung auf die politische Legitimation der indigenen Repräsentanten aus?

Starke und schwache Führer

1948 publiziert Robert H. Lowie einen Essay zur »politischen Organisation der amerikanischen Eingeborenen« (Lowie 1948). Mit diesem schafft er ein die folgenden Jahrzehnte bestimmendes Paradigma unter Amerikanisten, demzufolge die Führungspersönlichkeiten dieser Gesellschaften keine politische Macht in Form von Zwangsgewalt besitzen. Lowie schlägt eine Unterteilung in *strong chiefs* and *titular chiefs* vor. Die starken Führer mit nicht hinterfragter Autorität seien auf dem amerikanischen Kontinent rar und tendierten zudem dahin, diese Macht nur zeitweise zu besitzen. Der häufiger anzutreffende Typus sei der *titular chief* – ein Statusführer, der drei essentielle Charakteristiken aufweist:

- Er ist ein Friedensstifter.
- Er muss großzügig sein.
- Er muss ein guter Redner sein.

Ferner unterteilt Lowie in zivile und in kriegerische Anführer. Letztere verfügen über Zwangsgewalt und verkörpern somit den Typus des *strong chief*, aber ihre Macht besteht nur im Rahmen der spezifischen, zeitlich begrenzten Aufgabe.

Aufbauend auf Lowie beschreibt der französische Strukturalist Pierre Clastres (1977: 28) den ›klassischen‹ Führtypus im Amazonasgebiet wie folgt: Der Chef einer Gruppe plant wirtschaftliche und zeremonielle Aktivitäten, hat aber keine Entscheidungsmacht; er kann sich niemals sicher sein, dass seine Anweisungen ausgeführt werden. Die Macht des Anführers hängt vom guten Willen der Gruppe ab, sie basiert vor allem auf seiner Eloquenz und Großzügigkeit. Bezüglich der Generosität übertreffen die Erwartungen der Indianer oft die unmittelbaren Möglichkeiten des Gruppenchefs.

Macht bzw. der Mangel an dauerhafter Macht von Führungspersönlichkeiten ist ein Leitthema ethnografischer Studien zur politischen Ordnung indianischer Gesellschaften im südamerikanischen Tiefland. Die meisten Wissenschaftler (z.B. Clastres 1977; Rivière 1984; Lévi-Strauss 1967, 1973; Rabineau 1975; Brown 1993; Santos Granero 1993) führen dabei vor allem zwei Gründe an, um die schwache Position politischer Führungspersönlichkeiten zu belegen:

- Eine starke Abhängigkeit des Anführers von seiner Gefolgschaft sowie
- sein fast vollständiger Mangel an Zwangsgewalt.

Anführer scheinen keine Position zu besitzen, in der sie ihrer Gefolgschaft Anweisungen geben können. Passt dieser das Verhalten ihres *primus inter pares* nicht, wenden sie sich enttäuscht von ihm ab und bestrafen ihn nicht selten mit sozialer Ächtung, die zum Beispiel auch zu seinem Ausschluss aus der Gruppe führen kann (vgl. Rosengren 1987: 6).

Dan Rosengren (1987: 6ff.) unterscheidet dabei zwei generelle Positionen, die Ethnografen bei der Betrachtung politischer Macht bzw. deren Mangel im südamerikanischen Tiefland einnehmen: Die einen betonen die Bedeutung von individuell erlangtem Prestige. Ein Anführer zeichnet sich durch besondere Qualitäten und Charakteristiken aus. Je mehr Prestige er durch gelungene Aktionen erlangt, desto größer ist seine politische Macht. Die Schaffung und Erhaltung einer Gruppe von Anhängern durch Austauschbeziehungen zwischen Führer und Gefolgschaft wird zum zentralen Fokuspunkt dieser Studien. Diesem Ansatz zufolge gründet die Macht des Statusführers im Amazonasgebiet auf dem von Max Weber (1921) als »charismatische Herrschaft«

bezeichneten politischen Legitimationsmodell.¹⁹ Claude Lévi-Strauss (1967, 1973) ist ein herausragender Vertreter dieser Position. Er geht dabei soweit zu betonen, dass man in den indianischen Tieflandgesellschaften Führerschaft als Berufung ansieht, der Statusführer muss eine außerordentliche psychologische Prädisposition mitbringen. Er ist der Typ des »geborenen Anführers«.

Die anderen erklären das Phänomen aus der formalen Bedeutung bestimmter sozialer Positionen. Ob zugeschriebene Macht in Form eines vererbten Status wie im Falle der *chiefs* oder erlangte Macht wie im Falle bedeutender Schamanen – in beiden Fällen hängt sie vor allem von formalen Regeln und Normen der politischen Organisation ab. Politische Macht ist für diese Wissenschaftler, der Einteilung Webers folgend, durch Traditionen legitimiert. Pierre Clastres ist ein herausragender Vertreter dieser Position. Er erblickt dabei in den indianischen Gesellschaften des Tieflands den Prototyp einer egalitären, hierarchiefreien politischen Organisationsform: In Friedenszeiten stehe die verwandtschaftlich organisierte Gesellschaftsstruktur indianischer Tieflandgesellschaften *per se* Ambitionen Einzelner oder einer Gruppe entgegen, Herrschaft²⁰ auszuüben. Die Möglichkeit, dass sich zentralisierte Regierungsstrukturen herausbilden, die in die Gründung eines Staates münden könnten, würde damit grundsätzlich verhindert. Clastres definiert die Geschichte indianischer Völker als »Geschichte ihres Kampfes gegen den Staat« (Clastres 1977: 186).

Segmentäre versus hierarchische politische Ordnungsprinzipien

Pierre Clastres Egalitarismus-These wird bis heute kontrovers diskutiert. David Maybury-Lewis (1967, 1979) relativiert dieses Bild südamerikanischer Tieflandindianer, indem er das komplexe System von Altersklassen und Moieties bei den zentralbrasilianischen Gê und Bororo beschreibt. Auch wenn Gê und Bororo keine zentralisierten Regierungsinstanzen besäßen, so ließen sich in diesen Gesellschaften hierarchische, asymmetrische politische Ordnungen beobachten. Terence Turner (1979, 1980) wiederum beschreibt hierarchische Elemente in der sozio-politischen Organisationsstruktur der Kaya-

19 Weber (1980 [1921]: 124) unterscheidet drei Typen von politischer Legitimität, denen er drei Herrschaftsformen zuordnet: 1. Rationale Herrschaft: gründet im Glauben an einen Satz legaler Ordnungen und Normen (verkörpert im System des modernen Rechtsstaat); 2. traditionale Herrschaft: gründet im Glauben an die Heiligkeit von jeher gültigen Traditionen; 3. charismatische Herrschaft: gründet auf individuellen Fähigkeiten eines Führers, der sich in der Praxis bewähren muss, seine Legitimität ständig neu beweisen muss.

20 Herrschaft verstehe ich, aufbauend auf Max Weber (1984: 89), als institutionalisierte und monopolisierte Form der Macht einer Person oder einer Gruppe, die das Recht zu befehlen und die Pflicht zu gehorchen impliziert.

po, die für ihn vor allem auf einer Generationen- und Geschlechterasymmetrie beruht. Diese wird seinen Beobachtungen zufolge durch vielfältige Initiationsriten aufrechterhalten und bekräftigt. Und Philippe Descola (1988: 819) meint, dass der von Clastres postulierte Egalitarismus vieler indianischer Gesellschaften des Amazonasgebietes ein Produkt der kolonialen Kontaktsituation sei. Präkolumbische, archäologische Befunde sowie Chroniken aus der Eroberungszeit bewiesen die Existenz stratifizierter, komplexer Gesellschaften mit Zentralgewalt. Diese seien nicht nur Ausnahmeseinungen gewesen, wie Clastres es vermutet, sondern in zahlreichen Regionen anzutreffen. Dazu trug auch bei, dass die Tieflandgesellschaften bereits vor der Ankunft der Spanier keineswegs isoliert lebten. Im Gegenteil: Viele standen über Handelsbeziehungen und kriegerische Auseinandersetzungen in mehr oder weniger engem Kontakt zu den Inka und ihren Vorläuferkulturen.

Herrschaft durch Gewaltandrohung

Bei der historischen Betrachtung der indianischen Tieflandgesellschaften lässt sich ferner auch der Gegenpart zum machtlosen Statusführer finden. Brown (1993: 310f.) sieht ihn zum Beispiel im despotischen *gantatsirira* bei den Matsigenka verkörpert. Diese Kriegerfigur erlangte Gefolgschaft durch Gewaltandrohung. Auch unter den Asháninka, im Putumayo und an anderen Orten in West-Amazonien existierte diese Form der Führerschaft. Sie etablierte sich im Zuge von Grenzkonflikten. Die auf Zwang basierende Macht des *gantatsirira* wurde allerdings erst durch Kollaboration mit Plantagenbesitzern und Missionaren ermöglicht. Sie muss somit als Produkt der anhaltenden Kontaktsituation mit den Kolonisierern gesehen werden. Ferner verweist Brown (1991) auf millenaristische Bewegungen bei den Asháninka,²¹ im Zuge derer versucht wurde, politische Macht dauerhaft zu institutionalisieren und damit Herrschaftsstrukturen zu etablieren. Auch diese Bestrebungen entstanden durch die Kontaktsituation mit externen Akteuren. Dennoch bietet die Zeit nach der Eroberung in Amazonien, im Gegensatz zu anderen Weltteilen, wenige Beispiele für die Hervorbringung regionaler oder nationaler Allianzen durch millenaristische Bewegungen (vgl. Brown 1993). Zentralisierte Zusammenschlüsse der Tieflandbewohner zu militärisch-politischen Zwecken gewannen auch in der Auseinandersetzung mit den fremden Kolonialmächten meist nur kurzfristig einen formalen Charakter und verloren schnell wieder an Bedeutung. Ein übermäßiges Verlangen nach politischer Macht in Form von Zwangsgewalt sowie der Wunsch nach Verfestigung dieser Strukturen, so

21 Wie zum Beispiel die bereits erwähnte millenaristische Bewegung unter Leitung von Juan Santos Atahualpa (1742-1850).

Browns' (1993: 314) Fazit, ruft normalerweise die gegenteilige Reaktion unter der potentiellen Gefolgschaft im südamerikanischen Tiefland hervor.

Auch wenn Clastres Beschreibung der indianischen Tieflandbewohner als ›Staatsfeinde‹, die politische Macht vollständig negieren, sich als einseitig erweist, prägen der Typ des Statusführers, die Ablehnung von physischem Zwang zur Erreichung von Gefolgschaft sowie eine starke Betonung individueller Autonomie gegenwärtig vielerorts die politische Organisation: Ethnografische Studien belegen, dass indianische Führer im Amazonasgebiet ihre Anhängerschaft am wirkungsvollsten mit eloquenter Rede und positivem Beispiel mobilisieren. Ihre Macht gründet sich dabei auf zugeschriebener und erlangter Autorität. Erstere besitzen sie durch Verwandtschaft und Heiratsallianzen, letztere, indem sie den anderen Gruppenmitgliedern ein Vorbild an Generosität, Takt und Kompetenz sind (vgl. Brown 1993; Descola 1988; Santos Granero 1993). Politische Macht ist damit, der Einteilung Webers folgend, sowohl traditional als auch charismatisch begründet. Beides, Position und Prestige, sind meist notwendige Bedingungen für politische Führerschaft im lokalen Kontext (vgl. Rosengren 1987: 12).

Der Vermittler als politisch relevanter Führertypus

Mit Beginn der Missionstätigkeit von Franziskanern und Jesuiten entwickelte sich während der Kolonialzeit ein neuer, politisch relevanter Führertypus in Form des *curaca*. Da die Missionare den *curaca* als Repräsentanten der lokalen Bevölkerung behandelten, kam ihm eine wichtige Rolle als Vermittler (Broker) zu. Dieses von außen eingeführte, institutionalisierte Amt stand im Wettstreit mit dem Prinzip informeller Führerschaft, das weiter existierte und politisch relevant blieb. Rosengren (1987: 176f.) analysiert am Beispiel der Matsigenka die unterschiedlichen Karriereverläufe zweier *curacas*, von denen der eine durch seine Vermittlertätigkeit auch im Innern der Gruppe an politischer Macht gewinnt, während der andere auf Ablehnung stößt und aus der Gruppe ausgeschlossen wird. Ausschlaggebend für die Akzeptanz des einen und die Ablehnung des anderen sind die jeweiligen Bemühungen, sich den Erwartungen der lokalen Bevölkerung entsprechend zu verhalten. Der erfolgreiche *curaca* erweist sich als taktvolle, eloquente und großzügige Persönlichkeit, die nicht offen gegen die Ideale der Matsigenka – Unabhängigkeit und Gleichheit – verstößt. Der mit Ausschluss aus der Gruppe bestrafte *curaca* hingegen versucht, seine privilegierte Position als Vermittler offen zum eigenen Vorteil zu nutzen. In ihm erkennt die politische Gemeinschaft einen potentiellen Despoten, dessen sie sich entledigen möchte.

Im Zuge der Gesetzgebung zu den *comunidades nativas* in den 1970er Jahren wird der *curaca* als Vermittler im lokalen Kontext ersetzt durch die Figur des *presidente comunal*, des Gemeindepräsidenten bzw. Dorfvorstehers.

Aus Sicht des Staates verkörpert der Dorfvorsteher die Repräsentation des »rationalen Herrschaftsmodells« auf unterster Organisationsebene.²² Ein entscheidender Unterschied zwischen *curaca* und *presidente comunal* liegt darin, dass letzterer von der lokalen Bevölkerung selbst gewählt und nicht von externen Akteuren bestimmt wird.²³ Dennoch gewinnt der in den »neuen« Dörfern zu wählende Vorsteher in der Folge seinerseits wiederum vor allem im Außenkontakt mit dem peruanischen Staat und internationalen Hilfsorganisationen an Bedeutung, im Innern bleiben seine Machtbefugnisse stark eingeschränkt (vgl. Gasché 2001: 12ff.). Auch der *presidente comunal* kann sich bestenfalls zum *primus inter pares* entwickeln: Er muss seine politische Gemeinschaft, trotz seines formalen Amtes, das ihn mit gewissen rationalen Herrschaftsmitteln ausstattet, mit gutem Beispiel überzeugen, kann sie kaum zu etwas zwingen. Seine privilegierte Stellung im Kontakt mit der »Außenwelt« bietet zwar die Grundlage für den Aufbau eines asymmetrischen Tauschverhältnisses zwischen ihm und seiner Gefolgschaft. Da er aber unter der direkten Kontrolle seiner politischen Gemeinschaft steht, kann er sich kaum zum *strong chief* mit unhinterfragter Macht entwickeln. Die Positionen des *curaca* und *presidente comunal* stellen unbestritten eine Erweiterung des Repertoires der Möglichkeiten lokaler Akteure dar, an politischer Macht zu gewinnen. Die diesen Ämtern von außen zugedachte Bedeutung wird dabei jedoch mit intern gültigen Normen und Vorstellungen vermischt und dadurch verändert.

Parallel zur Schaffung vom Staat anerkannter dörflicher Strukturen vollzogen sich die neuen ethnischen bzw. panethnischen Kollektivierungsbestrebungen. Auch in diesem Prozess wurden neue Ämter geschaffen, das prominenteste darunter war das des Föderationspräsidenten. Dieser galt nun in der Außendarstellung als Repräsentant einer Vielzahl von Dörfern bzw. als Vertreter eines oder mehrerer Völker, ohne dass ihm dabei besondere Machtbefugnisse von der Gefolgschaft zugestanden wurden. Aus der geschichtlichen Betrachtung wurde deutlich, dass zumindest am Anfang in der Regel charismatische Persönlichkeiten den Organisationen vorstanden, die sowohl nach emischen Kriterien als herausragende Persönlichkeiten anerkannt als auch im Umgang mit der nationalen Gesellschaft geschult waren. Im Laufe des

22 Ich erinnere daran, dass die indianischen Dörfer ein internes Statut entwickeln, eine Struktur kommunaler Autoritäten schaffen und eine Gemeindeversammlung als höchstes Entscheidungsorgan einrichten mussten, um von der Regierung offiziell anerkannt zu werden (vgl. Kapitel VII.4).

23 Ein weiterer entscheidender Unterschied liegt in der primären Funktion, die beiden Ämtern jeweils zugedacht wurde: Das Amt des *curaca* wurde von den Missionaren eingeführt, um die lokale Bevölkerung besser zum christlichen Glauben bekehren zu können; die Einführung des Status' der *comunidad nativa* und damit einhergehend das Amt des *presidente comunal* zielte auf die Integration der indianischen Tieflandbewohner in nationalstaatliche Zusammenhänge ab.

Wachstums- und Fragmentierungsprozess der indigenen Bewegung sind die Möglichkeiten, in die Position des Präsidenten einer Organisation gewählt zu werden, vielfältiger geworden. Eine Reihe von Kandidaten stehen meist zur Auswahl, und vielerorts wird beklagt, dass die Repräsentanten eine ›Funktionsmentalität‹ bei der Ausübung ihres Amtes an den Tag legen würden (Gespräch Nugkuag 02.08.2005; Interview Rubio 04.03.2004; Gespräch Mishari 14.06.2005; Gespräch García 10.06.2005; Gespräch Chirif 20.07.2005; Versammlung Pucaurquillo 03.03.2004, Versammlung Nueva Fortuna 13.02.2004). Jedoch können die neuen supralokalen Führungspersönlichkeiten in den Augen der lokalen Gemeinschaften bestenfalls als *Big Men* im Sinne Maurice Godeliers (1987) politische Relevanz erlangen: Ein *Big Man* gelangt in seine Führungsposition auf Grund persönlicher Fähigkeiten, vor allem durch Organisationstalent und Redistributionsgeschick. Er muss sich durch Geschenke eine Gruppe von Schuldnern und Getreuen schaffen, die ihm helfen, seinen Namen zu vergrößern. Er ist ein Statusführer, der beständig die Hoffnung seiner Anhänger nähren muss, von seinem Ruhm und seiner Großzügigkeit zu profitieren. So kann er über sein Dorf hinaus Bedeutung erlangen und temporär supralokale Allianzen leiten. Es sind jedoch lockere Bindungen, die Führer und Gefolgschaft einen. Sie können leicht zerbrechen. Der *Big Man* steht in ständigem Konkurrenzkampf mit anderen Männern, die ihm seine Position und die damit verbundene politische Macht streitig machen wollen. Um den eigenen Status zu halten, bedarf es somit der konstanten Pflege und Vergrößerung des »sozialen Kapitals« (Bourdieu 1997). Macht beruht auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit (vgl. Godelier 1987: 220). Dadurch wird die Verselbstständigung von Macht, die Herausbildung zentraler, hierarchischer Führungsinstanzen letztendlich verhindert.

Für Godelier (1987: 247), der die politische Ordnung segmentärer Gesellschaften Melanesiens untersucht, entstehen *Big Man* - Systeme dort, wo der Tausch mit Wettstreitcharakter die relative Bedeutung des Krieges verdrängt hat. Der *Big Man* ist für ihn ein politischer Führungstypus, der sich vor allem unter dem Einfluss von Kolonialmächten herausgebildet hat. Deren Ziel war es, die ›kriegerischen Wilden‹ zu ›zivilisieren‹. Auch in diesem Punkt ergeben sich eindeutige Parallelen zwischen dem melanesischen *Big Man* und dem neuen indianischen Repräsentanten: indigene Organisationen entstanden im Kontext einer intensivierten Kontaktsituation zwischen Staat und Tieflandindianern, im Verlauf derer letztere in die nationale Gemeinschaft integriert und zu peruanischen Staatsbürgern gemacht werden sollten (vgl. Kapitel VIII und IX).

Der südamerikanische *Big Man* unterscheidet sich aber von seinem melanesischen ›Verwandten‹ unter anderem in einem wichtigen Punkt: Er kann seine Führungsposition nicht auf eigenen Produktionsleistungen (bzw. denen seiner Gefolgschaft) aufbauen. Während in Melanesien die Schweinezucht

eine zentrale Bedeutung für die Erlangung des Status eines *Big Man* besitzt, ist es in Südamerika vor allem das besondere Geschick beim Aufspüren und Umleiten begehrter, lokal nicht verfügbarer und nicht produzierbarer Ressourcen. In diesem Sinne verkörpern diejenigen, die in den indigenen Organisationen im peruanischen Tiefland politische Bedeutung gewinnen, eine ›moderne‹ Variante des Sammlers und Jägers bzw. eine zeitgenössische Form des Kriegers.

Die neuen indianischen Repräsentanten mit supralokaler Bedeutung hängen jedoch in ihrer Arbeit – wie zuvor die von Missionaren eingesetzten *curacas* – von ›nicht-indigenen‹ Akteuren ab. Ihre Position erlangt vor allem dadurch innerhalb der organisierten Gruppen eine ambivalente Bedeutung, dass sie als Vermittler leicht der direkten Kontrolle ihrer Gefolgschaft entgleiten. So macht zum Beispiel Ismael Vega Díaz (2000) – im Falle der Achua – die soziale und vor allem geografische Distanzierung der neuen politischen Führungspersonlichkeiten für den Umstand verantwortlich, dass ihnen ihre Gemeinschaft mit Misstrauen begegnet: Verlassen die Repräsentanten den lokalen Kontext, kann die Gefolgschaft nicht mehr überprüfen, ob die mit der Interessenvertretung betrauten Männer wirklich in ihrem Sinne handeln. Dieses allgemeine Misstrauen in die Absichten und Beweggründe der Repräsentanten gehörte zum Grundtenor der Antworten von mir befragter Dorfbewohner in verschiedenen Regionen des Amazonasgebietes.

Bei der dauerhaften Mobilisierung einer größeren politischen Gemeinschaft ergibt sich auch daraus ein Problem für den supralokalen Repräsentanten, dass die einzelnen Haushalte relativ autark wirtschaften. Ein allgemeines ›Tributssystem‹ konnte, wie berichtet, bis heute innerhalb der Organisationszusammenhänge nicht erfolgreich etabliert werden. Auch wenn Wissenschaftler wie Jackson (1976), Menget (1993), Erikson (1993) und Renard-Casevitz (1993) auf die Bedeutung supralokaler Netzwerke zum Zwecke des Handels sowie für politisch relevante Heiratsallianzen verweisen, so bleibt doch der einzelne Haushalt als Wirtschaftseinheit der zentrale Ausgangspunkt dieser Netzwerkbildungen, und die Etablierung eines ›balancierten Reziprozitätsverhältnisses‹ (Sahlins 1974) steht im Mittelpunkt der Bemühungen. Auch Münzel (1993: 253f.) hält fest, dass radikale Individuumsbezogenheit – das Individuum mit quer zu den Gruppengrenzen verlaufenden Netzwerken – stärker das Verständnis politischer Beziehungen in weiten Teilen des Tieflands charakterisiert als dauerhafte ethnische Kollektivierungsbestrebungen. Das Zugehörigkeitsgefühl des Einzelnen zu einer bestimmten Gruppe bleibt mobil und äußerst flexibel. Es basiert fundamental auf sozial wirksamen Austauschbeziehungen; dieses Prinzip leitet auch das Verhältnis zwischen politischem Führer und Gefolgschaft. Für den Vertrauensvorschuss, den Dorfbewohner heute ihrem Organisationsrepräsentanten geben, indem sie ihn in sein Amt wählen, erwarten sie Gegenleistungen. Diese gleichen denen, die schon

Lévi-Strauss, Clastres und viele andere Wissenschaftler beschrieben haben und lassen sich unter zwei Begriffe subsumieren: *Projekte* und *Kommunikation*.

Formale Amtsinhaber mit informellem Status

Unbestritten liegt der Ursprung indigener Organisationen in den veränderten Bedingungen der interethnischen Kontaktsituation, die ich im geschichtlichen Rückblick dargestellt habe: Mission, Einführung zweisprachigen Unterrichts sowie Landrechtsprobleme beeinflussten die Entwicklung neuer kommunaler Strukturen und supralokaler, indigener Zusammenschlüsse. Letztere wurden anfangs auch von Seiten des Staates, aber von Anbeginn an vor allem durch zivilgesellschaftliche Akteure, die im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit tätig waren, gefördert. Obwohl die neuen supralokalen ethnischen Zusammenschlüsse der Indianer von der peruanischen Regierung nicht als autonome politische Instanzen anerkannt wurden, entwickelten sie dennoch, ähnlich wie eine nationale Regierung, bald umfassende Programme in den Bereichen Bildung, Gesundheit, Kultur. Dabei blieben sie jedoch von externer Unterstützung abhängig: NGOs übernahmen die Finanzierung der von staatlicher Seite auf lokaler Ebene vernachlässigten Pflichten im Bereich des Dienstleistungssektors. Neben Staat und indigene Organisationen traten somit die Vertreter von nationalen und internationalen NGOs als weitere politisch relevante Akteure auf und erhöhten die Komplexität lokaler politischer Prozesse. Schon Ende der 1980er und verstärkt ab Mitte der 1990er Jahre präsentieren sich zudem indianische Kandidaten in verschiedenen Regionen des Amazonasgebietes bei Wahlen auf Provinz- und Distriktebene. Zu den Kommunalwahlen 1995 gründete OIRA²⁴, eine regionale Mitgliedsorganisation von AIDSESEP, zum Zwecke der Unterstützung organisationsnaher Kandidaten das *Movimiento Indígena de la Amazonia Peruana* (MIAP)²⁵. Der Institutionalisierungsprozess der indigenen Bewegung im Tiefland war damit in eine neue Etappe eingetreten. Bei den darauffolgenden Kommunalwahlen im Jahr 1998 übernahm auch AIDSESEP die Bezeichnung MIAP für die Ausweisung indigener Kandidaten, die von der Organisation offiziell unterstützt wurden.

Indigene, die sich für politische Ämter auf lokaler oder regionaler Ebene bewerben, sind oft zuvor oder zeitgleich auf Föderationsebene oder sogar regionaler und nationaler Ebene in den Zusammenschlüssen aktiv. Der damit erworbene Bekanntheitsgrad kann ihnen bei den Wahlen zum Vorteil gereichen (vgl. Chirif 1998: 73ff.). Einerseits haben sich aus diesen Entwick-

24 *Organización Indígena de la Región de Atalaya*; dt. ›Indigene Organisation der Region Atalaya‹.

25 Dt. ›Indigene Bewegung des peruanischen Amazonasgebietes‹.

lungen neue Verknüpfungspunkte zwischen indigenen Organisationen und staatlichen Stellen ergeben und damit auch neue politische Handlungsressourcen für die entsprechenden Repräsentanten. Ihre Wahl in lokale und regionale staatliche Regierungsstrukturen weckt andererseits hohe Erwartungshaltungen der Gefolgschaft in ihren jeweiligen Herkunftsregionen. In Gesprächen mit vielen Akteuren, die bereits einmal als Bürgermeister oder *regidor*²⁶ auf Provinz- oder Distriktebene tätig waren, wurde dies deutlich. Die Ansprüche von Seiten der Dorfbewohner übersteigen meist die realen finanziellen und politischen Möglichkeiten der betreffenden Politiker. In diesem Sinne bleiben lokale politische Organisationsmuster erhalten: Auch als Amtsinhaber gewinnt man nur nach dem Prinzip des Statusführers an Prestige und kann den hohen Erwartungshaltungen der Gefolgschaft selten gerecht werden. Gleichzeitig verdeutlichen diese Entwicklungen aber auch, dass für indianische Akteure inzwischen eine Reihe neuer Möglichkeiten besteht, auf lokaler und regionaler Ebene an politischer Macht zu gewinnen. Politische Prozesse erreichen dadurch auf allen Organisationsebenen der indigenen Bewegung im Tiefland einen hohen Grad an Komplexität. Das folgende Zitat einer indigenen *regidora* bringt dies zum Beispiel zum Ausdruck: »Viele denken heute, warum sollen wir uns von der CAH abhängig machen, wenn wir Bürgermeister werden können« (zitiert nach Chirif 1998: 71)?²⁷

Fazit

Die entscheidenden Veränderungen in der internen politischen Ordnung indianischer Gemeinschaften, die durch die Gesetzgebung zu den *comunidades nativas* und die Herausbildung ethnischer Föderationen erfolgten, lassen sich in zwei Punkten zusammenfassen:

- Es wurden politische Ämter eingeführt, deren Inhaber durch »allgemeine« Wahlen bestimmt werden sollten – der Gemeindepräsident auf lokaler Ebene und der Organisationsrepräsentant auf suprakommunaler Ebene. Letzterem wurde durch stetig zunehmende externe finanzielle Unterstützung die Möglichkeit verschafft, sich der direkten sozialen Kontrolle seiner »Wählerschaft« zu entziehen. Dennoch besaß er weiterhin keine allein kraft seines Amtes gewonnene Möglichkeit, Zwangsgewalt auszuüben. In diesem Sinne blieben der Institutionalisierungsprozess und damit die dauerhafte Durchsetzung intern wirksamer politischer Hierarchisierungsprozesse unvollständig.

²⁶ Dt. »Stadtrat«.

²⁷ Im spanischen Original heisst es: »Muchos piensan ahora ¿por qué vamos a depender del CAH si podemos ser alcaldes?« CAH steht für *Consejo Aguaruna Huambisa*, den vom ehemaligen AIDSESP-Präsidenten Evaristo Nugkuag gegründeten indianischen Zusammenschluss (siehe Kapitel VIII.1).

- Anders als bei den zuvor für die supralokale Organisation wichtigen herausragenden Kriegerern oder Schamanen standen bei den modernen ethnischen Zusammenschlüssen junge zweisprachige Männer, die eine formale Bildung erhalten hatten, an der politischen Spitze. Alphabetisierung und die Aneignung von Fachwissen zur Erschließung finanzieller Ressourcen erlangten im Zuge dieser Entwicklung hervorgehobene Bedeutung. Die Quellen der Macht veränderten sich somit, neue Fähigkeiten wurden von den entsprechenden Kandidaten verlangt, vermischten sich aber mit zuvor gültigen Prinzipien der Legitimierung von Autorität.

Fest steht: Da sich die indigenen Organisationen inzwischen seit über zwanzig Jahren halten, sind sie nicht nur ein von außen aufgesetztes Modell politischer Organisation, das keinerlei Akzeptanz im Innern besitzt. Im Gegenteil: Die Zusammenschlüsse erfüllen wichtige Funktionen als Vermittlungsinstanzen zwischen Mitgliedern der organisierten Gruppen und kontextabhängig zu definierenden ›Außenstehenden‹. Sie sind in lokale politische Beziehungsmuster integriert worden. Dabei kann ein Blick auf die kategoriale Wahrnehmung der Repräsentanten von Seiten der Dorfbewohner weiteren Aufschluss darüber geben, welche Bedeutung den Organisationen und ihren Vertretern auf lokaler Ebene gegenwärtig beigemessen wird.

4. Die kategoriale Wahrnehmung der Repräsentanten als Spiegelung sozialer Differenzierungsprozesse

Die theoretischen Ausführungen über das politische Feld haben gezeigt, dass das Verhältnis zwischen Politikern und denen, die sie vertreten, komplex ist. Die Komplexität wächst dabei proportional zur geografischen und sozialen Distanz von der ›Basis‹. Der Lokalpolitiker ist seinen Wählern auf viel unmittelbarere Weise verpflichtet als zum Beispiel der Abgeordnete im nationalen Parlament. Die Auswirkungen seiner Arbeit zeigen sich meist schneller bzw. sind für den Wähler besser zuzuordnen. Dieser hat somit das Gefühl, ihn leichter kontrollieren zu können. Distanz hingegen fördert ein Klima des Misstrauens. Sowohl am Ständigen Forum für indigene Angelegenheiten als auch im Kontext der indigenen Organisationen des peruanischen Amazonasgebietes treten diese Konstellationen zutage. Oft sprachen indigene Repräsentanten auf nationaler Ebene das Kommunikationsproblem an, das zwischen ihnen und den Bewohnern der *comunidades nativas* bestünde. Kritische Anmerkungen zu den Zusammenschlüssen und vor allem zu den *dirigentes* waren auch in den Gemeinden zu hören – wie zum Beispiel in der Heimatgemeinde von *Hernán*. Das Ansehen der Organisationsvertreter im lokalen Kon-

text ist offenbar nicht sehr hoch. Sprach ich nationalen Repräsentanten oder Unterstützern gegenüber die Thematik an, rechtfertigten sie die Kommunikationsprobleme mit den großen geografischen Distanzen, die durch mangelnde finanzielle Ressourcen sowie zeitliche Probleme schwer überwindbar wären. Darüber hinaus verwiesen sie auf regionale Unterschiede bzw. solche zwischen den ethnischen Gruppen, wodurch ihre Arbeit erschwert würde. Zuweilen führte man auch ›mangelndes politisches Bewusstsein‹ der Dorfbewohner sowie deren unrealistische Vorstellungen über Projektentwürfe und -anträge an. Man wies auf die unterschiedlichen Aufgaben lokaler Organisationen einerseits und regionaler sowie nationaler Organisationen andererseits hin: Die regionalen und nationalen Organisationen vertreten die Interessen der zusammengeschlossenen Gruppen gegenüber der peruanischen Regierung und kämpfen für strukturelle, legale Veränderungen. Lokale Vertreter sind für den Entwurf konkreter Projekte für die Mitgliedsgemeinden zuständig. In der Zentrale von AIDSESP zum Beispiel erstellt man die generellen Richtlinien der politischen Arbeit in Abstimmung mit den Vertretern der Regionen, mit denen man sich turnusmäßig trifft.

Der Mitarbeiter einer europäischen NGO reagierte gereizt, als ich ihn auf das Misstrauen der Dorfbewohner gegenüber den *dirigentes* ansprach: Die beschwerten sich immer, das dürfe man nicht ernst nehmen, das sei sogar kontraproduktiv, denn dadurch würde die politische Arbeit der Organisationen im nationalen Kontext gefährdet. Ließe man sich öffentlich über die vermeintliche Zerstrittenheit aus, zögen sich Geldgeber zurück, und der Staat habe wieder neue Argumente in der Hand, mit denen er seine eigenen Entwicklungspläne für das Amazonasgebiet rechtfertigen könne. Diese Argumentation war mir bereits in einer anderen Form geläufig – aus der Auseinandersetzung um den Begriff der ›indigenen Völker‹ (vgl. Kapitel IV). Aus wissenschaftlicher Sicht, aber auch im Interesse der Organisationen, so meine Meinung, muss dieses Problem jedoch erörtert werden. Das, was die Dorfbewohner über die Organisationen und deren Repräsentanten denken, ist keineswegs irrelevant. Die kategoriale Wahrnehmung der Repräsentanten verdeutlicht die Komplexität der historisch geformten interethnischen Beziehungen, die durch asymmetrischen Austausch geprägt sind. Sie verweist auf den Widerstreit zwischen unterschiedlichen politischen Legitimationsmodellen, denen die Repräsentanten bei ihrer Arbeit gerecht werden müssen. Der Repräsentant einer indigenen Organisation besitzt, im Gegensatz zum Funktionär nationalstaatlicher Prägung, allein auf Grund seines Amtes in einer Organisation keinerlei Weisungsbefugnis – auch wenn er zuvor in dieses gewählt wurde. Verweigert er Geschenke oder handelt er nicht im Interesse seiner Gefolgsleute, entstehen Abspaltungen und neue Führungspersönlichkeiten. Oder aber, das Interesse an der Organisation von Seiten der Dorfbewohner erlischt, und sie wenden sich von ihren politischen Vertretern ab (vgl. Kapitel X.2 und X.3).

Der Protorepräsentant

»Die Vision, die mit dem Repräsentantendasein verbunden ist, ist ein bißchen widersprüchlich: Einerseits gilt es als harter Job, in dem man viel opfern muss, schlecht isst und weit weg von seiner Familie ist. Andererseits gilt es als Tür zum Geldsegen und zur Macht und wenn du Glück hast, kommst du in 5-Sterne Hotels« (Interview Smith 21.01.2004).

Diese widersprüchlichen Vorstellungen traten in meinen Gesprächen mit Dorfbewohnern und Organisationsmitarbeitern immer wieder hervor. Vor allem Dorfbewohner zeichneten gern das Bild des idealen Repräsentanten, der von einer angeborenen Bestimmung berufen, selbstlos und aufopferungsvoll der Gemeinschaft dient. Auch gegenwärtige und ehemalige Repräsentanten sahen sich gern im Lichte dieses Idealbilds: Sie verwiesen auf ihre persönlichen Entbehrungen, mit denen sie durch ihre Amtsführung konfrontiert worden seien. Konnten sie sich jedoch offensichtlich mehr leisten als andere, kritisierten sie die stereotype Darstellung des Indigenen als »armen zerklumpten Hinterwäldler«. Sie betonten, dass sie sich von diesem Image endlich distanzieren wollten. So rechtfertigte zum Beispiel die Organisatorin eines kontinentweiten Treffens indigener Frauen in Lima ihre Entscheidung, die Konferenz in einem 5-Sterne Hotel abzuhalten, mit einer Gegenfrage: »Warum gerät man als Indigener immer in Kritik, wenn man auch einmal eine schöne, teure Umgebung für eine Zusammenkunft auswählt« (Gespräch Rivera 03.03.2004)?

Der Repräsentant aus Sicht der Dorfbewohner

Die gegenwärtige Wahrnehmung der Repräsentanten durch Dorfbewohner und in die Gemeinden zurückgekehrte ehemalige Organisationsmitarbeiter ist eine kritische: Repräsentanten nehmen heutzutage dieses Amt nur an, weil sie auf den Geldsegen hoffen. Gegenwärtig befindet man sich somit in einer Krise: Auf die Repräsentanten ist kein Verlass mehr. Sie sind egoistisch, korrupt und nur auf den eigenen Vorteil bedacht. So die oft zu vernehmende Pauschalverurteilung. Der Protorepräsentant – also der selbstlose, aufopferungsvolle und vor allem charismatische Statusführer – existierte in der Wahrnehmung der Dorfbewohner nur in der Vergangenheit. Oder aber, man entwarf ihn als Wunschprojektion für die Zukunft der Organisationen. Ähnlich wie *Don Sebastiano* aus der in Kapitel X.1 vorgestellten Huitoto-Gemeinde betonten viele Gesprächspartner mir gegenüber oft, dass die Föderationen »früher« ihren Sinn erfüllt hätten: »Die Organisation kämpft für die Territorien, für ihre Bevölkerung, damit es keine Invasionen gibt. Dafür wurde sie gegründet. [...] Aber heute möchte sie der Präsident in eine Stadtverwaltung

verwandeln, die eine Menge Geld bewegen soll« (Gespräch *García* 04.03.2004).

Früher, so die Meinung vieler, hätte man in der Organisation über Probleme der Gemeinschaft debattiert und dann die Repräsentanten mit klar umrissenen Aufgaben in die Städte geschickt. Auch die Kommunikation zwischen den Dörfern und den nationalen Vertretern habe am Anfang funktioniert. Heute hätten sich zwar Transport und Kommunikation technisch verbessert, doch bekäme man vor allem die nationalen, aber auch die regionalen Repräsentanten selten oder gar nicht zu Gesicht. Man wisse nicht viel über ihre Arbeit. Ein Informant bringt seine Meinung zu den Organisationen wie folgt auf den Punkt:

»Heute sind die *dirigentes* nur am Erhalt der Organisation interessiert – aus Selbstzweck. [...] wenn man die Würmer ausfegen würde, könnte man die Organisation vielleicht zu neuem Leben erwecken. [...] Wenn du dich in der Organisation engagierst, musst du eine starke Position haben, sonst lässt du dich vom Geld verführen« (Gespräch *Crispin* 18.06.2005).

Ein anderer Gesprächspartner, der selbst früher einen Posten in einer regionalen Organisation inne hatte, analysiert die Organisationsprobleme wie folgt:

»Die *dirigentes*, die jetzt bis in die AIDSESEP aufsteigen, haben kein Interesse mehr an ihrer Basis. Nein, was die wollen als Kandidaten ist Lima kennen lernen, nach Lima reisen [...]. Zu unserer Zeit hat man die Präsenz der Repräsentanten auch in dieser abgelegenen Ecke des Amazonasgebietes gesehen. Die Direktive von AIDSESEP reist heute nur noch ins Ausland, man spricht sich nicht ab und entwickelt keine langfristigen Ziele. Man führt die Arbeit aus, da man dafür bezahlt wird. Als wir nichts hatten, haben wir mehr gearbeitet« (Interview *Rubio* 04.03.2004).

Neben der Unterscheidung zwischen früher und heute kommt in dieser Aussage vor allem ein zentraler Aspekt zum Ausdruck: *Rubio* unterscheidet zwischen denen, die Organisationsarbeit als Berufung verstehen und solchen, die darin einen Beruf sehen. Diese Unterscheidung wurde in vielen Gesprächen getroffen, sowohl auf lokaler Ebene als auch im regionalen und nationalen Kontext. Heutige Repräsentanten führen ihre Aufgabe nicht mit Leidenschaft und auf Grund einer ›natürlichen Berufung‹ aus, sondern verhalten sich wie Funktionäre. Ein häufig in diesem Zusammenhang zitierter Spruch lautet: »Man wird als *dirigente* geboren, dazu kann man nicht ausgebildet werden«. Vielen der heutigen Repräsentanten wirft man dementsprechend vor, ihre Aufgabe nur als Job zu verstehen, mit dem sie hoffen, ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Es wird hingegen auf die harten Entbehrungen verwiesen, die ein ›richtiger‹ Repräsentant in der Lage sein müsse auf sich zu nehmen. Prestige kann sich ein *dirigente* diesem Idealbild folgend vor allem erwerben,

wenn er oder sie immer zuerst an die anderen denkt, offensichtlich nicht wesentlich mehr besitzt als diese. Macht erlangt man dementsprechend nicht allein durch die Wahl in das Amt des Repräsentanten, sondern vor allem, wenn man seine besonderen Fähigkeiten unter Beweis stellt. Vor allem auch für die nationale Ebene wünschte man sich einen charismatischen Kopf, der es verstünde, Differenzen in den Organisationen zu überwinden. Man verglich sich derweil mit einem »Körper ohne Kopf« (Versammlung Pucaurquillo 03.03.2004). Das dieser Vorstellung zugrunde liegende machtpolitische Legitimitätsmodell lässt sich somit Max Webers Idealtypus des »charismatischen Herrschers« zuordnen. Der Führer muss sich in der Praxis bewähren, seine Herrschaft gründet auf individuellen Fähigkeiten und Überzeugungskraft. Wie von Lévi-Strauss beschrieben, ist er mit einer besonderen psychologischen Prädisposition für das Amt geboren.

Aber die Kommentare verweisen gleichfalls auf die Sehnsucht nach einem starken, zentralen Führer, einem Symbol der politischen Einheit, die bislang auf Grund auseinanderdriftender Interessen partikulärer Gruppen und schwachen Führungspersönlichkeiten nicht herstellbar zu sein scheint.

Der Repräsentant aus Sicht der Unterstützer

Auch die Unterstützer thematisierten gerne den »moralischen Verfall« der Repräsentanten. Alberto Chirif (1995: 348) interpretiert dabei das »deviante« Verhalten der *dirigentes indígenas* als Widerspiegelung eines allgemeinen, strukturellen Problems der peruanischen Gesellschaft: der Korruption und des *caudillismo*.²⁸ Je mehr die Repräsentanten am Leben der nationalen Gesellschaft teilnahmen, desto mehr orientierten sie sich auch an deren Haltung. Auch Richard Smith (1996: 115) sieht dies ähnlich und spricht von den neuen »amazonischen *caudillos*«. Viele indigene Repräsentanten nahmen Aspekte des »krolischen Führungsstils« an: öffentliche Lügen, Zurückhaltung von Informationen bzw. deren Manipulation zu persönlichen Zwecken. So beobachtete Smith in der COICA Ende der 1980er Jahre bei den Wahlen für eine neue Direktive die Verdrängung inhaltlicher Themen und eine Hinwendung zu »klassischen parteipolitischen Diskussionen«. Je mehr die hierarchische und geografische Distanz zwischen den Repräsentanten und den Gemeinden wuchs, desto stärker entzogen sich diese auch der sozialen Kontrolle ihrer »Basis« (Smith 1996: 110). Der von *Oxfam América* mit der Analyse eines

28 *caudillo*, dt. »Anführer«. Politischer Führertypus, der sich in Südamerika mit den Unabhängigkeitskriegen im 19. Jahrhundert herausbildete. Die ersten *caudillos* waren meist charismatische Generäle, die ihren militärischen Rang nutzten, um in den neuen unabhängigen Staaten an Macht zu kommen. Ihre Macht entzieht sich jeglicher Kontrolle. Sie nutzen ihr Amt, um persönliche Interessen zu verfolgen.

Korruptionsfalls in einer regionalen Organisation beauftragte Mourik Bueno de Mesquita kommt wiederum zu dem Schluss, dass die Repräsentanten »nicht die indigenen sozio-kulturellen Prinzipien und Gewohnheiten kultivieren, sondern die Laster der Mehrheitsgesellschaft reproduzieren« (Bueno de Mesquita 2001: 9). Allerdings lässt er offen, was er unter den »indigenen Werten« versteht.

Den eben zitierten Unterstützern ist gemeinsam, dass sie von den indigenen Repräsentanten einen Politikstil erwarten, der Max Webers »rationales Herrschaftsmodell« mit dem »traditionalen« verbindet: Die neuen Amtsträger sollen sowohl eine bürokratische Verteilungslogik verfolgen, als auch ein System »balancierter Reziprozität« (Sahlins 1974) aufrechterhalten, das auf horizontalem, nicht vertikalem Tausch beruht und damit nach Ausgleich strebt. Sie betrachten ausschließlich die normative Ebene und erschaffen eine dichotomisierende Gegenüberstellung von indigenen und nicht-indigenen Werten. »Kulturelle Entfremdung« ziehen Bueno de Mesquita und die anderen eben erwähnten Unterstützer als Erklärungsmuster für von ihren Idealen abweichendes Verhalten heran: Je weiter die Repräsentanten sich von ihrer »eigenen Tauschlogik« geografisch entfernten, desto stärker würde der Assimilationsdruck – die indigenen Politiker tragen damit im nationalen Kontext nicht mehr zur von den Unterstützern angestrebten Systemveränderung des peruanischen Staates, sondern zum Erhalt der von ihnen identifizierten »Mängel« desselben bei: der Perpetuierung asymmetrischer Patronage-Beziehungen. Dieses Interpretationsschema bleibt implizit dem modernen Paradigma verhaftet, das sich in einer Dichotomisierung von »Tradition« und »Moderne« ausdrückt. »Indigene Traditionen« werden zudem bei diesem Prozess idealisiert, der Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft letztendlich als »kulturschädigend« definiert.

Jedoch findet sich bei Smith (1996: 114) auch ein kurzer Verweis auf die vorhandenen Parallelen zwischen *caudillismo* und »amazonischem« Führungsstil: Demzufolge wird besonderes Wissen als Familiengeheimnis behandelt, verwandtschaftliche Bande zudem stärker gepflegt als kommunitäre. Die Verpflichtung der Repräsentanten gegenüber einer ethnischen oder gar panindigenen »Schicksalsgemeinschaft«, die im politischen Diskurs beschworen wird, spiegelt im Lichte dieser Erklärung nicht unbedingt die realen »Wirkgefühle« und Erwartungen der Organisierten wider. In einem späteren Artikel merkt Smith (2002b: 167ff.) zudem (selbst)kritisch an, dass die nicht-indigenen politischen und religiösen Aktivisten der 1960er und 70er Jahre in den indianischen Tieflandgesellschaften die Bestätigung ihres Glaubens an Werte wie Gleichheit und Solidarität sahen. Als Referenzkategorie stilisierten sie dabei die neue organisatorische Grundeinheit der *comunidad nativa* zur urchristlichen oder urkommunistischen »Protogemeinschaft«. Unter den indianischen Tieflandbewohnern bestimmt hingegen in Vergangenheit und

Gegenwart vor allem die wirtschaftliche Einheit die Gruppensolidarität des Individuums.

Verpflichtungen gegenüber der eigenen Gruppe: kontextabhängige Definition der politischen Gemeinschaft

Neben dem allgemeinen Misstrauen, das Dorfbewohner den heutigen Repräsentanten gegenüber hegen, existiert eine ganz besondere Erwartungshaltung: die Erwartung, der Repräsentant möge sich gegenüber der ›eigenen Gruppe‹ großzügig erweisen. Gleichgültig, aus welcher Quelle die Großzügigkeit gespeist wird, wirkt sie bei denjenigen, denen sie gewährt wird, vertrauensbildend. Mit dem Amt wird, unabhängig von seinem Träger, eine bestimmte sozial höherstehende Position im gesamtgesellschaftlichen Kontext verbunden. Deshalb besitzt zwar der Repräsentant nicht allein kraft seines Amtes »symbolisches Kapital« (Bourdieu 1983) in Form von Prestige innerhalb seiner politischen Gemeinschaft, aber an die Position sind bestimmte Normen und Regeln geknüpft. Der Repräsentant muss sich diesen Vorgaben entsprechend verhalten, um an politischer Macht zu gewinnen. Ein Beispiel dafür: Ein ehemaliger nationaler Repräsentant, unter dessen Präsidentschaft nicht alle Gelder für die eigentlichen Projektzwecke verwendet worden waren, wurde von Mitgliedern seiner ethnischen Gruppe in Gesprächen oft respektvoll erwähnt. Man erklärte, er habe stets geholfen, wenn jemand mit einer Bitte an ihn herangetreten sei. Er sei immer großzügig gewesen. Einen anderen verurteilte man hingegen für die Zweckentfremdung von Organisationsgeldern – allerdings vor allem, weil er dabei ›nur an sich‹, nicht aber ›an seine Leute‹ gedacht habe. Er habe seine Position zu persönlichen Zwecken missbraucht. Politisch richtig gehandelt hätte er, wenn er die neuen Möglichkeiten, die ihm sein Amt verschafft hatte, zur Umverteilung der Ressourcen unter der Anhängerschaft genutzt hätte.

Wenn sich ein Repräsentant nicht als großzügig gegenüber der ›eigenen Gruppe‹ erwies und seine Gewinne für sich behielt, wurde ihm meist ein ›mestizischer‹ Führungsstil zugeschrieben. Wer jedoch jeweils zur ›eigenen Gruppe‹ zählte, unterlag subjektiven Zuweisungskriterien: Hierbei konnte man wahlweise auf die Familienzugehörigkeit, die ethnische Abstammung oder das ›indigene Kollektiv‹ verweisen – je nachdem, in welchem Verhältnis zum Repräsentanten der Sprecher sich befand. Oft wurde zum Beispiel darauf verwiesen, dass man von einem bestimmten Repräsentanten besonders enttäuscht sei – dieser stamme schließlich aus der gleichen Region wie man selber, sei auch Huitoto oder Asháninka etc. Daraus erwüchse eine besondere Verpflichtung, sich um die ›eigenen Leute‹ zu kümmern.

Konsequenterweise warfen Dorfbewohner deshalb den Repräsentanten, die aus einer anderen Gruppe bzw. Gegend kamen, deren ›Bevorzugung‹ vor.

Hierbei beriefen sich dann die kritischen Stimmen auf die Pflicht der Repräsentanten, »an alle Indigenen zu denken«, da sie eine regionale bzw. nationale Instanz verträten. Dies kommt unter anderem in dem Kommentar eines ehemaligen Repräsentanten der ORAI zum Ausdruck, der zum Zeitpunkt unseres Gesprächs keine Ämter mehr bekleidete:

»Seit drei Jahren bin ich im Dorf zurück und habe noch nichts von AIDSESEP gehört. Früher gab es jeden Tag Kontakt über Funk. [...] Die Verantwortlichen vergessen ihre Basis, ich weiß nicht warum. Nicht mal aus Versehen kommen sie, um mit uns zu reden. Als Indigene müssen wir stärker kommunizieren. [...] Die nationalen Repräsentanten sollten nicht nur ihre soziolinguistische Gruppe unterstützen, sondern alle. Denn schließlich repräsentieren sie uns alle! Vielleicht haben die in ihren Regionen viele Informationen, wir hier aber nicht« (Interview Rubio 04.03.2004).

Diese Kritik verdeutlicht, dass die angeprangerte Bevorzugung nicht nur auf materielle Güter beschränkt bleibt, sondern auch Information und Kommunikation einschließt. Im Folgenden macht der ehemalige regionale Repräsentant die Mestizen für die Schwäche seiner Organisation verantwortlich: »Am Anfang war unsere Organisation stark [...], aber mit der Zeit hat unsere Stärke abgenommen, vor allem durch die Mestizen, die in unsere Gemeinde gekommen sind und unsere Mädchen geheiratet haben« (Interview Rubio 04.03.2004).

Diese Erklärung begegnete mir auch in *Hernáns'* Heimatgemeinde. *Guillermo Ortega*, der Präsident des Dorfes, hatte in unseren Gesprächen immer wieder darauf verwiesen, dass die Mestizen am Zerwürfnis seiner Gemeinde schuld seien. Dabei bezog er sich auf die Migranten von der Küste und aus den Anden, die in den 1980er Jahren in seine Gemeinde gekommen seien und den Einheimischen immer wieder erzählt hätten, Indigene seien Terroristen bzw. »der Vergangenheit Zugewandte«.

Auch ein Korruptionsskandal in der regionalen Organisation ORAI in den 1990er Jahren wurde den Machenschaften eines Mestizen zugerechnet, der sich »für einen Indigenen ausgegeben habe«. Der Betreffende hätte sich als »mestizierter« Indigener nicht so benommen wie »die Kultur und Kosmovision« es vorschreibe. Die »indigene Kultur und Kosmovision« basiere unter anderem auf der politischen Ausrichtung an der »Abstammungsgemeinschaft« (Gespräch Manihuari 13.03.2004). Eine Definition von »indigener Identität«, die häufig angeführt wurde. Wobei aber unter der Gemeinschaft von Seiten der befragten Dorfbewohner und Organisationsmitarbeiter kontextabhängig und flexibel entweder die lokale bzw. die ethnische Gruppe verstanden wurde, oder aber man bezog sich damit, wie beschrieben, auf die »panindigene Gemeinschaft«, die nationale aber auch regionale Repräsentanten eigentlich dazu verpflichtet müsse, an das »Wohl aller« zu denken.

AIDSESEP oder CONAP erklärte man in diesem Zusammenhang jeweils zur inoffiziellen ›Regierung der Indigenen‹.

Die nationale Vertretung als ›inoffizielle Regierung‹

Befragte ich Repräsentanten von AIDSESEP, so bezeichneten auch diese ihre Organisation oft als eine solche inoffizielle Regierung der Indigenen des Amazonasgebietes (Interview Salazar 14.01.2004; Gespräch Cusurichi 10.06.2005; Gespräch Antazú 25.05.2005). Inoffiziell deshalb, weil ihnen von Seiten des peruanischen Staates nur der Status einer Nichtregierungsorganisation zugebilligt werde. Dieses Selbstbild der Organisation als inoffizielle Regierung der Indigenen des Amazonasgebietes wurde dementsprechend von Dorfbewohnern bestätigt. Man war trotz aller Kritik an einzelnen Repräsentanten stolz darauf, ein politisches Sprachrohr zu besitzen und in der nationalen Öffentlichkeit wahrgenommen zu werden. Das Gefühl, einer größeren Gemeinschaft der *indigenas* anzugehören, legte sich in diesen Momenten über die Kritik an den Organisationen. Diejenigen, die ihren Zusammenschlüssen Schaden zufügten, mussten folglich in der Außendarstellung als ›Mestizen‹ kategorisiert und damit von der eigenen Gruppe abgegrenzt werden.

Das Konzept einer Regierung als zentralisierter und institutionalisierter politischer Vertretungsinstanz hat sich mit den Föderationsgründungen unter den dergestalt organisierten Tieflandbewohnern teilweise als Vorstellung durchgesetzt. Allerdings besitzt die ›inoffizielle Regierung der Indigenen‹ vor allem eine ›außenpolitische‹ Funktion: Sie soll die Forderungen und Bedürfnisse der indianischen Tieflandbewohner gegenüber dem peruanischen Staat repräsentieren. Mit Ausübung einer Repräsentationsfunktion erhalten die entsprechenden indigenen ›Regierungsvertreter‹ dennoch nicht automatisch einen übergeordneten Status in der Gemeinschaft. Prestige und Anerkennung müssen sie sich wie ein *Big Man* erwerben (vgl. Kapitel X.3). Es ist sogar im Gegenteil zu fragen, ob die Statuszuweisung als ›inoffizielle Regierungsvertreter‹ nicht Ausdruck des Misstrauens der Dorfbewohner gegenüber den Organisationsvertretern ist. In keinem Gespräch fehlte der Verweis auf das geringe Vertrauen, dass man staatlichen Behörden und lokalen Verwaltungen entgegenbrachte. Ebenso vertrauten die meisten ihren regionalen oder nationalen Vertretungsinstanzen nicht, wie sowohl in der *comunidad nativa* Huito in der Nähe von Iquitos deutlich wurde als auch in den Mitgliedsgemeinden des im Prolog vorgestellten Zusammenschlusses der Cocama-Cocamilla.

Die Repräsentantin einer Frauenorganisation, die sich trotz politischer Erfahrungen auf nationaler und internationaler Ebene für Basisarbeit in ihrem Heimatdorf und ihrer Region entschieden hatte, bringt das sensible Verhältnis zwischen den Dorfbewohnern und Organisationsvertretern wie folgt auf den Punkt: »Als *dirigentes* merken wir oft nicht, dass das Volk bestimmt und

nicht wir. Deshalb muss man als *dirigente* kleiner sein als das Volk. Sonst sagt das Volk, dass derjenige nicht mehr Asháninka, sondern Mestize ist. Dann erntest du Misstrauen« (Gespräch Chirisente 13.06.2005).

Der Mestize als Verkörperung des potentiellen Despoten

Die Bezeichnung ›Mestize‹ erweist sich als oft reproduzierte, negative Kategorisierung für Repräsentanten, die nicht an die ›eigene Gruppe‹ dachten bzw. sich dieser gegenüber nicht großzügig erwiesen. Diesen Personen wird der Führungsanspruch aberkannt. Ihnen wird vorgeworfen, sie seien entweder durch ihre Tätigkeit zu Mestizen geworden oder aber von Anfang an als ›Indigene verkleidete‹ Mestizen gewesen – eine Art ›Wolf im Schafspelz‹. Beide Typen suchen einmal mehr zu Lasten der indigenen Tieflandbewohner ihren persönlichen Vorteil. Einige Male begegnete mir auch die bildliche Gleichsetzung der Mestizen mit Fledermäusen – Tiere, die keine eindeutige Identität besäßen, da sie weder Vogel noch Maus seien. Dieses Bild provoziert eine weitere Assoziation: Vor Fledermäusen muss man sich schützen, da sie parasitär von der Lebenskraft anderer – deren Blut – leben. Der als ›Mestize‹ titulierte Vermittler wird zur Verkörperung des potentiellen Despoten – der modernen Version eines *gantatsirira* (vgl. Kapitel X.3).

Die negativen, stereotypen Kategorisierungen ›Nicht-Indigener‹ erinnern an frühe ethnologische Gemeindestudien im peruanischen Hochland aus den 1940er und 50er Jahren. In diesen kulturalistisch argumentierenden Arbeiten wurden die Mestizen als ethnische Kategorie überwiegend in der Negation der als ›typisch indigen‹ klassifizierten Merkmale definiert. Sie waren auf Grund ihrer ›kulturellen Orientierungslosigkeit‹ dazu bestimmt, Indigene auszubeuten. *Indios* und *mestizos* standen sich als monolithische Blöcke gegenüber. Während erstere als wertkonservativ dargestellt wurden, waren letztere die vermeintlich kulturell prädisponierten Profiteure dieser ›Veränderungsresistenz‹. Die damaligen Wissenschaftler verkannten, dass die ›mestizischen‹ Merkmale auf die Vermittlerposition dieser Personen innerhalb der andinen Welt zurückgingen (vgl. Laufer 2000: 144ff.). Die Klassifizierung ›schlechter‹ Repräsentanten als Mestizen knüpft an diese negativen Stereotypisierungen an. ›Indigen-Sein‹ ist hingegen mit positiv konnotierten Werten belegt, deren hervorstechendster Gruppensolidarität ist.²⁹

Allerdings wurden die Grenzen zwischen *indigenas* und *mestizos* von Seiten der befragten indigenen Tieflandbewohner als fließend empfunden – im

29 Die negative Stereotypisierung des Mestizen lässt sich in Peru bis in die Kolonialzeit zurückverfolgen: Die Auffassung, der Mestize sei ein aggressiver und frustrierter Mensch, der zwischen zwei Welten zerrissen ist, begründete sich bereits damals. Es hielt sich als Konzept bis in die modernen Sozialwissenschaften hinein (vgl. Laufer 2000: 84ff.).

Gegensatz zu den eben erwähnten frühen ethnologischen Arbeiten: Man konnte jederzeit seinen positiv besetzten Status als Indigener bzw. als Asháninka, Aguaruna, Huitoto etc. verlieren und zum Mestizen werden. Die Möglichkeit dieses ›Statusverlustes‹ war dabei besonders gegeben, wenn man einen leitenden Posten in einer Organisation anstrebte. Man konnte aber im Gegenzug auch als ›indigen‹ klassifiziert werden, obwohl man zuvor als Mestize gesehen wurde, wenn man sich für die ›Gemeinschaft‹ einsetzte. Dies wurde in einem Kommentar von Haroldo Salazar über den ehemaligen nationalen Präsidenten von AIDSESEP, Miqueas Mishari, deutlich: Obwohl man diesem vorwarf, Mestize zu sein, hatte er eine »reine Bewegung« ins Leben gerufen und damit Ansehen erworben (Interview Salazar 14.01.2004). Die Kategorisierung in ›Indigene‹ oder ›Mestizen‹ verweist somit auf das Prestige, das der entsprechenden Person vom jeweiligen Kommentator zugewiesen wird. Die ethnischen Bindungen sind aus Sicht der befragten Dorfbewohner und vieler Organisationsmitarbeiter keineswegs ›primordial‹ bestimmt, sondern dienen der flexiblen Konstruktion kontextabhängig relevanter politischer Gemeinschaften. In der Beurteilung der Repräsentanten wird ein moralischer Raum abgesteckt, in dem ein Mindestmaß an balancierter Reziprozität eingefordert wird. Der Bezug auf eine ›ethnische‹ oder ›indigene‹ politische Gemeinschaft birgt dabei unter einer essentialistisch anmutenden Oberfläche viel Raum für Aushandlungsprozesse. ›Indigenität‹ ist in diesem Sinne weit davon entfernt ein mit der Geburt erworbener Status zu sein, sondern vielmehr Ausdruck gefühlter sozialer Nähe oder Distanz. Diese kann auch unabhängig von realen geografischen Entfernungen existieren. Dennoch ist, wie in den Aussagen der Unterstützer, kulturelle Identität mit bestimmten Werten belegt. Befolgt ein politischer Führer diese Maßgaben nicht, verliert er die Gruppenzugehörigkeit.

Verstädterung: Verlust indigener Identität oder Chance zum sozialen Aufstieg

»Wenn die Repräsentanten in die Stadt kommen, sind sie auf dem Niveau der Stadtgesellschaft« (Interview Rubio 04.03.2004).

Diese Einschätzung von Rubio spiegelt die Ansicht vieler Dorfbewohner wider. Die Organisationen hatten in ihren Augen im Alltag eine vordergründige Funktion: Sie boten ambitionierten Gemeindemitgliedern eine Chance, ›Städter‹ zu werden. Gleichzeitig bestärkte es bei denen, die keine politischen Ambitionen oder nicht den nötigen Einfluss besaßen, das Gefühl, von den Organisationsvertretern für persönliche Zwecke benutzt zu werden. Wenn nicht mehr die Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft im Vordergrund stünde, sondern persönliche Interessen, dann hätten die Organisationsvertreter den

›mestizischen‹ Führungsstil angenommen und wären zu ›Städtern‹ geworden. Als solche entfernten sie sich von der Basis, denn die Stadt verändere ihre Sichtweise: Die ›städtische Sicht‹ bedeute, dass man Organisationsgelder zu persönlichen Zwecken verwende. Man nähme den Führungsstil mestizischer Funktionäre an, der auf Machterhalt und Ausbau der eigenen Position abziele, nicht aber auf eine Verbesserung der Lebensumstände in den Gemeinden (Interview Rubio 04.03.2004; Gespräch Chirisente 23.04.2004; Gespräch *Ortiz* 25.04.2004; Versammlung Pucaurquillo 03.03.2004). So führte die Präsidentin einer regionalen Frauenorganisation in Satipo in einem Gespräch aus: »Wenn die *dirigentes* ihre Gemeinden verlassen und nach Huancayo oder Lima gehen, nehmen sie eine personalisierte Sicht an und gründen ihre eigenen NGOs« (Gespräch Chirisente 25.04.2004). Die Präsidentin einer Asháninka-Gemeinde in der Nähe von Satipo sagte: »Wenn wir unsere Gemeinde verlassen und uns vermischen, verderben wir« (Gespräch *Espíritu* 27.04.2004).

Im Zusammenhang mit der Abwertung der Repräsentanten als ›ambitionierte Städter‹, als Mestizen, möchte ich noch auf einen anderen Aspekt der Kategorisierung hinweisen. Dieser gibt Aufschluss über ein dahinter stehendes Diskursmodell: die Dichotomisierung Stadt-Land, mit einer einhergehenden Idealisierung der dörflichen Gemeinschaft. Sie manifestiert sich in den oben angeführten Aussagen von Dorfbewohnern und Repräsentanten, die im lokalen Kontext agieren. Ein Diskurs, der die Organisationsprozesse begleitet hat, kommt darin zum Ausdruck. Bekanntlich wurde die *comunidad* als Grundeinheit der neuen indigenen Selbstorganisation im Amazonasgebiet proklamiert. Die Rückbindung an die Dorfgemeinschaft wurde in diesem Zusammenhang zum stärksten Argument, um die eigene Legitimität als Repräsentant gegenüber den Unterstützern und dem Staat zu untermauern. Die Gemeinde als korporative Einheit folgte aber dem Modell der andinen Gemeinschaften. Im Amazonasgebiet stellte sie eine neue Form der Vergemeinschaftung dar. Greene (2004: 134) verweist in diesem Zusammenhang auf eine Aussage Evaristo Nugkuags. Auf die Frage nach dem Leben im Gebiet der Aguaruna als er ein Kind war, habe dieser folgendes geantwortet: Die Gemeinden waren damals nicht wirklich Gemeinschaften im heutigen Sinne, sondern lose Ansammlungen der engeren und weiteren Familie, mit der man an einem Ort lebte, um in Kommunikation zu bleiben. Das Konzept der *comunidad* wurde erst mit den Missionarsschulen (ab den 1950er Jahren) eingeführt. Auch Haroldo Salazar hob im Gespräch die Neueinführung des Konzepts der Gemeinschaft im Amazonasgebiet hervor: »Wir wussten bis in die 1970er Jahre nicht, was eine *comunidad* war [...] danach sahen wir, dass man es so nennen musste« (Interview Salazar 14.01.2004).

Die indigenen Gemeinden des Hochlands bildeten, wie bereits ausgeführt, lange Zeit das bevorzugte Studienfeld der peruanischen Ethnologie. Bis in die 1960er Jahre hinein betrachtete man sie als nach außen geschlossene, nach

sozio-ökonomischem Status undifferenzierte und kollektivistisch organisierte Bauerngemeinschaften. In den 1950er Jahren, als die *Community Studies* in Mode waren, verbrachten die von der nordamerikanischen *Cultural Anthropology* stark geprägten peruanischen Fachvertreter längere Zeit zu Studienzwecken in Hochlandgemeinden – vorzugsweise indigenen. Sie orientierten sich dabei in ihrer theoretischen Ausrichtung stark an Robert Redfields *Folk-Urban-Continuum* (1941). Redfield hatte dieses Modell auf Grundlage von Tönnies' Gemeinschaftskonzept sowie dem Ansatz der Chicagoer Schule entwickelt.³⁰ Er siedelte vier unterschiedlich große ländliche Gemeinden in Mexiko auf einem Kontinuum zwischen ländlich bzw. tribal und städtisch als jeweiligen Endpunkten an. Je mehr man sich vom ländlichen Pol zum städtischen hinwegbewege, so seine These, desto mehr verfallende eine vom Kollektivgedanken geprägte Kultur und werde zu einer ausgeprägt individualistischen. Laufer merkt dazu an:

»Redfields Modell einer bipolaren Moral, das dem ländlichen/tribalen Kontext alle guten, dem städtischen Umfeld dagegen alle schlechten Eigenschaften zuordnete, bestätigte nicht nur die Idealisierung der indigenen Gemeinden, sondern auch das negative Stereotyp des Mestizen als traumatisiertem, frustriertem Individuum« (Laufer 2000: 36).

Die Übertragung des Gemeinschaftsmodells aus den Anden in das Amazonasgebiet ist inzwischen mehrfach kritisch analysiert worden, sowohl von Wissenschaftlern (vgl. zum Beispiel Chirif 2003; Smith 2002b; Dandler 1998; COICA und Oxfam América 1995) als auch von indigenen Repräsentanten (siehe Zitate weiter oben). Es entsprach auch nicht dem eigentlichen Ziel, das der Ethnologe Stefano Varese mit der Ausarbeitung des Gesetzes zu den *comunidades nativas* im Sinn hatte. Er wollte dorfübergreifende Einheiten fördern und war damit der Zielstellung der Schaffung eines ›indigenen Territoriums‹ verpflichtet, wie sie in Brasilien oder Kolumbien in der Folge geschaffen wurden. Wie gesehen scheiterte dieser Plan an den Vorstellungen der Regierung. Dessen Angestellte besaßen, wie Varese in einem Interview aus dem Jahre 2001 rückblickend festhält, wenig oder nur verzerrte Vorstellungen von der Lebensweise in indianischen Gesellschaften des Amazonasgebietes (vgl. Montoya, Burgos und Paredes 2001).

Dennoch scheint sich das andine Gemeinschaftsmodell als kommunitaristische Idealvorstellung unerschwerlich durchgesetzt zu haben – und zwar vor allem in der dichotomisierenden Gegenüberstellung von Dorf und Stadt, bei

30 Tönnies (1887) führte in der Soziologie den Begriff der Gemeinschaft als ein ›natürlich gewachsenes‹, durch ein hohes Maß an Einheitlichkeit in Denken und Handeln geprägtes menschliches Gebilde ein. Er stellte dieser die Gesellschaft als rationalen Zweckverband gegenüber.

der mit ›Stadt‹, wie in Redfields *Folk-Urban-Continuum*, stets negative Bilder evoziert werden. Zum einen ist dieses Phänomen in Aussagen von Unterstützern zu beobachten, auch wenn diese ansonsten kritisch auf die Heterogenität innerhalb der Gemeinden und ihren Konstruktionscharakter auf Grundlage der Gesetzgebung von 1974 verweisen. So bemerkt zum Beispiel Chirif (1995: 364), dass in den Gemeinden die ›Verstädterung‹ wachse, eine Entwicklung, die er an häufigen Anschuldigungen von Raub und Hexerei, oder Teilung der Gemeinden durch unterschiedliche religiöse Konfessionen, festmacht. Smith wiederum bestätigt in einem Interview, dass »die Repräsentanten am Anfang stärker ihren Gemeinden verbunden waren und sich von diesen mit der Schaffung regionaler, nationaler und internationaler Instanzen entfernten« (Interview Smith 21.01.2004). Und der Soziologe Reátegui meint:

»Die jungen Indigenen möchten in der Stadt leben. Ihr Orientierungsmodell ist der urbane Mensch: Ich gebe meine indigene Identität auf und werde Mestize, weil der Mestize Macht hat. Es ist eine Suche nach Macht, nicht mehr. In der Stadt sind sie abhängig, während sie sich in ihren Gemeinden selbst ernähren können und dadurch eine größere Autonomie haben. Die Gemeinden, die am weitesten von der Stadt entfernt sind, sind deshalb am besten organisiert« (Interview Reátegui 21.02.2004).

Bei dieser häufig anzutreffenden Einschätzung kristallisiert sich das Modell des Redfieldschen *Folk-Urban-Continuum* nahezu in Reinform heraus. Auch Repräsentanten und Dorfbewohner, die in den Gemeinden bleiben, griffen in Gesprächen mit mir diese Vorstellungen auf. In den angeführten Zitaten kam dies deutlich zum Ausdruck.

Doch existierte auch die entgegengesetzte Vorstellung, bei der sich das Bild von der positiven ›Traditionsverbundenheit‹ und dem gemeinschaftlichen Zusammenhalt der weit von den Städten entfernt liegenden *comunidades* in sein Gegenteil verkehrte. Hier wurde Verstädterung positiv gedeutet – ein Diskurs der ›Modernisierung‹ und des Liberalismus, dem ebenso Dorfbewohner und Repräsentanten verpflichtet waren und der wiederum sein Pendant in einer wissenschaftlichen Theorie findet.

Oscar Lewis (1966) kritisierte das Redfieldsche Modell der Idealisierung ›dörflicher‹ Mentalität und entwickelte eine gegenläufige These: Mit Hilfe von George Fosters Konzept des *Image of the Limited Good*³¹ (1965) bezeichnete er Bauern als ›abergläubig und ignorant‹. Migration und Verstädterung deutete er im Gegenzug als Chance zur freien Entfaltung des Individuums, die sich allerdings in ihr Gegenteil verkehren und zu einer »Kultur der Armut« werden konnte (vgl. Laufer 2000: 151). Nicht-indigene Unterstützer der ethnischen Föderationen argumentierten mir gegenüber nie in dieser

31 Fosters Konzept beschreibt eine bäuerliche Vorstellung, nach der alle Güter nur in begrenztem Umfang zur Verfügung stehen.

Denktradition. Zu stark spielte sie Modernisierungsdiskursen in die Hände, die in der vermeintlichen Traditionsverhaftung Indigener ein Hindernis für die Konsolidierung moderner Nationen sahen. In Opposition zu diesem Diskurs war aber die indigene Selbstorganisation ab den späten 1960er Jahren von Sozialwissenschaftlern unterstützt worden: Der ›Erhalt der Kulturen‹ stand für sie im Vordergrund und damit eine positive Umwertung der ›entwicklungshemmenden Traditionen‹.

Das ›Lewis'sche Paradigma‹ spiegelt sich hingegen in Reflexionen einiger Dorfbewohner und Repräsentanten wider. So meint ein regionaler Repräsentant im Gespräch über die in sogenannter freiwilliger Isolation lebenden Gruppen: »Wir setzen uns dafür ein, dass sie ungestört bleiben. Aber selbst wollen wir nicht mehr zu dieser Lebensweise zurückkehren. Wir verstehen uns als Teil der modernen peruanischen Gesellschaft« (Gespräch *Rodríguez* 10.02.2004).

In einem Dorf bezeichneten sich die Einwohner bei Nachfrage mehrheitlich als Mestizen, während ihre Gemeinde gleichzeitig einer indigenen Organisation angehörte. Sie begründeten dies damit, dass »die Indigenen weiter draußen im Wald lebten und seltsame Gewohnheiten hätten«. Ein ehemaliger *dirigente* einer lokalen Föderation wiederum, der inzwischen in der Stadt lebte und für das Amt des Bürgermeisters kandidieren wollte, erläuterte mir sein Wahlprogramm: Er wolle Verträge mit Unternehmen abschließen, um indigenen Gemeinden einen Absatzmarkt für ihre Produkte zu sichern.

»Es gibt schon Gemeinden, die in die Zivilisation eingetreten sind. Wenn sie aber immer noch siebzig oder achtzig Prozent ihrer Tradition haben, dann kann man keine Verträge mit Unternehmen für sie abschließen. Die Dörfer, die Anbindung an Städte haben, haben die besten Entwicklungschancen« (Gespräch *Vegas* 16.06.2005).

Ein zweisprachiger Lehrer wiederum erläuterte mir, er und ein paar ›Gleichgesinnte‹ würden bewusst nicht in *comunidades nativas* leben. Sie seien eine kleine Gruppe von ›Zukunftsorientierten‹, die sich durch die Zwänge in den Gemeinden in ihrer Entwicklung gehemmt fühlten (Gespräch *Vásquez* 18.06.2005).

Die Präsidentin einer stadtnahen *comunidad nativa* vertrat folgende, ebenfalls häufig anzutreffende Meinung: Sie sagte den indigenen Organisationen ein baldiges Ende voraus, wenn auch die weiter entfernt liegenden Dörfer eine bessere Anbindung an die Städte hätten. Die Bewohner dieser Dörfer würden aber momentan noch auf die Repräsentanten vertrauen, und letztere hätten dadurch ein leichtes Spiel mit ihnen.

»Die Armen haben doch kaum Bildung, können manchmal nur ein paar Brocken Spanisch sprechen. Das nutzen die Repräsentanten aus und etablieren sich als Vermittler zwischen ihnen und den NGOs sowie den Behörden. Aber eigentlich leben sie selbst von den Projekten, die sie im Namen dieser Gemeinden beantragen. Sie verhalten sich nicht mehr nach unseren gemeinschaftlichen Vorstellungen« (Gespräch *Espíritu* 26.04.2004).

Dieses Zitat verdeutlicht, dass beide Einstellungen – eine kommunitaristische Werteorientierung und ein ›Modernisierungsdiskurs‹ – in der Argumentation auch miteinander kombinierbar sind: Die Stadtnähe kann als hilfreich verstanden werden, um die ›eigenen Werte‹ zu bewahren – weil man dadurch Vermittler ausschalten kann und damit die Ungewissheit, ob die entsprechende Person wirklich im Sinne der Gemeinschaft handeln wird.

Eine nationale Repräsentantin schließlich beschreibt die ihrer Meinung nach notwendigen Veränderungen, welche die Tieflandindianer aktiv gestalten müssten, wie folgt:

»Früher kannten wir die Schule nicht, meine Mutter zum Beispiel ist nicht zur Schule gegangen. Meine Generation ging schon zur Schule, und meine Kinder gehen zur Universität. [...] Wir müssen die Veränderungen akzeptieren und uns einbringen. Nur weil ich aus einer Gemeinde komme, ich Arme, werde ich dort bleiben und nicht zur Schule gehen, weil ich aus der Gemeinde komme? Nein. Denn dann werden wir bei allen Veränderungen immer zurückbleiben. Heute möchten die Schüler studieren und arbeiten, das ist schon eine ganz andere Mentalität. Wenn wir unsere Mentalität ein wenig verändern, heißt das ja noch lange nicht, dass wir unsere Gebräuche aufgeben müssen [...] [Meine Kinder] werden hier [in Lima] studieren. Wir können ihnen helfen, damit sie das Studium abschließen können. Dann werden sie etwas machen oder in die Gemeinde zurückkehren, um zu helfen, um in der Gemeinde zu arbeiten. Aber dann haben sie wenigstens schon eine Ausbildung« (Interview Antazú 19.01.2004).

Antazú wandte sich damit gegen eine Festschreibung indigener Identität als einer lokalen, im dörflichen Kontext verankerten und definierte diese stattdessen als ein historisch-politisches Bewusstsein über die eigene Herkunft.

›Verstädterung‹ kann somit sowohl negativ als auch positiv konnotiert sein – je nach Perspektive des Gesprächspartners. Dahinter stehen zwei normative Weltbilder:

- Dem einen zufolge ist die wertekonservative *face-to-face* Gemeinschaft das erstrebenswerte Ideal. Nur in dieser walten Gruppensolidarität sowie ein moralischer Wertekanon, die dem Individuum Schutz und Orientierung gewährleisten. Nur hier, im kommunitären Raum, kann ›Indigenität‹ als Lebensform aufrecht erhalten werden. In der anonymen ›Stadtgesellschaft‹ ist das Individuum hingegen Versuchungen und Gefahren ausge-

setzt, und solidarische, auf die Herstellung von Gleichheit abzielende Werte verlieren an Gültigkeit. ›Verstädterung‹ wird gleichgesetzt mit ›Kulturverlust‹ bzw. ›negativem Wertewandel‹.

- Dem anderen Weltbild zufolge ist ›die Stadt‹ positiv belegt. Sie wird zum Ort, der dem Individuum neue begehrenswerte Güter gewährleistet und es unabhängig macht. Diese Unabhängigkeit gilt als erstrebenswert, da sie Freiheit und Mündigkeit im Sinne der Aufklärung verspricht – im Gegensatz zum Gemeinschaftsideal. Dieses Weltbild ist vom Glauben an ein liberales Gesellschaftmodell geprägt.

Eine Zusammenführung beider Perspektiven erfolgt in der Aussage der Gemeindevorsteherin, die Stadtnähe als notwendige Voraussetzung sieht, um die ›eigenen kulturellen Werte‹ aufrechterhalten zu können. Sie strebt, wie auch die nationale Vertreterin, eine ›modernisierte‹ Version von indigener Identität an, die sich in ihrem Fall immer noch an einer bestimmten Lebensweise (der dörflichen Gemeinschaft) festmachen lässt, im Fall der nationalen Vertreterin aber zu einem abstrakten, ›nationalen‹ Bewusstsein für die eigenen Wurzeln und die Geschichte der Vorväter wird.

Hierarchische Binnendifferenzierung: ›fortschrittliche‹ und ›rückständige‹ Indianer

In den ›Zivilisationsdiskursen‹ der Dorfbewohner wurde noch ein weiterer Aspekt sichtbar: Viele Gesprächspartner nahmen eine Binnendifferenzierung nach ›Fortschrittlichkeit‹ in der Organisation der verschiedenen ethnischen Gruppen vor. Ein Beispiel dafür lieferte die Aussage der Dorfpräsidentin, welche stadtnahe ›fortschrittliche‹ Gemeinden weit entfernt liegenden ›rückständigen‹ – da von Vermittlung abhängigen – Dörfern gegenüberstellte. Alfonso García, *curaca* einer Huitoto-Gemeinde am Ampiyacu, verwies in unseren Gesprächen immer wieder auf den von ihm konstatierten ›Traditionsverlust‹ in seiner Gemeinde. Dies, so seine Meinung, sei bei anderen Völkern anders. So würden zum Beispiel die Aguaruna, Asháninka und Shipibo ihre Traditionen viel stärker pflegen als die Huitoto. *Don Sebastiano* aus der von mir besuchten Huitoto-Gemeinde hatte diese Unterschiede wiederum im Zusammenhang mit der Bewertung der indigenen Zusammenschlüsse formuliert: Er betonte die Fortschrittlichkeit anderer indigener Organisationen, da sie ›ihre eigene Kultur kennen würden‹. Diese von Alfonso García und *Don Sebastiano* getroffene Einschätzung war eine häufig anzutreffende. Es hieß: Die Asháninka oder Aguaruna seien weiter als die Huitoto oder die Cocama-Cocamilla, da sie diesen Gruppen zweierlei voraus hätten:

- den Erhalt des ›Eigenen‹, der sich vor allem im Gebrauch des Awajun oder Asháninka, aber auch meist nicht näher spezifizierten ›Traditionen‹ (*costumbres*) manifestierte;
- den häufigeren Erwerb formaler Titel als Voraussetzung für einen sozialen Aufstieg im nationalen Kontext.

»Die Asháninka haben schon viele zweisprachige Lehrer« glaubten die einen zu wissen. »Unter den Aguaruna gibt es viele Studierende« sagten die anderen. Auch pekuniärer Wohlstand wurde als Kriterium der Gruppenabgrenzung herangezogen: »Die Shipibo wissen, wie man an Geld kommt«. Die besondere Betonung der postulierten ›Fortschrittlichkeit‹ der Aguaruna und Asháninka trifft dabei auch mit der Tatsache zusammen, dass diese beiden ethnischen Gruppen bisher die meisten Landtitulierungen erreichen konnten (vgl. Greene 2004: 316).

Auch wenn diese Definitionen von ›Fortschrittlichkeit‹ und ethnischer Identität den modernisierenden Impetus der Entwicklungshilfe der 1950er bis 70er Jahre widerspiegeln, ist dennoch darin eine Wertschätzung eigener ›kultureller Errungenschaften‹ zu erkennen. In diesem Sinne verweisen die Kommentare auf einen wichtigen, die Organisationsprozesse bestimmenden Aspekt: »Ethnischer Scham« (Laufer 2000: 56), der Verleugnung der eigenen ethnischen Identität mit Nachahmung der durch andere vorgegebenen Wertemuster, wird ›ethnischer Stolz‹ entgegengesetzt. Wichtig war nicht nur die Erlangung formaler Titel und ein sozialer Aufstieg innerhalb der nationalen Gesellschaft, sondern gleichfalls die Pflege einer spezifischen ethnischen Identität durch die Weitergabe bestimmter Werte, der eigenen Sprache, Geschichte und Gebräuche an die Kinder. Sonst lief man Gefahr zum *murcielago*³² zu werden – dem als ›identitätslos‹ negativ stigmatisierten Mestizen.

Durch den internationalen Erfolg der indigenen Bewegungen wurde ethnische bzw. indigene Identität in vielen Situationen zu einer privilegierten politischen Handlungsressource, um sich im nationalen Kontext behaupten zu können. Ich verweise diesbezüglich auf das Beispiel der Bewohner der *comunidad nativa* Huitoto in der Nähe von Iquitos, die inzwischen zumindest in Bezug auf Landbesitz im Vorteil gegenüber ihren ›bäuerlichen‹ Nachbarn sind. Auch Greene (2004: 389) betont den Aspekt des ethnischen Stolzes in seiner Studie zum Organisationsprozess der Aguaruna. Das ›Eigene‹, das belegt seine Studie eindrücklich, ist dabei gleichfalls eine flexible Kategorie und widersetzt sich starren, ausschließlich vergangenheitsbezogenen Fremdbildern ›indigener Identität‹ bzw. ›indigener Kultur‹. In der Binnenhierarchisierung der organisierten ethnischen Gruppen sowie auf individueller Ebene besitzen

32 Dt. ›Fledermaus‹.

diejenigen am meisten Prestige, die sowohl institutionalisiertes als auch inkorporiertes Kulturkapital vorweisen können.³³

Die ›neuen‹ Statussymbole im peruanischen Tiefland

Boissevain (1974: 86) definiert Bildung als wichtige Ressource. Sie stellt eine Form der Macht dar: Indem man Wissen erlangt, das nicht alle haben, hebt man sich von der Menge ab und erlangt so Prestige. Auch im peruanischen Kontext zeigt sich, dass institutionalisiertes Kulturkapital in gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen hervorgehobene Bedeutung besitzt, um Zugang zu wirtschaftlichem und politischem Kapital zu erlangen. Der Erwerb formaler Titel, der für einen sozialen Aufstieg in gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen notwendig erscheint, genießt deshalb in den organisierten Gruppen auch auf individueller Ebene die meiste Wertschätzung. Als prestigeträchtiges Statussymbol verkörpert er die Hoffnung auf eine ›bessere Zukunft‹. Ich möchte in diesem Zusammenhang noch einmal auf das Zitat von Antazú zurückkommen, die von der »notwendigen Mentalitätsveränderung der Indigenen« sprach. Sie sah die formale Ausbildung der Kinder als eine Möglichkeit der positiven Veränderung. Die Shipibo Metsa Wesna (Ketty Judith Sánchez), Linguistin und 2005 Mitarbeiterin von AIDSESEP, drückte dies so aus: »Ich bleibe *indígena*, auch wenn ich eine Fachkraft bin« (Sánchez 2005: 24). In Antazús und Sánchez Aussagen spiegelt sich eine Vorstellung wider, die von Seiten der Dorfbewohner im Zusammenhang mit den Organisationen genannt wurde: Diese mögen Möglichkeiten schaffen, damit die Kinder aus den Gemeinden studieren können. Formale Bildung wird als Weg aus der durch informelle Patronage- bzw. Brokerage-Verbindungen gekennzeichneten Beziehung zwischen ›Indigenen‹ und ›Mitgliedern der nationalen Gesellschaft‹ gesehen. Dabei wird eifersüchtig darüber gewacht, wie viele Mitglieder der eigenen ethno-linguistischen Gruppe zum Beispiel schon die Ausbildung am AIDSESEP-Programm FORMABIAP durchlaufen haben. Ständig vermutet man, da gerade ein Repräsentant einer anderen ethno-linguistischen Gruppe in der regionalen Organisation Präsident ist, dass Studenten aus seiner Region bevorzugt würden.

Die Hoffnung, die man in eine formalisierte Ausbildung der Kinder setzt, lässt sich schon aus den ersten Zeitschriften der *Voz Indígena* herauslesen (vgl. Kapitel IX.2). Sie stellt somit eine Konstante in der Organisationsentwicklung dar. Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist auch, dass eines der ersten finanzierten Programme von AIDSESEP 1985 die Förderung von 70 Studenten aus unterschiedlichen Gebieten des Amazonasgebietes war. Und bei den Organisationsgründungen war die an den Staat gerichtete Forderung

33 Zur Definition der verschiedenen Kapitalarten bei Bourdieu siehe Kapitel II.5.

der Einrichtung bilingualer Schulen immer ein zentrales Thema. Die Organisationen verkörpern somit eine Instanz, über die man Zugang zu den entsprechenden Möglichkeiten der Inkorporation »institutionalisierten Kulturkapitals« bekommen möchte. Die Zusammenschlüsse sind für die Aneignung des mächtigen, im interethnischen Kontakt mit einem höheren sozialen Status verbundenen Wissens zuständig. Nur so eröffnen sich Erwerbschancen auf dem formalen Arbeitsmarkt. Diese stellen in den Augen vieler die heute bedeutsamste Möglichkeit dar, sowohl innerhalb der eigenen Gruppe als auch in gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen Prestige zu erlangen. Dieser Umstand wird zum Beispiel für Shipibo-Gemeinden in der Region Ucayali in einer vom peruanischen Gesundheitsministerium in Auftrag gegebenen Studie belegt: Bei einer repräsentativen Befragung von Frauen über dreißig und solchen unter dreißig, stellte sich heraus, dass beide Altersgruppen unterschiedliche Ansprüche an potentielle Partner stellen. Die älteren Frauen führten an, ihr Mann solle gut Kanus und Häuser bauen, jagen und fischen können sowie gerne auf dem Feld arbeiten. Die jüngeren Frauen hingegen wünschten sich einen Mann mit Diplom und regelmäßigem Einkommen, zum Beispiel einen Angestellten des öffentlichen Dienstes. Die jungen Männer hofften parallel dazu, eine »moderne« Frau zu finden, gerne mit Diplom (Peru Ministerio de Salud 2002: 53, 63).

Die Mitarbeiterin einer NGO wiederum erzählte mir von der »Autoritätsorientierung« der Asháninka, mit denen sie seit langen Jahren arbeitete. Sie erläuterte ihre diesbezügliche Meinung anhand eines Beispiels: Ihre NGO hätte Mediatoren für Konfliktsituationen ausgebildet. Diese lokalen Vermittler würden nun darauf bestehen, dass ihnen Westen mit der Aufschrift »Mediator« sowie entsprechende Ausweise zur Verfügung gestellt würden. Dies, so die NGO-Mitarbeiterin weiter, laufe jedoch ihrem Projektansatz entgegen – Mediatoren sollten gerade den informellen Weg suchen, um Konflikte zu lösen (Gespräch Bock 30.06.2005). Statussymbole wie Weste und offizielle Dokumente sind in den Dörfern schwer zugängliche Ressourcen, denen großes Prestige beigemessen wird: Sie markieren einerseits für die eigene Gruppe die hervorgehobene Position des Besitzers dieser Gegenstände. Andererseits können sie den Umgang mit staatlichen Behörden erleichtern. Offizielle Papiere, Dokumente oder auch Uniformen sind Zeichen der mächtigen, nationalen Ordnungskräfte, mit denen man sich arrangieren muss. Auch oder gerade weil wenig Vertrauen in das Funktionieren staatlicher Strukturen besteht, wird ihren Vertretern eine übergeordnete, gleichfalls gefährliche Form politischer Macht zugesprochen. Uniformen und Dokumente symbolisieren diese Macht, die auf Willkür, Zwang und oftmals auch Gewalt beruht. Sie stellen die effektivsten »Kriegswaffen« im interethnischen Kontakt dar, der von Konkurrenzkampf sowie sozialer Aus- und Abgrenzung innerhalb der Gruppe und vor allem im Kontakt mit der nationalen Gesellschaft geprägt ist.

So betonte der Präsident der in Kapitel X.1 vorgestellten Huitoto-Gemeinde die Wichtigkeit, offizielle Texte – wie zum Beispiel die ILO 169 – zu kennen, um Forderungen legitimieren und durchsetzen zu können. Der Stempel, der ihn als Präsident der Gemeinde auswies, war gleichzeitig sein Statussymbol und Legitimationsbeweis gegenüber Staat und Entwicklungsinstitutionen. Auch Greenes (2004) Studie belegt die große Bedeutung, die offiziellen Dokumenten innerhalb der Welt indigener Organisationen beigemessen wird. Diese manifestiert sich nicht nur bei Auftritten von Repräsentanten auf nationaler und internationaler Ebene, sondern auch bei Wahlen der Vorsitzenden ethnischer Föderationen auf lokaler Ebene. Hier nimmt, so Greene, unter anderem die feierliche Übergabe von für die Organisation wichtigen Dokumenten einen zentralen Platz bei der Einsetzungszereemonie neuer Repräsentanten ein. Die Personen, die Zugang zur Welt der Bücher und Verwaltung, Geld und prestigeträchtigen Gütern gewinnen, sind durch die rezenten Transformationsprozesse in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu den neuen Autoritätsfiguren der Tieflandindianer geworden. Nutzen sie diesen Zugang jedoch nur zur Selbstvergrößerung, verstoßen sie gegen das weiterhin im lokalen Kontext gültige Führungsideal. Sie werden zu potentiellen Despoten und damit zur Verkörperung des Gegenparts zur normativen Autoritätsfigur. Diesen Repräsentanten gegenüber gilt es Distanz zu wahren bzw. ihren politischen Führungsanspruch im lokalen Kontext zu negieren. Die Vermittlung im interethnischen Kontakt erweist sich als eine macht- und prestigeträchtige, aber auch gefährliche Aufgabe. Die Personen, die diese wahrnehmen, können viel gewinnen, aber auch alles jederzeit verlieren.

5. Die instabile Vermittlerposition des Repräsentanten: Ordnungsprinzipien im entwicklungspolitischen Feld

Autoren wie Gow (1996), Taussig (1987) und Carneiro da Cunha (1997) sehen im Schamanen den prototypischen Vorreiter in der interethnischen Vermittlung im Amazonasgebiet.³⁴ Die Schamanen nützten ihr akkumuliertes Wissen über andere Plätze sowie fremde Menschen zur Neuformulierung der Bedeutungen des lokalen Selbst. Greene (2004) weist hingegen bei den Aguaruna der Figur des visionären Kriegers diese Rolle zu. Geschichtlich gesehen seien bei den Aguaruna immer Krieger und nicht Schamanen diejenigen gewesen, die den intensivsten Kontakt mit fremden Akteuren hatten. Er weist in

34 Beth Conklin (2002) untersucht in diesem Zusammenhang, wie in Brasilien Schamanen in jüngerer Zeit verstärkt als politische Repräsentanten auftreten. Im peruanischen Amazonasgebiet ist diese Entwicklung bisher jedoch nicht zu verzeichnen.

seiner Studie nach, dass zentrale Aguaruna-Akteure der indigenen Organisationen aus emischer Perspektive weiter nach dem Vorbild des visionären Kriegers agieren und auch beurteilt werden.

Schamanen sowie visionäre Krieger sind somit zwei paradigmatische Figuren, die herausragende Vermittlerfunktionen in der Vergangenheit erfüllten und gegenwärtige Akteure in der Selbstwahrnehmung ihrer Rolle leiten können. Heutige ›Schamengesänge‹ und ›Kriegswaffen‹ im interethnischen Kontakt sind dabei zumeist Stifte, Blätter, Gesetze, die spanische Sprache sowie rhetorische Fähigkeiten. Die Vermittler nennt man zum Beispiel *jefe*, *ápu*, *dirigente*, Präsident, Repräsentant; die Gruppe, der sie verpflichtet sind, Volk. Ihre Rückführung auf ›klassische‹ Figuren wie visionäre Krieger oder Schamanen sowie die Orientierung an diesen als Rollenmodelle, verweisen auf die besonderen Herausforderungen, denen sich die Betroffenen als Vermittler stellen müssen. Sie sind Grenzüberschreiter. In komplexen Gesellschaften ist Vermittlung eine sozial notwendige, aber ebenso gefährliche Aufgabe, durch die der Einzelne eine herausgehobene, prestigeträchtige Stellung gewinnen kann. Der Vermittler ist einerseits respektiert und gefürchtet, läuft aber andererseits ständig Gefahr, von seinen Gegnern ›beseitigt‹ zu werden. Auch seiner Gefolgschaft kann er sich nie absolut sicher sein, sondern muss sich ihr gegenüber stetig neu beweisen.

In der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Figur des Brokers diskutiert man vor allem den Grad seiner Manipulations- bzw. Handlungsmöglichkeiten. Zwei grundsätzliche Perspektiven auf die Bewertung der Zwänge, denen der Vermittler ausgesetzt ist, können dabei unterschieden werden (Bierschenk et al. 2001: 2):

- Der Vermittler ist als Bindeglied zwischen einer »einschließenden« und einer »eingeschlossenen« Gesellschaft (Gluckman 1949) ein Gefangener zwischen beiden Welten. Er hat keine oder nur äußerst geringe Möglichkeiten, die jeweiligen Machtkonstellationen zu beeinflussen.
- Der Vermittler ist ein aktiver »Unternehmertyp« (Boissevain 1974), der zwischen zwei sozialen Einheiten vermittelt. Seine Tätigkeit übt er in Konkurrenz zu anderen Brokern aus, die er aber auch gegeneinander auspielen kann. Dabei ergibt sich nicht nur eine Konkurrenzsituation zwischen den Vermittlern, sondern auch zwischen verschiedenen sozialen Positionen. Die Machtverhältnisse sind zahlreich, instabil und diffus.

Beiden Ansätzen gemeinsam ist, dass sie ihr Augenmerk auf Konflikt und Asymmetrie in der sozialen Interaktion richten. Während bei der ersten Position jedoch die Rolle des Vermittlers eher passiv definiert und sein Dilemma hervorgehoben wird, sieht die zweite Perspektive einen größeren Handlungsspielraum, den der Broker aktiv zum eigenen Vorteil nutzt. Bierschenk et al. (2001: 2) zufolge hat die Forschung inzwischen die erste Perspektive aufge-

geben und die zweite angenommen: Dichotomisierende Gegenüberstellungen von ›herrschenden‹ und ›unterdrückten‹ Gesellschaften weichen der Beschreibung komplexer, diffuser politischer Felder, in denen kulturelle Grenzen verwischen und beständig neue Differenzierungen produziert werden. Die Kapazität des Staates, die Beziehungen zwischen lokalen Gemeinschaften und Außenwelt zu kontrollieren, wird durch unzählige Faktoren limitiert (vgl. auch Bierschenk und Olivier de Sardan 2000: 10).³⁵ Neben die klassischen politischen Vermittler zwischen Staat und lokalen Gemeinschaften treten heute über NGOs neue Akteure, die externe Ressourcen kanalisieren und Einfluss nehmen. Diese bezeichnen die beiden Autoren als ›Entwicklungsmakler‹. Sie verkörpern die zentralen Figuren im entwicklungspolitischen Feld.

Exkurs: Entwicklung der NGOs in Peru

In Peru entstanden die ersten NGOs³⁶ in den 1960er Jahren. Sie zielten auf die Weiterbildung und Organisation verschiedener Sektoren aus den unteren gesellschaftlichen Schichten ab. Dadurch sollte das politische Bewusstsein dieser Gruppen gefördert werden – im Sinne der Regierung Velascos, die, wie beschrieben, bis dahin marginalisierte gesellschaftliche Sektoren stärker in die nationale Gemeinschaft einbinden wollte. In Anlehnung an zu dieser Zeit dominante Modernisierungstheorien glaubte man, durch soziale Mobilisierung die angestrebte gesellschaftliche und wirtschaftliche ›Entwicklung‹ vorantreiben zu können und die ›traditionalen‹, ›rückständigen‹ Sektoren der peruanischen Gesellschaft zu modernisieren (vgl. Eisenstadt 1965, 1970). So zielte die Arbeit der NGOs auf die Ordnung ländlicher und marginaler urbaner Siedlungen ab, wie auch aus der Genese der ersten indigenen Zusammenschlüsse abzulesen ist: Die Föderationen institutionalisierten sich als ein Mechanismus, um Zugang zu staatlichen Infrastrukturangeboten zu erhalten. Nach dem Ende der Regierungszeit Velascos und durch die Rücknahme vieler von ihm angestoßener Reformen boomte der NGO-Sektor ab den 1980er Jahren. Während es 1988 ca. 218 NGOs in Peru gab (Ávila 2000: 429), registrier-

35 Für eine detaillierte Definition des Begriffs der ›lokalen Arena‹ vgl. Bierschenk und Olivier de Sardan 2001: 10.

36 Ávila (2000: 430-431) weist zu Recht darauf hin, dass der Begriff ›NGO‹ eine sehr heterogene Organisationslandschaft kennzeichnet: neben in der Entwicklungszusammenarbeit tätigen Institutionen gibt es marktwirtschaftlich orientierte, an Unternehmen gebundene NGOs, akademische, kirchliche und kulturelle Einrichtungen, etc. Er bietet ferner eine Minimaldefinition des Begriffs ›NGO‹ an: private Organisationen, nicht profitorientiert, die sich der Ausarbeitung und Ausführung von Entwicklungsprojekten verschreiben und Gelder zu diesem Zweck kanalisieren, die sie hauptsächlich aus dem Ausland erhalten. Den Kern einer NGO bilden ihre Projekte.

te 2005 die *Agencia Peruana de Cooperación Internacional* (APCI)³⁷ 1009 NGOs (APCI 2005).

Ávila (2000: 429f.) nennt drei Faktoren, um diese Entwicklung zu erklären:

- Ab den 1980er Jahren gab es eine wachsende Zahl von Sozialwissenschaftlern, die mit dem nötigen Know-how für die Durchführung von Projekten ausgestattet waren und auf den Arbeitsmarkt drängten.
- Es gab ein wachsendes Angebot internationaler Fonds für die Entwicklungszusammenarbeit, die im Zuge einer Neuorientierung der Richtlinien nun zunehmend nicht-staatlichen Akteuren offen standen.³⁸
- Es gab eine große Nachfrage ländlicher und urbaner Akteure nach Weiterbildung und technischer Hilfe.

Im Gegensatz zu staatlichen Entwicklungsprogrammen, so Ávila weiter, besaßen die NGOs als Kooperationspartner für die internationalen Geldgeber folgende Vorteile:

- geringere Bürokratie,
- höhere Effizienz in der Durchführung der Projekte und
- eine größere Flexibilität.

Sie experimentierten schneller mit neuen Projektformen und pflegten zudem eine direktere Verbindung zu den Zielgruppen. Die Finanzinstitutionen bekämen im Gegenzug eine größere Garantie, dass ihre Mittel in gewünschter Weise angewendet würden – die Kontrollmechanismen seien effektiver als im Umgang mit staatlichen Einrichtungen. Jedoch, so Ávila, gerieten NGOs dadurch oftmals in eine starke Abhängigkeit von ›akademischen Moden‹ oder unterschiedlichen Interessen der Finanzinstitutionen. Die Fachsprache würde komplizierter, und bei Projektanträgen dürften heutzutage wichtige Begriffe wie zum Beispiel ›Gender‹ oder ›Gobernabilität‹ nicht fehlen.

Auch stellt Ávila einen Wandel in den Denkmustern der NGOs in den 1990er Jahren fest, den man mit globalen wirtschaftspolitischen Entwicklun-

37 Dt. ›Peruanische Agentur für internationale Zusammenarbeit‹. Bei dieser von Regierungsseite eingerichteten Stelle können sich NGOs bewerben, um Gelder der internationalen Entwicklungsinstitutionen in Anspruch nehmen zu können. Der Antrag muss jedes Jahr erneuert werden, und die entsprechende NGO muss einen bestimmten Kriterienkatalog erfüllen. Das bedeutet, dass hier nur ein Teil der NGOs erfasst ist und ihre Gesamtzahl im peruanischen Kontext wohl um ein Vielfaches höher ist.

38 Auch Bierschenk und Olivier de Sardan (2000: 11f.) betonen, dass dezentralisierte Ansätze in der Entwicklungszusammenarbeit sowie die Dezentralisierung der Staatsstrukturen zur Proliferation von Vermittlern führte. Seitdem sind staatliche Akteure in diesem Bereich nicht mehr die einzigen Autoritäten. Viele neue NGOs entstanden im Zuge dessen seit den 1970er Jahren.

gen parallel setzen kann: Während NGOs in den 1970er und 80er Jahren meist einen politischen, oftmals antistaatlichen Ansatz hatten, konzentrierte man sich ab den 1990er Jahren auf ökonomische Projekte. Das Modell, das sich auf den Staat konzentrierte, implizierte die Politisierung, das auf die Wirtschaft ausgerichtete hingegen die Technifizierung der Akteure (Ávila 2000: 432).

2005 trugen sich in Peru 117 internationale NGOs ins APCI-Verzeichnis ein (APCI 2005). Diese Organisationen haben eine spezielle Rolle in der Entwicklungszusammenarbeit inne. Sie sind nicht nur Projektausführer, sondern auch Vermittler von Geldern. Die Repräsentanten dieser Organisationen sind Broker, die am asymmetrischen Tausch teilnehmen. Sie verteilen die Finanzmittel, zu denen sie Zugang haben, nicht immer nach unpersönlichen, bürokratischen Kriterien, sondern lassen sich auch von Vertrauensbindungen und Freundschaften leiten (vgl. Ávila 2000: 430). Damit können sie Einfluss auf die politische und inhaltliche Ausrichtung der Organisationen ausüben, an die sie die Gelder weiterverteilen. Den Kriterien Boissevain's (1974) folgend stehen die Vertreter internationaler NGOs in einem Patron-Klient Verhältnis zu Vertretern lokaler NGOs sowie indigener Organisationen: Sie kontrollieren die Ressourcen, an die letztere nur durch den Aufbau eines dichten Beziehungsnetzwerkes gelangen können. Im peruanischen Kontext, vor allem auch für die Arbeit der indigenen Organisationen, ist dieser Umstand von Relevanz. Auch die Vertreter nationaler und lokaler Organisationen sind Broker, die in ihrem Verhältnis zu den Empfängern der Hilfsleistungen zum Patron werden. Allerdings stehen sie auf einer niedrigeren Stufe in der Maklerkette, da ihre Ressourcenverteilungsmacht abhängig ist von den internationalen Finanzgebern und durch diese in einem gewissen Maß kontrolliert werden kann. Lokale bzw. nationale NGOs stehen in der Maklerkette oftmals auf einer Ebene mit indigenen Organisationen und sind deshalb deren potentielle Konkurrenten. Aus Sicht der ethnischen Verbände gilt es, diese Vermittler ›auszuschalten‹. Dies wurde im geschichtlichen Rückblick auf die Genese der indigenen Selbstorganisation im Tiefland deutlich. In diesem Zusammenhang wird auch die Betonung des anderen Status für Vertreter indigener Organisationen wichtig: Sie legen Wert auf die Feststellung, dass ihre Zusammenschlüsse keine NGOs, sondern durch Wahlen legitimierte ›Volksvertretungen‹ sind. Da ›indigene Völker‹ im entwicklungspolitischen Feld inzwischen eine eigenständige, legitimierte Kategorie bilden, sehen sie in der Betonung dieser Tatsache ihren Wettbewerbsvorteil gegenüber NGO-Vertretern.

Welche Eigenschaften und Fertigkeiten braucht nun aber der indigene Repräsentant, um sich in der Position des Vermittlers zu halten bzw. in der Vermittlungskette aufzusteigen und dabei Mitkonkurrenten erfolgreich ›auszuschalten‹?

Vermittlerkarrieren: Vom Statusführer zum Funktionär

Dorf- und Föderationsebene

Die unterste Stufe in der im Kontext der indigenen Bewegung relevanten Vermittlerkette bildet der *presidente comunal*. Dieser wird in der Gemeindeversammlung von den Dorfbewohnern jährlich gewählt. Grundsätzlich besteht die Möglichkeit der Wiederwahl. Die mit dem Amt verknüpften Aufgaben bestehen, wie beschrieben, hauptsächlich in der Aufrechterhaltung der internen sozialen Ordnung und Repräsentation gegenüber staatlichen Stellen sowie Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit. Auch wenn der Amtsinhaber kraft peruanischer Gesetzgebung Zwangsgewalt besitzt – so kann er in einer Notsituation Polizei zu Hilfe rufen – basiert seine Autorität de facto auf sozialer Zustimmung (vgl. Kapitel X.1 und X.3). Eine grundlegende Fertigkeit, die dem Kandidaten auf das Amt des Dorfvorstehers Wahlvorteile bringt, ist eine solide Alphabetisierung im Spanischen. Daraus folgt, dass ein gewisses Maß an formaler Bildung, also institutionalisiertem Kulturkapital in Bourdieus Sinne, bereits auf Dorfebene von Vorteil ist. Dennoch bestimmen verwandtschaftliche Netzwerke, das Prestige der Familie, dem der Kandidat angehört, weitestgehend die Auswahlkriterien. Häufig besetzen die (meist männlichen) jüngeren Mitglieder aus ein, zwei Familien im Dorf die wichtigsten politischen Ämter (Gespräch Chirif 20.07.2005; Gespräch García 10.06.2005; Gespräch Morales 17.06.2005; Gespräch del Aguila 21.07.2005).³⁹ Prestige im lokalen Kontext erreicht der Präsident einer Gemeinde, wenn er es schafft, ein konkretes Projekt umzusetzen (z.B. den Bau einer Schule).

Auch auf Ebene der supralokalen Föderationen braucht vor allem der Präsident in besonderem Maße das gerade beschriebene Basiswissen: Alphabetisierung im Spanischen, Eloquenz, gut ausgebaute soziale Netzwerke auf lokaler Ebene und im Kontakt mit relevanten externen Akteuren. Wie der *presidente comunal* regelt er in erster Linie den Kontakt mit staatlichen sowie entwicklungspolitischen Einrichtungen. Charakteristisch für viele Verbände auf dieser Ebene ist es sogar, dass der Präsident oftmals der einzige Akteur bleibt – auch wenn in den meisten Organisationen eine Reihe weiterer Posten existiert: vom Schriftführer über den Sekretär für Erziehungsfragen und die Frauenbeauftragte hin zum Schatzmeister werden manchmal bis zu dreizehn Posten vergeben (vgl. Prolog). Jedoch gestaltet sich die Koordination dieser vielköpfigen Direktive schwierig, da sie meist Mitglieder verschiedener Dörfer umfasst. Der Präsident einer Föderation erläutert hierzu:

39 Ullán de la Rosa (2004: 215) listet die gleichen Fähigkeiten als notwendige Voraussetzungen für Bewerber auf das Amt des *presidente comunal* in Tikuna-Gemeinden auf.

»Von den elf Sekretären [der Organisation] hilft dir fast niemand, weil wir alle in verschiedenen Gemeinden leben und man als Präsident sehr stark sein muss, viel Hunger und alles ertragen muss. Sie haben ihre Familien und ihre Felder, um die sie sich kümmern müssen. Ich auch, aber einer muss ja die Arbeit machen. Also bleiben viele Sachen an mir hängen « (Interview López 04.03.2004).

Auf wen das Amt des Präsidenten zurückfällt, ist auf dieser Ebene jedoch schon von vielfältigeren Bedingungen abhängig. Da in der Föderation in der Regel mindestens fünf, in Extremfällen bis zu hundert und mehr Gemeinden⁴⁰ zusammengeschlossen sind, können hier bei der Wahl viele unvorhersehbare Faktoren ausschlaggebend werden. So berichteten mir meine Gesprächspartner immer wieder, dass es oft schwierig sei, sich überhaupt auf einen Kandidaten zu einigen, und oftmals falle auch auf solche die Wahl, die sich im Vorfeld gar nicht für einen Posten interessiert hätten (vgl. auch Prolog).

Dorfvorsteher und Präsidenten lokaler Föderationen müssen vor allem lokal relevante Projekte in Angriff nehmen: Territorialprobleme, Kontakte mit staatlichen Behörden zum Aufbau und zur Pflege der Infrastruktur, Kontakte zu NGOs. Während erstere sich dabei ausschließlich um die Belange ihrer Gemeinde kümmern, sind die Föderationsrepräsentanten eigentlich für übergreifende Probleme der zusammengeschlossenen *comunidades* verantwortlich. Jedoch kann ihre Kompetenz und Zuständigkeit dabei nicht nur durch die politischen Ambitionen einzelner Dorfvorsteher untergraben werden, sondern auch von Seiten staatlicher Funktionäre und NGOs. Beide Instanzen suchen ihrerseits meist den direkten Kontakt zu lokalen Autoritäten. Vor allem die Funktionäre staatlicher Einrichtungen wenden sich oftmals lieber direkt an die Dorfvorsteher, da sie, aus ihrer Perspektive, die relevanten Ansprechpartner darstellen (Gespräch Arirama 05.02.2004; Gespräch *Asunción* 20.03.2004; Gespräch *Gonzalez* 05.06.2005). Hinzu kommt die Möglichkeit eines Konkurrenzverhältnisses zwischen Föderationsrepräsentanten und indigenen Politikern, die in bezahlte Ämter innerhalb regionaler Regierungsstrukturen gewählt werden – als Bürgermeister, *regidor* oder *consejero* – und nun durch ihren direkteren Zugang zu staatlichen Fördermitteln zu privilegierten Ansprechpartnern der dörflichen Gemeinschaften werden (vgl. Kapitel X.3).

Sowohl der Dorfvorsteher als auch der Föderationspräsident werden im Gegensatz zu diesen Politikern für ihre Tätigkeit nicht bezahlt. Das wirft vor allem für letztere besondere Probleme auf: Wenn sie Behördengänge erledigen oder die Mitgliedsgemeinden besuchen wollen, sind sie auf die Zuwen-

40 Die Anzahl der Mitgliedsgemeinden gehört zum »politischen Kapital« des Präsidenten und seiner Organisation. Je größer die »Basis« ist, desto »repräsentativer« wird der Vertreter bei öffentlichen Auftritten. Deshalb schwanken die Angaben zu den assoziierten Dörfern einer Föderation je nachdem, ob der Gesprächspartner der Organisation angehört oder zu ihren »Gegnern« zählt.

dungen von staatlicher Seite sowie von Entwicklungsinstitutionen angewiesen. Die Transportkosten in die nächste Stadt können, je nach Entfernung, die Einkünfte des Repräsentanten um ein Vielfaches übersteigen. Zudem ruht zu Hause während der Abwesenheit die Arbeit. Das führt zu Konflikten mit den Ehepartnern. Vor allem Frauen versuchen aus diesem Grund oft, ihre Männer vom Engagement auf Föderationsebene abzuhalten (Gespräch Arirama 07.02.2004; Gespräch Antazú 30.06.2005; Gespräch del Aguila; Gespräch *Asunción* 20.03.2004). In den Gemeinden ist, wie beschrieben, der Unterstützungswille für die Repräsentanten gering. Ein Föderationspräsident schafft es meist nur, eine finanzielle Beteiligung zu mobilisieren, wenn ein direkter Nutzen für die jeweiligen Unterstützer erkennbar ist. Damit wird zwar das eigene soziale Netzwerk gemäß dem Reziprozitätsprinzip gestärkt, der eventuelle Ertrag der organisatorischen Bemühungen kommt aber immer nur einem kleinen Teil der Föderationsmitglieder – den jeweiligen Unterstützern – zugute. Das Ergebnis: Autoritätsverlust, Misstrauen und gezielte Korruptionsvorwürfe von Seiten der Nicht-Begünstigten.

Vermittlung auf Dorf-, aber vor allem auf Föderationsebene, erfordert einen hohen persönlichen Einsatz, bei dem der Nutzen ausbleiben kann. Es ist ein Risikogeschäft, das ständige Aktivität verlangt, um auch lukrativ für den Ausführenden zu werden. Deshalb sagten mir viele Gesprächspartner, die einmal ein Amt, vor allem auf Föderationsebene, ausgeübt hatten, dass es eine undankbare Aufgabe sei, die sie nicht mehr übernehmen wollten. Auf Ebene des supralokalen Zusammenschlusses begleiten häufige Neuwahlen das Auf und Ab der Organisationsgeschichte. Vor allem bei kleineren Zusammenschlüssen haben Dorfbewohner noch direkten Zugriff auf die Vertreter und können ausbleibende oder nicht zufriedenstellende Aktionen unmittelbar sanktionieren. Gerüchte verbreiten sich schnell, und bestehende Konflikte zwischen einzelnen Dörfern oder zwischen Fraktionen innerhalb der Gemeinden können zudem die Abwahl des Repräsentanten beschleunigen. Als *primus inter pares* sind Dorf- und Föderationspräsident ständiger Kritik von Seiten der Dorfbewohner ausgesetzt. Dementsprechend muss die Kanalisierung von Projekten für beide höchste Priorität haben, um sichtbare Erfolge vorweisen zu können. Beim Aufbau der dazu benötigten Netzwerke spielen ideologisch-politische Erwägungen eine untergeordnete Rolle, wie die Entscheidung des Präsidenten der in Kapitel X.1 vorgestellten Huitoto-Gemeinde zeigt: Er ist sehr interessiert an einer Zusammenarbeit mit der CONAP, obwohl diese Organisation nicht »seine« nationale Vertretung repräsentiert. Nicht nur auf Dorfebene spielt offizielle Mitgliedschaft bzw. ideologische Ausrichtung eine untergeordnete Rolle. Auch viele lokale Föderationen haben sich für eine Doppelmithgliedschaft in AIDSEP und CONAP entschieden (vgl. Greene 2004; Chirif 1997).

Das Wissen, wie man ein Projekt entwirft, sowie direkter Kontakt zu den ›großen‹ Financiers der Entwicklungszusammenarbeit sind Ressourcen, die kaum ein Dorfvorsteher oder Präsident einer Föderation besitzt. Diesbezüglich sind sie meist auf erfahrene Vermittler angewiesen. Sie stellen somit das unterste Glied in der Vermittlungskette dar und sind bemüht, Kontakte zu solchen Personen aufzubauen, die Zugang zu den entsprechenden Ressourcen haben. Ihr Netzwerk ist, der Einteilung Boissevains (1974) folgend, hauptsächlich zweiter Ordnung.⁴¹ Wie das Beispiel des Präsidenten der Huitoto-Gemeinde zeigte, verlassen sie sich dabei keinesfalls auf ihre regionale Organisation, sondern suchen vor allem den direkten Kontakt zu staatlichen Funktionären und NGOs. Sie durchbrechen damit die hierarchische Organisationsstruktur AIDSESPs. Dies verdeutlicht auch, wie gering die politische Autorität der regionalen und nationalen Repräsentanten im lokalen Kontext ist: Im Spiel der Vermittlung gilt es, das eigene Netzwerk erster Ordnung ständig zu vergrößern bzw. das zweiter Ordnung so ›direkt‹ wie möglich zu halten. Je mehr Mittelsmänner eingeschaltet werden müssen, desto geringer wird der eigene Nutzen. Das Motto des *presidente comunal* »Jeder kämpft für sich alleine« wiederholte nicht nur dieser mir gegenüber mehrfach. Es handelt sich um einen Leitsatz, der vielerorts proklamiert wird. Das beschriebene Misstrauen der Dorfbewohner gegenüber den Organisationsvertretern verstärkt sich wiederum im Lichte der Konkurrenzsituation zwischen den Vermittlern, bei denen auch in regionale Regierungsstrukturen gewählte Dorfbewohner mitspielen. Im Kontext der Dorf- und Föderationspolitik operieren die ›lokalen Entwicklungsmakler‹, die bei geschicktem Agieren Macht, Prestige und Ansehen gewinnen können, dabei aber sozial am stärksten von der – situationsabhängig zu definierenden – ›eigenen Gruppe‹ abhängen. Sie sind am deutlichsten dem Statusführerprinzip verpflichtet.

41 Boissevain (1974: 24) unterscheidet zwischen Netzwerken erster und zweiter Ordnung. Netzwerke erster Ordnung bestehen aus direkten Beziehungen, die zweiter Ordnung aus den ›Freunden von Freunden‹ – Menschen, mit denen der Betreffende über sein primäres Netzwerk in Beziehung treten kann. Dabei kann das Netzwerk zweiter Ordnung noch beliebig ausdifferenziert werden, wobei die Beziehungen ständig distanzierter werden (›Freunde von Freunden von Freunden‹). Den Begriff ›Netzwerk‹ benutzt Boissevain dabei hauptsächlich im egozentrierten Sinn.

Regionale und nationale Ebene

Die Repräsentanten regionaler Organisationen haben ihren Sitz in der Stadt, wo ihnen ein Büro zur Verfügung steht. Sie reisen zu Seminaren und Sitzungen nach Lima bzw. in andere Städte und führen einen relativ beständigen Dialog mit anderen regionalen Repräsentanten, Staatsbeamten sowie ihren Kontaktpersonen in Entwicklungsorganisationen. Die Finanzierung ihres Unterhalts hängt ausschließlich von Projektgeldern ab, da sie in der Stadt besonders hohe Lebenshaltungskosten haben und zudem keine Zeit mehr für den Anbau eigener Produkte finden. Nicht selten folgen ihnen ihre Familien in die Stadt. So werden sie zu seltenen Gästen in ihren Heimatdörfern. Häufig bleiben sie auch nach Ende ihrer Tätigkeit im urbanen Raum wohnen. Dies steht oft in Zusammenhang mit einem Prestige- und Vertrauensverlust in ihrem Heimatdorf, den sie durch das zuvor ausgeübte Amt erleiden.

Sie müssen sich mit den tagesaktuellen entwicklungspolitischen Fachbegriffen vertraut machen. Darüber hinaus müssen sie versuchen, eigene Projekte zu entwickeln und sich innerhalb der überregionalen Organisationszusammenhänge zu profilieren. Ziel dieser Vertreter ist es meist, nach Ende der Amtszeit auf die nationale Ebene auf- oder in eine andere Organisation umzusteigen. Meist kommen deshalb Personen in diese Ämter, die bereits umfassende Erfahrungen außerhalb ihrer Gemeinde gesammelt haben und über ein überdurchschnittliches Maß an institutionalisiertem Kulturkapital verfügen. Die folgende Beschreibung der Ausbildung und Laufbahn eines ehemaligen Vize-Präsidenten der regionalen Organisation ORAI kann diesbezüglich als exemplarisch gelten:

»Zuerst lebte ich nach dem Ende meiner Militärzeit für neun Jahre in Iquitos, bevor ich in meine Gemeinde zurückkehrte. Dort lebte ich die ersten vier Jahre, ohne ein Amt auszuüben, dann aber übernahm ich zweieinhalb Jahre den Posten des *agente municipal*⁴² und dann trat ich von meinem Amt zurück, um einige persönliche Arbeiten durchzuführen, und nach drei Monaten wählte mich mein Volk, auf Grund des Vertrauens, das ich mir durch meine Tätigkeit als *agente municipal* erworben hatte, zum *presidente comunal*. Ich war drei Jahre Präsident meiner Gemeinde. [...] Aber schon vor diesen politischen Posten hatte ich angefangen, als Pastor einer evangelischen Gemeinde zu arbeiten [...] Später wurde ich Vize-Präsident unserer Föderation. Danach habe ich drei Monate in einem Projekt zu Naturschutzgebieten in Iquitos gearbeitet [...] 1999 gab es Neuwahlen des Vorstandes meiner Föderation, und

42 dt. »Gemeindevertreter«; der *agente municipal* wird vom Bürgermeister ernannt und fungiert als dessen Ansprechpartner in einer kleinen Ortschaft. Er besitzt reine Verwaltungsaufgaben, führt zum Beispiel das Zivilregister und leitet den Schriftverkehr weiter.

man wählte mich überraschend mit achtzig Prozent der Stimmen zum Präsidenten [...] 2001 wurde ich Vize-Präsident der ORAI« (Interview Manihuari 05.03.2004).

Wie Bierschenk und Olivier de Sardan (2000: 28) für den afrikanischen Kontext festhalten, und wie sich schon bei der Analyse der kategorialen Wahrnehmung der Präsidenten abzeichnete, sind die Fähigkeiten, die ein Broker sich aneignen muss, schwer im dörflichen Kontext zu erlernen. Reisen und längere Aufenthalte außerhalb der Gemeinde sind deshalb von Vorteil. Auch, so halten die Autoren fest, sind »militante Erfahrungen« (Bierschenk und Olivier de Sardan 2000: 28), wie die Mitgliedschaft in einer Kirche oder Partei, oft Grundvoraussetzungen. Der ehemalige Vize-Präsident der ORAI erfüllte alle diese Kriterien. Bereits im geschichtlichen Rückblick auf die Genese der indigenen Organisationen verwies ich auch auf das Beispiel der jungen Asháninka-Männer im Perené. Diese hatten durch ihre Aktivitäten in Adventisten-Kirchen Erfahrungen in supralokaler Organisation gewonnen und ihre Kenntnisse 1959 genutzt, um die *Asociación de Nativos Campas del Perené* zu gründen. Einige Autoren verweisen wiederum auf den großen Einfluss evangelischer Missionen und des SIL bei der Herausbildung indigener Organisationen (vgl. u.a. Santos Granero und Barclay 1998, 2000; Greene 2004; Ullán de la Rosa 2004).

Auch der Repräsentant einer regionalen Organisation ist stark von seinen sichtbaren Erfolgen abhängig, um sich halten zu können. Schafft er es nicht, Projekte an Land zu ziehen und sich ein breites Netzwerk von Unterstützern sowie zu den Mitarbeitern der Ämter und Ministerien aufzubauen, versiegen die Finanzquellen. Deshalb gilt wohl auch hier: Die politisch-ideologischen Gräben sind oft nicht so tief wie sie von nationalen Repräsentanten und den nicht-indigenen Unterstützern gerne gezeichnet werden. Mehrfachmitgliedschaften in übergeordneten Organisationen sind durchaus möglich: So gehört zum Beispiel die regionale Organisation *Federación Nativa de Madre de Dios* (FENAMAD)⁴³ sowohl CONAP als auch AIDSESP und darüber hinaus auch noch der Bauerngewerkschaft CCP an (vgl. García 2003: 294). Allerdings besteht die soziale Bezugsgruppe des regionalen Repräsentanten nur noch in sehr eingeschränktem Maße aus Dorfbewohnern der föderativen Zusammenschlüsse. Zwar kann ein regionaler Repräsentant jederzeit abgewählt werden, aber zu diesem Zweck müssen potentielle Gegner in den supralokalen Föderationen einen größeren Zusammenschluss mobilisieren und im Kongress eine Mehrheit auf ihre Seite bringen. Der Manipulationsspielraum des regionalen Vertreters gegenüber seiner »Basis« wächst somit beträchtlich – eine Analyse des Korruptionsfalls in der regionalen Organisation ORAI belegt dies eindrücklich (vgl. Bueno de Mesquita 2001). Proportional zur abnehmenden Ab-

43 Dt. »Native Föderation der Region Madre de Dios«.

hängigkeit des Repräsentanten von der ›Basis‹ wachsen jedoch die Kontrollmöglichkeiten der Finanzgeber, die seine Projektpartner werden. Ihnen gegenüber ist er Rechenschaft schuldig, sie können weitere Zahlungen verweigern, legt er keine überzeugenden Abrechnungen vor. Da sie zumeist auch in den Städten ihre Büros haben, sind sie der eigentlich relevante Bezugspunkt des indigenen Vermittlers.

Der zitierte ehemalige Vize-Präsident von ORAI schaffte den Sprung auf die nationale Ebene nicht. Nach Ende seiner Amtszeit kehrte er auch nicht in seine Gemeinde zurück, sondern zog in ein Dorf an der Straße zwischen Iquitos und Nauta. Sowohl in seiner Gemeinde und supralokalen Föderation als auch auf regionaler Ebene war er Kritik ausgesetzt. Er hatte es nicht geschafft, die für einen Aufstieg notwendigen sichtbaren Erfolge zu erarbeiten. Erschwerend kam das Erbe hinzu, das er angetreten hatte: ORAI war zuvor von einem Korruptionsfall erschüttert worden, infolge dessen sich die Kooperationspartner der Entwicklungszusammenarbeit größtenteils zurückgezogen hatten. Darüber hinaus war es dem Repräsentanten nicht gelungen, ein gut funktionierendes Netzwerk aufzubauen. Denn: Um auf die nationale Ebene in der Organisation zu gelangen, wird es wichtig, strategische Allianzen in den eigenen Organisationsreihen zu schmieden. So erzählte mir ein regionaler Repräsentant von den Vorbereitungen für die Wahl der nächsten AIDSESEP-Direktive: Er habe sich mit anderen Organisationsvertretern, die zur Abstimmung anreisen würden, verbündet, um gemeinsam Kandidaten für die verschiedenen Ämter auszuwählen. Man wolle sich noch einmal kurz vor dem Kongress treffen, um das Bündnis zu stärken (Gespräch *Colina* 21.07.2005). Ein anderer Vertreter, der bereits in der Direktive war, berichtete mir, sein größter Ehrgeiz sei es gewesen, sich gegen einen anderen Konkurrenten durchzusetzen, der über ein breites Netzwerk auf nationaler Ebene verfüge – aber, so fügte er einschränkend hinzu, vor allem in Bezug auf Kontakte zu nicht-indigenen Unterstützern. Diese würden ihn stets gegen Kritik in Schutz nehmen. In den eigenen Reihen würde der Betreffende aber schon länger hinterfragt. Das hätte sich positiv auf seine eigene Wahl in die Direktive ausgewirkt – so die Überzeugung meines Gesprächspartners (Gespräch *Joaquín* 25.07.2005). Auch ein ehemaliger Student, der in den 1980/90er Jahren mit Hilfe des Stipendienprogramms seiner Organisation die Universität besuchen konnte, berichtete mir von den Fraktionsbildungen bei AIDSESEP-Kongressen. Die ›eigentlichen Wahlen‹ fänden im Vorfeld hinter verschlossenen Türen statt (Gespräch *Casanto* 09.06.2005).

Hat man es einmal auf die nationale Ebene geschafft, so gilt es auch hier, Projekte zu entwerfen. Dies, so eine Gesprächspartnerin, sei ihr am Anfang bei ihrer Arbeit besonders schwer gefallen. Projektwissen identifizierte sie als eine zentrale Fähigkeit, die ein nationaler Repräsentant brauche. Ferner müsse man sowohl gute Beziehungen zu den Unterstützer-Organisationen pflegen

als auch zur Basis der Organisation (Interview Antazú 19.01.2004). Jedoch wird der Kontakt zu Dorfbewohnern seltener – auch auf Grund der großen Distanzen zwischen Lima und den entsprechenden Regionen im Amazonasgebiet. Die Kommunikation gestaltet sich zäh und wird von Seiten der Mitgliedsgemeinden als äußerst mangelhaft beurteilt. Potentielle Wähler und Gegner nationaler Repräsentanten befinden sich verstärkt innerhalb der Organisationszusammenhänge. Kontaktpflege betreiben die Mitglieder der nationalen Direktive vor allem mit den nicht-indigenen Unterstützern. Diese finanzieren ihre Reisen im In- und Ausland sowie Projekte, die den Lebensunterhalt absichern. Aufbauend auf Bourdieus Charakterisierung des politischen Feldes, lässt sich der Abkoppelungsprozess zwischen Repräsentanten und Repräsentierten nachvollziehen: Auf regionaler und nationaler Ebene ergreift die Logik des Feldes die Akteure, und die sozialen Bande zwischen Profis und Laien lösen sich nach und nach auf. Die indigene Organisation wird zu einem autonomen Mikrokosmos mit eigenen Gesetzen und Spielregeln.

Vom Big Man zum großen Vermittler

Je nach Vermittlungskontext sind somit unterschiedliche Voraussetzungen notwendig: Während auf lokaler Ebene vor allem Lösungen für konkrete Probleme angeboten werden müssen, besitzt das Wissen um die Erarbeitung eines Projektes auf regionaler und nationaler Ebene große Bedeutung. Zudem ist ein umfangreiches Diskurswissen vonnöten – einerseits die rhetorischen Fähigkeiten, andererseits die Kenntnis der entwicklungspolitischen Fachbegriffe und der speziellen Ausrichtung der Organisation. Bierschenk und Olivier de Sardan (2000: 28) unterscheiden deshalb zwischen den Vermittlern, die nur im lokalen Kontext bestehen können und den »großen Maklern«, die Spezialisten ihres Faches sind. Ein großer Vermittler wird man als indigener Repräsentant im peruanischen Tiefland nur, wenn man über die strategischen Netzwerke hinaus spezielles Wissen erlangt und sich nicht nur als Projektbeschaffer, sondern auch als Projektvermittler oder gar Kontrollinstanz in der Projektausführung etablieren kann. Großer Vermittler ist man gleichfalls immer nur für Personen, die über ein weniger bedeutsames Netzwerk und keinerlei Spezialistenwissen verfügen. Man bleibt Klient im Verhältnis zu den internationalen Finanzgebern. Gleichzeitig verliert man im lokalen Kontext an politischem Ansehen und direkten Einflussmöglichkeiten. Grund dafür ist die soziale und geografische Distanz zwischen regionalem bzw. nationalem Vorstand und den von ihnen gegenüber der peruanischen Regierung und Repräsentanten internationaler Entwicklungsorganisationen vertretenen Gemeinden. Der Schluss liegt somit nahe, dass es sich bei regionalen und nationalen Vertretern zwar um entwicklungspolitische Profis – um große Vermittler –, jedoch nicht mehr um lokal relevante politische Führungspersonlichkeiten han-

delt. Welche Auswirkungen hat dies auf ihren weiteren Karriereverlauf? Mit welchen Problemen werden die Repräsentanten konfrontiert, wenn sie »ganz oben« angekommen sind?

Am Ende der Organisationskarriere: Was kommt danach?

1998 hatte es der Aguaruna Gil Inoach geschafft: Nach zwölf Jahren war er »auf dem Schlachtfeld angekommen«. Mit diesen Worten erzählte der Ex-Präsident von AIDSESEP anlässlich des 25-jährigen Jubiläums der Organisation im Mai 2005 seine Geschichte des »klassischen Aufstiegs« von der Gemeinde in das höchste Amt des nationalen Zusammenschlusses: Er habe mit der Machete in der Hand zusammen mit den Bewohnern seines Heimatdorfes hart arbeiten müssen, bis man ihn dafür eines Tages mit dem Posten des Präsidenten der supralokalen Föderation belohnt habe. Danach trat er in die regionale und schließlich in die nationale Organisation ein. Eines Tages sei er Präsident geworden – das Volk habe ihm die Autorität zugesprochen, Entscheidungen zu treffen. Niemanden habe er mehr konsultieren können, denn plötzlich habe es keine Person mehr gegeben, die ein größeres Wissen über das »Schlachtfeld« besaß. Er stand nun, so erzählte er, einer Organisation vor, die im Gegensatz zu Hilfsorganisationen ein »tiefes umfassendes Projekt« verfolgte, »das aus dem Leben selbst der indigenen Völker entsteht: ihr Territorium zu verteidigen« (Rede Inoach, 27. Mai 2005).⁴⁴ Das Präsidentenamt in AIDSESEP oder danach noch die Koordinatorenstelle in der COICA verkörpern derzeit die oberste Stufe der politischen Karriereleiter indigener Repräsentanten im peruanischen Amazonasgebiet.⁴⁵ Doch was passiert, wenn die Amtszeit vorbei ist?

Evaristo Nugkuag, der erste Präsident von AIDSESEP, hatte durch die Unterstützung seines älteren Bruders, der ein vom SIL geschulter zweisprachiger Lehrer war, die weiterführende Schule besuchen können. Danach studierte er zwei Jahre lang Medizin in Lima, musste aber mangels finanzieller Mittel das Studium abbrechen. Er kehrte in seine Heimatgemeinde am Cenepa zurück und begann bald darauf den *Congreso Aguaruna Huambisa* (CAH) zu organisieren. Wie bereits beschrieben, übernahm er auch bei der Gründung des nationalen Zusammenschlusses AIDSESEP eine führende Rolle und domi-

44 Auch er nahm die übliche Abgrenzung zu NGOs vor, die Teil des allgemeinen indigenen Organisationsdiskurses war. Auf diesen Punkt komme ich im Abschnitt »Die Rolle der Unterstützer« zurück.

45 Parallel dazu gilt natürlich auch die Präsidentschaft der CONAP als solch höchstes Amt. Doch gab es hier seit Gründung der Organisation 1987 weniger Wechsel an der Führungsspitze, die Strukturen gleichen stärker denen einer NGO, in der man nicht durch Wahl, sondern durch Fachwissen die Leitung beanspruchen kann.

nierte lange Jahre dessen Ausrichtung. Während seiner Präsidentschaft baute die Organisation internationale Kontakte auf, nahm an Sitzungen der UNO teil und bekam sogar einen Gesprächstermin mit dem damaligen Chef der Weltbank. Nach Ende seiner Präsidentschaft übernahm er die Koordination des internationalen Zusammenschlusses COICA, den er wiederum mit ins Leben gerufen hatte. Nugkuag konnte sich zwölf Jahre lang in den höchsten politischen Ämtern der Organisationen der *pueblos indígenas* des Amazonasgebietes halten – so lange wie kein ihm bis heute nachfolgender Präsident von AIDSESEP. Nach dem Ende seiner Amtszeit in der COICA 1992 wurde Nugkuag erneut zum Präsidenten der CAH gewählt, bevor er 1998 versuchte, eine politische Karriere außerhalb der indigenen Organisationswelt zu starten. Er trat als Kandidat bei der Bürgermeisterwahl seiner Heimatprovinz Condorcanqui an. AIDSESEP-Unterstützer Alberto Chirif bewertete seine Kandidatur im Vorfeld der Wahlen kritisch: Nugkuag habe in den letzten 20 Jahren nicht in der Region, sondern in Lima gelebt, auch wenn er die letzten Jahre die Präsidentschaft der CAH innegehabt habe. Seine Arbeit als *dirigente* würde schon seit längerem kritisiert, »vor allem, wegen seinem Mangel an demokratischem Geist« (Chirif 1998: 77). Der Erfolg gab Nugkuag jedoch Recht: Er gewann die Wahlen und wurde neuer Bürgermeister. Doch wie schon gegen Ende seiner Amtszeit auf nationaler und internationaler Ebene in der indigenen Organisationswelt, schlug ihm Widerstand entgegen, und er geriet unter Korruptionsverdacht. Dennoch schaffte Nugkuag es, nach einer kurzen Abwesenheit, seine Amtszeit zu Ende zu führen. Nach zweijähriger Pause wurde er 2003 abermals Präsident der CAH und pendelte 2005, laut eigenen Angaben, zwischen Lima und seiner Heimatregion. Er besuchte regelmäßig das Büro von AIDSESEP, in dem auch einer seiner Söhne arbeitete und versuchte, alte Kontakte aufzufrischen und neuen Einfluss zu gewinnen (Gespräch Nugkuag 02.08.2005).

Nach dem Aguaruna Evaristo Nugkuag trat der Asháninka Miqueas Mishari den Präsidentenposten von AIDSESEP an. Als junger Mann engagierte er sich politisch in einem Streit seiner Gemeinde mit einem englischen Unternehmen um das Siedlungsgebiet seines Heimatdorfes.⁴⁶ Danach baute er die CECONSEC⁴⁷ – eine der Gründerorganisationen von AIDSESEP – mit auf und leitete sie. Mishari war, laut eigenen Angaben, ein erfolgreicher Kaffeeproduzent, bevor er sich intensiv der politischen Arbeit in den Organisationen widmete. Wie Nugkuag bestand er zwei Amtsperioden und wird noch heute von vielen als freizügiger Vorsitzender erinnert, der »schon am Tag, wenn sein monatliches Gehalt ausgezahlt wurde, nichts mehr in der Tasche hatte, da er

46 Zur Geschichte dieser Auseinandersetzungen vgl. Casanto 1985.

47 Die CECONSEC war als Produktionsgenossenschaft für Kaffee ins Leben gerufen worden und hatte sich erst danach umdefiniert zu einer Organisation, die sich für die Rechte Indigener einsetzt. Vgl. hierzu auch das Kapitel IX.

es an alle Bittsteller verteilt« (Gespräch Chirif 20.07.2005; Gespräch García 10.06.2005; Gespräch Salazar 08.06.2005). Er ist der älteste unter den Ex-Präsidenten und der mit der geringsten Schulbildung. 2005 besuchte ich ihn in La Merced, einer Stadt in der Nähe seiner Heimatgemeinde. Während seine Frau und Töchter nach Ende seiner Amtszeit in Lima wohnen blieben, ging er schließlich zurück in seine Gemeinde. Er pendelte zwischen seinem Haus in der *comunidad* und seinem knapp zehn Quadratmeter großen Büro in La Merced, das ihm gleichzeitig als Schlaf-, Wohn- und Arbeitsraum diente. Mishari versuchte, in der indigenen Organisationswelt auf regionaler Ebene erneut Fuß zu fassen, doch im Gegensatz zu Nugkuag schaffte er es nicht mehr in den Vorsitz seiner Föderation. Dazu fehlten ihm unter anderem die stabilen Kontakte zu Finanzinstitutionen. Dies hatte sicherlich auch damit zu tun, dass in seine Amtszeit bei AIDSESEP die Aufdeckung schwerwiegender ›Misswirtschaft‹ in der Organisation fiel. Diesbezügliches Fehlverhalten seinerseits gestand Mishari in seiner Ansprache auf dem AIDSESEP-Jubiläum ein und betonte, viel daraus gelernt zu haben.

Während meines Besuches in La Merced kamen Mishari und ich auch auf das Ständige Forum für indigene Angelegenheiten bei der UNO zu sprechen. Mishari hielt mir ein Empfehlungsschreiben des aktuellen AIDSESEP-Präsidenten hin und meinte, mit diesem würde er sich um eine Teilnahme am Forum im nächsten Jahr bewerben. Auf meine Frage, was er sich von einer Reise nach New York erhoffe, nannte er mir an erster Stelle die Kontaktaufnahme mit europäischen und nordamerikanischen NGOs. Als Zweites betonte er, es sei wichtig, sich über die international aktuellen Themen zu informieren, um »nicht den Anschluss zu verpassen« (Gespräch Mishari 14.06.2005). Der AIDSESEP-Unterstützer Pedro García, der Ende der 1980er und Anfang der 90er Jahre eng mit Mishari zusammenarbeitete, verglich dessen Amtszeit mit der seines Vorgängers Nugkuag: Mikeas Mishari sei zwar kein großer Redner gewesen, dafür aber ein Mann der Tat. Ausführlich erzählte er mir vom mutigen Engagement Misharis in politisch gefährlichen Zeiten.⁴⁸ Während Evaristo Nugkuag für García die Öffnung AIDSESEPs zur internationalen Ebene verkörperte, symbolisierte Mishari die Basisarbeit. Eine nahezu identische Charakterisierung der Personen Nugkuags und Misharis sowie ihrer Amtszeiten lieferte mir auch Alberto Chirif (Gespräch Chirif 20.07.2005).

Gil Inoach, der eingangs erwähnte Ex-Präsident, hatte sich vor seiner Wahl in den Vorstand von AIDSESEP bei den Bürgermeisterwahlen 1995 in seiner Heimatregion auf Distriktebene als Listenkandidat einer Partei für das Amt des *regidor* beworben, allerdings ohne Erfolg. Er fand nach dem Ende seiner Zeit bei AIDSESEP eine Projektanstellung beim WWF und wechselte

48 Der Leuchtende Pfad und MRTA waren ins Siedlungsgebiet der Asháninka vorgedrungen.

damit in eine NGO. Sein neuer Job brachte ihm allerdings einen ambivalenten Status in der indigenen Organisationswelt ein. Während meiner Forschungszeit stand AIDSESEP großen Umweltschutzorganisationen wie dem WWF, nach einer kurzen Phase der Annäherung Anfang der 1990er Jahre, wieder skeptisch gegenüber. Die Naturschutzprojekte dieser Organisationen stehen oftmals in Konflikt mit den Forderungen indigener Zusammenschlüsse bezüglich des indigenen Territoriums im Amazonasgebiet (vgl. Rummenhüller 2005; vgl. auch Kapitel III.4). Es wurde ferner vermutet, dass sich der WWF mit der Vergabe dieses Postens an Inoach Zugang zu AIDSESEP erkaufen wolle. In persönlichen Kommentaren bewunderten viele Gesprächspartner jedoch Inoach dafür, dass er einen Vertrag beim WWF bekommen hatte. Man vermutete, er würde dabei gut verdienen. Inoachs Vorgänger im Amt, der Shipibo Juan Chávez Muñoz, hatte mit nur drei Jahren Amtszeit eine weniger bedeutende Rolle in der bisherigen AIDSESEP-Geschichte gespielt. Er fand danach jedoch eine Anstellung bei einer NGO in Pucallpa, für die er auch während meiner Forschung 2005 arbeitete.

Die erste Frau, die auf nationaler Ebene in ein Amt in AIDSESEP gewählt wurde, ist die Yanasha Teresita Antazú. Sie bezeichnet die indigenen Zusammenschlüsse als »integralen Bestandteil« ihres Lebens, da sie sich schon früh für politische Organisation interessiert habe. Oft sei ihr gesagt worden, sie würde sich »mehr wie ein Junge als wie ein Mädchen benehmen«. Das habe daran gelegen, dass sie immer ihre Meinungen und Ansichten geäußert und sich als Wortführerin profiliert habe. Dabei sei es nicht immer einfach gewesen, sich gegenüber ihren männlichen Geschwistern zu behaupten. Vor allem der Vater habe diese immer bevorzugt behandelt (Gespräch Antazú 30.06.2005). Seit ihrem siebzehnten Lebensjahr hat sie, zuerst auf Ebene des Dorfes, dann sukzessive in der Föderation, im regionalen Zusammenschluss und schließlich ab 1998 auf nationaler Ebene gearbeitet. In den 1990er Jahren kamen zunehmend Frauen auf Posten innerhalb der Föderationen und regionalen Organisationen, meist als Verantwortliche für Frauenfragen. Bis zum Jahr 1999 gab es jedoch auf nationaler Ebene keine entsprechende Stelle, auch wenn die Durchsicht der AIDSESEP-Zeitschrift *Voz indigena* belegt, dass es bereits bei der Wahl des Vorstandes im Jahr 1991 eine diesbezügliche Initiative gab (vgl. AIDSESEP 1991). Das damals eingerichtete Amt wurde jedoch, so Antazú, nie besetzt. 1999 musste dann in einer großen Versammlung unter Einbezug der Föderationen und regionalen Organisationen zuerst die Satzung von AIDSESEP erweitert werden. Wurde bis dahin Frauen lediglich das Wahlrecht zugestanden, durften sie nun auch explizit für Ämter kandidieren. Als Teresita Antazú 1999 als erste Frau in den Vorstand von AIDSESEP gewählt wurde, zog sie mit ihren Kindern nach Lima. Von ihrem Mann lebte sie schon zuvor getrennt. Sie berichtete, dass die Kinder anfangs große Schwierigkeiten hatten, sich in Lima zurechtzufinden: andere klimatische Be-

dingungen, ungewohntes Essen, Sprachprobleme sowie die nie verfügbare, weil ständig arbeitende Mutter erschwerten ihnen die Eingewöhnung (Interview Antazú 19.01.2004; Gespräche Antazú 24.05.2005, 30.06.2005). Trotz vieler Probleme hielt Teresita ihre erste Amtszeit durch und wurde bei den nächsten Wahlen in ihrem Posten bestätigt. Sie verweist auf die Schwierigkeiten, sich als Frau in der nach wie vor von Männern dominierten indigenen Organisationswelt durchzusetzen:

»Die Männer haben Angst, von uns Frauen aus den zentralen Positionen abgedrängt zu werden. [...] Darüber hinaus nehmen sie die Probleme indigener Frauen als politisches Thema oft nicht wirklich ernst. Für sie zählt in erster Linie der Kampf um unser indigenes Territorium. [...] Als ich meinen Posten 1999 antrat, überreichte mir der damalige Präsident zwei Blätter, die er als ›Projektentwurf für ein Frauenthema‹ bezeichnete. Danach ließ man mich alleine mit der Arbeit und versuchte auch oft, mich aus wichtigen Entscheidungen herauszuhalten – entweder, indem man Sitzungen ohne mich abhielt oder indem man meine Redebeiträge nicht ernst nahm. [...] Auch auf lokaler Ebene ist die Arbeit zu Frauenthemen manchmal sehr schwierig. Das Gender-Konzept wird einfach nicht verstanden [...] und die Männer lehnen es oft pauschal als westliches Konzept ab« (Gespräch Antazú 30.06.2005).

Im Dezember 2005 kandidierte Antazú für das Amt der Präsidentin von AIDESEP, konnte sich jedoch gegen ihre männlichen Konkurrenten nicht durchsetzen. Danach arbeitete sie punktuell im Frauenprogramm von AIDESEP weiter mit und engagierte sich wieder verstärkt in ihrer lokalen Föderation.⁴⁹

Das Ende der Amtszeit, so verdeutlichen die unterschiedlichen Karriereverläufe bisheriger AIDESEP-Präsidenten sowie der von der ersten Frau im Vorstand, ist mit Schwierigkeiten der Neudefinition des eigenen Aufgabefeldes verbunden. Wo kann man die erworbenen Fähigkeiten anbringen und sich damit seinen Lebensunterhalt verdienen? Eine Rückkehr in den dörflichen Kontext scheint nur bedingt möglich. So unterhielt zum Beispiel Mishari zwar sein eigenes Feld in seiner Heimatgemeinde und suchte, laut eigenen Angaben, bewusst die Nähe zum Dorf. Aber vom Vorschlag eines Freundes, sich ganz von der politischen Arbeit zurückzuziehen und sich dort »zur Ruhe zu setzen« hielt er nichts, ließ er mich im Gespräch wissen (Gespräch Mishari 20.07.2005). Während Inoach für die Beschreibung seines Aufstiegs die Schlachtfeldmetapher benutzte, sprach auch Mishari am liebsten von seinen teilweise lebensgefährlichen politischen Kämpfen zu Zeiten des Leuchtenden

49 Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Genderdebatte in Bezug auf die indigenen Organisationen ist eine wichtige Aufgabe, die aber den Rahmen der vorliegenden Studie sprengen würde. Die Thematik verdient eine gesonderte, ausführliche Analyse.

Pfades. Doch im Gegensatz zu ihm verstand es Inoach als junger *lider* der zweiten Generation, in seiner Ansprache zum Jubiläum mit dem Fachvokabular aktueller Diskurse der Entwicklungszusammenarbeit umzugehen. So sprach er unter anderem von den »wichtigen Themen Gobernabilität, Partizipation, Demokratisierung« (Rede Inoach 27.05.2005). Mishari konzentrierte sich hingegen in seinem Beitrag ganz auf die Darstellung und Analyse der Vergangenheit. Dabei benutzte er kaum Fachvokabular jenseits der schon in den 1980er Jahren etablierten Begriffe des ›indigenen Volks‹, des Kampfs für ›Selbstbestimmung‹ oder des ›indigenen Territoriums‹ (Rede Mishari 27.05.2005). Nachdem seine Amtszeit vorbei war, hatte er durch die Korruptionsvorwürfe sein wichtigstes Kapital als Vermittler verspielt: die Beziehungen zu Vertretern internationaler NGOs. Auf regionaler oder lokaler Ebene hatte er sich auf Grund seiner ›Basisarbeit‹ zwar ein gewisses Prestige erworben, doch besaß er nun als Vermittler auch dort keine große Bedeutung mehr. Seine Geschäfte als Kaffeeproduzent waren schon vor dem Aufstieg auf die nationale Ebene nicht mehr gut gelaufen. Er war somit von den bisherigen Präsidenten vielleicht in der schwierigsten persönlichen Situation. Weder besaß er auf lokaler Ebene politischen Einfluss, noch konnte er sich als Experte im entwicklungspolitischen Feld etablieren. Auch gegen Nugkuag war am Ende seiner Laufbahn in AIDSESEP und der COICA der Vorwurf einer »personalisierten« Politik erhoben worden (vgl. Greene 2004: 483). Da er aber über ein gutes Netzwerk sowie umfangreiches Spezialistenwissen verfügte und es international durch die Entgegennahme von Auszeichnungen zu größerer Bekanntheit gebracht hatte als Mishari, behielt Nugkuag auch nach dem Ende seiner Karriere auf lokaler Ebene den Status einer politischen Führungspersönlichkeit und konnte sich, mit Einschränkungen, auch auf nationaler Ebene weiter im Vermittlungsgeschäft halten. Hierbei halfen ihm sicher auch die Verbindungen nach Frankreich, wo eine seiner Töchter inzwischen lebte und Lobbyarbeit für die Aguaruna betrieb.

Angesprochen auf das Problem, in welchem Bereich indigene Repräsentanten nach dem Ende ihrer Organisationstätigkeit unterkommen könnten, meinte eine Mitarbeiterin der GTZ, dass ihr spezielles Wissen sehr hilfreich wäre für den NGO-Sektor. Leider sei es ein Nachteil, dass die politischen Repräsentanten kein Diplom besäßen. Deshalb könnten sie im NGO-Sektor meist doch keine Arbeit finden. Dieser brauche diplomierte Fachkräfte (Gespräch Werner 02.08.2005). Es ist gleichermaßen auffällig, dass keiner der Repräsentanten – außer Mishari – zu einem Leben im dörflichen Kontext zurückkehrte. Auch Teresita Antazú kam in unseren Gesprächen häufig auf dieses Phänomen zu sprechen. Sie selber könne sich mit dem Gedanken an eine Rückkehr in ihr Dorf sehr wohl anfreunden, aber ihre Kinder nicht mehr. So würden sie wohl in Lima bleiben – zumindest bis ihre Kinder die Ausbildung beendet hätten (Interview Antazú 19.01.2004).

Eine Option nach Ende der Amtszeit in einer Organisation ist auch die Neugründung einer eigenen NGO, um vom bereits aufgebauten Netzwerk zu profitieren. Diese Option wählte keiner der bisherigen Präsidenten. Dennoch ist es eine durchaus gängige Form der »Überlebenswirtschaft« (Gespräch Espinoza 21.01.2004). Doch ist dies ein beschwerlicher Weg. Bierschenk und Olivier de Sardan (2000: 29) weisen in diesem Zusammenhang auf das Vertrauenskapital hin, auf dem der Erfolg des Vermittlers basiert. Dieses ist, wie gesehen, ständigen Angriffen ausgesetzt und kann leicht »verspielt« werden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, dass der Makler die von Wolf (1956) beschriebene Janusköpfigkeit besitzen muss. Je nach Situation ist das Vertrauen der Organisationsbasis oder das der Geldgeber zu gewinnen. Sowohl Nugkuag als auch Mishari verloren während ihrer Amtszeiten das Vertrauen der Unterstützer. Während Nugkuag noch in der COICA und Mishari Präsident von AIDSESEP war, gerieten die Organisationen unter Korruptionsverdacht (vgl. hierzu Smith 1996). Für AIDSESEP resultierte daraus eine zeitweilige Abgabe aller Verantwortlichkeit für Projektgelder an eine von den Geldgebern bestimmte Verwaltungsinstanz. Nugkuag sah sich zudem auch organisationsintern Angriffen ausgesetzt (vgl. Greene 2004: 483). Gil Inoach hingegen erarbeitete sich unter den Unterstützern das Ansehen eines »Organisationserneuerers«, der in schwierigen Zeiten Umstrukturierungen gestaltete (vgl. AIDSESEP 27, 2005: 11f.). Im Zuge des Professionalisierungsprozess eines Vermittlers, dies zeigen die beschriebenen Karriereverläufe, sind für das persönliche Weiterkommen nach dem Ende der Organisationskarriere die Beziehungen zu den Geldgebern von herausgehobener Bedeutung.

*Dirigentes und profesionales*⁵⁰

In meinen Gesprächen mit Dorfbewohnern hörte ich immer wieder, dass ihre Kinder, anstatt sich zu stark in den Organisationen zu engagieren, lieber studieren möchten, um einen Job als Lehrer oder Angestellter zu bekommen. Die politische Karriere in einer indigenen Organisation wurde von Dorfbewohnern und von Studenten in Lima oder Iquitos meist kritisch gesehen und einer »formalen« Karriere gegenüber abgewertet. Man wollte einen »offiziellen« Titel, da dieser mit Prestige verbunden sei, was eine größere »persönliche Sicherheit« versprach, auch im Hinblick auf einen sozialen (Teil)aufstieg im lokalen und nationalen Kontext. Viele junge Studenten in Lima redeten oft davon, dass sie nach Ende ihrer Ausbildung für ihre Heimdörfer arbeiten wollten, indem sie Tourismusprojekte oder Unternehmen aufbauen würden und so »Entwicklung« in die Gemeinden brächten.

50 Dt. »Repräsentanten und Fachkräfte«.

Eine Studie aus dem Jahr 2005 analysiert jedoch die Probleme, die Studenten aus dem Tiefland bei ihrem Eintritt in die Universität San Marcos in Lima haben (vgl. Tejada 2005). Bereits 1999 ergab eine Umfrage unter 31 Studenten, die zu 87 Prozent direkt aus ihren Heimatdörfern im Amazonasgebiet nach Lima gekommen waren: Der kulturelle Hintergrund sei verantwortlich für ein schlechtes akademisches Abschneiden und hohe Abbrecherquoten. Sie begründeten dies unter anderem mit mangelnden Kenntnissen des Spanischen, unzureichender akademischer Vorbereitung, umweltbedingten Anpassungsschwierigkeiten, fehlenden finanziellen Ressourcen und Diskriminierung auf Grund ihres ethnischen Hintergrunds. Die Befragten gaben dennoch mehrheitlich an, dass sie die Kenntnis ihrer eigenen Sprache als sehr wertvoll einschätzten und ihr Studium begonnen hätten, um im Anschluss für ihre Heimatgemeinde zu arbeiten.

Bereits zwei Jahre später jedoch hatte sich diese Einschätzung grundlegend geändert: Alle sagten in Übereinstimmung, dass gute Kenntnisse des Spanischen wichtiger seien als die Muttersprache. Ferner sahen sie große Schwierigkeiten darin, ihr Wissen in der Herkunftsregion nach Ende des Studiums anzuwenden – aus Mangel an professionellen Einsatzmöglichkeiten. Sie fühlten einen Verlust ihrer ethnischen Identität, die alleine auf Festen und zu ›Aufführungszwecken‹ Relevanz erlangen würde, nicht aber im täglichen Studium: 80 Prozent der Befragten klagten über Diskriminierung und Ausgrenzung. Diese fange schon bei der Einteilung in studentische Arbeitsgruppen an, bei der sie meist übrig blieben, da keiner mit ihnen kooperieren wolle (Cortez Mondragón 2005: 24f.; Tejada 2005: 76f.).

Bereits Mitte der 1980er Jahre hatte AIDSESEP als eines ihrer ersten Projekte siebzig Studenten aus dem Amazonasgebiet ein Studium ermöglicht. Jedoch brachten nur vier davon dieses auch zu Ende (vgl. Smith 1996: 101). Mitglieder der Direktive der Organisation sprachen 2005 von sechs indigenen *profesionales*, die mit AIDSESEP-Stipendien studiert hätten und in Lima lebten. Sie stünden in mehr oder weniger engem Kontakt zur Organisation. Die Mehrzahl sei mit Mestizinnen verheiratet, nur zwei arbeiteten in der Organisation. Die Hoffnungen, die man in den 1980er Jahren in das Stipendienprogramm gesteckt habe, hätten sich nicht erfüllt. Nun wolle man bei zukünftiger Vergabe stärker auf die Rückbindung der Kandidaten an die Föderationen achten und sie zu einem Dienst für den Zusammenschluss im Anschluss an ihr Studium verpflichten. Die interviewten Mitglieder der Direktive sahen ihr Verhältnis zu den ›Diplomierten‹ kritisch und begründeten dies offiziell mit einer als mangelhaft empfundenen Solidarisierung mit den Zielen von AIDSESEP (Gespräch Antazú 23.05.2005; Gespräch Salazar 08.06.2005; Gespräch Cusurichi 10.06.2005).

Auf Seiten der *profesionales* ergab sich fast spiegelbildlich die entgegengesetzte Sichtweise: Die *dirigentes* der Organisationen würden sie nicht zu

Rate ziehen. Es wurde vermutet, dies geschehe aus Angst, ihre Posten an die Fachkräfte zu verlieren. Sie würden lieber nicht-indigene Unterstützer anstellen, da sie von diesen keine Konkurrenz zu fürchten hätten. Gleichzeitig wiesen die Befragten darauf hin, wie schwierig es sei, ohne Titel eine Anstellung zu finden – auch wenn man studiert habe. Das Diplom sei das entscheidende Einstellungskriterium. Einige studierte *indigenas* konnten aber gerade dieses nicht vorweisen und hatten deshalb Probleme. Warum, so ihre Frage, gäbe man ihnen nicht innerhalb der Organisation eine Chance, nachdem genau aus diesem Grund auch für ihre Ausbildung gesorgt worden sei? Sie bezeichneten es ferner als problematisch, in ihre Heimatgemeinden zurückzukehren. Einer der von mir Befragten erzählte von den Versuchen, die er unternommen habe, um seinem Sohn das Leben in seinem Heimatdorf nahe zu bringen. Dieser sei in der Stadt geboren und wäre mit der anderen Lebensweise nicht zurechtgekommen, sei krank geworden und habe gelitten. Seitdem habe er seine diesbezüglichen Versuche aufgegeben (Gespräch Sueyo 09.06.2005; Gespräch *Kentehuari* 28.06.2005).

Studenten, Organisationsvertreter, Diplomierte – sie alle kämpfen mit ähnlichen Problemen: Sobald sie die Dörfer verlassen und nach Lima oder in andere größere Städte kommen, werden sie mit einer grundlegend verschiedenen Lebensrealität konfrontiert. Ihr inkorporiertes Kulturkapital stellt in manchen Fällen die ›Eintrittskarte‹ in den nationalen Kontext dar. Zum Beispiel, wenn für die Studenten aus dem Tiefland gesonderte Aufnahmeprüfungen an den Universitäten gestaltet werden, oder, wenn sie sich auf lokaler Ebene als erfolgreiche *Big Men* erweisen und dadurch in höhere Organisationsebenen aufsteigen. Doch einmal eingetreten, bestehen die ›weit Gereisten‹ nur, wenn sie sich institutionalisiertes Kulturkapital aneignen. Zudem besitzt derjenige im nationalen Kontext die besten Chancen und das größte Prestige, der seine Bildung durch ein Diplom dokumentieren kann. Institutionalisiertes Kulturkapital steht außerhalb des lokalen Kontexts nicht so sehr in einem komplementären als vielmehr in einem exklusiven Verhältnis zum inkorporierten Kulturkapital. So offenbarte sich in der Umfrage unter den Studenten, dass der Eintritt in die nationale Gesellschaft und das Sich-Bewähren darin nahezu zwangsläufig als eine fortschreitende Distanzierung von der eigenen Gruppe wahrgenommen wird. Den Aussagen der Studenten war zu entnehmen, dass sie einen Kulturschock durchlaufen – ausgelöst u.a. durch andere klimatische Bedingungen, Essensumstellung, Sprache, Entfernung von der Familie etc. Zwei Reaktionsweisen darauf waren laut der eben erwähnten Umfrage unter den Studenten zu beobachten: Entweder entschieden sie sich für eine Übernahme der Werte des universitären Systems und distanzieren sich von ihren ursprünglichen Plänen, oder sie zogen sich aus dem Studium zurück. Dennoch blieben sie auch bei Umsetzung der zweiten Option oftmals in Lima. Hierfür sind mehrere Gründe ausschlaggebend:

- die Angst, bei einer Rückkehr in die Heimatgemeinde als ›Versager‹ zu gelten;
- Perspektivlosigkeit bezüglich ihrer Arbeitsmöglichkeiten in den Dörfern, da sie sich gegen eine dörfliche Lebensweise entschieden haben;
- das Misstrauen der Zurückgebliebenen, das Vega Díaz (2000) in einer Studie zur Wahrnehmung der indigenen Repräsentanten in Achuar-Gemeinden konstatiert; das in den Aussagen von Dorfbewohnern über die ›städtischen‹ Repräsentanten zum Ausdruck kam.

Beziehungsprobleme: das asymmetrische Verhältnis zwischen indigenen Repräsentanten und Entwicklungsexperten. Der janusköpfige Broker

In einem Gespräch im Juli 2005 berichtete mir die peruanische Mitarbeiterin einer europäischen Entwicklungsorganisation in Iquitos mit genervtem Unterton von ihrer täglichen Arbeit: Sie müsse wohl bald darüber nachdenken, Sprechstunden einzurichten. Täglich bekäme sie Besuche von Delegationen verschiedener Föderationen oder auch einzelner comunidades, die um Hilfe in Form von Geld oder Sachleistungen bäten. Die Dorfbewohner sammelten Geld, um zwei oder drei Personen mit einem entsprechenden Auftrag in die Stadt zu schicken. Dann erzählte sie mir von einem Fall, den sie für symptomatisch hielt: Neulich erst hätte sie eine Bitte um Unterstützung für die Ausrichtung des Kongresses einer Föderation erhalten. Der Repräsentant habe in seinem Brief Essen für achtzig Teilnehmer erbeten. Ihr europäischer Chef, der besonders für ›indigene Themen‹ sensibilisiert und deshalb in derlei Fällen meist zu Hilfe bereit sei, habe schon eine entsprechende Anweisung ausgegeben, der Bitte nachzukommen. Doch dann habe sie zufällig im Gespräch mit dem Mitarbeiter einer anderen Organisation den Kongress erwähnt. Es habe sich herausgestellt, dass der Präsident der betreffenden Föderation mit der gleichen Anfrage auch erfolgreich an diese Institution herangetreten sei. Daraufhin habe sie noch mit anderen Einrichtungen vor Ort telefoniert, wobei sich herausstellte, dass insgesamt vier Institutionen den gleichen Brief erhalten hätten. In der Mehrzahl hätten sie sich für eine Unterstützungszusage entschieden, die sie aber nach dem Gespräch mit ihr reduzierten. Sie beendete ihre Ausführungen mit leisem Lächeln: Der Präsident dieser Föderation hatte sich wahrscheinlich schon darauf gefreut, die vielen Säcke Lebensmittel zum Hafen zu schaffen und den Überschuss zu verteilen.

Die Rolle der Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit als Vermittlungsinstanzen zu erforschen, erwies sich als problematisches Unterfangen. So wurde mir zum Beispiel nur in einem Fall eine Projektevaluierung der Zusammenarbeit mit indigenen Organisationen zugänglich gemacht. Ansonsten

verwies man mich immer mehr oder weniger direkt darauf, dass diese Dokumente zu den internen Unterlagen der jeweiligen Institution zählten und Wissenschaftlern nicht für unabhängige Forschungszwecke zur Verfügung gestellt werden könnten.

Smith verweist in einem rezenten Artikel auf die wenigen sozialwissenschaftlichen Studien über indigene Organisationen (Smith 2002a). Zum einen führt er dies, zumindest für die Ethnologie, auf die bisherige Vernachlässigung des gesamten Themenbereichs ›indigene Bewegungen‹ zurück. Zum anderen verweist er aber auch auf die Verslossenheit der Organisationen gegenüber Außenstehenden. Dieses Phänomen gilt natürlich nicht nur für indigene Verbände, sondern allgemein für den Bereich der Entwicklungszusammenarbeit. Auch Rottenburgs (2002) »Parabel der Entwicklungshilfe« weist auf diesen Umstand hin.

Erzählungen wie die der peruanischen Mitarbeiterin sowie Andeutungen anderer entwicklungspolitischer Fachkräfte gaben mir fragmentarische Einblicke in die Rolle der NGOs im Vermittlungsprozess. Einige nicht-indigene peruanische Mitarbeiter indigener Organisationen wiesen mich zum Beispiel immer wieder darauf hin, dass die Repräsentanten Gefahr liefen, zum Spielball der politischen Interessen der internationalen NGOs zu werden. Ständig würden sie in die Büros der Geldgeber zitiert, um neue Richtlinien durchzusprechen. Sie kämen nie dazu, eigene Kriterien für die Zusammenarbeit zu entwickeln (Gespräch López 01.07.2005). Eine ähnliche Kritik äußerte auch der ehemalige Koordinator des internationalen Zusammenschlusses der indigenen Organisationen des Amazonasbeckens COICA, Sebastião Haji Manchineri (Interview Manchineri 24.10.2003). Mitarbeiter kleinerer indigener Organisationen, die nicht an ein nationales Netzwerk angeschlossen waren, beklagten mir gegenüber wiederum häufig die Abgeschlossenheit des entwicklungspolitischen Feldes in Peru: Große, vor allem ausländische NGOs, hätten etablierte Kontakte mit einigen national agierenden indigenen Verbänden. Neue Organisationen fänden nur Aufnahme in diesem Netzwerk, wenn sie es schafften, Allianzen mit den etablierten Zusammenschlüssen zu formen. Letztere dagegen wollten sich als exklusive Vertretungsinstanz der Föderationen profilieren. Sie zeigten vor allem auch wenig Neigung, mit von Fachkräften ins Leben gerufenen indigenen Organisationen, deren Direktive nicht durch regelmäßige Wahlen bestätigt oder erneuert würde, zu kooperieren. Auch wenn diese sich selbst als indigene Organisationen verstanden, wiesen ihnen die politischen Zusammenschlüsse mit ihren gewählten Vertretern den Status der ›feindlichen‹, ›paternalistischen‹ NGOs zu. Dieses Misstrauen gegenüber NGOs dominierte auch unter den Unterstützern, die alleine durch gewählte Vertreter eine Basisanbindung und damit auch ihre Vorstellung von Demokratie gewährleistet sähen. Gleichzeitig hätte die starke Fluktuation der Repräsentanten für die Unterstützer den Vorteil, dass sie ihren eigenen Einfluss auf die Politik indigener Orga-

nisationen stärker geltend machen könnten (Gespräch *Morales* 25.04.2004; Gespräch *Ramírez* 23.01.2004; Gespräch *Sánchez* 01.06.2005; Gespräch *Casanto* 30.07.2005).

Die Profile einzelner Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit verweisen wiederum auf die große Bandbreite von Faktoren, die ihre spezifische Ausrichtung und Arbeitsweise bestimmen konnte. So wurde ich zum Beispiel bei meinen Gesprächen mit Vertretern in Peru ansässiger UN-Organisationen immer wieder darauf hingewiesen, dass eine Fokussierung auf ›die Zielgruppe Indigene‹ stark von den jeweiligen Verantwortlichen abhinge. In deren Arbeitsbereich würde meist eine Fülle von Themen fallen, nicht alle könnten bearbeitet werden. So trafen die entsprechenden Personen eigene Entscheidungen bezüglich der Schwerpunktsetzungen. Die Akzentsetzung anderer internationaler Institutionen wird hingegen stärker von außerhalb Perus angesiedelten Zentralen bestimmt.⁵¹ Die entwicklungspolitischen Netzwerke sind weitverzweigte, diffuse Gebilde. Um in ihnen die jeweiligen Entscheidungsträger bzw. machtpolitische Zentren auszumachen, bedürfte es einer eigenen detaillierten Studie. Fest steht jedoch, dass die Vertreter großer, finanzkräftiger Organisationen einen entscheidenden Einfluss auf die Durchsetzungskraft einzelner indigener Organisationen haben, da diese, wie bereits erwähnt, zu hundert Prozent von externer Finanzierung abhängig sind. Ávila (2000: 430) weist darauf hin, dass Organisationen wie CARE oder Oxfam Gelder nicht immer nach Kriterien verteilen, die einer unpersönlichen und bürokratischen Logik entsprechen. Sie agierten auch gemäß eigener Vertrauensbindungen und Freundschaften, die sich zwischen diesen Einrichtungen und den Empfängern entwickelten. So antwortete eine Oxfam-Mitarbeiterin auf meine Frage, warum ihre Organisation nur AIDSESP, nicht aber die Arbeit des anderen nationalen Amazonaszusammenschlusses CONAP unterstütze: CONAP gestalte ihre Arbeit nicht sehr transparent, und der Informationsfluss zwischen Basis und nationaler Instanz sei bei ihnen schwach ausgebildet. Aber natürlich, so fügte

51 So beteiligte sich zum Beispiel die peruanische Delegation der EU-Kommission 2005 auf Anweisung aus Brüssel zum ersten Mal an den Feierlichkeiten des 9. August. Dieser Tag wurde von der UNO zum *Internationalen Tag der Indigenen* ausgerufen. In Peru lud man Journalisten verschiedener Tageszeitungen ein, zu EU-finanzierten Projekten zu reisen. Eigentlich war auch die Aufforderung aus Brüssel gekommen, eine große Konferenz in den Gebäuden der Kommission in Lima zu organisieren. Man erklärte mir aber, das entsprechende Schreiben sei viel zu spät eingetroffen; somit sei es der Kommission nicht möglich gewesen, eine solche Veranstaltung rechtzeitig zu organisieren. Das Thema Indigene ist kein sogenanntes ›transversales Thema‹ der EU-Entwicklungspolitik, aber es taucht in verschiedenen Unterbereichen auf. Projekte mit der Zielgruppe Indigene sind vor allem innerhalb der Finanzierungslinie ›Menschenrechte‹ angesiedelt. 1998 beteiligte sich die EU in Peru zum ersten Mal an der Finanzierung eines territorialen Demarkierungsprojekts von AIDSESP (Gespräch *García* 03.08.2005).

sie nach erneuter Nachfrage hinzu, habe dies auch mit den historisch gewachsenen Beziehungen zwischen Oxfam und AIDASEP zu tun. Der Ethnologe Richard Smith etablierte Mitte der 1980er Jahre das Oxfam-Büro in Peru. Er war lange Jahre einer der Hauptunterstützer AIDASEPs (Gespräch *Mills* 21.04.2004).

Auch die Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ) unterstützte im Rahmen eines neuen Projektes während meiner Forschungszeit AIDASEP. Dies, so eine Mitarbeiterin, sei das erste Projekt, das die GTZ ausschließlich mit einer indigenen Organisation als Partner durchführe (Gespräch Werner 13.04.2004). Jedoch blieb auch bei diesem Projekt die CONAP außen vor.

Auf dem bereits erwähnten 25-jährigen Jubiläum von AIDASEP im Mai 2005 war die Liste der durch Auszeichnungen gewürdigten nicht-indigenen Unterstützer und Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit umfangreich. Auch hier wurden die besonders engen Beziehungen zu einigen unter ihnen durch Mehrfachauszeichnungen und Betonung der engen, freundschaftlichen Beziehungen unterstrichen.

Das Verhältnis zwischen Vertretern indigener Organisationen und internationalen NGOs ist zwar asymmetrisch, jedoch keinesfalls von einseitiger Abhängigkeit geprägt. Die Reaktionen auf Unregelmäßigkeiten in der Verwaltung von Projektgeldern sowohl in AIDASEP als auch in der COICA in den 1990er Jahren fielen zum Beispiel verhältnismäßig milde aus. Zumindest resultierte daraus nicht der vollständige Rückzug der Kooperationspartner aus dem Bündnis mit den indigenen Organisationen. Stattdessen wurden zum Beispiel im Falle von AIDASEP die Dezentralisierung der Organisationsstrukturen sowie eine vorübergehende externe Verwaltung der Projektgelder als Lösungen vorgeschlagen und durchgeführt. Anders gelagert war hingegen der Umgang mit ähnlichen Vorgängen innerhalb des *Consejo Indio de Sudamérica* (CISA) Mitte der 1980er Jahre. Hier hatte die persönliche Bereicherung einiger Mitglieder der Direktive fatale Auswirkungen auf die finanzielle Unterstützung.⁵² Der Rückzug eines großen Teils der Unterstützer bewirkte den fast vollständigen Zusammenbruch der Organisation.

In beiden Fällen lassen sich die unterschiedlichen Reaktionen der Geldgeber teilweise mit der Beteiligung von Ethnologen und anderen Unterstützern bei der Genese AIDASEPs erklären, die zeitgleich mit der CISA stattfand. Während CISA sich zwar selbst als repräsentative ›Stimme der Indios‹ verstand, verfolgte die Organisation einen vom Indigenismus geprägten Anti-Kolonialismus Diskurs. Die Mitglieder der Direktive galten in den Augen der-

52 Auch im Falle des Korruptionsskandals in der regionalen Organisation ORAI fiel die Reaktion der Geldgeber härter aus als in den 1990er Jahren im Falle AIDASEPs und der COICA. Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung verfügte die Organisation kaum über finanzielle Ressourcen und hatte große Mühe, Kooperationspartner zu finden.

jenigen, welche die neuen Zusammenschlüsse unterstützten, als städtische Intellektuelle mit andinem Hintergrund. Sie waren in ihren Augen nicht durch eine ländliche Basis legitimiert und somit keine explizit politische Repräsentationsinstanz. Richard Smith unterstützte zum Beispiel maßgeblich den Aufbau von AIDSESEP und COICA und führte auf diskursiver Ebene einen Kampf gegen CISA (vgl. Smith 1985, 1987). Wie erwähnt, baute er Mitte der 1980er Jahre ein Büro von Oxfam in Peru auf und konnte so durch die Zuweisung von Projektgeldern AIDESEPs Position stärken. Zu einer ähnlichen Überzeugung wie Smith gelangten auch internationale NGOs wie IWGIA, die in der Folge des Korruptionsskandals ihre Unterstützung für CISA einstellten und sich AIDSESEP zuwandten.

Weitere heftige Diskussionen entbrannten im Zuge der Formierung des zweiten nationalen Amazonaszusammenschluss CONAP. Hier bildete sich eine Allianz von AIDSESEP und einer Reihe von Unterstützern, die als gemeinsamen ideologischen Gegner die neue Organisation sowie nicht-indigene ›Drahtzieher im Hintergrund‹ (NGOs bzw. einzelne Personen) ausmachten (vgl. z.B. AIDSESEP 1989 (21-22); Chirif 1995: 353ff.). Die finanzielle Unterstützung des einen oder anderen Zusammenschlusses wurde in der Folge als politisches Bekenntnis gewertet und führte damit zu jeweils exklusiven Unterstützerkreisen. Die ›flexible Solidarität‹ der Föderationen mit dem einen oder anderen nationalen Bündnis weichte diese Grenzen jedoch mit der Zeit teilweise wieder auf. Die großen ideologischen Auseinandersetzungen im nationalen Kontext erweisen sich auf lokaler Ebene als Nebenschauplätze, die nur interessant werden, wenn sie sich auf die eigenen Interessen und Ziele der jeweiligen Akteure auswirken. Auch in diesem Umstand manifestiert sich die geringe politische Bedeutung, die nationale Vertreter auf lokaler Ebene besitzen.

Ich erinnere daran, dass es den Vertretern der ethnischen Föderationen des Tieflandes gelang, eine breite Front von internationalen Unterstützern zu mobilisieren (vgl. Kapitel IX.1 und IX.2). Diese, unter ihnen viele Ethnologen, gelangten in der Folge an Positionen, von denen aus sie entwicklungspolitische Gelder nach Peru kanalisieren konnten. Seit der Etablierung der ethnischen Föderationen in den 1970er Jahren sind keine neuen Organisationsformen entstanden, die für diese Unterstützer einen höheren Grad an Repräsentationskraft für die ›Stimmen der Tieflandbewohner‹ erlangen könnten. Zudem prägten die frühen Jahre ihre emotionalen und politischen Bindungen. Wem könnten sie ihre Unterstützung zuwenden, würden sie sich von den ethnischen Föderationen abwenden? Einzelne wie Smith sind inzwischen auf Distanz zu AIDSESEP gegangen, aber die Mehrzahl der Unterstützer steht weiterhin in mehr oder weniger engem Kontakt zu der einen oder der anderen Organisation. Das Thema ›indigene Völker‹ ist, auch durch die Arbeit dieser Personen, inzwischen zu einem festen Bestandteil internationaler Entwicklungspolitik

geworden. Die Allianz ist so lange nicht gefährdet, bis sich Akteure etablieren, die ihre Legitimität überzeugender darstellen könnten als die bislang agierenden. Zudem müsste ein allgemeiner Paradigmenwechsel im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit damit einhergehen, um die zurzeit postulierte Relevanz zivilgesellschaftlicher Akteure bei Demokratisierungs- oder Entwicklungsprozessen durch ein neues politisches Credo abzulösen. NGOs haben sich als eine wichtige Kraft außerhalb der institutionalisierten Politik etabliert. Über die tatsächliche Rückwirkung, die sie auf die politische Ausrichtung staatlicher und zwischenstaatlicher Einrichtungen haben, gibt es dennoch kaum aussagekräftige Angaben (vgl. Kapitel II.1). Auch wenn die Unterstützer die Herstellung symmetrischer Beziehungen als Zielsetzung anvisieren, bleibt die Bindung zwischen ihnen und den indigenen Repräsentanten eine asymmetrische. Man kann sie mit Wolf (1966) als »instrumentelle Freundschaft« mit starker emotionaler Bindung bezeichnen, bei der die indigenen Repräsentanten die Klienten der im entwicklungspolitischen Feld etablierten Spezialisten sind.

Die Vertreter indigener Organisationen und ihre Geldgeber sind eng miteinander verwoben. Beide haben sich wechselseitig beeinflusst und brauchen sich gegenseitig für ihr Fortbestehen. Jedoch gibt es einen markanten Unterschied: Der Repräsentant einer Organisation oder lokalen Gemeinde kann die Gabe der Geldgeber als persönliche Schenkung auffassen, die den Grundstein für den Aufbau längerfristiger Beziehungen zwischen ihm und dem Geber legen (vgl. Smith 2002b: 172). Er handelt damit gemäß des Reziprozitätsgesetzes »indianischer Prägung«. Der Repräsentant muss nicht primär die institutionellen, sondern vor allem die persönlichen, emotionalen Bindungen mit den Unterstützern festigen, um seine eigene Position zu sichern. Zumindest so lange, bis er sich das entsprechende Wissen angeeignet hat, um selber zum Spezialisten zu werden. Damit tritt er in die Welt der Unterstützer ein und ist nicht mehr primär vom Aufbau instrumenteller Freundschaften abhängig, um sich gegenüber den Föderationen und lokalen Gemeinden – seiner ursprünglichen politischen Bezugseinheit – als großer Vermittler etablieren zu können. Die Unterstützer können ihre freundschaftlichen Bindungen zu einzelnen indigenen Vertretern hingegen auf professioneller Ebene problemlos aufgeben, so lange für das Fortbestehen der Institution »indigene Organisation« gesorgt ist. Davon allein hängt letztendlich ihr Überleben als »Spezialist für indigene Themen« ab. Sie verstehen den Transfer von Waren oder Geld zwischen sich und den Organisationsrepräsentanten folglich als unpersönliche, institutionelle Beziehung – auch wenn ihre persönlichen, emotionalen Bindungen eine wichtige Rolle spielen und diese ihre »bürokratische Verteilungslogik« auf recht unbürokratische Weise beeinflussen können. Durch den Akt der Schenkung erhalten sie ein (Mit)bestimmungsrecht bei der Entscheidung, wofür die Gabe verwendet wird.

Das eingangs erwähnte Beispiel der ›Schlitzohrigkeit‹ eines Repräsentanten zeigt jedoch, dass

- die Gabe dennoch beständig Gefahr läuft ›zweckentfremdet‹ zu werden, und
- den Organisationen von Seiten der Dorfbewohner eine wichtige Funktion als Ressourcenkanalisierer zugesprochen wird.

Die ›Beschaffungslogik‹ der Repräsentanten trifft sich dabei auf verquere Weise mit der Zielsetzung der Unterstützer, Partizipation und Eigenengagement unter der lokalen Bevölkerung zu fördern: Vor allem von Dorfbewohnern selbst einberufene supralokale Versammlungen sowie neue Organisationsgründungen finden auf Unterstützerseite großen Anklang und werden gerne finanziell oder materiell unterstützt. Bleibt das Verfahren der Dorfbewohner unentdeckt, läuft das ungleiche Tauschgeschäft zu beiderseitiger Zufriedenheit. Wird es aufgedeckt, wirkt sich dies jedoch vor allem auf die Karriere des *Big Man* aus, der zwar die Logik der Empfänger befolgt, dabei aber das Vertrauen der Geber enttäuscht hat. Er ist der janusköpfige Broker (Wolf 1956), der zwei unterschiedlichen (politischen) Legitimationsmodellen verpflichtet ist und so ständig Gefahr läuft, zum großen Verlierer zu werden, dem das Vertrauen von der einen oder anderen Seite entzogen wird.

6. Schluss: Statuswechsel – vom ›Indianer‹ zum ›Indianisten‹

Der Blick auf die Mikroebene indianischer Organisationsprozesse verdeutlichte, dass es innerhalb der Bewegung eine Vielzahl von Meinungen dazu gibt, wer zur politischen Gemeinschaft der Indigenen gehört. Die kategoriale Wahrnehmung der Repräsentanten durch die Repräsentierten belegte, dass die supralokalen politischen Verbände der Tieflandindianer weit davon entfernt sind, eine kohärente und geschlossene politische Gemeinschaft darzustellen. Viele Dorfbewohner widersetzen sich der ›Staatsrhetorik‹ ihrer ›Vertreter‹ und entziehen diesen das Delegationskapital, sobald sie ihre Interessen nicht mehr repräsentiert sehen. Gleichzeitig thematisierten meine Gesprächspartner aber auch interne soziale Differenzierungsprozesse, die im Zuge der Organisationsentwicklung in den letzten dreißig Jahren stattfanden. Statussymbole, die im nationalen Kontext einen sozialen Aufstieg ermöglichen (vor allem formale Titel), erfuhren und erfahren eine starke Wertschätzung. Bestehende Herrschaftsstrukturen im gesamtgesellschaftlichen Kontext werden so tendenziell eher reproduziert als unterwandert bzw. verändert. Die indigenen Organisationen verkörpern damit auch eine neue Überlebensstrategie: Es sind Vehikel, um mächtigere Interaktionspartner – Staat und zivilgesellschaftliche

Entwicklungsorganisationen – zu zwingen, ein »negatives Reziprozitätsverhältnis«⁵³ (Sahlins 1974) einzugehen. Die Selbstidentifikation als »indigen« ermöglicht es, »Sonderbehandlungen« und Geschenke einzufordern.

Der Blick auf die Ordnungsprinzipien im entwicklungspolitischen Feld zeigte aber auch, dass der indigene Repräsentant nur als *Big Man* eine reale politische Mittlerfunktion für die von ihm Vertretenen besitzt. Innerhalb der Organisationsstrukturen ist der Präsident einer Föderation auf lokaler Ebene für die Beschaffung von Projekten zuständig. Er findet für die Ausübung seiner Tätigkeit jedoch nur selten (finanzielle) Unterstützung von Seiten der Mitgliedsgemeinden und ist deshalb gleichfalls von der Förderung durch NGOs und staatliche Funktionäre abhängig. Schnell gerät er in Kritik, wenn er keine sichtbaren Erfolge vorweisen kann. Häufige Neuwahlen sind die Folge. Mit dem Sprung auf die regionale Ebene muss der Repräsentant sich Expertenwissen (Projektwissen sowie entwicklungspolitisches Fachvokabular) aneignen, um weiterhin in der Organisationswelt bestehen zu können. Dieses Wissen bleibt die einzige Ressource erster Ordnung, zu der ein Repräsentant Zugang gewinnen kann. Es bildet gleichzeitig das zentrale Kapital, um sich längerfristig im entwicklungspolitischen Feld zu etablieren. Mit dem Schritt in die regionale und nationale Organisation nimmt die Abhängigkeit des Repräsentanten von der politischen Gemeinschaft ab, parallel dazu aber auch seine Bedeutung als Vertreter lokaler Interessen. Die Dependenz des Repräsentanten von den Unterstützern wächst. Er bekommt gleichzeitig eine reale Chance, zum großen Vermittler zu werden. Eine Rückkehr ins heimatliche Dorf gestaltet sich jedoch in der Folge schwierig, die geografische Distanzierung geht meist einher mit einer sozialen Entfernung von der einstmaligen Bezugsgemeinschaft. Die Konsequenz ist ein Prestige- und Vertrauensverlust. Die Akkumulation von entwicklungspolitischem Spezialistenwissen und/oder einer möglichst mit Zertifikat abgeschlossenen akademischen Ausbildung kann dem Repräsentanten zur Position eines »Indianismus-Experten« verhelfen. Zwar ist er auch dann immer noch Klient und »Rentenempfänger« internationaler Financiers, gleichzeitig wird er aber zum wichtigen Anlaufpunkt lokaler Bittsteller sowie weniger erfolgreicher Vermittler.

Für Bierschenk und Olivier de Sardan (2000: 20) agieren Broker an den Schnittstellen zwischen verschiedenen sozialen Formationen, ohne dass diese notwendigerweise in eine Hierarchie integriert sind. Für die lokalen Entwicklungsmakler trifft diese Einschätzung auch im Falle der Vertreter indigener Organisationen im peruanischen Amazonasgebiet zu. Im regionalen und na-

53 Mit dem Begriff der »negativen Reziprozität« bezeichnet Sahlins Austauschbeziehungen, in denen über die Transaktion hinaus keine sozialen Beziehungen bestehen. Das Ziel dieser Tauschhandlungen besteht darin, sie für sich selbst zum größtmöglichen Vorteil zu gestalten oder, wie Petermann (2004: 977) es ausdrückt: »»etwas für nichts« zu bekommen«.

tionalen Kontext ist jedoch eine klare Hierarchisierung der sozialen Formationen zu erkennen. Ein frappierender Widerspruch begrenzt die Karrierechancen des Repräsentanten: Einerseits muss er sich, um im nationalen Kontext als großer Vermittler bestehen zu können, möglichst zertifiziertes, institutionalisiertes (Fach)wissen aneignen. Andererseits läuft er damit aber Gefahr, auch für einen Teil der Unterstützer nicht mehr ›repräsentativ genug‹ zu sein, da ihm nicht nur von Seiten seiner politischen Gemeinschaft, sondern auch von diesen eine ›Entkoppelung von der Basis‹ vorgeworfen wird. Die Vermittlerkarriere in einer indigenen Organisation wird so zum Risikogeschäft. Nicht umsonst bemerkt Ramos (2002: 232), dass die Kosten für diese Personen sehr hoch sind. Ihre ständigen Begleiter: Alkoholismus, Marginalisierung zu Hause und auch andernorts, generalisiertes Misstrauen, Angst, Morddrohungen sowie die immer über ihnen schwebenden Möglichkeiten manipuliert und kooptiert zu werden. Auch wenn der indianische Repräsentant als *homo manipulator* (Boissevain 1974) kein passiver Gefangener zwischen zwei Welten ist, so können ihn doch jederzeit die diffuse Machtsituation und damit einhergehend die verschiedenen, im Wettstreit miteinander stehenden Legitimationsmodelle zu Fall bringen: Hält er sich an die »Ethik der Brüderlichkeit« (Rottenburg 1995: 101) und folgt dem bei Tieflandindianern letztendlich dominanten Reziprozitätsverständnis, gilt er bei den Unterstützern als ›korrupt‹. Diese unterstützen Akteure der ›Zivilgesellschaft‹, um abstrakte politische Ziele wie ›Demokratisierungsprozesse‹ oder die ›Rechte indigener Völker‹ durchzusetzen. Zeigt er sich hingegen den Seinen gegenüber nicht großzügig, wird er zum ›Mestizen‹ erklärt und gilt als unsolidarisch. Dazwischen liegt ein schmaler Pfad, auf dem der neue indigene Politiker mit ›Unternehmergeist‹ auf der Suche nach dem Aufbau klientelistischer Netzwerke wandelt, während er versucht, sich vom Indianer zum Indianisten zu entwickeln.