

Gemeinschaft und Gemeinsinn als Grundlage politischer Forderungen: Staat und Gesellschaft in der Vision der ecuadorianischen Indigenenbewegung

Altmann, Philipp

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Altmann, P. (2013). Gemeinschaft und Gemeinsinn als Grundlage politischer Forderungen: Staat und Gesellschaft in der Vision der ecuadorianischen Indigenenbewegung. *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 2, 43-51. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-408276>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Gemeinschaft und Gemeinsinn als Grundlage politischer Forderungen

Staat und Gesellschaft in der Vision der ecuadorianischen Indigenenbewegung

PHILIPP ALTMANN

Seit die ecuadorianische Indigenenbewegung im Sommer 1990 zum ersten Mal die Hauptstadt Quito wochenlang blockierte und dadurch ihre Forderungen nach einem pluralistischen Staat mit lokalen und regionalen Autonomien in der gesellschaftlichen Diskussion verankerte, ist sie als politischer Akteur mit einem eigenständigen Diskurs ein zentraler Bestandteil der politischen Landschaft in Ecuador. Mobilisierungsformen und Diskurs der Bewegung gehen auf einen grundlegenden Wandel zurück, der seit den späten 1970er Jahren eine Reihe identitärer Begriffe im Denken der Organisationen dieser Bewegung etablieren konnte, so etwa den indigener Nationalitäten mit eigener Territorialität und den daraus folgenden Begriff der Plurinationalität. Im Laufe der 1980er Jahre entwickelten sich daraus Forderungen nach einem Neuaufbau von Staat und Gesellschaft in Ecuador mit selbstverwalteten lokalen Gemeinschaften als Grundlage. Die Vorstellungen eines plurinationalen Staates und einer interkulturellen Gesellschaft, die sich nach den Prinzipien des ›Guten Lebens‹ richten, gründen auf dem indigenen Ideal kleiner, basisdemokratischer und autonomer Gemeinschaften, die in einem Staatsaufbau von unten nach oben ihren Bedürfnissen gemäß miteinander kooperieren.

Der hier vorliegende Text untersucht Gemeinschaft und lokalen Gemeinsinn als Grundlagen für den Aufbau staatlicher und gesellschaftlicher Strukturen in den Vorstellungen der Indigenenbewegung in Ecuador. Dazu wird anhand der verschiedenen Texte der Organisationen der Bewegung die Koordination von lokalem Gemeinsinn in den jeweiligen Gemeinschaften mit einem überlokalen und nationalen Gemeinsinn mit Hilfe des Begriffes der Plurinationalität betrachtet. Gerade dieser Schritt von lokalem zu überlokalem Gemeinsinn erlaubt es der Indigenen-

bewegung, Forderungen zu formulieren, die nicht nur die Indigenen selbst, sondern die gesamte Gesellschaft betreffen und zumindest punktuell von vielen nicht-indigenen Gruppen gestützt werden.

Einleitung

›Gemeinschaft‹ ist schon lange ein politischer Begriff. Auch wenn er deutlich auf ein Gegenüberstellen von ›Eigenem‹ und ›Fremdem‹ baut und einen zumindest strategischen Essentialismus als Grundlage hat, so muss er nicht zwangsläufig den Ausschluss des Anderen zur Folge haben. Anders als etwa die philosophische Tradition, eine natürliche Gemeinschaft von einer künstlichen Gesellschaft zu unterscheiden und damit die Legitimität der Gesellschaft zu untergraben, versucht die Indigenenbewegung in Ecuador, gemeinschaftliche Prinzipien mit gesellschaftlichen Strukturen zu vereinen. Diese Harmonisierung findet ihren Ausdruck in Vorstellungen von einer pluralistischen Staats- und Gesellschaftsordnung und dem Motto der Einheit in der Vielfalt.

Die Indigenenbewegung ist seit spätestens den 1950er Jahren ein wichtiger politischer Akteur in Ecuador, konnte sich aber erst in den 1990er Jahren und den ersten Jahren nach 2000 als hegemoniale soziale Bewegung etablieren, die auch nicht-ethnisch begründete Proteste und andere Aktionen steuerte. Beispiele dafür sind die nationalen Erhebungen der Indigenen 1990 und 1994, der Sturz der Präsidenten 1996 und 2000 und die kurzzeitige Regierungsbeteiligung 2002/2003. Diese zunehmende Bedeutung ist nicht nur der Schwäche anderer Akteure wie der Gewerkschaften und der organisatorischen Stärkung der Indigenenbewegung im ›gewonnenen Jahrzehnt‹ der 1980er Jahre geschuldet, sondern auch einem neuen Diskurs, der vielfache Anknüpfungspunkte erzeugen konnte.

Zwischen Mitte der 1970er und Mitte der 1980er Jahre fand innerhalb der ecuadorianischen Indigenenbewegung ein grundlegender Wandel statt. Gewerkschaftliche Organisationen mit einem klassisch sozialistischen Diskurs verloren an Einfluss zugunsten von unabhängigeren Organisationen, die in ihrem Diskurs eine Verbindung von ethnischen und Klassenaspekten anstrebten. Die Tatsache, dass Begriffe wie ›indigene Nationalität‹ oder ›territoriale Autonomie‹ solche wie ›Landarbeiter‹ oder ›Agrarreform‹ ersetzen, deutet diesen grundlegenden inhaltlichen Wandel bereits an. So liegt hinter dem diskursiven Wandel von Landarbeitern zu indigenen Nationalitäten auch ein verändertes Verständnis von Gemeinschaft und dem Gemeinsein, der ihm zugrunde liegt. Traditionelle indigene Gemeinschaften und ihre Strukturen werden in das Zentrum des neuen Diskurses gerückt und als Alternativen für die Organisation von Staat und Gesellschaft präsentiert. Auch so erklärt sich der Erfolg des neuen Diskurses der Indigenenbewegung, der die Verfassungen von 1998 und 2008 prägen konnte, in denen den Indigenen einige Rechte eingeräumt wurden und Ecuador 2008 schließlich zu einem »interkulturellen, plurinationalen« (Art. 1) Staat erklärt wird.

Huasipungos, Kommunen, Zentren und indigene Gemeinschaften

Die indigenen Gemeinschaften und der ihnen zugrundeliegende Gemeinsinn werden meist als überliefert und traditionell beschrieben, was hinsichtlich einiger Aspekte auch zutrifft. Die konkrete Form der Gemeinschaftsorganisation, die als indigen präsentiert wird, ist jedoch auch ein Produkt staatlicher Eingriffe. Die Frage, wie die Indigenen leben, war immer eine politische. Sie stand trotz der rassistisch begründeten Geringschätzung der Indigenen stets im Zentrum staatlichen Handelns – schon allein wegen der numerischen Bedeutung der Indigenen und ihren bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts immer wiederkehrenden Aufständen und Erhebungen.

Seit Ende der Kolonie und bis Mitte des 20. Jahrhunderts lebten die meisten Indigenen in Ecuador im semi-feudalen System der *huasipungaje*.¹ Als *huasipungueiros* arbeiteten sie ohne oder mit geringem Lohn auf *haciendas* und bekamen dafür ein Stück Land (das *huasipungo*), das sie selbstständig bearbeiten konnten. Diese Abhängigkeitsbeziehung war Erbe der kolonialen Bestrebungen, die Indigenen zu zivilisieren bzw. zu erziehen. Daher nahm der Staat diejenigen Indigenen, die nicht ins System der *huasipungaje* eingegliedert waren, als potentielle Gefahr wahr.

Die Antwort auf diese Situation war das Kommunengesetz von 1937, das aus der Vermischung von traditionellen andinen Arten der gemeinschaftlichen Organisation wie den Strukturen der Inka (etwa in der Form des *ayllu*) und spanischer Strukturen eine neue Gemeinschaftsorganisation schuf. Eine Kommune bedeutete die rechtliche Anerkennung für Gemeinschaften von mindestens 50 Personen, die dadurch gewisse Grade an Autonomie erlangten. Sie konnten eine eigene Regierung (*cabildo*) bestimmen und hatten das Recht auf gemeinschaftlichen Landbesitz. Gleichzeitig waren sie in die politischen und Verwaltungsstrukturen des Staates integriert, der ihren Schutz garantieren sollte (Lucero 2003: 29). In diesen neuartigen Kommunen konnten viele der traditionellen indigenen Formen von politischer und wirtschaftlicher Selbstverwaltung beibehalten oder wiederbelebt werden, darunter bestimmte Arten von Reziprozität und Tausch (Becker 1997: 229). Hintergrund dieses Gesetzes war der politische Indigenismus und die ihm zugrundeliegende Vorstellung von gesellschaftlicher Modernisierung. So war die geistige, moralische und materielle Verbesserung der Mitglieder der Kommune als Zielsetzung im Gesetz festgeschrieben (Lucero 2003: 31), ebenso wie die graduelle Entwicklung (und Modernisierung) der Kommunen hin zu Kooperativen – eine Entwicklung, die nie eintrat (Lucero 2003: 29).

Die Institution der Kommunen sollte die staatliche Kontrolle über die betreffenden indigenen Gruppen erhalten und das Wachstum der gerade entstehenden Indigenenbewegung hemmen. Das Kommunengesetz ist in ein allgemein-staatliches

1 Eine fiktionale, aber dennoch authentische Beschreibung bietet etwa der Roman ›Huasipungo‹ von Jorge Icaza von 1934.

Projekt der modernisierenden Entwicklung eingeschrieben, eine Entwicklung, die die indigene Vergangenheit nicht bewahren, sondern überwinden sollte (Becker 1997: 231). Somit ist es kaum verwunderlich, dass die Indigenenorganisationen das Kommunengesetz als Veränderung der traditionellen Gemeinschaftsstrukturen und Versuch, die indigenen Gruppen besser zu kontrollieren, verstanden haben (CONAIE 1989: 31). Auch weil die Kommunenmitglieder beweisen mussten, dass sie Besitzer ihres Landes waren, was meist nicht möglich war (Conterón/de Viteri 1984: 20), setzte sich diese Form der Gemeinschaftsorganisation erst mit der Agrarreform von 1964 und der Abschaffung des *huasipungaje* durch (Becker 1997: 230). So waren 1993 etwa 64,2% der lokalen Organisationen in indigenen Gebieten im Hochland als Kommunen organisiert und nur 16% als Kooperativen (Luce-ro 2003: 29). Eine mit den Kommunen vergleichbare Struktur wurden gegen Mitte des 20. Jahrhunderts unter den Shuar des Amazonasgebietes von Missionaren der religiösen Ordensgemeinschaft der Salesianer etabliert, indem sie sogenannte Zentren bildeten, um dieses Volk so leichter missionieren zu können (CONAIE 1989: 91). Diese Zentren wurden nur wenig später die Grundlage für eine politische Organisation der Shuar, ein Prozess, der bis in die 1970er Jahre von den Salesianern begleitet wurde (Federación de Centros Shuar 1976: 115) und eine der schlagkräftigsten Organisationen der Indigenenbewegung hervorbringen sollte.

Kommunen und Zentren wurden ab den 1970er Jahren zunehmend bedeutend für die Indigenenbewegung, eine Entwicklung, die auch zu einer Veränderung der diskursiven Inhalte dieser Bewegung führte. Tatsächlich wird die Macht der Indigenenbewegung ab den 1990er Jahren »in der Kommune geboren, als territoriale Zelle, in einer eigenen zivilisatorischen Vision und in einem Prozess des Lernens und der Organisierung mit einer strategischen Vision« (Saltos 2000: 7f.).

Gemeinschaft und Gemeinsinn im politischen Diskurs der Indigenenbewegung

Die Zentralität von Gemeinschaft in der organisatorischen Entwicklung der Indigenenbewegung führte dazu, dass sie auch im Diskurs dieser Bewegung eine neue Bedeutung bekam. Ab Mitte der 1970er Jahre treten zunehmend Ideen in den Vordergrund, die eine pluralistische Umgestaltung von Staat und Gesellschaft vorsehen und so die indigenen Völker und ihre Gemeinschaften erhalten und stärken wollen. Von Beginn an war dieser diskursive Wandel von der engen Verbindung zwischen indigener Gemeinschaft und Organisation der Indigenenbewegung geprägt. So erklärte eine der Organisationen der Shuar des Amazonasgebietes:

»Die Föderation Shuar ist die Vereinigung der Energien einer amerikanischen Indigenengruppe, die trotz einer neuen Umweltsituation, die ihr überall feindlich ist, überleben und sich behaupten will. Daher ist das Ziel, das sie anstrebt, eindeutig eines: die Selbstbestimmung der Shuar-Gruppe in einer neuen Konzeption eines pluralistischen ecuadorianischen Staates. Ohne diese Möglichkeit der Selbstbestimmung würde jeder weitere

Versuch dergestalt, wie man sie bereits unternommen hat, nicht viel weiter gehen als eine mehr oder weniger moderne und selbstgesteuerte Methode der Integration und auch der Assimilation in die herrschende Gruppe. Das heißt: er würde in einer weiteren Marginalisierung und schließlich im biologischen Tod der Gruppe enden (Federación de Centros Shuar 1976: 129, Übersetzung PA).«

In einem kurzen Text von 1984 formt Nina Pacari aus diesen und anderen Ideen einen kohärenten Diskurs, der bis heute grundlegend für die Indigenenbewegung in Ecuador ist. Für sie ist der Kampf der Indigenen und ihrer Bewegung einer für die Selbstbestimmung und die Befreiung der indigenen Völker und Nationalitäten (Pacari 1984: 115). Diese sind als Klasse ausgebeutet und als Nationalitäten unterdrückt (Pacari 1984: 118f.). Mit dem Begriff der Nationalität bezieht sich Pacari auf »das Auftauchen staatlicher Elemente« (Pacari 1984: 115f.) im Zuge der Entwicklung der indigenen Nationalitäten, hier konkret der der Kichwa. Bei diesen wurde die Weiterentwicklung ihrer Nationalität und der Aufbau eines Kichwa-Staates durch die spanische Invasion unterbrochen (Pacari 1984: 116). Die staatlichen Elemente, die Pacari beschreibt, verbinden die Gemeinschaft mit größeren sozialen Strukturen und erstrecken sich auf verschiedene Bereiche, die unter anderem Wirtschaft, Recht und Moral umfassen.

»So haben wir unseren ersten Begriff, das AYLLU. Während sich der Prozess des Volkes entwickelt, können wir mit LLACTA AYLLU und MAMA AYLLU Begriffe konzeptualisieren, die der Familie, der erweiterten Gemeinschaft und dem Volk entsprechen. [...] Das Quichua-Volk hat eine Entwicklungsstufe erreicht, die sich in dem ausdrückt, was wir MAMA AYLLU nennen, das heißt, ein Volk mit einer gemeinsamen Sprache, einer gemeinsamen Kultur, einem gemeinsamen Territorium und gemeinsamen wirtschaftlichen Verbindungen. [...] Der ideologische Überbau drückt sich in der harmonischen Beziehung von PACHAMAMA-ALLPAMAMA-RUNA (Universum-Land-Mensch) aus, die die ideologische und kulturelle Weltanschauung zusammenfasst. Dieses Prinzip einer harmonischen Beziehung manifestiert sich in der Rechtsprechung: AYLLU CAMACHIC (familiäre Normen); LLACTA CAMACHIC (soziale Normen); und MAMA AYLLU CAMACHIC (rechtliche Normen für das ganze Volk). Dieser Einklang drückt sich auch in unseren moralischen Maximen aus, wie: AMA QUILLA, AMA LLULLA, AMA SHUA (Sei nicht faul, lüge nicht, stiehl nicht), die als vom ganzen Volk anerkannte und akzeptierte Verhaltensnormen entstanden sind und sich so bis in die Aktualität zwischen uns allen erhalten haben (Pacari 1984: 115, Übersetzung PA).«

Diese Strukturen verbinden die (realen) indigenen Gemeinschaften mit der jeweiligen (virtuellen) indigenen Nationalität, erzeugen letztere so mit und begründen die Forderung nach Autonomie und Selbstbestimmung für die indigenen Völker und Nationalitäten.

Die logische Folge dieses Verständnisses von indigenen Nationalitäten mit einem Recht auf Selbstbestimmung ist die Forderung ihrer Anerkennung (Pacari 1984: 122) innerhalb einer staatlichen Pluri- oder »Multinationalität« (Pacari 1984: 119), die mit dem bislang vorherrschenden Paradigma der Integration der Indi-

genen in die Mehrheitsgesellschaft bricht (Pacari 1984: 119). So fordert Pacari »die Schaffung eines wahrhaft multinationalen und plurikulturellen Staates, in dem jede Nationalität das Recht auf Selbstbestimmung und freie Wahl von sozialen, politischen und kulturellen Alternativen hat« (Pacari 1984: 119, Übersetzung PA). Damit richtet sich der Kampf der Indigenenbewegung darauf, die sozialen Strukturen tiefgreifend zu verändern (Pacari 1984: 121).

Ein zentraler Bestandteil des neuen indigenen Diskurses ist die enge Beziehung zwischen den indigenen Gemeinschaften und Nationalitäten und ihrem Territorium. Schon bei Pacari spielt das Territorium eine entscheidende Rolle. Sie fordert,

»dass man jeder einzelnen Nationalität den Besitz ihres Territoriums anerkennt und garantiert, und ihn in angemessener Weise kollektiv, unveräußerlich und ausreichend groß registriert, um ihr demographisches Wachstum und ihre kulturelle Entwicklung zu garantieren (Pacari 1984: 122, Übersetzung PA).«

Eine kleinere Indigenenorganisation, die Union der Eingeborenen des Ecuadorianischen Amazonasgebietes (*Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana*, UNAE),² veröffentlicht um 1986 einen Text, in dem die Ideen von Pacari aufgegriffen und weiterentwickelt werden. Insbesondere die Rolle des Territoriums wird hervorgehoben. Für die UNAE entspringt die Stärke der Indigenen ihrer Einheit, die wiederum »auf der Territorialität, der Sprache, der Geschichte, der Organisation, den kulturellen Manifestationen beruht« (UNAE o.J.: 18, Übersetzung PA). Daher sind für sie »[d]ie indigenen Kämpfe [...] Verteidigungskämpfe des Territoriums, des Überlebens der Gruppe« (UNAE o.J.: 22, Übersetzung PA). In diesem Zusammenhang verdeutlicht die UNAE die Unterschiede zwischen Land und Territorium und die Beziehung von Letzterem für die Indigenen:

»Das Land bedeutet für den Eingeborenen nicht das Gebiet, das das Gesetz ihm zuschreiben kann oder das Familienerbe. [...] Das Land meint einen bestimmten Ort, wo er lebt und wo er den Sinn seiner Existenz findet. Sein Begriff von Land ist der eines Territoriums, eines umfassenden Vaterlandes, in dem er sich frei in Beziehung mit den anderen Mitgliedern der Gruppe bewegen kann, ein Territorium, das vor allem der Wald (*sacha pacha*) ist. Im *sacha pacha* (Wald) ist alles, auch, als ein weiteres Element, die Erde (*allpa*). Der *sacha pacha* (der Wald) ist ein ausgedehntes Territorium, das sich erhalten hat, das für die Gruppe verteidigt wurde und in dem frei und in seiner ganzen Ausdehnung nicht nur die Asche und Knochen ihrer Vorfahren, sondern ihre Seelen, die Kräfte und Geister umherziehen, die das Leben und das Schicksal dieser Gruppe steuern (UNAE o.J.: 34, Übersetzung PA).«

Das Territorium definiert also die Indigenen und ihre Beziehung untereinander sowie die zur restlichen Gesellschaft. Es ist somit nicht vom jeweiligen indigenen Volk

2 Heute Kommunenföderation Union der Eingeborenen des Ecuadorianischen Amazonasgebietes (*Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana*, FCUNAE).

zu trennen, ohne dass dieses die Grundlage seiner Existenz verliert. Aus diesem Grund muss der Kampf der Indigenen über den Kampf einer sozialen Klasse hinausgehen und eigene Wege finden, die bestehenden Strukturen grundlegend zu verändern (UNAE o.J.: 22f.). Eine indigene Nationalität, die ihres Territoriums beraubt wurde, ist »eine unterworfenen, besiegte Nationalität, die in Rebellion ist, um ihre ethnisch-kulturelle Befreiung zu gewinnen« (UNAE o.J.: 46, Übersetzung PA).

Derselbe Text erläutert auch näher, was unter indigener Nationalität zu verstehen ist:

»Die Nationalität ist nicht etwas Begriffliches, sie bringt konkrete Spezifizierungen der Organisation des Lebens und des Schicksals mit sich; Spezifizierungen der Produktionsweise und der sozio-kulturellen Manifestationen, die in einem historisch an den Seinsgrund dieses Volkes gebundenem Territorium entstanden und entwickelt wurden, in dem sich sowohl die Territorialität, der Ursprung des Menschen, die historische Entwicklung, als auch sein Zweck innerhalb einer Kultur, eines Wissens und einheitlichen Kosmvision manifestieren (UNAE o.J.: 47, Übersetzung PA).«

Als Konsequenz aus diesen Überlegungen muss die Nationalität als politisch, wirtschaftlich und kulturell autonome Einheit innerhalb eines multiethnischen Staates anerkannt werden (UNAE o.J.: 43).

Diese Vorstellung einer Verbindung zwischen Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft auf der Grundlage territorialer Autonomie bildet die Basis für die diskursive Entwicklung der Indigenenbewegung in Ecuador. In ihrem politischen Projekt von 1994 synthetisiert die größte Indigenenorganisation CONAIE (Konföderation der indigenen Nationalitäten Ecuadors, *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*) ihre Ideen so, dass sie sich auf die restliche Gesellschaft übertragen lassen. Der »integrale Humanismus« (CONAIE 1994: 11, Übersetzung PA) der Indigenen erlaubt es, dass »der Mensch und die Natur in enger und harmonischer Beziehung das Leben garantieren« (CONAIE 1994: 11, Übersetzung PA). Um bessere individuelle und kollektive Lebensbedingungen zu erreichen, ist die Pflege der Beziehung »Mensch-Natur-Gesellschaft« (CONAIE 1994: 11, Übersetzung PA) innerhalb einer »Neuen Plurinationalen Gesellschaft« (CONAIE 1994: 11, Übersetzung PA) grundlegende Voraussetzung. Ein Beweis für die Effektivität dieser Lebensweise ist »der harmonische und ausgeglichene Umgang mit den natürlichen Ressourcen« (CONAIE 1994: 20, Übersetzung PA) in den Gebieten unter indigener Kontrolle. Die Plurinationalität fördert »Gleichheit, Einheit, Respekt, Reziprozität und Solidarität« (CONAIE 1994: 12, Übersetzung PA) der verschiedenen Völker und Nationalitäten des Landes und erlaubt so einen Ausgleich zwischen den Forderungen nach Autonomie und denen nach Integration – einen Ausgleich, der ebenfalls auf den indigenen Idealen der Gemeinschaft und des Gemeinsinns beruht.

Diese vermeintlich originär indigenen Ideale als Modell für die Organisation des gesamten Staates, insbesondere bestimmte Vorstellungen von Reziprozität und Kooperation, gehen auch auf den politischen Indianismus der 1970er und 1980er Jahre zurück, der aber nie explizit erwähnt wird. Anfang 1980 fand in Ollantaytam-

bo, Peru, der I. Kongress der Indio-Bewegungen Südamerikas statt, an dem auch ecuadorianische Indigene teilnahmen (AAVV 1985: 162). Auf diesem Kongress wurden der Kollektivismus und Kommunitarismus der indigenen Kulturen hervorgehoben (AAVV 1985: 163) und zu einem allgemeingültigen Prinzip jenseits von Kapitalismus und Kommunismus erklärt:

»Wir beanspruchen für uns den auf ayni, mink'a, camayali und yanapacu und anderen kommunitären Indio-Systemen des Kontinents gründenden KOMMUNITARISMUS, gestützt durch die hohe rechtliche Moral des ama swa, ama llulla y ama qhe lla (AAVV 1985: 164, Hervorhebung im Original, Übersetzung PA).«

Der als traditionell verstandene Gemeinsinn der Indigenen wird also zur Grundlage eines abstrakten politischen Prinzips. Die auf Ausgleich zielende Gemeinschaft soll mit der potentiell konfliktreichen Gesellschaft im Sinne einer Kooperation unter Gleichen versöhnt werden. Auch wenn indigene Prinzipien und Moralvorstellungen die Grundlage dieser Versöhnung bilden sollen, so fallen die Schwierigkeiten der Übertragung der stets konkreten und lokalen indigenen Gebräuche auf eine überlokale Ebene auf: wenn die Ideen von Gemeinschaft und Gemeinsinn der Indigenen zu Vorschlägen für die gesamte Gesellschaft werden, verschieben sich die oft in Kichwa oder Shuar ausgedrückten indigenen Prinzipien von greifbaren Strukturmerkmalen hin zu wenig definierten letzten Gründen, die in erster Linie Legitimität liefern sollen.

Fazit

Die ecuadorianische Indigenenbewegung konnte durch die Hervorhebung von gemeinschaftlichen Strukturen einen neuen, originären Diskurs entwickeln, der ein Umdenken und eine Neugestaltung von Gesellschaft und Staat möglich machen soll. Die Vorstellungen von kommunitären und kollektiven Strukturen, die trotz ihres auch staatlichen Ursprungs in den indigenen Gemeinschaften gelebt werden, erlaubte es der Indigenenbewegung, die Dichotomie zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft derart aufzulösen, dass das Lokale, Gemeinschaftliche Grundlage des Überlokalen, Gesellschaftlichen sein kann. Die Zentralität des Gemeinsinns (im Sinne eines steten Bezugs auf die Gemeinschaft und ihre Strukturen) im Diskurs der Indigenenbewegung hat zur Verbreitung neuer, da ›nicht-gesellschaftlicher‹ Ideen geführt: der plurinationale Staat, für den sie kämpft, soll auf Autonomien gründen, die von unten nach oben zu größeren Einheiten zusammengeschlossen sind. Grundlage dieses ›gemeinschaftlichen‹ Staates ist der andauernde harmonische Ausgleich zwischen Individuum, Gemeinschaft und Umwelt, unterstützt von Mechanismen der Reziprozität und Kooperation im Sinne eines offenen Kommunitarismus. Auf diese Idee des Ausgleichs beziehen sich auch andere Konzepte der Indigenenbewegung, wie der wohl bekannteste des *Sumak Kawsay* oder Guten Lebens, der auch in der

aktuellen Verfassung verankert wurde, allerdings ohne den Bezug zu Gemeinschaft und Territorium zu verdeutlichen.

Literatur

- AAVV (1985): »Anexo II: Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica«. In: *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. hg. v. AAVV, Quito: Colección Ethnos, S. 161-177, [Org.: 1980].
- Becker, Marc (1997): *Class and Ethnicity in the Canton of Cayambe: The Roots of Ecuadors' Modern Indian Movement*, <http://www.yachana.org/research/diss.pdf>, Zugriff: 11.08.2013.
- CONAIE (1989): *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso organizativo*. Quito: Tincui/CONAIE, Abya-Yala.
- CONAIE (1994): *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito: CONAIE.
- Conterón, Lourdes/de Viteri, Rosa (1984): *Causaimanta Allpamanta Quishpirin-cacaman Tantanacushunchic. Organizaciones Indígenas del Ecuador*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura.
- Federación de Centros Shuar (1976): *Solución original a un problema actual*. Sucúa: Federación Shuar.
- Lucero, José (2003): »Locating the ›Indian Problem‹: Community, Nationality, and Contradiction in Ecuadorian Indigenous Politics«. In: *Latin American Perspectives* 30 (1), S. 23-48.
- Pacari, Nina (1984): »Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano«. In: *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, Vol. VI, Nr. 18a, Januar-April 1984, S. 113-123.
- Salto, Napoleón (2000): *La rebelión del arcoiris: Testimonios y análisis*, Quito: Fundación José Peralta.
- UNAE (o.J.): *Problemática indígena y colonización en el oriente ecuatoriano. Reflexiones nacidas al interior de la U.N.A.E. (Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana)* [ca. 1986], o.O.: o.V..