



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Kulturelle Identitäten im Spannungsfeld von Imagination und Macht:
Eine Auseinandersetzung mit Interkulturalität am Beispiel des Diskurses der
indigenen Bewegung Ecuadors

Verfasserin

Ute Pfaffstaller

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Mai 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Elke Mader

Meiner ,erweiterten‘ Familie,
in Liebe und Dankbarkeit.

*Meaning is a dialogue –
always only partially understood
always an unequal exchange.
(Stuart Hall)*

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	5
1.1	Motivation und Zielsetzung	5
1.2	Zum Aufbau der Arbeit.....	8
1.3	Forschungsstand.....	10
2	Theoretische Perspektiven	15
2.1	Habitus, Feld, Kapital: Zur Theorie der Praxis.....	15
2.1.1	Verinnerlichtes: Habituelle Dispositionen.....	15
2.1.2	Ins Außen getragen: Praxisformen.....	18
2.1.3	Im Außen untrennbar verwoben: Feld und Kapital	19
2.1.4	Strategie, Ökonomie und Macht	21
2.2	Soziale Klassen bei PIERRE BOURDIEU	23
2.2.1	Exkurs: Zur Konstitution politischer Gruppierungen	25
2.3	Diskurs: Begriff, Theorie und Forschung	25
2.3.1	Zum Diskursbegriff.....	26
2.3.2	MICHEL FOUCAULT und die Wirkungsmacht des Diskurses	27
2.3.3	Ein kulturalistischer Ansatz: Sprache und soziale Welt bei PIERRE BOURDIEU	34
2.4	Konzeptionen von Raum und Zeit	38
2.4.1	Geschichtsrezeptionen	38
2.4.2	<i>Pacha</i> : Raum, Zeit, Kosmos	41
2.4.3	Raumzeitliche Verortungen in einer globalen Welt.....	44
3	Methodischer Zugang.....	46
3.1	Die Triangulation von Daten, Methoden und Theorien.....	46
3.1.1	Verwendung von Literatur und Text.....	47
3.1.2	Verbale Daten	49
3.1.3	Teilnehmende Beobachtung.....	49
3.2	Diskursanalytische Grundlagen	50
3.2.1	Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse	51
3.2.2	Der Ansatz der Rahmenanalyse	53
3.3	Analyse und Interpretation.....	55
3.3.1	Datenauswahl	57
3.3.2	Analysedimensionen	62
4	Soziokultureller und politischer Kontext.....	67
4.1	Exkurs: Gesellschaft, Macht und Hegemonie.....	67

4.2	Ecuador: Landeskundlicher Überblick	69
4.3	Gesellschaftshistorische Prozesse und die indigene Bewegung in Ecuador.....	70
4.3.1	Die Gesellschaft in der Kolonialzeit	71
4.3.2	Von der Unabhängigkeit zur Gründung der Republik.....	76
4.3.3	Die Gesellschaft in der Republik Ecuador	77
4.3.4	Die indigene Bewegung: Lokale Organisation, regionale Allianzen und nationales Projekt	84
4.3.5	Indigene Institutionen und Organisationen im Überblick.....	99
5	Interkulturalität: Annäherungen an ein postkoloniales Paradigma.....	102
5.1	Herkunft und Kontextualisierung.....	104
5.1.1	Von der Konsolidierung kollektiver Identität zur Transformation gesellschaftlicher Strukturen.....	104
5.1.2	Zur Herkunft des Konzepts der Interkulturalität: Antagonistische Betrachtungsweisen	107
5.2	Von einer dekontextualisierten Sicht auf die Diversität	111
5.2.1	Exkurs: Der indigene Diskurs und seine politische (De)Legitimierung: Vom „Wille zur Wahrheit“ und „Strategien der Neutralität“	114
5.3	Koloniale Differenzen und das transformatorische Potential einer kritischen Interkulturalität	116
5.3.1	Exkurs: Die hacienda als koloniale Grundlage der Gesellschaftsstruktur	121
5.4	Interkulturalität und die <i>Revolución Ciudadana</i>	122
6	Interkulturalität als Aufruf zu einer permanenten gesamtgesellschaftlichen <i>Minka</i> als neuer Habitus für das <i>Sumak Kawsay</i>	125
6.1	Phänomenstruktur: Dimensionen des Interkulturellen.....	126
6.1.1	Story Line und narratives Muster.....	127
6.1.2	Artikulierte soziopolitische Felder: Grundlagen und Kontext.....	131
6.2	Der Diskurs des Identitären: Politiken der Differenz.....	146
6.2.1	Das „indigene Problem“ und das Programm des Indigenismus	146
6.2.2	Das Projekt der <i>nación mestiza</i>	151
6.2.3	Die Politisierung von Ethnizität im kritischen Diskurs des Indianismus.....	153
6.2.4	Zusammenfassung der diskursiven Argumentation.....	165
6.3	Der Diskurs des Kollektiven: Einheit in der Vielfalt.....	169
6.3.1	Formen der Imagination von Gemeinschaft.....	170
6.3.2	Einheit in der Vielfalt als verbindende Analogie von Interkulturalität und Plurinationalität.....	175
6.3.3	Der kollektive Diskurs der indigenen Bewegung	178
6.3.4	Zusammenfassung der diskursiven Argumentation.....	186
6.4	Der Diskurs des Relationalen: Komplementarität, Reziprozität und <i>Sumak Kawsay</i>	189
6.4.1	Indigene solidarische Lebenswelten und das Prinzip der Relationalität.....	189
6.4.2	<i>Pachamama</i> und Spiritualität: Mutter Erde, Natur und kosmische Ordnung.....	192
6.4.3	<i>Minka</i> : Kollektive Verantwortung und dialogische Austauschprozesse	196

6.4.4	<i>Sumak Kawsay</i> , „das gute Leben“	197
6.4.5	Zusammenfassung der diskursiven Argumentation.....	202
7	Resümee	206
8	Anhang	214
8.1	Tabellen und Abbildungen.....	214
8.2	Abkürzungsverzeichnis	214
8.3	Glossar zu Terminologien der Diskursforschung	216
8.4	Kollektive Verfassungsrechte	218
9	Bibliographie	220
10	Dokumentenliste des Analysekörpus.....	232
11	Abstract.....	253

1 Einleitung

1.1 Motivation und Zielsetzung

„El diálogo intercultural representa hoy una opción por la esperanza, que se propone como alternativa para articular las esperanzas concretas de todos los que se atreven a imaginar y a ensayar aun otros mundos posibles“ (Raúl Fornet-Betancourt; nach: Vásquez, 2009:69)

Eine wirkliche Begegnung zwischen Menschen verschiedenartiger kultureller Prägung kann nur dann geschehen, wenn diese vorurteilsfrei und dialogisch passiert. Nur so kann eine notwendige „Horizontveränderung“ geschehen, welche uns befähigt, anderen kulturellen Weltansichten und Lebenshaltungen Wertschätzung entgegen zu bringen oder als Basis hierfür, einen Prozess der Verständigung einzuleiten (Antor, 2006:34). Es geht in einer solchen Begegnung nicht um eine unreflektierte Zustimmung, unkritisches Annehmen oder zwanghafte Akzeptanz des Anderen, sondern um die Bereitschaft in einem unbefangenen, offenen und kommunikativen Aufeinanderzugehen neue befriedigendere soziale Realitäten erschaffen zu wollen.

Eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Interkulturalität ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Als Konzept von besonderer Aktualität hat sich Interkulturalität in verschiedensten soziopolitischen Feldern, Disziplinen und Diskursen etabliert und postuliert dem jeweils entsprechenden Kontext folgend verschiedenartige Definitionen, Ansätze und Betrachtungsweisen. In einem breiten Spektrum an Interpretations-, Umsetzungs- und Anwendungsmöglichkeiten umgesetzt, wird es nicht selten über einen gewissermaßen inflationären Gebrauch seiner möglichen kritischen Inhalte beraubt. Grundlage der vorliegenden Betrachtung, Reflexion und Analyse stellt dabei der spezifische ecuadorianische Kontext dar, wobei die Frage nach Interkulturalität als zentrale gesellschaftspolitische Forderung des indigenen Diskurses im Zentrum der Betrachtung steht.

Mein wissenschaftliches Interesse an der Thematik entsteht ausgehend von einer „Lateinamerika-affinen“ Schwerpunktsetzung im Studium und im Speziellen einhergehend mit persönlichen Erfahrungen in Ecuador in den Jahren 2006 und 2007. Auf der Suche nach Erkenntnissen zu einem ethnolinguistischen Forschungsthema war ich für einige Monate vor allem in der Hauptstadt Quito und der südlichen Provinz Morona Santiago unterwegs. Die vielzitierte *interculturalidad* drang dabei immer wieder an mein Ohr. Das Konzept ist in der ecuadorianischen Realität in den letzten Jahrzehnten und spätestens seit seiner verfassungsmäßigen Ver-

ankerung 1998 zu einem wichtigen und nicht unproblematischen gesellschaftspolitischen Diskussionsthema avanciert. Seminare, Artikel, wissenschaftliche Abhandlungen, ein interkulturelles Bildungssystem, Gesetzestexte, Nachrichten oder kulturelle Feiern und Präsentationen in lokalen und urbanen Umfeldern, welche unter diesem Motto stattfinden, zeugen von dessen emergierender Relevanz. Kurzum, Interkulturalität ist zu einem omnipräsenten Thema in dieser pluralistischen Gesellschaft mit einer markanten Geschichte ethnischen Widerstandes geworden. In verschiedenen Zusammenhängen wurde ich mit zentralen Implikationen der *interculturalidad* als soziopolitische Kategorie konfrontiert. Diverse Beobachtungen, etwa im Rahmen einer Seminarreihe unter dem Motto *Jornadas para la Interculturalidad* eröffneten mir grundlegende Zweifel an einem kritischen Potential von Interkulturalität. Die von mir aus einer wohl naiven Perspektive erwartete Präsenz breiter Bevölkerungsschichten wurde enttäuscht. VertreterInnen indigener Organisationen, einige wenige VertreterInnen des nationalen Bildungsministeriums als OrganisatorInnen und wenige internationale (europäische) ForscherInnen und Interessierte machten das teilnehmende Publikum aus. Ähnlich limitiert waren die präsentierten Inhalte. Nicht wesentlich anders geschah es mit Erwartungen hinsichtlich des Potentials einer interkulturellen bilingualen Bildung: mit unzureichenden Ressourcen ausgestattet, als mehr oder weniger geschlossen indigenes Bildungssystem funktioniert Interkulturalisierung hauptsächlich in eine Richtung, nämlich die Integration in eine nationale Kultur. Ist also der Begriff der *Educación Intercultural Bilingüe* auch nur eine alte Form der Ausgrenzung in einem neuen Gewand? Beschränkt sich Interkulturalität auf eine subalterne Vernetzung und gegenseitige Anerkennung indigener Gemeinschaften, bzw. auf Initiativen, welche für diese geschaffen werden und lässt dabei die Mehrheit der Nationalbevölkerung unberührt? Handelt es sich um ein wirklich integrales Konzept, welches um eine Verständigung mit der Mehrheitsgesellschaft bemüht ist oder ist der Diskurs um Interkulturalität ein redundanter, welcher lediglich einem internationalen hegemonial-multikulturellen Diskurs folgt? Die Feststellung, dass der Diskurs um Interkulturalität zumindest von mehreren gesellschaftlichen AkteurInnen auf unterschiedlichen Grundlagen und aus verschiedensten Perspektiven geführt wird, sowie der gewonnene Eindruck einer eher oberflächlichen und unkritischen populären und medialen Auseinandersetzung damit, sollte mich dazu bewegen, Interkulturalität letztlich als zentrale Thematik der vorliegenden Arbeit zu wählen.

Das Konzept der Interkulturalität steht in Ecuador, wie in vielen anderen lateinamerikanischen Staaten im Epizentrum einer Debatte um Kulturen und deren Zusammenleben innerhalb der Grenzen des Nationalstaates. Kultur wird im Rahmen dieser Arbeit nicht als Substanz betrachtet, sondern als dimensionales Phänomen begriffen, wobei sich eine derartige Betrachtung davon distanziert, Kultur als Eigenschaft von Individuen und Gruppen zu sehen, um stattdessen von einem heuristischen Werkzeug in Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Differenz zu sprechen. (Appadurai, 2005: 12f.) Kulturelle Identitäten als Grundlage interkultureller Begegnung und eines interkulturellen Dialogs entstehen in einem Spannungsfeld von kreativen und machtvollen Prozessen, wie im Titel der vorliegenden Arbeit angesprochen

wird. Über diesen dualen Prozess des kreativen sich selbst Erschaffens durch das Entwerfen einer eigenen Form von Geschichte und das Artikulieren eines souverän entwickelten Selbstbildes in machtbesezten postkolonialen gesellschaftspolitischen Zusammenhängen artikuliert sich eine grundlegende Dimension von Ethnizität. Ein dialogisches Verhältnis im Sinne einer horizontalen Interaktion zwischen Verschiedenartigen aber Gleichwertigen als wesentlicher Gemeinnsinn verschiedenster Zugangsweisen in der Auseinandersetzung mit Interkulturalität kann sich nur im Rahmen gesellschaftspolitischer Felder etablieren und bleibt insofern immer ein Prozess, welcher an Macht und Bedeutungszuschreibungen geknüpft ist.

Die in der vorliegenden Arbeit verfolgte Fragestellung umfasst in Anschluss an die bereits aufgeworfenen Fragen die grundsätzliche Frage nach den konkreten Inhalten einer Forderung nach Interkulturalität und der Etablierung einer interkulturellen Gesellschaft. Zentrales Interesse wird dabei diskursiven Beiträgen der indigenen Bewegung als fokussierte AkteurIn und angenommene UrheberIn dieser Debatte zuteil. Staatlich-hegemoniale Artikulationen werden hauptsächlich im Sinne eines notwendigen Kontextes betrachtet. Ausgehend von einer Betrachtung der raumzeitlichen Verortung des Konzeptes der Interkulturalität soll die Frage nach Grundlagen, Bedingungen, kontextuellen Aspekten und zentralen Ideen und Visionen der aus der indigenen Protestbewegung und Politik erwachsenen Forderung nach der Erschaffung einer interkulturellen Gesellschaft analysiert werden. Anhand einer Auswahl an Dokumenten sollen wesentliche artikulierten Objekte oder Dimensionen erarbeitet werden, welche den Diskurs um Interkulturalität konstituieren. Der Fokus liegt dabei auf einer propositiven Dimension des Diskurses, weshalb entsprechende Strategien und handlungsorientierte Lösungsvorschläge erschlossen werden sollen. Weiters interessiere ich mich in dieser Arbeit hauptsächlich für eine gesellschaftspolitische Dimension von Interkulturalität, weshalb eine zumindest ebenso wichtige bildungspolitische Perspektive zugunsten einer „sozialen und politischen Interkulturalität“ nur peripher Betrachtung finden kann.

Ich möchte der Frage nachgehen, welche Aspekte des Phänomens der Interkulturalität angesprochen und in besonderer Weise artikuliert werden, wie sich diese in zeitlicher und räumlicher Hinsicht verankern und erklären lassen. Es ist mir ein Anliegen dieses vieldiskutierte Thema, welches auch aus wissenschaftlicher Perspektive von Seiten ecuadorianischer und internationaler Intellektueller zunehmend aufgegriffen wird, in seiner grundlegenden Problematik zu erfassen, Dimensionen und Redundanzen in seiner Artikulation aufzugreifen. So stellt diese Arbeit einen Versuch dar, am Rande der bereits zahlreichen Publikationen zu Inhalten und politischen Zielsetzungen einen vertiefenden Fokus in der Auseinandersetzung mit konkreten Diskursfragmenten anzustreben.

Ausgehend von einer sozialkonstruktivistischen Perspektive und der Annahme, dass Sprache und Repräsentationen wesentlich zur Konstruktion von Realität beitragen, kommt diskursanalytischen Überlegungen eine wesentliche Bedeutung als methodisch-theoretische Perspektive dieser Arbeit zu. Diskursforschung in einem sozialwissenschaftlichen Ansatz interessiert sich für Aussagen und Praktiken als Manifestationen gesellschaftlicher Prozesse. Gesellschaftliche

Wissensordnungen werden über sprachliche Aktivitäten objektiviert und mitgestaltet. Ausgehend von einem solchen Verständnis soll Interkulturalität in dieser Arbeit als diskursive Formation begriffen werden, welche durch verschiedenste AkteurInnen, Praktiken und Dispositive determiniert ist. Es geht mir jedoch, wie bereits erwähnt, nicht um eine umfassende Erschließung des komplexen Diskursfeldes, sondern um eine Betrachtung der Aussagen der indigenen Bewegung und deren Organisationen als interessierende fokussierte Subjektposition mittels einer Analyse ausgewählter Diskursfragmente. Die vorliegende Arbeit kombiniert methodische Ansätze der Diskursforschung mit einer inhaltsanalytischen Vorgehensweise und versucht die Ergebnisse zu den einzelnen Gegenstandsbereichen in einem allgemeineren wissenschaftshistorischen Kontext zu betrachten. Dies geschieht über eine explikativ erweiterte Darstellung der wesentlichen aus der Analyse erwachsenen Dimensionen und Kategorien.

1.2 Zum Aufbau der Arbeit

Die Arbeit lässt sich grundsätzlich in zwei Teile teilen. Ein heranzuführender Teil befasst sich mit theoretischen Grundlagen (Kapitel 2), der methodischen Herangehensweise (Kapitel 3), sowie einer notwendigen gesellschaftshistorischen Kontextualisierung (Kapitel 4). Die anschließenden Kapitel (Kapitel 5 und 6) stellen die explizite Auseinandersetzung mit Interkulturalität aus verschiedenen Perspektiven ins Zentrum, wobei der Fokus von Kapitel 6 auf der Darstellung der Ergebnisse der Auswertung der untersuchten Dokumente liegt.

Eine grundlegende Auseinandersetzung mit diskurstheoretischen und -analytischen Inhalten erfolgt in den Kapiteln 2.3 sowie 3.2. MICHEL FOUCAULTS kritischen Auseinandersetzungen mit Diskurs und Macht kommt dabei zentrale Bedeutung zu. PIERRE BOURDIEUS kulturalistischer Ansatz der Diskursforschung liefert über die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und symbolischer Macht einen ebenso wichtigen theoretischen Ansatz. Außerdem dient dessen Modell der Theorie der Praxis als wesentliche konzeptionelle Grundlage, wenn darin die Überwindung der Dichotomie objektivistischer und subjektivistischer sozialwissenschaftlicher Ansätze versucht wird. Zentrale Gedanken der Habitus- Feld-, und Kapitaltheorie, das Modell sozialer Räume und Klassen dienen als Erklärungsmodelle und Betrachtungshorizonte in der Erarbeitung der Thematik. Ebenso werden BOURDIEUS Ökonomie- und Strategiebegriff, wie dessen Auseinandersetzungen mit politischem Handeln und der Macht von Repräsentationen zu wichtigen theoretischen Dimensionen.

Die im ersten Teil der Arbeit präsentierten Perspektiven finden im zweiten Teil, über den Versuch einer konkreten Übersetzung in die betreffende Auseinandersetzung Anwendung und werden so in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder aufgegriffen und reflektiert.

Einen wesentlichen Beitrag liefern ebenso STUART HALLS im Rahmen Postkolonialer Theoriebildung zu verortende Auseinandersetzungen mit kultureller Identität, Geschichtskonzeptionen und Repräsentation. Wesentlich in diesem Zusammenhang erscheint die Frage nach Raum-, Zeit- und Geschichtskonzeptionen in einer postmodernen Gesellschaft, welche Einfluss auf den Diskurs als solchen, als auch auf seine Ausprägungen nehmen (Kapitel 2.4). Der Hegemoniebegriff erfährt ebenso wesentliche theoretische Bedeutung in der Betrachtung gesellschaftspolitischer Prozesse in einer hierarchisierten, postkolonial strukturierten Gesellschaft wie der ecuadorianischen (Kapitel 4.1).

In Kapitel 5 findet Interkulturalität als postkoloniales Paradigma Betrachtung, wobei in diesem Zusammenhang etwa die Beiträge CATHERINE WALSHS in deren verpflichteter Debatte um einen kritischen Diskurs der Subalternen von besonderer Relevanz sind. Die Eingangs aufgeworfenen Fragen und Zweifel werden im Rahmen der Betrachtungen in Kapitel 5 besprochen.

Betrachtet man die Zentralität von Verständigung, Dialog und Austausch, welche dem Konzept der Interkulturalität innewohnt, so handelt es sich um einen kommunikativen Prozess zwischen Verschiedenen, welche auf einem stabilen Selbstbild und Selbstwert aufbauend mit Anderen, Verschiedenen aber Gleichwertigen in eine Beziehung der Ebenbürtigkeit treten. Von einem kritisch-dialogischen Standpunkt aus erfolgt die Ergründung der zentralen Thematik in Kapitel 6. In diesem Sinne und einem *framing*-Ansatz politischer Bewegungen folgend, betrachte ich Interkulturalität als „Aufruf zu einer permanenten gesamtgesellschaftlichen *Minka* als neuer Habitus für das *Sumak Kawsay*“. Festgehalten sei an dieser Stelle, dass in der vorliegenden Abhandlung der Fokus auf einer handlungsorientierten Dimensionen von Interkulturalität liegt, wobei im Prinzip der *Minka* eine wichtige konzeptionelle Grundlage gefunden werden kann. *Sumak Kawsay*, vereinfacht mit „das gute Leben“ übersetzt, als rezent populär gewordenes und politisiertes Phänomen, wird zu einer wichtigen gesellschaftspolitischen Zielsetzung in Zusammenhang mit Interkulturalität und einer interkulturellen Gesellschaft erhoben. In Kapitel 6 werden die Analyseergebnisse in einem Konstruktionsprozess vereint und zusammengefasst. Die Struktur dieses Kapitels ist aus der Dokumentenanalyse gewachsen und widerspiegelt die im Rahmen der Analyse erfassten Dimensionen, verortet, erweitert und verdichtet diese durch eine explikative Kontextualisierung der angesprochenen Themenbereiche.

Die vorliegende Arbeit kann auf verschiedene Weise gelesen werden, wobei eine chronologische Leseart nicht unbedingt vonnöten ist. Jedes Kapitel ist soweit in sich argumentativ geschlossen, als dass ein problemloses Verständnis der vermittelten Inhalte weitestgehend möglich sein sollte. Notwendige und hinreichende Kontextualisierungen stellen dabei eine wesentliche Grundlage der angewandten Vorgehensweise dar, wobei in Zusammenhang mit einem wiederkehrenden Aufgreifen bestimmter soziohistorischer Ereignisse jeweils divergierende Perspektiven aktualisiert werden sollen, indem eher deskriptive Kapitel und analytische Teilen theoretischer Fundierung einander abwechseln.

Zu den angewandten formalen Richtlinien gilt es anzumerken, dass ich in der Benennung der indigenen Gruppierungen deren Eigenbezeichnungen als *pueblos* und *nacionalidades* einer deutschen Übersetzung als Volk oder Nationalität vorziehe. Der weniger politische Begriff des *pueblo* findet dabei in all jenen Zusammenhängen Anwendung, in welchen ich von indigenen Gemeinschaften spreche. Eine genauere Auseinandersetzung und Begriffsabgrenzung zwischen *pueblo* und *nacionalidad* findet sich in Kapitel 6.2.3. Ebenso ziehe ich in vielen Zusammenhängen die Benennungen *blanco*, *negro* und *mestizo*, jener des Weißen, Schwarzen und Mestizen vor. Fremdsprachige Bezeichnungen, wie die eben angeführten, welche nicht im Rahmen wörtlicher Zitate auftreten, werden durch eine kursive Schreibweise vom Text abgehoben. Eigennamen bestimmter Konzepte, welche in Kichwa angeführt sind, wie etwa *Ayllu*, *Pacha*, *Minka* oder *Sumak Kawsay* werden in Groß- und Kursivschreibung realisiert.

Des Weiteren bemühe ich mich in dieser Arbeit um eine gendersensible Schreibweise. Sollte dieses Prinzip in bestimmten Zusammenhängen nicht berücksichtigt sein, so sei angemerkt, dass dennoch immer beide Geschlechter gemeint sind, wobei aus Gründen der leichten Lesbarkeit eventuell auf eine explizit darauf verweisende Benennung verzichtet wurde.

Viele Begriffe und Benennungen von Organisationen oder Prozessen werden im Text der Arbeit in Zusammenhang mit ihrer ersten Anwendung eingeführt und in Folge durch entsprechende Abkürzungen ersetzt. Ein Verzeichnis aller angeführten Abkürzungen findet sich im Anhang der Arbeit.

1.3 Forschungsstand

Seit den 1990er Jahren erschienen zahlreiche Publikationen, welche sich mit dem Prozess der sich als gesellschaftspolitische AkteurInnen konsolidierenden indigenen Bewegungen in Lateinamerika beschäftigen. Unterschiedliche Fragestellungen rund um den Prozess neuer sozialer und indigener Bewegungen in Lateinamerika werden zu wichtigen Forschungsthemen. STEPHAN SCHEUZGER beschäftigt sich in seinem Beitrag *Die Re-Ethnisierung gesellschaftlicher Beziehungen: neuere indigene Bewegungen* mit dem Prozess der Politisierung von Ethnizität als Ressource im indigenen Ermächtigungsprozess. (Scheuzger, 2007) GEORG SCHÖN erörtert in *Somos viento. globalisierte Bewegungswelten in Lateinamerika* methodisch umfassend und in einer interdisziplinären Herangehensweise den Prozess neuer Bewegungen in Lateinamerika. (Schön, 2008) DEBORAH YASHAR analysiert in ihrer fundierten Studie, *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge* den Prozess der indigenen lateinamerikanischen Bewegungen und betrachtet deren Relevanz für den Demokratisierungsprozess in der Region. (Yashar, 2005) FRANZISKA SCHMIDTKUNZ beschäftigt sich in ihrer Diplomarbeit *Autodesarrollo indígena: Die gelebte indigene Perspektive auf Entwicklung* ebenso mit der Thematik des indigenen Prozesses ab den 1980er Jahren und fokussiert auf Prozesse der Selbstbestimmung und die Suche nach Au-

tonomie im venezolanischen Kontext. (Schmidtkunz, 2003) Der Sammelband *Die globale Vereinnahmung und der Widerstand Lateinamerikas gegen den Neoliberalismus*, herausgegeben von LEO GABRIEL, enthält interessante Beiträge, unter anderem von ELKE MADER, welche sich mit der Thematik indigener Resistenzpolitik in Ecuador beschäftigt. (Gabriel, 1997) Mit dem politischen Prozess der indigenen Bewegung in Ecuador beschäftigt sich auch ALICIA IBARRA ILLANEZ in *Los indigenas y el estado en el Ecuador*, wobei sie hauptsächlich auf die Thematik des internen Konfliktes zwischen Klasse und Ethnizität in einer historischen Perspektive fokussiert. (Ibarra Illanez, 1992) In Anlehnung an MICHEL FOUCAULT fasst PABLO DÁVALOS in seinem Beitrag *Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica* den politischen und vor allem epistemischen Konstruktionsprozess der indigenen Bewegung ins Auge. (Dávalos, 2002) Mit indigenen Strategien und deren Wechselwirkung mit der politischen Krise der 1990er Jahre beschäftigt sich AUGUSTO BARRERA in *El movimiento indígena ecuatoriano: entre los actores sociales y el sistema político*. (Barrera, 2002) FABIOLA ESCÁRZAGA und RAQUEL GUTIÉRREZ ARAGÓN liefern in ihrem Sammelband *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo* einige wesentliche Auseinandersetzungen mit der Thematik der Konsolidierung indigener Bewegungen, wobei etwa die Beiträge von LEONIDAS IZA und EULALIA FLOR RECALDE Entwicklungsprozesse und aktuelle Herausforderungen der indigenen Bewegung Ecuadors thematisieren. (Escárzaga, Gutiérrez Aragon, 2005) Aus einer aktuellen und kritischen Perspektive beschäftigt sich auch *Pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político* mit der Thematik der historischen Entwicklung der indigenen Bewegung, wobei sich MALDONADO RUÍZ darum bemüht, den indigenen Prozess entsprechend einer emischen Sichtweise nachzuzeichnen. (Maldonado Ruíz, 2006)

Mit der Thematik nationaler Identität im ecuadorianischen Kontext beschäftigt sich etwa ERIKA SILVA CHARVET in *Los mitos de la ecuatorianidad* oder *Identidad nacional y poder*. (Silva Chavet, 1992, 2004) CHIARA PAGNOTTA verweist in ihrem Artikel *La identidad nacional ecuatoriana entre límites externos y internos*, vor allem auf interne und externe Grenzziehungsprozesse und -konflikte. (Pagnotta, 2008)

Eine Vielfalt an wissenschaftlichen Abhandlungen zu Interkulturalität als zentraler Thematik der vorliegenden Arbeit, setzt sich mit Interkulturalität im Bereich der Bildung, der *Educación Intercultural Bilingüe* und zunehmend auch mit indigener Hochschulbildung auseinander. Wichtige Beiträge hierzu liefern etwa ANITA KRAINERS Publikationen *Educación bilingüe intercultural en el Ecuador*, sowie deren Dissertation *El rol de la educación intercultural bilingüe y el mantenimiento de las lenguas indígenas en Ecuador*, in welcher es um die Rolle der *Educación Intercultural Bilingüe* für den Erhalt indigener Sprachen geht. (Krainer, 1996, 1999) Auch LUIS ENRIQUE LÓPEZ und WOLFGANG KÜPER beschäftigen sich in *La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas* mit der Thematik. (López, Küper, 1999) CATHERINE WALSH, eine der führenden Wissenschaftlerinnen der nationalen Debatte um Interkulturalität in bildungswissenschaftlichen, jedoch vor allem

gesellschaftspolitischen Zusammenhängen, untersucht in *La Interculturalidad en la Educación* Interkulturalität als Perspektive der Bildung im andinen Kontext. (Walsh, 2001) ÁNGEL RAMÍREZ ERAS befasst sich in seinem Artikel *Hacia una pedagogía andina: marco epistemológico* mit Interkulturalität als epistemologischen Vorschlag im Bereich der Bildung und Wissenschaft im Sinne einer Aufwertung andiner Weltanschauungen. (Ramírez Eras, 2004a) In *Paradigma de la interculturalidad* betrachtet der Autor Interkulturalität als postmodernes Paradigma der Komplexität und fokussiert dabei eine wissenschaftliche Form der Interkulturalität. (Ramírez Eras, 2004b) Mit der Thematik *Educación indígena y proyecto civilizatorio en Ecuador* beschäftigt sich RÁUL USECHE RODRÍGUEZ. (Useche Rodríguez, 2003) CATALINA VÉLEZ VERDUGO erarbeitet in *La interculturalidad en la educación básica. Reformas curriculares de Ecuador, Perú y Bolivia* den Prozess der Bildungsreformen in den Andenländern mit speziellem Fokus auf Interkulturalität im Curriculum der Grundbildung. (Vélez Verdugo, 2006) Wichtige neuere Auseinandersetzungen zur Thematik finden sich etwa in einem von PROEIB Andes und der Universidad Politécnica Salesiana herausgegebenen Forschungsbericht *Logros y retos de la Educación Intercultural para todos en el Ecuador*, welcher die Situation der Interkulturalität im nationalen Bildungssystem untersucht. (PROEIB Andes, UPS, 2007) Von besonderer Relevanz ist auch der Sammelband *Interculturalidad: reflexiones desde la práctica. Lengua, cultura y educación* von MENDOZA ORELLANA / YÁNEZ, welcher Expertenbeiträge aus unterschiedlichen Perspektiven bereitstellt und sich mitunter auch für staatlich-politische Prozess im Zusammenhang mit Interkulturalität interessiert. (Mendoza Orellana / Yáñez, 2009) ALBERTO CONEJO ARELLANO erarbeitet in einem Artikel *Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador. La propuesta educativa y su proceso* einen Überblick über den Prozess der Etablierung der Interkulturellen Bildung in Ecuador. (Conejo Arellano, 2008)

Mit indigener Hochschulpolitik beschäftigt sich etwa der Sammelband *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*, welcher mit Beiträgen von FERNANDO SARANGO, Rektor der Universidad Intercultural Amawtay Wasi, oder ALEJANDRO MENDOZA ORELLANA, Leiter eines interkulturellen Ausbildungsprojektes an der Universidad Cuenca entsprechende Bereiche der ecuadorianischen Hochschulbildungssituation beleuchtet. (Mato, 2008) In ihrer Dissertation *Contiendas Interculturales: Estrategias de Neutralización de las Asimetrías Culturales en la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas 'Amawtay Wasi' del Ecuador* setzt sich die Mexikanerin MARTHA ALEJANDRA ZEPEDA GONZÁLEZ anhand einer empirischen Studie mit dem Prozess der Interkulturalisierung im Rahmen der indigenen Universität auseinander (Zepeda González, 2009).

¿Es posible la interculturalidad en el Ecuador? fragt GALO RAMÓN VALAREZO, wenn er sich mit politischen Prozessen im Zusammenhang mit Interkulturalität beschäftigt, wobei er vor allem auf die territoriale Thematik um die Etablierung von *Circunscripciones Territoriales Indígenas CTI* fokussiert. (Ramón Valarezo, 2000) Politische Dimensionen von Interkulturali-

tät thematisiert auch der Sammelband *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades* von NORMA J. FULLER OSORES, mit Beiträgen von FIDEL TUBINO und CATHERINE WALSH. (Fuller Osores, 2002) Ebenso mit staatlichen Interkulturalitätspolitiken beschäftigt sich EDUARDO PUENTE HERNÁNDEZ in *El Estado y la interculturalidad en el Ecuador*. (Puente Hernández, 2005) MARCELINO CHUMPI interessiert sich in einem neueren Beitrag *Políticas de Estado e interculturalidad* für die Frage nach staatlichen Politiken in Zusammenhang mit Interkulturalität. (Mendoza Orellana / Yáñez, 2009)

Mit rechtlichen Rahmenbedingungen beschäftigt sich etwa GAITÁN VILLAVICENCIO LOOR in einer Präsentation *Pluriculturalidad e Interculturalidad en el Ecuador: El reconocimiento constitucional de la justicia indígena*, wenn sie Prozesse der Inklusion von Formen indigener Justiz in das nationale Rechtssystem zur Darstellung bringt. (Villavicencio Loor, 2002)

Die Thematik der Interkulturalität wird auch in zahlreichen Publikationen internationaler Organisationen durch einen speziellen Fokus in verschiedenen Entwicklungsprojekten thematisiert. So etwa in der Abhandlung *Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina: Construyendo Interculturalidad: Pueblos Indígenas, Educación y Políticas de Identidad en América Latina* publiziert von JULIANA STRÖBELE-GREGOR, OLAF KALTMEIER und CORNELIA GIEBELER durch die deutsche Entwicklungszusammenarbeit. (Ströbele-Gregor, Kaltmeier, Giebler, 2010)

Mit interkultureller Kommunikation im lateinamerikanischen Kontext beschäftigt sich unter anderem der Sammelband *Comunicación intercultural en América Latina: Del conflicto al diálogo?*, herausgegeben von EVA GUGENBERGER, mit einem Beitrag von KLAUS ZIMMERMANN zu Sprache und interkultureller Kommunikation und einem Beitrag von MARLEEN HABOUD, welche sich mit dem Phänomen der Interkulturalität in der gesellschaftlichen Wahrnehmung auseinandersetzt. (Gugenberger, 2003) IRENE HÖGLINGER behandelt Interkulturalität in ihrer Dissertation um *Kommunikation und indigene Politik am Beispiel der ecuadorianischen Indígena-Organisation CONAIE* nur peripher. In ihrer Auseinandersetzung mit Prozessen der indigenen Bewegung und indigener Kommunikation arbeitet sie jedoch mit Begriffen wie Diskurs und vor allem Habitus. HÖGLINGER stellt für die vorliegende Arbeit insofern eine wichtige Grundlage dar, als dass sie das Konzept des Habitus als Betrachtungsdimension postuliert. (Höglinger, 2004)

Wesentliche Auseinandersetzungen mit der Thematik der Interkulturalität aus einer gesellschaftspolitischen Perspektive im ecuadorianischen Kontext liefern etwa ÁNGEL RAMÍREZ ERAS, ENRIQUE AYALA MORA und allen voran CATHERINE WALSH. NINA PACARI, indigene Führungspersönlichkeit und ehemalige Abgeordnete setzt sich im Artikel *La interculturalidad como propuesta de los pueblos indígenas y negros de la sociedad ecuatoriana* mit der Etablierung des Konzeptes der Interkulturalität im Rahmen der indigenen Bewegung auseinander. (Pacari, 1998) ÁNGEL RAMÍREZ ERAS betrachtet in *Cultura e interculturalidad y dimensión política de la interculturalidad* Interkulturalität unter anderem in einer politischen Dimension

und kommt zu einer Kategorisierung, welche das Plurinationale, das Gemeinschaftliche, das Multikulturelle, das Multilinguale und das Produktive als zentrale Dimensionen hervorkehrt. (Ramírez Eras, 2001) Mit der soziokulturellen Diversität, dem indigenen Projekt und der Forderung einer sozialen Form der Interkulturalität beschäftigt sich ENRIQUE AYALA MORA in *Interculturalidad en el Ecuador* (Ayala Mora, ohne Datum b) oder *Interculturalidad para todos*. (Ayala Mora, 2005) Mit dem Namen CATHERINE WALSH lassen sich eine Vielzahl an Publikationen zur Thematik einer kritischen soziopolitischen Form der Interkulturalität verbinden. Die Publikationen der Autorin finden sich Großteils auch auf ihrer Website <http://catherine-walsh.blogspot.com/>. An dieser Stelle sei etwa die Auseinandersetzung *La interculturalidad en el Ecuador: visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país* erwähnt, wobei in dieser Arbeit Interkulturalität als Forderung der indigenen Bewegung im Wandel des politischen Prozesses betrachtet wird. (Walsh, 1999) Wichtige neuere Werke stellen *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*, *Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*, *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época* oder *Construyendo Interculturalidad Crítica* dar. (Walsh, 2006, 2008, 2009, 2010) Im Fokus steht immer wieder die Frage nach einer kritischen Interkulturalität in Zusammenhang mit der Kolonialität von Macht und Wissen.

Einige der genannten Werke, vor allem auch letztere, werden im Rahmen der vorliegenden Arbeit in verschiedensten Zusammenhängen Erwähnung finden.

2 Theoretische Perspektiven

Für die Bearbeitung der Fragestellungen dieser Arbeit erschien eine diversifizierte theoretische und methodische Zugangsweise als geeignet. Ein heranzuführender Teil dieser Arbeit behandelt theoretische Perspektiven als konzeptuelle Überlegungen, welche der vorliegenden Abhandlung zugrunde liegen. An dieser Stelle sollen diese bewusst als isolierte theoretische Modelle vorgestellt werden, um im zweiten Teil in verschiedenen Zusammenhängen aufgegriffen zu werden und konkrete Anwendung zu finden (Kapitel 5 und 6). Das Modell des Habitus stellt dabei eine besonders wichtige Kategorie dar, wenn in der spezifischen Auseinandersetzung mit Interkulturalität diese auf Grundlage des habituellen Modelles reflektiert wird.

2.1 Habitus, Feld, Kapital: Zur Theorie der Praxis

PIERRE BOURDIEUS *Theorie der Praxis* kann als systematischer Versuch verstanden werden, historisch in den Sozialwissenschaften verankerte Antinomien zu überwinden, sprich die grundlegende Dichotomie zwischen „Subjektivismus“ und „Objektivismus“. Während subjektivistische Ansätze vom Individuum und dem unmittelbaren Wahrnehmen gelebter Erfahrung ausgehen, wendet sich der Objektivismus etwa im Sinne des Strukturalismus LEVI STRAUSS‘ von unmittelbaren Primärerfahrungen der sozialen Welt ab, und geht stattdessen davon aus, dass die soziale Welt über objektiv vorhandene Beziehungen erfassbar wird, welche ihrerseits Praktiken und Repräsentationen deren Struktur verleihen.

Beide Denkrichtungen per se führen dem französischen Soziologen und Anthropologen BOURDIEU zufolge in eine Sackgasse, wobei er in der Überwindung dieser Diskrepanz eine notwendige Basis für sozialwissenschaftliche Forschung und Erkenntnis wahrnimmt. In seiner *Theorie der Praxis* wagt BOURDIEU den Versuch, „über diesen Objektivismus hinauszugelangen, ohne in den Subjektivismus zurückzufallen, also der Notwendigkeit des Bruchs mit der unmittelbaren Erfahrung Rechnung zu tragen und doch zugleich dem Praxischarakter des sozialen Lebens gerecht zu werden“ (Thompson in Bourdieu, 2005:14). Es sollen in Folge die zentralen Kategorien dieses praxeologischen Ansatzes erläutert werden.

2.1.1 Verinnerlichtes: Habituelle Dispositionen

Der Begriff des Habitus blickt auf eine breite philosophisch-soziologische Tradition zurück, wobei er ausgehend von ARISTOTELES und der Scholastik in den Theorien von G. W. F. HEGEL, E. HUSSERL, M. WEBER, É. DURKHEIM, M. MAUSS Platz fand. (Bourdieu, 1992a:30;

Bourdieu, 2005:14) Eine einzigartig zentrale Bedeutung kommt ihm jedoch in der theoretischen Konzeption BOURDIEU'S zu.

Habitus ist BOURDIEU zufolge als ein Ensemble von Dispositionen zu begreifen. Die vielzitierte Definition BOURDIEUS beschreibt Habitusformen als "Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen" (Bourdieu, 1976:165). BOURDIEU geht somit davon aus, dass der Mensch als sozialer Akteur über strukturierte Anlagen verfügt, die für die Schaffung und Rezeption der Praxis essentiell sind. Frühere Erfahrungen formen dabei in ihrer aktiven Präsenz die dem Menschen innewohnenden Ordnungsstrukturen im Sinne von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata. (Bourdieu, 1987:101) Diese Schemata als Grundlage des habituellen Dispositionssystems dienen in der Praxis in ihrer Verbundenheit der Orientierung innerhalb der sozialen Welt und darauf aufbauend der Generierung adäquater sozialer Praktiken, worin der *sense pratique*, der soziale Sinn des Menschen liegt. (Bourdieu, 1976; Bourdieu, 1987: passim)

Der soziale Sinn organisiert die sozialen Praktiken „mit der automatischen Sicherheit eines Instinkts“ (Bourdieu, 1987:191), womit sich dieser soziale Sinn weniger als geistige Verfassung erklären lässt, als vielmehr als ein körperlicher, verkörperlichter Zustand. Die habituellen Schemata sind fundamental im menschlichen Körper verankert, wobei dieser seine Formung über die habituellen Dispositionen erfährt, was sich in Haltung, Bewegung oder auch Sprechweisen niederschlägt. (Bourdieu, 1987:136) BOURDIEU spricht von körperlicher Hexis als „realisierte, einverleibte, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des Fühlens und Denkens gewordene politische Mythologie“ (Bourdieu, 1987:129) und unterstreicht die Bedeutung des Körpers sozusagen als inkorporierte Geschichte, wenn er meint, „was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man“ (Bourdieu, 1987:135). Die praktische Organisation des Körpers ist also einerseits ein Produkt der Geschichte und andererseits reproduziert das Individuum über seine körperlichen Schemata, über Praktiken und Wahrnehmungen diese Geschichte fortlaufend.

Wie SCHWINGEL betont ist der Habitus im BOURDIEUSchen Verständnis ein dreifach angelegtes Prinzip sozialer Handlungsweise: „Im Habitus [...] vereinen sich kognitive, evaluative und motorische Schemata zu einem systematisch angelegten ‚Erzeugungsprinzip‘ sozialer Praxisformen“ (Schwingel, 2009:65).

Der Habitus ist sozialstrukturell bedingt, d.h. durch die spezifische Stellung, die ein Akteur – und die soziale Klasse der man ihn zurechnen kann – innerhalb der Struktur gesellschaftlicher Relationen innehat; er formt sich im Zuge der Verinnerlichung der äußeren gesellschaftlichen (materiellen und kulturellen) Bedingungen des Daseins. (Schwingel, 2009:66)

Beginnend mit der frühkindlichen Sozialisation wird auf Grundlage der im Umfeld des Individuums anzutreffenden materiellen und kulturellen Bedingungen dessen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungshorizont konstituiert. (Bourdieu, 1987:113) Der Habitus ist jedoch keine unveränderliche Tatsache, sondern, wie bereits erwähnt, ein im Wandel begriffenes Produkt der Inkorporation äußerer historischer und sozialer Erfahrungen. Er erfährt im Laufe der sozialen Geschichte des Individuums beständige weitere und zum Teil neue Prägungen. Die im Habitus verinnerlichten Strukturen werden so in eine „zur zweiten Natur gewordene, in motorische Schemata und körperliche Automatismen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit“ transferiert (Bourdieu, 1982:739). Durch diese quasi Naturalisierung kommt im Habitus die „Liebe zum Schicksal“ im Sinne der Anerkennung von herrschenden Ordnungsstrukturen zum Ausdruck (Bourdieu, 1982:290).

Der Habitus legt folglich einen Spielraum fest, innerhalb dessen das Individuum zu seinem Ausdruck finden kann. Dem Habitus wohnt „Erfinderkunst“ (Bourdieu, 1987:104) inne, er ermöglicht „geregelte Spontaneität“ (Bourdieu, 1976:179). BOURDIEU sagt über den Habitus, dass es dieser ermöglicht „unendlich viele und (wie die jeweiligen Situationen) relativ unvorhersehbare Praktiken von dennoch begrenzter Verschiedenartigkeit“ hervorzubringen (Bourdieu, 1987:104). Es werden so über den Habitus als „modus operandi“ (Bourdieu, 1982: passim) die Gestaltungsregeln von Praxis festgelegt, nicht die Praxis oder Praktiken als solche.

BOURDIEU als Soziologen geht es jedoch nicht primär um individuelle Praktiken, sondern um gruppenspezifische oder eben gesamtgesellschaftliche Formen von Praxis. Das Individuelle der Praxis ist dabei die jeweils akteursspezifische Deutung und Umsetzung gruppen- oder klassenspezifischer Handlungsspielräume, welche über den Habitus verinnerlicht wurden. Die individuellen Unterschiede sind dabei über die Stellung eines Akteurs in seiner Klasse¹ und seine individuelle Sozialisation begründet. (Schwingel, 2009:72) Zwischen den einzelnen Individuen, welche einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe oder Klasse angehören und deren je individuellen Habitus- und Praxisformen besteht also ein „Verhältnis der Vielfalt in Homogenität“ (Bourdieu, 1987:113).

Die Theorie der habituellen Dispositionssysteme bleibt somit formal in ihrer „Weichheit“ als Mittelweg zwischen einem „mechanistischen Strukturdeterminismus“ und einem „subjektivistischen Handlungsvoluntarismus“ erhalten (Schwingel, 2009:75). Die Konzeption des Habitus ist dabei nicht als gesamtheoretischer Lösungsvorschlag soziologischer Fragestellungen konzipiert, sondern hat durch die Entwicklung aus empirischen Forschungen heraus den Charakter eines offenen Konzeptes erfahren, welches mit unterschiedlichen Schwerpunkten in verschiedenste Interpretationszusammenhänge transferiert werden kann, sodass in der praktischen Anwendung jene Aspekte des habituellen Dispositionssystems aktiviert oder

¹ Zum Klassenbegriff bei BOURDIEU siehe Kapitel 2.2

fokussiert werden können, welche einer spezifischen Fragestellung entsprechend relevant sind, seien das nun mehr individuelle, gruppenspezifische oder gesamtgesellschaftliche Prozesse. (Schwingel, 2009:59; 73)

2.1.2 Ins Außen getragen: Praxisformen

BOURDIEU schreibt in *Entwurf einer Theorie der Praxis*, dass sich in der alltagspraktischen Aktualisierung der habituellen Dispositionssysteme eine „Dialektik von objektiven und einverleibten Strukturen“ ergibt (Bourdieu, 1976:164).

Das Konzept des Feldes in der BOURDIEUSCHEN Theorie zeigt dessen Anlehnung an den Strukturalismus: Soziale Tatsachen haben eine relative Eigenständigkeit, das heißt es handelt sich um objektive Strukturen im Außen, welche zwar nur durch die Praxis der sozialen AkteurInnen überhaupt entstehen, aber trotzdem den Handelnden durch ihre Existenz gewisse Zwänge auferlegen: „Nicht nur die verinnerlichten Grenzen des Habitus also, sondern auch die externen Strukturverhältnisse sozialer Felder führen dazu, dass die (von voluntaristischen Ansätzen als beliebig angesehenen) Praxismöglichkeiten sozialer AkteurInnen eingeschränkt sind“ (Schwingel, 2009:82f.).

In der sozialen Praxis treffen die verinnerlichten Habitusstrukturen in einem dauerhaften komplementären Wechselverhältnis auf die externen und objektiven Strukturen sozialer Felder, in denen der Habitus erst aktualisiert und in Handlung transformiert wird. So werden im Aufeinandertreffen von Habitus und Feld Praxisformen generiert, welche ihrerseits also bereits eine Synthese aus dem dialektischen Verhältnis der internen und externen Strukturen darstellen.

Eine wichtige Frage, die sich in diesem Kontext stellt, ist jene nach dem Transformationspotential habitueller Strukturen in Relation zu den objektiven Strukturen, welche sie im Feld zu ihrer alltagspraktischen Umsetzung vorfinden. In *Sozialer Sinn* findet man die Erwähnung, dass der Habitus grundsätzlich dazu neigt sich zu schützen „vor Krisen und kritischer Befragung, indem er sich ein Mileu schafft, an das er soweit wie möglich vorangepasst ist“ (Bourdieu, 1987:114). Die Übereinstimmung von Habitus und Feld äußert sich im Phänomen der Zirkularität der Anwendung habitueller Dispositionen auf genau deren unveränderte ursprüngliche Entstehungsbedingungen, wodurch die Reproduktion tradiertter Strukturen gewährleistet wird. (Bourdieu, 1976: 182; Bourdieu, 1987:117)

Es gilt jedoch eine differenziertere Betrachtung anzustellen und zwar muss beachtet werden, inwiefern Entstehungsbedingungen habitueller Strukturen mit den Bedingungen seiner (gegenwärtigen) Aktualisierung übereinstimmen:

Wenn nämlich die mit der Primärerfahrung einhergehenden Wahrnehmungs- und Denkschemata immer wieder auf Praxisverhältnisse treffen, die denen ihrer Genese gleich oder ähnlich sind, besteht für die Akteure überhaupt kein Anlass, ihre bewährten alltäglichen Wahrnehmungs- und Denkstrukturen infrage zu stellen – denn vom Standpunkt des sozialen Akteurs aus liegt die entscheidende, praxisrelevante Eigenschaft von Wissen und Denken nicht in deren „Objektivität“ oder „Wahrheit“, sondern in ihrer Ökonomie und Praktikabilität. (Schwingel, 2009:79)

Entgegen dem erwähnten Phänomen der Zirkularität werden etwa in Krisensituationen die habituellen Strukturen erschüttert und hinterfragt, wodurch es zu einem Auseinanderdriften von Habitus und Feld kommt. Der Habitus kann in einem solchen Zusammenhang sogar in seiner Funktion der Generierung von Praxisformen scheitern und ersetzt werden durch eine bewusste pragmatische Abwägung von Chancen. (Schwingel, 2009:80f.) Habitus und Feld müssen also in einer Analyse immer als komplementäre Komponenten betrachtet werden, als „Leib gewordene Gesellschaft“ und „Ding gewordene Gesellschaft“, wie SCHWINGEL es bezeichnet. (Schwingel, 2009:81)

2.1.3 Im Außen untrennbar verwoben: Feld und Kapital

BOURDIEU bedient sich in seinen Theorieformulierungen der Sprache des Wettkampfes und Sports, wobei er Felder oder Räume etwa als „autonome Sphären, in denen nach jeweils besonderen Regeln ‚gespielt‘ wird“ begreift (Bourdieu, 1992a:187). Die jeweils geltenden Regeln sind dabei konstitutiver Natur und geben insofern den Rahmen vor, innerhalb dessen sich ein bestimmtes Spiel entfalten kann. Die Befolgung der Regeln ist Auslegungssache der einzelnen am Spiel beteiligten AkteurInnen, die gemäß ihren strategischen Überlegungen tätig werden. Soziale Felder sind für BOURDIEU „Kraftfelder“, „Spielfelder“ oder „Kampffelder“ (Bourdieu, 1985: Sozialer Raum und „Klassen“. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen: 74 in: Schwingel, 2009:96). Handlungen und Interessen sind also untrennbar miteinander verwoben, wobei sowohl bewusst als auch unbewusst verfolgte Interessen immer ökonomischen Gesetzen in einem erweiterten Sinne gehorchen. Profite oder Gewinne können BOURDIEUS *Ökonomie der Praxis* zufolge auch immateriell und schwer quantifizierbar sein, wie wir sehen werden.

Hiermit kommen wir zum nächsten wesentlichen BOURDIEUSchen Konzept, dem Kapital. Als weitere Rahmenbedingung oder limitierender Faktor für die Ausgestaltung der Praxis kommt die Knappheit der in einem spezifischen Feld vorhandenen Ressourcen hinzu, welche den AkteurInnen oder SpielerInnen gewisse Zwänge und Grenzen auferlegt. Es geht also innerhalb gewisser Felder um die Verfügungsgewalt über Ressourcen, welche BOURDIEU in

seinem erweiterten Verständnis als Kapital begreift. (Bourdieu, 1987:123) Kapital und Feld stehen in einem besonderen Naheverhältnis wechselseitiger Bedingung:

Die verschiedenen analytisch und begrifflich verschiedenen Kapitalformen [...] stellen [...] das theoretische Kriterium zur Differenzierung der spezifischen Felder dar. Und die praktische Verfügung über die entsprechende Sorte an Kapital bedingt die Handlungs- und Profitchancen, die ein Akteur innerhalb eines spezifischen sozialen Feldes de facto hat. (Schwingel, 2009:85)

Die bedeutendste Kapitalform stellt das ökonomische Kapital dar, welches jedoch nicht im Sinne eines strengen Ökonomismus verstanden werden darf. Es geht BOURDIEU letztlich um die Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Kapitalsorten und deren Transformationsmöglichkeit, wobei die Transformationsarbeit nahezu immer dahingeht, ökonomisches Kapital umzusetzen. BOURDIEUS Kapitaltheorie geht dabei von einer Kritik am klassischen Kapitalbegriff der Wirtschaftswissenschaften aus und plädiert gegen die von Seiten der Wirtschaftswissenschaften den kulturellen, sozialen und symbolischen Praxisformen unterstellte Uneigennützigkeit. (Bourdieu, 1992a: 49ff.; Bourdieu, 1983: 183ff.) Er hält dem entgegen, dass diese Praxisformen Formen des Kapitals darstellen und deren Besitz vielfältige gesellschaftliche Profite ermöglicht. Er spricht von einer Welt der Pluralität, einer „Welt von Ökonomien“ (Bourdieu, 1987:96) und der „Ökonomie der Praxis“ (Bourdieu, 1992a:51).

Eine allgemeine ökonomische Praxiswissenschaft muss sich [...] bemühen, das Kapital und den Profit in allen ihren Erscheinungsformen zu erfassen und die Gesetze zu bestimmen, nach denen die verschiedenen Arten von Kapital (oder, was auf dasselbe hinauskommt, die verschiedenen Arten von Macht) gegenseitig ineinander transformiert werden. (Bourdieu, 1983:183f.)

Wie BOURDIEU betont, tritt Kapital in drei verschiedenen Formen zutage, wobei es jeweils vom Anwendungsbereich und den „Transformationskosten“ abhängt, in welcher Form es in Erscheinung tritt: Ökonomisches Kapital ist „unmittelbar und direkt in Geld konvertierbar und eignet sich besonders zur Institutionalisierung in der Form des Eigentumsrechts“, kulturelles Kapital „eignet sich besonders zur Institutionalisierung in Form von schulischen Titeln“ und soziales Kapital, „das Kapital an sozialen Verpflichtungen und „Beziehungen [...] eignet sich besonders zur Institutionalisierung in Form von Adelstiteln“ (Bourdieu, 1983:185). Kulturelles und soziales Kapital sind unter bestimmten Voraussetzungen in ökonomisches Kapital konvertierbar. Durch ökonomisches Kapital können die anderen Kapitalarten erworben werden, jedoch zumeist nicht unmittelbar, sondern über eine mehr oder weniger intensive Transformationsarbeit. (Bourdieu, 1983:195ff.)

Je mehr die offizielle Übertragung von ökonomischem Kapital verhindert oder gebremst wird, desto stärker bestimmt deshalb die geheime Zirkulation von Kapital in Gestalt der verschiedenen Formen des Kulturkapitals die Reproduktion der gesellschaftlichen Struktur. Das Unterrichtssystem – ein Reproduktionssystem mit besonderer Fähigkeit zur Verschleierung der eigenen Funktion – gewinnt dabei an Bedeutung, und der Markt für soziale Titel, die zum Eintritt in begehrte Positionen berechtigt, vereinheitlicht sich. (Bourdieu, 1983:198)

Symbolisches Kapital bezeichnet BOURDIEU als „Prestige“ oder „Renommee“ (Bourdieu, 1985: Sozialer Raum und „Klassen“. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen:11 in: Schwingel, 2009:92), es meint „Kredite“ legitimer gesellschaftlicher Anerkennung (Bourdieu, 1992a:152; Bourdieu, 1987:218), „allein vom Glauben der Gruppe jenen eingeräumt, die die meisten materiellen und symbolischen Garantien bieten“ (Bourdieu, 1987:218).

Eine theoretische Konstruktion, die rückblickend die Gegengabe in die Lebensabsicht hineinverlegt, verwandelt nicht nur die zugleich riskante und unvermeidliche Improvisation der Strategien des Alltags, die deswegen so unendlich komplex sind, weil die stille Berechnung des Schenkers mit der stillen Berechnung des Beschenkten rechnen, also dessen Ansprüche erfüllen und dabei so tun muß, als kenne sie diese nicht, in mechanische Verkettungen von Pflichthandlungen. (Bourdieu, 1987:206)

Symbolisches Kapital ist somit zumeist an die anderen Kapitalsorten gebunden, wobei es deren Wert oder Ertrag steigern kann. (Bourdieu, 1982:396) Symbolisches Kapital wird über Akte gesellschaftlicher Anerkennung verliehen, wobei diese in der BOURDIEUSCHEN Terminologie Akte „kollektiver schöpferischer Magie“ darstellen (Bourdieu, 1983:190).

2.1.4 Strategie, Ökonomie und Macht

BOURDIEUS Strategiebegriff richtet sich - in Entsprechung mit seiner gesamten theoretischen Konzeption - gegen subjektivistische Theorien, welche unter Strategie die rational-strategische Berechnung des Individuums verstehen, jedoch auch gegen objektivistische Ansätze, welche auf einem Regeldeterminismus aufbauen. BOURDIEU betrachtet den „strategischen Variationsspielraum“ (Schwingel, 2009:97), in welchem soziale AkteurInnen ihre praktischen Handlungen setzen, als Produkte des sozialen Sinnes für die Spielregeln und Einsätze im jeweiligen Feld. (Schwingel, 2009:96f.)

Es lassen sich zwei verschiedenartige und komplementär angelegte Strategiebegriffe unterscheiden: die „Erhaltungsstrategien“ und die „Strategien der Häresie“ (Bourdieu,

1993:109), wobei die ersteren auf den Machterhalt der etablierten, innerhalb eines konkreten Feldes herrschenden AkteurInnen abzielen, während zweitere sich ausgehend von der Infragestellung der geltenden Ordnung damit befassen für sich herrschende Positionen zu erobern und damit die herrschenden Mächte aus deren Position zu verdrängen.

Das Engagement im Rahmen eines bestimmten Feldes muss dabei nicht die Folge von geburtsmäßiger Bindung an dieses Feld sein, wobei besonders in differenzierten Gesellschaften das Engagement in einem bestimmten Feld oft über freies Interesse, das heißt über irgendeine Art von Bindung an das betreffende Feld verläuft. Wie SCHWINGEL in diesem Zusammenhang zum Ausdruck bringt, geht es darum, dass der engagierte Akteur „einen Glauben an den Wert des dortigen Spiels entwickelt“ (Schwingel, 2009:98).

Felder sind also nicht nur durch Spielregeln und Einsatz- und Profitmöglichkeiten durch Kapitalien gekennzeichnet, sondern auch von einem je spezifischen Interesse. (Bourdieu, 1992a:111ff.) Praxis ist somit durch ihre Bindung an bestimmte Felder mit deren spezifischen Charakteristika sehr stark mit Prestige, Macht und Herrschaft verwoben.

Die Kontrahenten, welche sich innerhalb eines bestimmten Feldes bewegen sind durch eine je spezifische Form von Bindung mit diesem Feld vernetzt. Es besteht zwischen allen Spielern ein grundsätzlicher „Konsens“ hinsichtlich der geltenden Spielregeln und legitimen Praktiken. Neben diesem Grundkonsens gibt es jedoch ständige „Konflikte“ zwischen den Beteiligten, welche ihre individuellen Interessen durchzusetzen versuchen. (Bourdieu, 1992a:58)

Die Struktur des Feldes gibt den Stand der Machtverhältnisse zwischen den am Kampf beteiligten AkteurInnen oder Institutionen wieder bzw., wenn man so will, den Stand der Verteilung des spezifischen Kapitals, das im Verlauf früherer Kämpfe akkumuliert wurde und den Verlauf späterer Kämpfe bestimmt. (Bourdieu, 1993:108)

Diese historische Prägung von Feldern und deren Dynamik ist einerseits innerhalb eines jeden Feldes zu beobachten, als auch zwischen den Feldern, welche sich in ihrer relativen Autonomie auch erst herausbilden mussten und somit ebenfalls Produkte eines historischen Prozesses sind. Relativ autonome ökonomische Felder verfügen dabei über ökonomische Institutionen, einen selbstregulierenden Markt, spezialisierte Subjekte und differenzierte ökonomische Interessen. Ein relativ autonomes Feld im kulturellen Bereich zeichnet sich durch die Objektivierung kultureller Traditionen über Schrift und die Weitergabe und Aneignung dieser Traditionen über ein Bildungssystem aus. Kultur wird dabei über die Legitimierung des spezifischen Bildungssystems zu einer autonomen Kapitalform innerhalb eines Feldes. (Bourdieu, 1987:224ff.)

2.2 Soziale Klassen bei PIERRE BOURDIEU

In *Die feinen Unterschiede* versucht BOURDIEU mittels eines Modells um sozialen Raum und soziale Klassen die Integration der bisher relativ lose zueinander stehenden autonomen Felder. Während in der Feldtheorie der Blick diachron ist und von der internen Dynamik von Feldern berichtet, ist in der Theorie des sozialen Raumes vielmehr eine synchrone Perspektive relevant, welche sich vor allem für einen Momentzustand interessiert. Die beiden Ansätze lassen sich in ihrer Komplementarität dabei durchaus miteinander verweben. (Bourdieu, 1982)

Das Sozialraummodell wurde am Beispiel der französischen Nachkriegsgesellschaft entwickelt, doch beansprucht es für sich auf alle Klassengesellschaften anwendbar zu sein. (Bourdieu, 1982:11ff.) Der Sozialraum umfasst dabei zwei relativ autonome Subräume: den Raum der sozialen Positionen und den Raum der Lebensstile. Die Kategorie der sozialen Positionen, welche sich auf eine Unterteilung in Berufsgruppen stützt, führt BOURDIEU zur Bildung von drei großen sozialen Klassen: Zunächst die herrschende Klasse, welche sich die „Herrschaftsarbeit“ teilt, indem die „herrschenden Herrschenden“, idealtypisch verkörpert im Unternehmer und die „beherrschten Herrschenden“, idealtypisch über die Intellektuellen repräsentiert sich die Herrschaft in ökonomische und intellektuelle Machtbereiche aufteilen. (Bourdieu, 1991:77ff.) Als zweite Klasse gilt die Mittelklasse oder das Kleinbürgertum, deren Mobilität innerhalb des Sozialraumes am größten ist. Das Volk, die *classe populaire* verkörpert letztlich die dritte Klasse.

Jeder sozialen Klasse können dabei bestimmte Lebensstile zugeordnet werden, wobei damit symbolische Merkmale gruppenspezifischer Lebensführung in Form bestimmter Praktiken oder Objekte bezeichnet werden, wie etwa die Bevorzugung bestimmter Nahrung, Musik, Literatur, Wohnverhältnisse u.a., also „repräsentierte soziale Welt“ (Bourdieu, 1982:278). BOURDIEU erklärt die - veränderliche und keinesfalls notwendige (Bourdieu, 1982:184) - Übereinstimmung zwischen sozialer Position und Lebensstilen anhand des Habitus, nämlich über die in ihm angelegten ästhetischen Klassifikations-, Bewertungs- und Handlungsschemata, bei BOURDIEU mit „Geschmack“ bezeichnet, als Neigung und Fähigkeit der Aneignung bestimmter Gegenstände und Praktiken, welche einem bestimmten Lebensstil zugrunde liegen. (Bourdieu, 1982:283), wobei er hier vom „Sinn für das Schickliche und das Unschickliche“ spricht (Bourdieu, 1982:392).

In Übereinstimmung mit den genannten sozialen Klassen unterscheidet BOURDIEU drei Geschmacksformen, welche den jeweiligen Lebensstil bedingen: Der oberen Klasse kommt der „legitime Geschmack“ zu, welcher die legitimierten kulturellen Werke einer Gesellschaft bevorzugt. Das Kleinbürgertum verfügt über einen „mittleren oder prätentiosen Geschmack“, wobei diese Klasse bestrebt ist, sich die legitime Kultur anzueignen, wobei dies im Kontext fehlender Vertrautheit mit dieser Kultur, ebenso wie im Wille nach Distanzierung von der

Kultur der unteren Klassen, erfolgt. Die unteren Klassen sind von einem „populären und illegitimen Geschmack“ geprägt, welcher gewissermaßen ein Geschmack am Notwendigen ist (Bourdieu, 1982:36ff; 500ff.; 585ff.). BOURDIEU wendet sich somit über die Darstellung der legitimierenden Funktion von Kultur gegen die „Illusion des ‚kulturellen‘ (oder sprachlichen) ‚Kommunismus‘“ (Bourdieu, 1993:11). Die legitime Kultur ist in seinem Verständnis „ein Herrschaftsprodukt [...], dazu bestimmt, Herrschaft auszudrücken und zu legitimieren“ (Bourdieu, 1982:359). An den Besitz von Kulturkapital ist eine spezifische symbolische Macht gekoppelt, welche über die verschiedenen Lebensstile und Geschmäcker materialisiert wird und somit die sozialen Klassen legitimiert und zueinander in Beziehung setzt. Gesellschaftliche Prozesse der Legitimation vollziehen sich dabei über „alltägliche, stillschweigend und unbemerkt stattfindende Vorgänge“ (Schwingel, 2009:118). Die Legitimierung einer Macht geschieht über die Anerkennung von Symbolen, über welche sich diese Macht definiert, wie etwa bestimmte Zeichen, Wörter, Diskurse, kurzum Formen der Repräsentation sozialer Welt.

Es gilt nun näher auf das Konzept der Klasse, welches BOURDIEU im Rahmen dieses Modells sozialer Räume entwirft, hinzuschauen. Die hier beschriebenen Klassen dürfen nicht mit politischen Klassen verwechselt werden. Die postulierte Art von Klassen ist theoretischer Natur, es handelt sich – wie es BOURDIEU formuliert - um „Klassen auf dem Papier“, die als Resultat wissenschaftlicher Erhebungen entstanden sind (Bourdieu, 1992a:140). Die relativ offene Theorie sozialer Klassen spricht so von Klassen als konstruierten Kategorien, welche im Zusammenhang mit dem jeweiligen Forschungsinteresse auch entlang von den Massstäben BOURDIEUS abweichenden Kriterien konstruiert werden können, so etwa aufgrund ethnischer, nationaler, religiöser oder geschlechtsspezifischer Unterscheidungsmerkmale. (Bourdieu, 1992a:145f.)

Es gilt in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass die sozialen AkteurInnen ausgehend von ihren habituellen Dispositionen ihre Wirklichkeit permanent (neu) konstruieren, das heißt, dass sich über alltägliche politische Prozesse der Benennung und Mobilisierung fortlaufend soziale Klassen in Gestalt von Parteien, Gruppen, sozialen Bewegungen oder ähnlichen Formationen konstituieren. Das bedeutet auch, dass theoretische Konstruktionen, welche die Wissenschaft vornimmt, eingewoben in das gesellschaftliche Ganze ebenso „zur Konstruktion dieser Welt beitragen“ (Bourdieu, 1992a:143). BOURDIEU bezeichnet seine Analyse in diesem Sinne als „strukturalistischer Konstruktivismus“ oder auch „konstruktivistischer Strukturalismus“ (Bourdieu, 1992a:135).

2.2.1 Exkurs: Zur Konstitution politischer Gruppierungen

Politische Gruppierungen konstituieren sich aus sozialen Klassen, welche sich zunächst über die Findung eines Namens definieren und anschließend an die Öffentlichkeit treten. Repräsentationen als objektivierte Kriterien werden in den symbolischen Kämpfen um „Kenntnis und Anerkenntnis“ als Waffen instrumentalisiert. Über die Benennung von Merkmalen wird der Glaube an die Möglichkeit einer Einheit evoziert und somit die Schaffung imaginierter Einheiten in der Realität überhaupt erst ermöglicht. Der Akt der öffentlichen Legitimierung, die offizielle Anerkennung einer Gruppe „vollendet sich in ihrer öffentlichen *Manifestation*, einem typisch magischen (was nicht heißt: wirkungslosen) Akt, mit dem die praktische, virtuelle, unerkannte, negierte, verdrängte soziale Gruppe anderen sozialen Gruppen und sich selbst sichtbar wird“ (Bourdieu, 2005:126). Über die offizielle Anerkennung wird die Gruppe in ihrer Existenz bestätigt, und damit einhergehend in ihrem Anspruch auf Institutionalisierung. Es ist dies ein Akt symbolischer Macht, der „Macht, Dinge mit Wörtern zu schaffen“ (Bourdieu, 1992a:153). Über die Organisation und Abhaltung politischer Demonstrationen, Streiks oder ähnlicher Maßnahmen politischer Repräsentation werden sie erst als politisch handlungsfähige Gruppierung anerkannt. Es besteht dabei kein direkter und notwendiger Zusammenhang zwischen den theoretisch konstruierten Klassen und politisch konstituierten Klassen, jedoch kann durchaus davon ausgegangen werden, dass sich im Sozialraum näher stehende soziale Klassen eher in einer politischen Klasse zusammenfinden werden. (Schwingel, 2009:123)

2.3 Diskurs: Begriff, Theorie und Forschung

In der Auseinandersetzung mit Bedeutung und Bedeutungskonstitution ist in den Sozial- und Kulturwissenschaften unter der Bezeichnung *discursive turn* ein *switch* von einem sprachzentrierten semiotischen hin zu einem an gesellschaftlichen Wechselwirkungen interessierten diskursiven Ansatz vonstattengegangen. Die Semiotik oder Semiologie als Wissenschaft von Zeichensystemen verschiedenster Art ist eine allgemeine Theorie des Wesens, der Entstehung und dem Gebrauch von Zeichen und befasst sich als solche mit dem Funktionieren von Sprache und deren Rolle in der Konstitution von Bedeutung. (Eco, 1972:passim) Ein diskursiver Ansatz setzt nun auf einer anderen Ebene des Verstehens an.

Discourses are ways of referring to or constructing knowledge about a particular topic of practice: a cluster (or formation) of ideas, images and practices, which provide ways of talking about, forms of knowledge and conduct associated with, a particular topic, social activity or institutional site in society. (Hall, 1997:6)

Während sich also Semiotik mit dem „Wie“ auf sprachlicher Ebene auseinandersetzt, ist ein diskursiver Ansatz um das Verständnis der konkreten Auswirkungen von Äußerungen, oder Diskursen auf gesellschaftlicher Ebene bemüht: „how the knowledge which a particular discourse produces connects with power, regulates conduct, makes up or constructs identities and subjectivities, and defines the way certain things are represented, thought about, practised and studied“ (Hall, 1997:6). Es geht nicht um Sprache in einer allgemeinen Betrachtung, sondern um eine spezifische Sprache oder Bedeutung und deren Anwendung in konkreten raum-zeitlich differenzierten Kontexten. STUART HALL stellt in einer gleichungsartigen Gegenüberstellung Semiotik zu Diskurs, wie Poesie zu Politik:

[...] the semiotic approach is concerned with the how of representation, with how language produces meaning – what has been called ‚poetics‘; whereas the discursive approach is more concerned with the effects and consequences of representation – its ‚politics‘. (Hall, 1997:6)

2.3.1 Zum Diskursbegriff

Der Diskursbegriff erfährt seit einigen Jahrzehnten einen besonderen Boom in den Sozialwissenschaften, aber auch in alltäglichen Debatten. Dabei wird er verschiedenartig eingesetzt, etwa zur Umschreibung von Themenfeldern, zur Bezeichnung von Spezialsprachen bis hin zu einem FOUCAULTschen Verständnis, wobei Diskurs hier über rein sprachliche Äusserungen hinwegblickt, um stattdessen von einem Strukturierungsprinzip der Welt zu sprechen. Es lässt sich festhalten, dass der Begriff eine große Spannweite der Verwendung erfahren hat, REINER KELLER spricht von einer „tatsächlichen und unaufhebbaren Heterogenität“ im Verständnis des Diskursbegriffs (Keller, 2004:60).

Eine der ersten und nachhaltig diskutierten Betrachtungen des Diskursbegriffs über eine rein linguistische Konzeption hinaus liefert JÜRGEN HABERMAS. Als Vertreter der linguistischen Wende in der Philosophie entwirft er in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ eine Diskursethik, welcher die Vorstellung eines „herrschaftsfreien Diskurses“ zugrunde liegt (Habermas, 1981). Kommunikatives Handeln geschieht auf Grundlage verständnis- und konsensorientierter Sprechakte und wird durch das strategische Handeln durch das Individuum beeinflusst bzw. gestört. Es geht um ein Aushandeln von Geltungsansprüchen über eine rationale Kommunikation und Sprache. Um Verständigung möglich zu machen, müssen die Spre-

cher vernunftbegabt und wahrhaftig in ihrem Bestreben und klar in ihrem Ausdruck sein. (Keller, 2004:19).

Das im Zusammenhang mit dem heutigen, weit über eine rein sprachwissenschaftliche Betrachtung hinausreichenden sozialphilosophischen Verständnis von Diskurs wohl bedeutsamste Konzept von Diskurs kommt von MICHEL FOUCAULT, welcher in den 1960 und 1970er Jahren entsprechende Konzeptionen entwickelte. 1966 veröffentlichte er sein den Strukturalismus kritisch reflektierendes Werk *Die Ordnung der Dinge* (Foucault, 1978a), wobei er in historischer Hinschau verschiedenste aufeinander folgende und einander ersetzende Wissensordnungen oder wie es FOUCAULT bezeichnet, *episteme*, erkennt, welche jeweils als verschiedenartige allgemeine Erkenntnisstrukturen eine bestimmte kulturgeschichtliche Epoche (Renaissance, Aufklärung, Romantik und Moderne) kennzeichnen. Wie bei SAUSSURE die *langue* der *parole* zugrunde liegt, bedingen bei FOUCAULT die *episteme* die konkrete Erkenntnis und deren sprachliche Ausformulierung in grundlegender Weise. FOUCAULT richtet sich mit seinem wissenstheoretischen Programm gegen Vorstellungen historischer Kontinuität, aufeinander aufbauender Entwicklung von Wissen und einer sich entwickelnden und auf ihrem Weg voranschreitenden Suche von Wahrheit. Gleichsam mit anderen Wissenschaftlern poststrukturalistischer Ausrichtung wie unter anderem PIERRE BOURDIEU, LOUIS ALTHUSSER oder JACQUES LACAN geht es MICHEL FOUCAULT um die Frage nach der Verankerung von Symbolsystemen in der gesellschaftlichen Praxis, das heißt im Zentrum des Interesses stehen die Wechselwirkungen zwischen Erkenntnisssystemen und sozialstrukturellen Manifestationen. (Keller, 2004:16)

Es soll nun eine Annäherung an dieses Verständnis von Diskurs, welches verschiedenen Überlegungen, die in dieser Arbeit angestellt werden, zugrunde liegt, vorgenommen werden.

2.3.2 MICHEL FOUCAULT und die Wirkungsmacht des Diskurses

Wir müssen uns nicht einbilden, dass uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben. Die Welt ist kein Komplize unserer Erkenntnis. Es gibt keine prädiskursive Vorsehung, welche uns die Welt geneigt macht. Man muß den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun; jedenfalls als eine Praxis, die wir ihnen aufzwingen. In dieser Praxis finden die Ereignisse des Diskurses das Prinzip ihrer Regelmäßigkeit. (Foucault, 1991:36f.)

Wesentlich im Zusammenhang mit Wissen ist im Verständnis FOUCAULTS die diesem zugrunde liegende Ordnungsstruktur. FOUCAULT unterscheidet zwei Wissensebenen: Die „fundamentalen Codes einer Kultur, die die Sprache, die Wahrnehmungen und die Praktiken beherrschen“ und komplementär dazu „die wissenschaftlichen Theorien oder die Erklärungen

der Philosophen“ (Foucault, 1978a:22f.). Zwischen diesen beiden Polen, Basiscodes und Theorien, gibt es eine Zwischenebene mit vermittelndem Potential, eine „Schicht von grundlegenden Ordnungsstrukturen“ (Sarasin, 2005:97) oder auch *episteme* benannt. (Foucault, 1978a:passim)

FOUCAULTS Auseinandersetzung mit Wissen, Diskurs und Macht kennt zwei verschiedene Herangehensweisen, jene der Archäologie, welche sich mit der Struktur von Wissensordnungen beschäftigt und den späteren Ansatz der Genealogie, in welchem es stärker um die Bedeutung von Macht- und Wissenskomplexen geht.

2.3.2.1 Archäologie und Genealogie: Lesearten bei Foucault

FOUCAULT wendet sich in *Archäologie des Wissens* vom Begriff der *episteme* ab und ersetzt ihn gewissermaßen durch das Konzept des Diskurses, was gleichzeitig eine dimensionale Eingrenzung zugunsten einer detaillierteren Fokussierung der Ordnungsstrukturen eines bestimmten Bereiches bedeutet. (Foucault, 1995:passim) Die Theorie der *Archäologie des Wissens* birgt die zentrale Aussage, dass die Geschichte keine Abfolge von Geschehnissen ist, sondern einen bestimmten Moment betrachtet, welcher mit Nichts in Verbindung steht, außer mit sich selbst und welcher nur aus sich selbst entsteht. FOUCAULTS Programm der Archäologie wendet sich von geschichtswissenschaftlichen Vorgehensweisen ab und „gräbt die Wissensordnungen vergangener Zeitalter aus, ohne Stellung zu deren Wahrheits- und Sinngehalten zu nehmen“ (Keller, 2004:44). Ein Diskurs umfasst in diesem Verständnis eine Vielzahl an Aussagen, welche in verschiedensten Zusammenhängen auftreten, aber einem gemeinsamen Regelsystem folgen, wobei die Analyse von Diskursen einer archäologischen Tätigkeit gleicht, wenn nämlich der Analytiker eine Rekonstruktion dieses Regelsystems aus den diskursiven Äußerungen und einer zugrundeliegenden diskursiven Formation heraus anstrebt:

In dem Fall, wo man in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der Streuung beschreiben könnte, in dem Fall, in dem man bei den Objekten, den Typen der Äußerung, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen eine Regelmäßigkeit [...] definieren könnte, wird man übereinstimmend sagen, dass man es mit einer diskursiven Formation zu tun hat. [...] Man wird Formationsregeln die Bedingungen nennen, denen die Elemente dieser Verteilung unterworfen sind (Gegenstände, Äußerungsmodalität, Begriffe, thematische Wahl). Die Formationsregeln sind Existenzbedingungen [...] in einer gegebenen diskursiven Verteilung. (Foucault, 1995:58)

SARASIN meint, Archäologie sei „die Isolierung einer Ebene oder einer Schicht von Ordnung jenseits eines wie auch immer vorgestellten linguistischen Fundaments“ (Sarasin, 2005:97). In einem archäologischen Ansatz geht es also um die Erarbeitung eines semantisch-institutionellen Bedeutungsrahmens von Diskursen, wofür die konkret auftretenden und unmittelbar geltenden Begrenzungsmechanismen ausfindig gemacht werden müssen. Archäologie ist für FOUCAULT „eine Aufgabe, die darin besteht, nicht - nicht mehr - die Diskurse als Gesamtheit von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte oder Repräsentationen verweisen), sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault, 1995:74). Diskurs ist „keine dünne Kontakt- und Reibefläche einer Wirklichkeit und einer Sprache [...], [sondern] eine Gesamtheit von der diskursiven Praxis eigenen Regeln“, wobei „die *Wörter* [...] in einer Analyse wie der, die ich erstelle, ebenso bewusst fern [sind] wie die *Dinge* selbst“ (Foucault, 1995:73). Und im Anschluss daran, meint er: „Zwar bestehen die Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen“, Diskurse seien „irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache“ (Foucault, 1995:74). Sie bedienen sich lediglich der Zeichen, um Ordnung zu schaffen und somit auch die „Grenzen des Sagbaren“ (Foucault 2001-2005: Schriften in vier Bänden: 40; in: Sarasin, 2005:98) zu errichten und über diese Objekte des Wissens zu konstruieren. (Sarasin, 2005:98) Die Beschreibung von Diskursen könne man dadurch „leicht von der Analyse der Sprache unterscheiden“ (Foucault, 1995:41).

In einer archäologischen Analyse gilt es Serien von diskursiven Elementen im Rahmen einer bestimmten Ordnung zu beschreiben und sie in ihrer zeitlichen Begrenzung zu erfassen, ohne dabei nach verborgenen Ursachen des Erscheinens und Verschwindens oder nach deren Sinn zu fragen. Es geht um den Inhalt der jeweiligen diskursiven Elemente und dessen Ausdruck über konkrete Aussagemuster. FOUCAULT verwendet in diesem Zusammenhang das Konzept des *Monuments* und unterstreicht damit seine Ablehnung gegenüber einer Behandlung von Texten als Dokumente oder Zeichen vergangener Ereignisse. Dokumente müssen in Monumente verwandelt werden, indem zunächst ihre materielle Eigenlogik untersucht wird und sodann ihre Aussageereignisse beschrieben werden, ohne, wie bereits erwähnt, nach einem zugrundeliegenden Sinn zu fragen. Der Sinn liegt in der Aussage selbst, in der Freilegung ihrer materiellen und diskursiven Entstehungsbedingungen. Dieser Logik entsprechend wird traditionelle Geschichtswissenschaft, welche nach dem Werden und historischen Prozessen fragt, in Archäologie, sprich Monumentenanalyse, verwandelt. (Foucault, 1995:15)

FOUCAULT geht davon aus, dass über einen Diskurs keine unterschwelligen Botschaften transportiert werden, sondern alles Sagbare und zu Sagende an der Oberfläche der Aussagen enthalten und sichtbar ist. (Foucault, 1995:174) Aufgabe des Diskursanalytikers ist es demzufolge, das Auftreten von Aussagen zu erkennen, sie in ihrem manifesten Sinn zu dokumentieren und nach den Bedingungen ihres Entstehens zu fragen, was gleichsam

bedeutet, Serien zu untersuchen und verdrängte potentielle alternative Aussagen ausfindig zu machen. (Foucault, 1995:43)

Was sind nun die Bedingungen des Auftretens bestimmter Aussageereignisse, wenn es keine linguistischen Regeln und auch kein zugrundeliegender Sinn oder Geist ist? FOUCAULT spricht von „Regeln“ und „Regelmäßigkeit“, dem Diskurs als „Feld von Regelmäßigkeiten“ (Foucault, 1995:31, 82), die Aussagen nach bestimmten Mustern verteilen, gewissermassen einer Logik der Verteilung von Diskursen und deren Elementen, welche ihrerseits offenkundig in den Aussagen selbst zutage tritt. (Foucault, 1995:31) Das heißt auch, diese Regeln sind nichts Verborgenes oder den Aussagen Zugrundeliegendes, sondern an deren Oberfläche ablesbar, wenn auch oft durch Aussagen oder Argumente verschleiert. Die Summe dieser Regeln umschreibt FOUCAULT als „Archiv“ (Foucault, 1995:187), nicht im Sinne einer Summe getätigter Aussagen, sondern als „Gesetz dessen, was ausgesagt werden kann, das System, das das Erscheinen der Aussagen als einzelne Ereignisse beherrscht“ (Foucault, 1995:187f.).

Der Diskurs ist „sich selbst nicht präexistent“, sondern nur „unter den positiven Bedingungen eines komplexen Bündels von Beziehungen“ in die Existenz gerufen und somit auch fassbar (Foucault, 1995:68), es geht um die „Bedingungen historischen Erscheinens“ (Foucault, 1995:72), welche rekonstruiert werden müssen. Beziehungen sind die Voraussetzung für die Existenz von Dingen, wobei er zwischen drei Ebenen von Beziehungen unterscheidet: Die primären oder wirklichen Beziehungen (z.B. zwischen Institutionen, Techniken, Gesellschaftsformen), die sekundären oder reflexiven Beziehungen und ein System diskursiver Beziehungen. (Foucault, 1995:69) Die Archäologie beschäftigt sich also mit dem Freilegen einer Schicht von Regeln, die als inhaltliche Ordnungsmuster erkennbare Dinge erzeugen und die Welt der AkteurInnen strukturieren, im Sinne von materiellen, technischen, institutionellen und medialen Bedingungen und Beziehungen. (Foucault, 1995:68, 231) Es geht um die Frage nach den Bedingungen des Erscheinens, des Auftretens von Aussagen, von Dokumenten oder Diskursen, als Gegenstände des Wissens.

Ende der 1960er Jahre verlagert FOUCAULT seinen Fokus und entwickelt einen neuen Ansatz, welchen er als Genealogie bezeichnet und hauptsächlich in *Überwachen und Strafen* (Foucault, 1994) entwickelt. Einem genealogischen Zugang geht es vor allem um die Suche nach der Herkunft von Phänomenen, wobei historische Diskontinuitäten aufgezeigt werden müssen. Zu einer archäologischen Diskursanalyse „als fotografischen Schnappschuss zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt“ gesellt sich hiermit eine genealogische Perspektive, welche „die prozessuale und handlungspraktische Seite von Diskursgefügen, sowie die Bedeutung von Macht-/Wissen-Komplexen“ hervorhebt (Keller, 2004:48). Dieser Ansatz fokussiert stärker auf die praktische Seite und die Wechselwirkung von Diskurs und materiellen Phänomenen und nicht so sehr auf die grundlegenden Systeme.

2.3.2.2 Die Ordnung des Diskurses

Denn der Diskurs [...] ist [...] nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht. (Foucault, 1991:8)

Der Diskurs hat die „Kraft, Gegenstandsbereiche zu konstituieren, hinsichtlich deren wahre oder falsche Sätze behauptet oder verneint werden können“ (Foucault, 1991:112). Der Diskurs sei Gewaltausübung gegenüber den Dingen der Welt, oder zumindest eine Form von Praxis, die den Dingen aufgezwungen wird. (Foucault, 1991:36f.) Diskurse sind also Ausdruck jener Macht, welche sie strukturiert und legitimiert und zugleich Instrumente der Macht. FOUCAULT spricht von Ermächtigungs- und Ausschlusskriterien, welche den Diskurs in seinem Inhalt wie auch den Zugang zu einem spezifischen Diskurs regulieren.

Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen. (Foucault, 1991:7)

FOUCAULT unterscheidet dabei zwischen drei Gruppen von Prozeduren: Einerseits externe Prozeduren, welche sich darum bemühen, die Macht des Diskurses einzuschränken, weiters interne Prozeduren, welche sich um die Einschränkung seiner Zufälligkeit bemühen und letztlich Prozeduren, welche die Einsatz- und Zugangsbedingungen des Diskurses regulieren sollen. (Foucault, 1991:passim)

FOUCAULT meint, der Diskurs sei von drei großen externen Mechanismen der Kontrolle und Einschränkung als „Ausschliesssysteme“ von Macht und Begehren gekennzeichnet: „das verbotene Wort, die Ausgrenzung des Wahnsinns, der Wille zur Wahrheit“ (Foucault, 1991:14). Das Prinzip der Grenzziehung schildert FOUCAULT am Beispiel des Gegensatzes Vernunft/Wahnsinn, wobei der Diskurs des sogenannten Wahnsinnigen, ob nun abwertend oder auch wohlwollend interpretiert, keine gesellschaftliche Existenzberechtigung erfährt und „zu sinnlosem Geräusch“ wird. Und er fügt ein wesentliches Element hinzu: „Nur symbolisch erteilte man ihm das Wort: auf dem Theater, wo er entwaffnet und versöhnt auftrat, weil er die Rolle der maskierten Wahrheit spielte“ (Foucault, 1991:9). Auch der Gegensatz zwischen „Wahr“ und „Falsch“, welcher im „Wille zur Wahrheit“ zum Ausdruck kommt, kann als Ausschliessungskriterium fungieren. (Foucault, 1991:10ff.)

Dieser Wille zur Wahrheit stützt sich, ebenso wie die übrigen Ausschlussysteme, auf eine institutionelle Basis: er wird zugleich verstärkt und ständig erneuert von einem ganzen Geflecht von Praktiken wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, den gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute. Gründlicher noch abgesichert wird er zweifellos durch die Art und Weise, in der das Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird, in der es gewertet und sortiert, verteilt und zugewiesen wird. (Foucault, 1991:13)

Über die externen Kontrollprozeduren hinaus erkennt FOUCAULT auch interne Prozeduren der Kontrolle mit klassifizierenden, verteilenden und verknappenden Eigenschaften. (Foucault, 1991:15ff.) FOUCAULT nennt hier den Kommentar, welcher den Diskurs in seiner Vielfalt und Zufälligkeit einschränkt: „er erlaubt zwar, etwas anderes als den Text selbst zu sagen, aber unter der Voraussetzung, daß der Text selbst gesagt und in gewisser Weise vollendet werde“ (Foucault, 1991:18). Dem Kommentar kommt die Aufgabe zu, in Wiederholung des bereits Gesagten, den Diskurs zu beschränken und ihn über die Erzählung, die Wiederholung und Abwandlung unendlich zu reproduzieren. Dies geschieht etwa über ritualisierte religiöse oder juristische, aber auch literarische und teilweise wissenschaftliche Texte. (Foucault, 1991:16ff.).

Das zweite, den Diskurs in seiner Zufälligkeit einschränkende Prinzip ist jenes, welches FOUCAULT als Autor bezeichnet. Der Autor wird dabei nicht als „sprechendes Individuum“ intendiert, sondern als „Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts“ (Foucault, 1991:19).

Was [das schreibende und erfindende Individuum] schreibt und was es nicht schreibt, was es entwirft, und sei es nur eine flüchtige Skizze, was es an banalen Äußerungen fallen läßt – dieses ganze differenzierte Spiel ist von der Autor-Funktion vorgeschrieben, die es von seiner Epoche übernimmt oder die es seinerseits modifiziert. (Foucault, 1991:20f.)

Auch über „Disziplinen“ wird Einschränkung ausgeübt, welche „sich durch einen Bereich von Gegenständen, ein Bündel von Methoden, ein Korpus von als wahr angesehenen Sätzen, ein Spiel von Regel und Definitionen, von Techniken und Instrumenten“ konstituiert (Foucault, 1991:21). Es wird in der Disziplin „nicht ein Sinn vorausgesetzt, der wiederholt werden muß, und auch keine Identität, die zu wiederholen ist“, sondern es gehört zur Disziplin, „endlos neue Sätze zu formulieren“ (Foucault, 1991:21f.). FOUCAULT beschreibt die Disziplin letztlich als „Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses“ durch eine „permanente Reaktualisierung der Regeln“ (Foucault, 1991:25).

Eine dritte Kategorie an Prozeduren der Beschränkung des Diskurses will „verhindern, daß jedermann Zugang zu den Diskursen hat“ (Foucault, 1991:26). Es gilt, gewisse Erfordernisse zu erfüllen, um überhaupt in die Ordnung eines Diskurses eintreten zu können. FOUCAULT

unterscheidet hier in abstrakter Form als „große Prozeduren der Unterwerfung des Diskurses“ (Foucault, 1991:31) zwischen Ritualen des Sprechens, Diskursgesellschaften, Doktringruppen und gesellschaftlichen Aneignungen. (Foucault, 1991:26ff.) Diese Ansätze zeigen mehr noch als die bisher ausgeführten eine Verbindung mit BOURDIEUS Gesellschafts- und Kapitaltheorien.² Das evidenteste System der Einschränkung stellt dabei das Ritual dar:

Das Ritual definiert die Qualifikationen, welche die sprechenden Individuen besitzen müssen [...]; es definiert die Gesten, die Verhaltensweisen, die Umstände und alle Zeichen, welche den Diskurs begleiten müssen; es fixiert schließlich die vorausgesetzte oder erzwungene Wirksamkeit der Worte, ihre Wirkung auf ihre Adressaten und die Grenzen ihrer zwingenden Kräfte. (Foucault, 1991:27)

Während Rituale die Eigenschaften der sprechenden AkteurInnen, wie auch die anerkannten Rollen bestimmen, spielen „Diskursgesellschaften“ als Raum der Institutionalisierung von Akten des Schreibens mit „Geheimhaltung“ und „Verbreitung“ (Foucault, 1991:28). Während im Falle der Diskursgesellschaften die Zahl der sprechenden Individuen begrenzt ist und der Diskurs sich nur unter dieser begrenzten Anzahl von Individuen verbreiten kann, ist die Doktrin als „Zeichen, Manifestation und Instrument einer vorgängigen Angehörigkeit“ dazu geneigt sich zu verbreiten:

Die Doktrin bindet die Individuen an bestimmte Aussagetypen und verbietet ihnen folglich alle anderen; aber sie bedienen sich auch gewisser Aussagetypen, um die Individuen miteinander zu verbinden und sie dadurch von allen anderen abzugrenzen. Die Doktrin führt eine zweifache Unterwerfung herbei: Die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen. (Foucault, 1991:30)

FOUCAULT verweist darauf, dass es große gesellschaftliche Diskrepanzen in der Aneignung von Diskursen gibt, wobei Bildung nur theoretisch allen Individuen den gleichen Zugang zu jeglicher Art der Diskurse ermöglicht:

[...] man weiß jedoch, daß sie in ihrer Verteilung, in dem, was sie erlaubt, und in dem, was sie verhindert, den Linien folgt, die von den gesellschaftlichen Unterschieden, Gegensätzen und Kämpfen gezogen sind. Jedes Erziehungssystem ist eine politische Methode, die Aneignung der Diskurse mitsamt ihrem Wissen und ihrer Macht aufrechtzuerhalten oder zu verändern. (Foucault, 1991:30)

² Siehe hierzu Kapitel 3.1

Die vorgestellten Überlegungen zur Macht des Diskurses und dessen Beschränkungen werden in den Kapiteln 5.2.1, sowie 6.3.3, im Zuge der Auseinandersetzung mit dem kritischen kollektiven Diskurs der indigenen Bewegung reflektiert.

2.3.3 Ein kulturalistischer Ansatz: Sprache und soziale Welt bei PIERRE BOURDIEU³

BOURDIEU wendet sich in seinen sprachtheoretischen Konzeptionen gegen Ansätze wie jene SAUSSURES oder auch CHOMSKYS, welche gleichermaßen von einer zugrundeliegenden Dichotomie ausgehen, die es ermöglicht, Sprache als homogenes, autonomes Objekt zu begreifen und zu analysieren⁴. Laut BOURDIEU vernachlässigen die beiden Ansätze – wenn auch CHOMSKY im Rahmen seiner generativen Grammatik ein viel dynamischeres Modell anwendet – in der postulierten Homogenität und auch Autonomie von Sprache, welche über diese Unterscheidungen zum Ausdruck gebracht wird, die wesentliche Tatsache, dass Sprache als Produkt aus einem Entstehungszusammenhang aus sozialen, historischen und politischen Bedingungen erwächst. BOURDIEU setzte sich auch mit AUSTINS Sprechakttheorien auseinander. (Austin, 1962) In AUSTINS Verständnis erfüllen bestimmte performative Äußerungen die Aufgabe, Rituale zu gestalten und zu deren Erfolg beizutragen. Für BOURDIEU impliziert AUSTINS Theorie, dass performative Äußerungen in ihrer Wirksamkeit nicht von einer entsprechenden Institution zu trennen sind, welche den Rahmen vorgibt und die Bedingungen festlegt, welche über die Wirksamkeit oder Wirkungslosigkeit einer Äußerung bestimmen. Eine Institution ist dabei zu begreifen als „jedes einigermaßen dauerhafte Ensemble von sozialen Beziehungen, das Individuen Macht, Status und Ressourcen verschiedenster Art verleiht“ (Thompson in Bourdieu, 2005:10). Die Institution verleiht also in ihrer Existenz dem Sprecher die Autorität zur Ausführung bestimmter Akte, welche er performativ über seine Äußerungen gestaltet. BOURDIEU anerkennt an den Sprechakttheorien den Zugang, dass Kommunikation auf sozialen Bedingungen aufbaut, meint jedoch dieser Ansatz sei nicht bis in seine logische Konsequenz realisiert, dadurch, dass den sozialen Bedingungen für das Gelingen von Kommunikation zu wenig Zentralität beigemessen werde und stattdessen die Betrachtung mehr sprachlicher oder logischer Faktoren in den Analysen überwiege. (Thompson in Bourdieu, 2005:10; Bourdieu, 2005:101ff.)

³ Ich verwende diese Bezeichnung in Anlehnung an REINER KELLER, welcher unter der Begrifflichkeit „Kulturalistische Diskursforschung“ Auseinandersetzungen subsummiert, die gesellschaftliche Bedeutung symbolischer Ordnungen ins Zentrum ihrer Analysen stellen und weniger einem sprachwissenschaftlich oder marxistisch-ideologiekritischen Vorgehen folgen. (Keller, 2004:34ff.)

⁴ SAUSSURE spricht von der Dichotomie *langue-parole*, während CHOMSKY zwischen Kompetenz und Performanz unterscheidet.

BOURDIEU richtet sich im Zusammenhang mit seiner Kritik an den Sprechakttheoretikern auch gegen JÜRGEN HABERMAS' „Theorie des kommunikativen Handelns“. Bei HABERMAS gründet kommunikativer Austausch auf Vernunft und eine „rational motivierende Kraft“, welche den Sprechakten zugrunde liegt. Für BOURDIEU verirrt sich dieser Ansatz durch eine fiktive Ausklammerung der sozialen und institutionellen Zwänge, welche mit dem Gebrauch von Sprache in untrennbarem Zusammenhang stehen. (Thompson in Bourdieu, 2005:11f.) BOURDIEU meint also, eine Wissenschaft der Diskurse müsse die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Konstruktion ins Auge fassen:

Es gibt keine Wissenschaft vom Diskurs an und für sich: der Sinn der formalen Eigenschaften sprachlicher Werke erschließt sich nur, wenn sie zu den sozialen Bedingungen ihrer Produktion einerseits – das heißt zu den Positionen ihrer AutorInnen im Feld der Produktion – und zu dem Markt andererseits in Beziehung gesetzt werden, für den sie produziert wurden (und der unter Umständen aus dem Feld der Produktion selber besteht), und gegebenenfalls auf zu den Märkten, auf denen sie jeweils rezipiert wurden. (Bourdieu, 2005:141)

Die Aufgabe der Wissenschaft von den Diskursen besteht demnach darin, „in den besonders charakteristischen Merkmalen der Diskurse die Wirkung der gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Produktion und Zirkulation dingfest zu machen“ (Bourdieu, 2005:141). Wenn sich hinter einer bestimmten Rhetorik immer eine konkrete Institution verbirgt, werden über die formalen Merkmale die Absichten erkennbar, welche im Rahmen von Zwängen und Anforderungen einer bestimmten sozialen Position zugrunde liegen. (Bourdieu, 2005:141)

Ich möchte in den folgenden Ausführungen einige Grundgedanken BOURDIEUS in Hinblick auf die Vernetzung von Sprache und sozialer Praxis zur Darstellung bringen.

2.3.3.1 Die Ökonomie sprachlichen Tausches

Sein Verständnis von Sprache und sprachlichem Tausch baut BOURDIEU auf den Grundfesten seiner *Theorie der Praxis* auf. Sprachliche Äußerungen sind Praxisformen und somit Produkt des Verhältnisses zwischen sprachlichem Habitus und sprachlichem Markt. Der sprachliche Habitus ist dabei als eine Untergruppe der habituellen Dispositionen zu verstehen, wobei auch er als eine Dimension der körperlichen Hexis ausmacht und somit inkorporierte soziale Geschichte ist. (Bourdieu, 2005:19) JOHN THOMPSONS schreibt im Vorwort zu *Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches*:

Er beschreibt den alltäglichen sprachlichen Austausch als situierte Begegnung zwischen AkteurInnen mit bestimmten sozial strukturierten Voraussetzungen und Kompetenzen, die bewirken, dass jede sprachliche Interaktion, wie persönlich und unbedeutend sie auch scheinen mag, die Spuren der sozialen Struktur

trägt, die sie zum Ausdruck bringt und zugleich reproduzieren hilft. (Thompson in Bourdieu, 2005:3)

Jeder Sprechakt ist wie jede Handlung als bestimmte Konstellation von Umständen zu begreifen, wobei im konkreten Fall die durch die jeweiligen Dispositionen des (sprachlichen) Habitus mit seinem Ausdruckstreben und die daran gebundene Sprachfähigkeit den Strukturen des sprachlichen Marktes mit ihren Sanktionen gegenüberstehen. Habituelle sprachliche Praxisformen und die Strukturen des Marktes stehen somit in wechselseitiger Beeinflussung. (Bourdieu, 2005:41f.)

Die verschiedenen Bedeutungen eines Wortes werden über die Beziehung seines unveränderlichen Kerns zu der spezifischen Logik der verschiedenen Märkte definiert, deren eigene Stellung sich objektiv über ihr Verhältnis zu demjenigen Markt bestimmt, auf dem die allgemeinste Bedeutung definiert wird. Nur für das geschulte Bewusstsein, das sie freilegt, indem es die organische Verbindung zwischen Sprachkompetenz und Markt aufbricht, existieren sie gleichzeitig und nebeneinander. (Bourdieu, 2005:44)

Jeder Diskurs muss neben seiner grammatikalischen Korrektheit soziale Akzeptanz erfahren, um Erfolg zu haben. Das heißt, jeder Diskurs muss sich an den Gesetzen des betreffenden Marktes ausrichten und diesen folgend seine „Produktionsverhältnisse“ und seine „Zirkulationsverhältnisse“, das heißt letztlich auch „Rezeptionsverhältnisse“ bereits vor seiner Produktion vorwegnehmen (Bourdieu, 2005:84).

Diskurse sind also immer auch als Euphemismen zu begreifen, gewissermaßen als Kompromisse zwischen dem „Ausdruckstreben“, als das, was zu sagen ist, und der „Zensur“ innerhalb eines bestimmten Produktionskontextes (Bourdieu, 2005:86).

Dies impliziert, dass es keine neutralen Wörter gibt, wohl jedoch eine neutralisierte Sprache, welche immer dann von Bedeutung ist, wenn zwischen AkteurInnen oder Akteursgruppen mit divergierenden Interessen ein praktischer Konsens angestrebt werden soll. Exemplarisch für eine solche Situation ist das Feld legitimer politischer Auseinandersetzungen. Die Kommunikation zwischen verschiedenen Klasse oder ethnischen Gruppen stellt sich immer als besonders kritisch dar, wobei ein „Rückfall in die am offensten mit sozialen Konnotationen aufgeladene Bedeutung“ sehr wahrscheinlich ist (Bourdieu, 2005:45). Es gibt keine neutralen Wörter und damit auch keine „unschuldigen“, wie BOURDIEU meint. „Der ständig drohende ‚Patzer‘, durch die sich ein sorgsam über Strategien wechselseitiger Schonung aufrechterhaltener Konsens im Nu in Luft auflösen kann, gehört zur Logik der verbalen Automatismen, die unter der Hand auf den Alltagsgebrauch und alle damit verbundenen Wertungen und Vorurteile zurückführen“ (Bourdieu, 2005:45). Die symbolische Wirkung politischer oder religiöser Sprache dient dabei der Minderung von Missverständnissen zwischen unterschiedlichsten Individuen dadurch, dass man sich in einer gemeinsamen Botschaft wiedererkennt. (Bourdieu, 2005:45)

2.3.3.2 Sprache und symbolische Macht

Sprache und soziales Leben sind untrennbar miteinander verwoben. BOURDIEU interessiert in diesem Zusammenhang die Art und Weise, in der Sprache für Macht instrumentalisiert und wie sie über Machtverhältnisse geformt wird. In BOURDIEUS Verständnis ist Sprache ein soziohistorisches Phänomen und sprachlicher Austausch eine soziale Handlung. Es geht darum „die Sozialbeziehungen – und die Herrschaftsbeziehungen selber – als symbolische Interaktionen zu behandeln, das heißt als Kommunikationsbeziehungen, die Kenntnis und Anerkenntnis voraussetzen“ (Bourdieu, 2005:41). Der sprachliche Austausch als primäre Kommunikationsbeziehung ist dabei ebenso eine symbolische Beziehung der Macht, wobei über sprachliche Kommunikation die herrschenden Machtverhältnisse zwischen den Sprechern aktualisiert werden.

BOURDIEU schreibt, dass jeder sprachliche Tausch über die sprachliche Kompetenz hinaus dem Gewicht des symbolischen Kapitals der beteiligten AkteurInnen unterliegt:

die symbolische Machtausübung, diese gewissermaßen magische Wirkung, auf die es der Befehl oder die Parole, aber auch der rituelle Diskurs oder die schlichte Anordnung oder gar Drohung oder Beleidigung anlegen, kann nur unter sozialen Bedingungen erfolgen, die der eigentlichen sprachlichen Logik des Diskurses ganz äußerlich sind. (Bourdieu, 2005:79)

Es geht also darum, die soziale Welt über Worte „magisch“, wie es BOURDIEU nennt, zu beeinflussen, wobei das Gelingen dieses Anspruches davon abhängt, wieviel er „Rückhalt in den objektiven Verhältnissen der sozialen Welt findet“ (Bourdieu, 2005:82). Jeder performativen Aussage liegt das letztlich Bestreben nach abstrakter Gültigkeit, welche im Rechtsspruch verkörpert ist, zugrunde. Der Rechtsspruch wird von einer befugten Person in vorgegebener Art verkündet wird, wobei den wenigen Worten einer Urteilsverkündung eine besondere Macht innewohnt, da ein Komplex von AkteurInnen und Institutionen hinter diesem Urteil steht und für dessen Einhaltung Sorge trägt.

Der wirkliche Ursprung der Magie der performativen Aussage liegt im Mysterium des ‚Ministeriums‘, [...] in den sozialen Bedingungen der Institution des Amtes, die den legitimen Amtsträger dadurch, dass sie das Amt als Medium zwischen ihn und die sozialen Gruppe stellt, dazu befähigt, mit Worten auf die soziale Welt Einfluß zu nehmen, indem sie ihn unter anderem mit Zeichen und Insignien versieht, die daran erinnern sollen, dass er nicht im eigenen Namen und nicht aus eigener Machtvollkommenheit spricht. Es gibt keine symbolische Macht, ohne eine Symbolik der Macht. (Bourdieu, 2005:82f.)

Der Amtsträger oder Repräsentant als Bevollmächtigter und Stellvertreter personifiziert „als Mensch gewordene Gruppe“ eine Gruppe als Subjekt „das er aus dem Zustand des einfachen Aggregats einzelner Individuen heraushebt und dem er ermöglicht, durch ihn ‚wie ein Mann‘ zu handeln und zu sprechen“ (Bourdieu, 2005:100). Der Repräsentant erfährt als Gegenleis-

tung die Macht im Namen der Gruppe zu sprechen und zu handeln und sich in voller Identifikation mit seiner Funktion, quasi als Verkörperung der Gruppe im Sinne von „Die Welt ist, was ich vorstelle“ zu gebaren (Bourdieu, 2005:100). Das Funktionieren von „Ritualen sozialer Magie“, wie BOURDIEU ritualisierte Sprechakte in ihrer Funktion umschreibt, hängt im Wesentlichen davon ab, ob SprecherIn und Diskurs in einem adäquaten Verhältnis zueinander stehen. Es gilt, die Eigenschaften von Diskurs, SprecherIn und Feld bzw. Institution, im Rahmen derer ein Diskurs auftritt zueinander in Beziehung zu setzen. (Bourdieu, 2005:105)

Die symbolische Wirkung der Wörter kommt immer nur in dem Maße zustande, wie derjenige, der ihr unterliegt, denjenigen, der sie ausübt, als den zur Ausübung Berechtigten anerkennt beziehungsweise, was auf dasselbe hinausläuft, wie er sich selbst in der Unterwerfung als denjenigen vergisst und nicht wiedererkennt, der durch seine Anerkennung dazu beiträgt, dieser Wirkung eine Grundlage zu geben. Sie beruht gänzlich auf dem Glauben, der die Grundlage des Amtes ist – also auf einer gesellschaftlichen Fiktion – und der viel tiefer geht als der Glaube und die Mysterien, von denen das Amt kündigt und für die es steht. (Bourdieu, 2005:109)

„Akte sozialer Magie“ können jedoch nur dann funktionieren, wenn auch die Institution als solche, über einen Repräsentanten in diesen Akten vertreten, von der gesamten sozialen Gruppe unterstützt wird oder durch eine anerkannte Institution Rückhalt erfährt. (Bourdieu, 2005:118)

2.4 Konzeptionen von Raum und Zeit

In der Auseinandersetzung mit dem Konzept der Interkulturalität werden Raum- und Zeitmodelle auf verschiedenen Ebenen relevant. Im Sinne der Bereitstellung späteren Ausführungen zugrundeliegenden Überlegungen sollen in Folge einige wesentliche Dimensionen raumzeitlicher Konstruktionsprozesse in einer diversifizierten, postmodernen globalisierten Welt besprochen werden.

2.4.1 Geschichtsrezeptionen

Geschichte stellt eine wesentliche Grundlage für die Erzählungen um die raum-zeitliche Konstruktion von Identitäten dar. STUART HALL spricht von den politischen „Kämpfen des Lokalen“ um Positionierungen (Hall, 1994:84), welche als komplexe politische Unternehmungen

auf Geschichte und deren Wiederentdeckung gründen. Geschichte tritt in einer aus der von einer spezifischen Position der AkteurInnen heraus generierten Beschreibung in Erscheinung:

Die Politik ist kein freischwebender offener Raum, denn die Geschichte hat in ihm die machtvolle und richtungsweisende Organisation der Vergangenheit verankert. Wir tragen die Spuren einer Vergangenheit, die Verbindungen mit der Vergangenheit in uns. Wir können diese Art kultureller Politik nicht führen, ohne in die Vergangenheit zurückzukehren, aber es ist nie eine direkte Rückkehr im wörtlichen Sinne. Die Vergangenheit wartet nicht einfach darauf, für unsere Identitäten eine Entschädigung zu liefern. Sie wird immer wiedererzählt, wiederentdeckt und neu erfunden. Sie muß in Erzählungen verwandelt werden. Zu unseren Vergangenheiten gelangen wir durch die Geschichte, das Gedächtnis und das Verlangen, sie sind keine reinen Tatsachen. (Hall, 1994:84f.)

Die „Rückkehr“ in eine Vergangenheit ist nie mit jener gleichzusetzen, welche ihrerseits immer wieder neu entdeckt, neu geschaffen und erzählt wird. Geschichte ist dieser Konzeption zufolge ein Tor, um zu „unseren Vergangenheiten“ (zurück) zu finden, was nur in Kombination mit „Gedächtnis“ und „Verlangen“ möglich ist. Das heißt, Identität in Form einer Rekonstruktion oder Reaktivierung von Vergangenheit ist immer positioniert, den Bedürfnissen angepasst und den Erfordernissen eines politischen Kontextes gemäß geformt.

Die gemeinhin gültige Version von Vergangenheit entspricht dabei der positionierten Rekonstruktionsleistung einer hegemonialen Sicht. FOUCAULT spricht von „Wahrheitsspielen“ (Foucault: Der Wille zum Wissen, 1989:13; nach: Keller, 2004: 50), dem „Wille zur Wahrheit“ (Foucault, 1991:10ff.) oder der „Politik der Wahrheit“:

Die Wahrheit ist von dieser Welt; in dieser Welt wird sie aufgrund vielfältiger Zwänge produziert, verfügt sie über geregelte Machtwirkungen. Jede Gesellschaft hat ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihre 'allgemeine Politik' der Wahrheit: d.h. sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren läßt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder die anderen sanktioniert werden; es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht." (Foucault, 1978a:51)

Der traditionellen Geschichtsschreibung im hier interessierenden lateinamerikanischen Kontext liegen in diesem Sinne die „Politiken der Wahrheit“ kolonialer Verhältnisse der Beherrschung und Unterwerfung samt deren positivistischen Rechtfertigungsmodellen zugrunde: „Esta visión tradicional historiográfica justifica las relaciones de dominación y explotación, y es el medio ideológico para ‚civilizar‘ a los indígenas individualmente mediante la integración de los mismos al Estado, a la cultura dominante y la la ‚verdadera‘ religión cristiana“ (Maldonado Ruiz, 2006:79). Diese Form der Geschichtsschreibung unterteilt in Geschichte

und Vorgeschichte, wobei Geschichte erst mit der europäischen Invasion beginnt und bis in die heutige Zeit fort dauert, während alles davor Liegende, also auch die soziokulturelle Präsenz und Realität der indigenen *pueblos* davon abgespalten der *prehistoria*, der Vorgeschichte angehört. Diese Vision von Geschichte ist die legitime Version der Heroisierung des Kolonialen. (Maldonado Ruiz, 2006:79) Die indigenen *pueblos* haben sich für eine andere Sichtweise auf diese Geschichte entschieden, wenn sie sie als Instrument der Befreiung und der Stärkung kulturellen Selbstbewusstseins betrachten: „tener memoria y conocimiento del pasado permite comprender el presente y abre las posibilidades de construir el futuro“ (Maldonado Ruiz, 2006:79).

Desde el punto de vista de los vencidos, la conquista no fue la eliminación sino un nuevo momento de su historia y de la historia de todos nosotros, que tenemos que verla ,desde abajo‘, venciendo interpretaciones que conciben al triunfo ibérico como una ,gesta gloriosa‘, sin recordar que, junto a su indudable importancia, vinieron también el sojuzgamiento y explotación. (Ayala Mora, 2008:19)

Gegenwärtig wird der Versuch unternommen, von einer positivistischen Geschichtsschreibung im Sinne der angesprochenen Trennung abzugehen, indem eine genauere Differenzierung in Epochen unternommen wird.

En esta visión, los pueblos indígenas son identificados como actores de un proceso iniciado hace miles de años y se los concibe como pueblos contemporáneos y diferentes, que han desarrollado sociedades con formas de organización social y económica adaptadas a su medio y con énfasis en la comprensión de las grandes transformaciones de la sociedad en su conjunto. (Maldonado Ruiz, 2006:79)

RAMÍREZ ERAS spricht in Anlehnung an BOROJOV von „Schicksalsgemeinschaft“ (Borojov; nach: Ramírez Eras, 2004a:24). „Schicksalsgemeinschaft“ impliziert in diesem Sinne den dualen Charakter, indem die indigenen *pueblos* einerseits als historische Subjekte geachtet sind, andererseits jedoch zu Objekten der Geschichte werden, wie in der offiziellen Geschichtsschreibung, wo der Indigene zum Objekt und Experimentierfeld wird. Es geht dementsprechend darum, den protagonistischen Charakter derjenigen anzuerkennen, welche nicht innerhalb dieser offiziellen Geschichte erscheinen. Als AkteurInnen historischer Ereignisse begreifen die indigenen *pueblos* sich im Kollektiv, als Subjekte ihres eigenen Schicksals und Erben einer jahrtausendealten Kultur. Ausgehend von der Aktualisierung derartiger Sichtweisen bringen sie in einem politischen Diskurs Forderungen für das Gemeinwohl aller *pueblos* ein. Es geht um die Revision der Verbindung, welche zwischen Gegenwart und Vergangenheit postuliert wird und demzufolge um eine neue Form der Wiederentdeckung von Geschichte: „trata de ver desde el presente una nueva relación con el pasado, la concatenación

de hechos causales que ayuden a proponer a la humanidad caminos de un mayor perfeccionamiento en humanismo“ (Ramírez Eras, 2004a:25).

Wie Geschichte rezipiert wird hängt immer auch mit der zugrundeliegenden Konzeption von Zeitlichkeit zusammen. Eine vorherrschende westliche Zeitkonzeption versteht Zeit als unidirektional und homogen, als mess- und quantifizierbare progressiv voranschreitende kausale Abfolge von Ereignissen. Einem solchen linearen Geschichtsverständnis entgegen tritt eine zyklische Sicht auf das Werden des Kosmos, welches somit von einem völlig anderen Grundverständnis ausgeht: „Los ancestros de las nacionalidades y pueblos [...] pensaron que el pasado determina el presente y configura el futuro; por ello, su noción del tiempo y el espacio es circular y su proceso histórico es espiral“ (CODENPE, 1999:1). „Die ‚Zeit‘ ist wie die Atmung, der Herzschlag, das Kommen und Gehen der Gezeiten, der Wandel von Tag und Nacht“ (Estermann, 1999:203) schreibt ESTERMANN über ein qualitatives Zeitverständnis und fügt hinzu, dass für den andinen Menschen „die Geschichte eine zyklische ‚Wiederholung‘ eines organischen Prozesses [ist], der mit der kosmischen Ordnung und ihrer Relationalität in Einklang ist“ (Estermann, 1999:207). FERNANDO CALDERÓN, bolivianischer Soziologe spricht im Zusammenhang mit der Betrachtung der Pluralität lateinamerikanischer Gesellschaften von *mixed temporalities*, vermischten Zeitlichkeiten. Die Wahrnehmung von Zeit und Zeitlichkeit ist aufgrund historischer Prozesse und diversifizierter kultureller Realitäten fragmentiert und bestimmte Wahrnehmungen von Zeitlichkeit koexistieren nebeneinander und überlagern sich in einer diversifizierten gesellschaftlichen Realität. (Calderón, 1995:55)

2.4.2 Pacha: Raum, Zeit, Kosmos

Gleichsam wie die Wahrnehmung von Zeitlichkeit zwischen verschiedensten kulturellen Systemen stark divergiert, sind die Grundlagen für Raumerleben und die Bedeutungen, die Raum zugeschrieben werden, sehr vielfältig. Wie EVA GUGENBERGER meint, ist Sprache als grundlegende Verstehensgrundlage von Kultur zu begreifen, welche somit ermöglicht konkrete kulturelle Bedeutungs- und Praxisformen zu erschließen:

In der Sprache manifestiert sich die Art und Weise, wie eine bestimmte ethnische Gruppe die Natur und das Universum wahrnimmt. Eine ethnische Gruppe artikuliert und formt mit Hilfe ihrer Sprache ihre Kultur und ihre gesellschaftliche Identität. Die Sprache bringt kulturelle Muster und soziale Organisationsstrukturen zum Ausdruck und verhilft dazu, diese Muster und Beziehungen zu gestalten. (Gugenberger, 1999:31)

In der andinen Philosophie oder Weltanschauung, welche in der sozialen ecuadorianischen Realität eine wesentliche Rolle spielt, findet sich etwa im Konzept des *Pacha* eine zentrale soziale Kategorie mit einer umfassenden Semantik. *Pacha* ist, in Kichwa und Aymara die

Bezeichnung eines umfassenden Bedeutungsfeldes, welches sowohl eine zeitliche als auch eine räumliche Dimension umfasst. Der Begriff *Pacha* umschreibt eine ganzheitliche die Natur oder Mutter Erde, das Göttliche und den Menschen umfassende Vision des Kosmos. (Ramírez Eras, 2004a: 3; Gugenberger, 1999:31ff.; Stadel, 2001:151f.) *Pacha* kann dabei adjektivisch, adverbial, substantivisch oder als Suffix Verwendung finden, wobei es in substantivischer Form gebraucht „Erde, Erdkugel, Welt, Planet, Lebensraum, Universum, kosmische Ordnung“ meint (Estermann, 1999:161). Die Ganzheit kommt über Begriffe wie *Pachamama*, *Pachakamak* und *Pachakutik* zum Ausdruck. *Pachamama* umfasst das Prinzip Natur, Lebendige Umwelt, *Pachakamak* meint die Erscheinung des Göttlichen, als Hüter der Zeit, und *Pachakutik* als Garant für den Fortbestand von Zeit und der Welt im Sinne eines andinen Ursprungsmythos um die Wiederkehr des Inkas. (Ramírez Eras, 2004a: 3f.)

Pacha ist ‚das, was ist‘ [...], das Insgesamt der Seienden im Universum, die ‚Wirklichkeit‘ als ganze. Es ist ein Ausdruck, der jenseits der Spaltung von Sichtbarem und Unsichtbarem, Materiellem und Immateriellem, Irdischem und Himmlischem, Profanem und Heiligem, Äußerlichem und Innerlichem angesiedelt ist. Er umgreift in seiner Bedeutung sowohl die Zeitlichkeit als auch die Räumlichkeit: Was ist, ist auf die eine oder andere Weise in der Zeit und nimmt einen Raum (topos) ein. Dies trifft sogar für die ‚geistigen Wesen‘ (Geister, Seelen, Gott) zu. (Estermann, 1999:161f.)

Pacha konstituiert die verschiedenen „Schichten der Wirklichkeit“ des Menschen: *Hanaq Pacha*: die obere *Pacha*, *Kay Pacha*: diese *Pacha*, *Uray/Ukhu Pacha*: die innere/ untere *Pacha*. Diese Wirklichkeitsbereiche sind im Sinne kosmischer Relationalität miteinander verwoben und umfassen verschiedene Dimensionen räumlicher und zeitlicher Art: Die komplementären Paare oben (*Hanaq*) und unten (*Uray*), links (*Iloq'e*) und rechts (*Paña*) als räumliche Phänomene, sowie vorher (*Ñawpaq*) und nachher (*Qhepa*) als zeitliche Ordnungsbegriffe. (Estermann, 1999:162f.) *Hanaq* und *Uray* (oder *Hanan* und *Urin* bei RAMÍREZ ERAS) sind dabei nicht nur zur Bezeichnung von oben und unten einsetzbar, sondern bezeichnen auch das männliche und das weibliche Prinzip, sowie auch Zentrum und Peripherie. (Ramírez Eras, 2004a:5)

Pacha meint „ein Ganzes von geordneten und festen Beziehungen“ (Estermann, 1999:163), *Pacha*, der Kosmos, „ist vierdimensional, ein Netz von untereinander verbundenen raumzeitlichen Beziehungen“ (Estermann, 1999:201). Nur über die Erhaltung kosmischer Ordnung und etablierter Zyklen kann der Mensch zu verbesserten Lebensbedingungen gelangen, nämlich über Respekt vor und Anpassung an deren Grundlagen. (Stadel, 2001:153)

Im Andenraum werden laut ESTERMANN geläufig fünf Zeitalter oder Zyklen unterteilt: die Urzeit und Schöpfung, die Zeit der Ahnen, die Zeit der Inkas und der Conquista, die ‚moderne‘ Zeit und die Zukunft. Am Ende jedes zeitlichen Zyklus steht ein *Pachakutik*, ein „kosmischer Kataklysmus“: „Das Universum (*Pacha*) ‚kehrt‘ zu seinem chaotischen und ungeordne-

ten Zustand ‚zurück‘, um sich darauf erneut zu ordnen und einen anderen Kosmos zu bilden, der in Wirklichkeit ein anderer kosmischer Zyklus ist“ (Estermann, 1999:208).

Die Vergangenheit (ñawpa pacha oder ñawpa wiñay) ist in der Gegenwart (kay pacha oder kay wiñay) auf verschiedene Weise präsent. Die Ahnen (ñawpa machulakuna) haben nicht einfach zu existieren und beeinflussen aufgehört, sondern ‚leben‘ weiterhin im Volk. Und die Zukunft (qhepa pacha oder qhepa wiñay) ist hinten (qhepa); das andine Eldorado (Paititi) ist das verlorene Paradies, die ‚Erde-ohne-Übel‘ aus einer Vergangenheit, die historisch nicht identifizierbar, aber lebendiger als viele geschichtliche ‚Tatsachen‘ ist. Es existiert eine interzyklische Gleichzeitigkeit [...], der Runa macht die Vergangenheit und die Zukunft durch den Ritus, die Zeremonie und den Kult präsent. (Estermann, 1999:209)

Diese raum-zeitlichen Kategorien erzählen also vom Menschen und dessen historischem Werden. *Ñawpa Pacha* ist ein Begriff, welcher laut RAMÍREZ ERAS eine melancholische Sicht auf das Vergangene birgt, wobei in der andinen Weltanschauung das Da-Gewesene immer besser ist als das Seiende. So sind die *tiempos antiguos*, die weit vergangenen Zeiten mit einer nostalgischen Erhöhung verbunden. Zwischen dieser Vergangenheit und der Gegenwart, liegt eine Zeit der Trauer in der Erinnerung an die Invasion und Ausbeutung der indigenen *pueblos*. Das *Kay Pacha*, die Jetztzeit birgt neue Herausforderungen und Möglichkeiten, wobei sie von *Ñawpa Pacha* durchdrungen ist, welche die indigenen *pueblos* herausfordert, eine neue Welt und einen neuen Menschen zu erschaffen. (Ramírez Eras, 2004a:4)

Es kann in Zusammenhang mit dem soeben Dargestellten angemerkt werden, dass über andere Konzepte zum Ausdruck gebrachte Vorstellungen von Zeitlichkeit und Geschichte der soeben skizzierten Anschauung sehr nahe kommen können. Die Shuar im ecuadorianischen Amazonasgebiet etwa unterteilen Zeit ebenso in unterschiedliche Perioden, welche ihrerseits in dauerhaftem Dialog miteinander stehen. Es sind dies die mythische Zeit, in welcher die Wesen der geistigen Sphäre die Welt bevölkerten, die Zeit der Vorfahren, also der „traditionellen“ Kultur und die heutige Zeit, als jene Zeit, die hauptsächlich von „tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen infolge der Konfrontation mit dem Nationalstaat“ geprägt ist (Mader/Sharup, 1993:117). Die Menschen leben in der heutigen Zeit und können hier Verantwortung für die ihnen übertragenen Aufgaben und Visionen auch dank der Stütze aus der geistigen Welt und die Erinnerung und Anknüpfung an die Zeit der Vorfahren meistern.

Abschließend und zusammenfassend lässt sich sagen, dass das indigene andine Zeitverständnis ein qualitativ angelegtes ein, welches von einer komplementären Zyklik aller Phänomene ausgeht und als Grundlage für eine Orientierung des Leben entlang dieser zyklischen Organisation dient. Die Zyklen von Sonne und Mond, von Regen- und Trockenzeit, von Aussaat und Ernte liegen dem menschlichen Wirken zugrunde. Die Verletzung von Raum und Zeitvorstellungen durch externe Interventionen und Kategorisierungen, wie dies etwa im Rahmen von

Entwicklungsprojekten oder unsensiblen staatlichen Maßnahmen häufig geschieht, haben gravierenden Einfluss auf dieses sensible Gleichgewicht. Die Missachtung und gewissermaßen brutale Überstülpung fremder Vorstellungen hat neben ihren ökologischen und sozialen Folgen auch eine mangelnde gesellschaftliche Akzeptanz erfahren, wobei die andine Bevölkerung, wie es STADEL ausdrückt, die „bewundernswerte Fähigkeit“ besitzt, „schwierige Situationen und Zeiten auszuhalten, einen Wandel geduldig abzuwarten und sich dem Rhythmus von günstigen und ungünstigen Zeiten, unterstützt durch symbolische Merkmale und zelebrative Handlungen, anzupassen“ (Stadel, 2001:153).

2.4.3 Raumzeitliche Verortungen in einer globalen Welt

Die direkten Kontakte der Gemeinschaft sind erfahrbar, sie sind lokalisierbar und man/frau kann ihnen einen Ort geben. Wir kennen die Stimmen und die Gesichter. Die Wiederbelebung und Rekonstruktion der imaginären, erfahrbaren Orte erfolgt angesichts der globalen Postmoderne, die die Identität der spezifischen Orte zerstört, sie in diesem postmodernen Fluß der Diversität aufgenommen hat. (Hall, 1994:61)

In der Globalisierungsdebatte trifft man in Zusammenhang mit der Betrachtung gesellschaftlicher Transformationsprozesse Hinweise auf eine veränderte Konzeption von Raum und Zeit. Der postkoloniale Theoretiker HOMI BHABHA etwa fragt nach der *location of culture* (Bhabha, 2007:passim), ARJUN APPADURAI spricht von *deterritorialization*, der Entterritialisierung von Kultur (Appadurai, 2005:passim). Kultur wird beweglich und lässt sich nur noch schwer an spezifische geographische Räume binden. Kulturen und ihre Inhalte können sich die globale Vernetzung von Waren, Ideen und Lebensentwürfen und deren Transportvehikel zunutze machen, nämlich vor allem neue Technologien und Medien, aber auch eher klassische und heute verstärkt auftretende Prozesse mehr oder weniger freiwilliger Migration, um im Sinne von *cultural flows* (Hannerz, 1996:passim) in einen globalen Diskurs um Kultur einzutreten, sich dort in einem *third space* (Bhabha, 2007:passim) zu reflektieren, zu vervielfältigen und zu transformieren. Während manche TheoretikerInnen kulturelle Homogenisierung als Folge globaler Prozesse betrachten, sprechen andere Ansätze von einer größeren Diversifizierung und einer neuen Form der Vielfalt. Charakteristische Ausdrücke findet diese globale kulturelle Vervielfältigung über ein neues Miteinander von unterschiedlichsten Modellen in Raum und Zeit, über Prozesse der Hybridisierung und des Synkretismus. (Hall, 1994; Mader, 2001:77; García Canclini, 2001) Die Auswahl an möglichen Varianten und Optionen, oder wie es ERIC WOLF ausdrückt, an „kulturelle[n] Baukästen, aus denen sich bestimmte menschliche AkteurInnen unter bestimmten historischen Verhältnissen bedienen“ (Wolf, 1982:539), ist in diesem komplexen globalen

Zusammenhang ungleich größer geworden als in einer lokalen Begegnung zwischen einer überschaubaren Anzahl an kulturellen Ideensystemen. Der Identifikationsprozess über welchen auch unsere kulturellen Identitäten entworfen werden ist in einer globalisierten Welt durchaus weiter, fluktuierender und damit komplizierter geworden.

Globalisierung [hat] den Effekt [...], die zentrierten und ‚geschlossenen‘ Identitäten einer nationalen Kultur zu bekämpfen und zu zerstreuen. Sie hat eine pluralisierende Wirkung auf Identitäten, schafft eine Vielfalt von Möglichkeiten und neuen Positionen der Identifikation und gestaltet Identitäten positionaler, politischer, pluraler und vielfältiger sowie weniger fixiert, einheitlich und transhistorisch. Dabei bleibt ihre allgemeine Wirkung widersprüchlich: Einige Identitäten kreisen um das, was Robins ‚Tradition‘ nennt, indem sie versuchen, ihre frühere Reinheit wiederherzustellen und die verloren geglaubten Einheitlichkeiten und Sicherheiten wiederzufinden. Andere akzeptieren, daß Identität der Geschichte, der Politik, den Spielen der Repräsentation und der Differenz unterworfen ist, so daß sie nie wieder einheitlich oder ‚rein‘ sein wollen. (Hall, 1994:217)

All diese Positionierungen um Homogenisierung oder Aneignung fremder Attribute und um Diversifizierung oder Verteidigung eigener Werte sind in einem diskursiven Kontext zu betrachten, in welchem Repräsentation, Macht und das was BONFIL BATALLA „kulturelle Kontrolle“ (Bonfil Batalla, 1988) nennt, eine wesentliche Rolle spielen.⁵ Transkulturelle Verflechtung und Hybridisierung kann dabei durchaus das Handlungspotential des Einzelnen oder von Gruppen und dadurch seine/ihre Mächtigkeit verstärken, wie MADER etwa im Zusammenhang mit Hybridisierungstendenzen im Schamanismus der Shuar im Ecuadorianischen Oriente anmerkt. (Mader, 2001:82)

So bilden etwa Kolonialismus und Globalisierung Rahmenbedingungen von Hybridisierung, die unter bestimmten Machtverhältnissen erfolgt und auch mit der Abwertung und Zerstörung lokaler kultureller Gefüge einhergehen kann. Hybridisierung trägt in diesem Zusammenhang oft die Züge von erzwungener Anpassung an eine dominante Kultur mit hegemonialen Ansprüchen. In solchen Situationen kommt es häufig zu einer neuen Definition von lokaler Identität und/oder Ethnizität und zu Prozessen der Abgrenzung, die oft mit einer (Rück)Besinnung auf eigenständige und somit auch widerständige kulturelle Traditionen verbunden sind. (Mader, 2001:83)

⁵ Siehe auch Kapitel 6.2.3

3 Methodischer Zugang

Die vorliegende Arbeit geht von einem diversifizierten methodischen Ansatz aus. Die Herangehensweise im Prozess der Analyse und Interpretation eines untersuchten Datensamplings war primär eine zirkuläre, wobei ein zunächst relativ allgemeines und undifferenziertes Vorverständnis des zu untersuchenden Phänomens im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Ziel der Formulierung allgemeiner Aussagen vertieft und verfeinert wird. Es handelt sich bei einer zirkulären Vorgehensweise somit um einen induktiven Prozess, welcher aus dem Material heraus in einem Prozess des Vor- und Zurückschreitens Annahmen generiert, überprüft und weiterentwickelt. (Flick, 2007:124ff.) In Folge sollen die angewandten Erhebungs-, Sampling- und Analysemethoden im Detail vorgestellt werden. Die in den folgenden Kapiteln 3.1, sowie 3.2 zunächst allgemein präsentierten Methodiken werden in der Darstellung des Datensamplings und der Analysedimensionen hinsichtlich der vorliegenden Untersuchung besprochen (Kapitel 3.3).

3.1 Die Triangulation von Daten, Methoden und Theorien

UWE FLICK bezeichnet Triangulation als Methodik der Sozialforschung, welche „die Betrachtung eines Forschungsgegenstandes von (mindestens) zwei Punkten aus“ vornimmt (Flick, 2000:309). Der Begriff der Triangulation wurde erstmals von NORMAN DENZIN in *The research act: A theoretical introduction to sociological methods*, 1978 eingeführt, welcher Triangulation ursprünglich als Strategie der Validierung versteht. DENZIN unterscheidet dabei zwischen verschiedenen konzeptuellen Möglichkeiten der Triangulation als Kombinationen von Typen: Die Triangulation von Daten, von BeobachterInnen oder ForscherInnen, von Theorien und letztlich, als zentrale Form, von Methoden. (Flick, 2000:310; Flick, 1991:432) Triangulation als Herangehensweise in einem gegenwärtigen Forschungsansatz dient weniger der Validität, sondern vielmehr als „Strategie auf dem Weg zu einem tieferen Verständnis des untersuchten Gegenstandes und damit als Schritt auf dem Weg zu mehr Erkenntnis“, als „Strategie, Erkenntnisse durch die Gewinnung weiterer Erkenntnisse zu begründen und abzusichern“ (Flick, 2000:311).

Eine Triangulation an Datensätzen kann etwa über die Kombination von Beobachtungsdaten und Interviewmaterial realisiert werden. Triangulation bedeutet in diesem Sinne das miteinander in Beziehung setzen und Abgleichen der Ergebnisse der jeweiligen Auswertungen. (Flick, 2000:317) Diese Herangehensweise ist in dieser Arbeit insofern relevant, als das Sampling für die durchgeführte Analyse aus verschiedensten Datenformaten

zusammengestellt wurde, wobei Interviews neben Printpublikationen und vor allem Internetdokumente den Datenkorpus konstituieren.

Die Triangulation von Theorien, Paradigmen oder Perspektiven ermöglicht es verschiedene Positionen und Herangehensweisen zu einem bestimmten Phänomen zu kombinieren, um somit ein breiteres Verständnis oder Reflexion eines Gegenstandes zu ermöglichen. Werden nämlich unterschiedliche Positionen als verschiedene Herangehensweisen begriffen, so wird es möglich „die jeweiligen Perspektiven daraufhin [zu] betrachten, welchen Ausschnitt des jeweiligen Phänomens sie erschließen und welche Ausschnitte sie ausschließen“, um schließlich verschiedene Perspektiven dialogisch zu vereinen (Flick, 2007:95). In der Erarbeitung der Darstellung werden in der vorliegenden Arbeit verschiedene theoretische Ansätze kombiniert (Kapitel 2) und mit den Resultaten der Auswertung verknüpft (Kapitel 5 und 6).

3.1.1 Verwendung von Literatur und Text

Literatur in verschiedenster Form stellt eine zentrale Grundlage dieser Arbeit dar. Es ist dies zunächst theoretische Literatur, welche sich mit dem Untersuchungsbereich befasst, weiters Publikationen zur Erörterung des Standes der Forschung, außerdem methodische Werke, wie auch die analysierten Dokumente als zentrale schriftliche Datenquellen. Im Rahmen der Aufbereitung und Darstellung der Resultate wird wiederum theoretische Literatur herangezogen, um die Ergebnisse zu kontextualisieren, einzuordnen und zu generalisieren.

Literatur ist Text und Text als sprachliches Produkt ist über einen Herstellungsprozess konstruiert. Dieser Prozess der Produktion ist ebenso wie der Prozess der Rezeption interessen-geleitet und in einem bestimmten Kontext situiert. Eine poststrukturalistische Sicht auf Texte betrachtet die sich aus dieser Relativität ergebende Komplexität wie folgt:

Texte sind [...] weder die Welt an sich noch ein unverfälschtes Abbild von Ausschnitten dieser Welt, sondern das Resultat von Interessen desjenigen, der sie erstellt hat, wie auch desjenigen, der sie liest. Verschiedene Leser lösen die Vagheit und Vieldeutigkeit die jeder Text enthält, unterschiedlich auf – je nach den Perspektiven, die sie an den jeweiligen Text herantragen. (Flick, 2007:92)

Eine sozial konstruktivistische Perspektive, wie sie hier vertreten wird, geht demgemäß davon aus, dass „die Begriffe und Formen, mittels derer wir ein Verständnis der Welt und von uns selbst erreichen, [...] soziale Artefakte, Produkte historisch und kulturell situierter Austauschprozesse zwischen Menschen“ sind (Gergen, 1994: Realities and Relationship: Soundings in Social Construction; nach: Flick, 2007:103). Im Wandel begriffene soziale Prozesse bestimmen über die Validität von Bedeutungen und Erklärungsmodellen, welche ihrer-

seits zumeist ein zeitliches Ablaufdatum in sich bergen. Wissen konstruiert sich in Prozessen sozialer Interaktion, wird über Sprache transportiert und ist vor allem in sozialen Prozessen relevant. So werden auch Forschungshandlungen und die Produktion von Texten selbst zu einem Teil derjenigen sozialen Konstruktionen, welche sie untersuchen. (Flick, 2007:103f.) Jeder Text ist also maßgeblich an der Konstruktion sozialer Realitäten beteiligt, ebenso wie er aus ihnen geschaffen wird. Wenn Realität das Resultat von Bedeutungskonstruktionen durch die sozialen AkteurInnen ist, so muss Sozialforschung eben diese Bedeutungen ins Auge fassen, will sie sich mit sozialen Realitäten befassen.

Insbesondere sozialwissenschaftliche Forschung steht [...] vor dem Problem, dass sie die Welt, die sie untersuchen will, immer nur in denjenigen Versionen antrifft, die von dieser Welt im jeweiligen Feld existieren bzw. von den interagierenden Subjekten (gemeinsam oder konkurrierend) konstruiert werden. Sozialwissenschaft produziert eine weitere Version dieser Welt. (Flick, 2007:110)

3.1.1.1 Dokumentenanalyse

Dokumentenanalyse bezeichnet keine konkrete Forschungsmethode, sondern eine Art des Zugangs, wie schriftlichen Aufzeichnungen begegnet wird. (Wolff, 2000:504) Dokumente sind schriftliche Quellen und „standardisierte Artefakte“, da sie bestimmten formalen Entsprechungen folgen (Wolff, 2000:503). Zudem sind Dokumente neben ihrer Konstruiertheit einem bestimmten Format entsprechend primär für eine begrenzte und legitimierte RezipientInnengruppe bestimmt. Amtliche Dokumente übernehmen außerdem die Funktion „institutionalisierte Spuren“ zu sein, das heißt über sie werden legitime Erkenntnisse über die AutorIn und deren institutionelles Umfeld im Sinne der von ihr/ihm repräsentierten Organisation erschließbar (Wolff, 2000:503).

Dokumente werden also immer „von jemandem (oder einer Institution) für einen bestimmten (praktischen) Zweck und für eine bestimmte Art des Gebrauchs (was auch beinhaltet, wer zu ihnen Zugang hat) erstellt“ (Flick, 2007:324) und sind damit im Verständnis qualitativer Forschung als „eigenständige methodische und situativ eingebettete Leistungen ihrer Verfasser“ zu betrachten (Wolff, 2000:504). Dokumente sind Kommunikationsmittel, die Aufschluss darüber geben können wer für wen und mit welcher Absicht ein Dokument erstellt hat. Das heißt, es geht um die Frage nach persönlicher oder institutioneller Zweckbestimmung. Werden Dokumente in eine Forschung eingebaut, so gilt es sie selbst auch zum Thema der Forschung zu machen, indem nach ihren Eigenschaften oder Entstehungs- und Nutzungsbedingungen gefragt wird. (Flick, 2007:324f.)

Dokumente [...] sollten nicht auf die Funktion eines Informations-Containers reduziert, sondern grundsätzlich als methodisch gestaltete Kommunikationszüge behandelt und analysiert werden. Inhaltsanalytische Paraphrasierungs- und Reduktionstechniken, die nur auf ihren vermeintlichen Informationsgehalt zielen, verfehlen diese ‚Eigensinnigkeit‘ von Dokumenten ebenso wie Ansätze, die ihnen mit einer grundsätzlich (ideologie-)kritischen oder evaluativen Einstellung begegnen. (Wolff, 2000:511)

3.1.2 Verbale Daten

3.1.2.1 ExpertInneninterviews

ExpertInneninterviews stellen eine Sonderform des Leitfadeninterviews dar, wobei eine InterviewpartnerIn weniger als Einzelperson mit spezieller Biographie, als vielmehr „in seiner Eigenschaft als Experte für ein bestimmtes Handlungsfeld“ und „als Repräsentant einer Gruppe“ bestimmter Experten für die Untersuchung bedeutsam wird (Flick, 2007:214). Die ExpertIn wird so zur „Sachverständigen“ für ein bestimmtes Gebiet, wobei durch diese Tatsache die „Bandbreite der potentiell relevanten Informationen“, welche eine ExpertIn liefern kann und soll deutlich limitiert wird (Flick, 2007:215).

3.1.3 Teilnehmende Beobachtung

Teilnehmende Beobachtung wird von DENZIN beschrieben als „Feldstrategie, die gleichzeitig Dokumentenanalyse, Interviews mit Interviewpartnern und Informanten, direkte Teilnahme und Beobachtung sowie Introspektion kombiniert“ (Denzin, 1989: The Research Act: 157f.; nach: Flick, 2007:287). Die Datenerhebung im Zuge des Prozesses, den teilnehmende Beobachtung darstellt, baut dabei hauptsächlich auf der Interaktion mit den Beobachteten auf. Im Zuge des vertieften Zuganges zu einem Feld sollen sich Konkretisierungen für die Fragestellung bieten. SPRADLEY beschreibt diesen Verdichtungsprozess über drei sich sukzessiv vertiefende und selektierende Phasen der Beobachtung. (Spradley, 1980: Participant Observation: 34; nach: Flick, 2007:288)

3.2 Diskursanalytische Grundlagen

Als allgemeines Ziel der Diskursforschung kann die Klärung der folgenden Frage verstanden werden:⁶

welches Wissen, welche Gegenstände, Zusammenhänge, Eigenschaften, Subjektpositionen usw. durch Diskurse als 'wirklich' behauptet werden, mit welchen Mitteln - etwa Deutungsschemata, story lines, moralische und ästhetische Wertungen - dies geschieht, und welche unterschiedlichen Formationsregeln und -ressourcen diesen Prozessen zugrunde liegen. (Keller, 2004:68)

Die verschiedensten AutorInnen, welche sich mit Diskursforschung beschäftigen betonen, dass es „keinen Königsweg“ hierfür gibt (Keller, 2004:76).

Diskursforschung bewegt sich zwischen der Gesamtschau auf historisch ausgreifende Prozesse der Wissenserzeugung und -kommunikation, der Konzentration auf konkrete Policy-Prozesse, der rekonstruierten, an Parametern der interpretativen Sozialforschung orientierten qualitativen und mitunter auch computergestützten Analyse von Einzel-Texten oder der mehr oder weniger standardisierten inhaltsanalytischen Codierung großer Textkorpora. (Keller, 2004:79)

KELLER betont, dass in Diskursanalysen, welche in sprach- und geschichtswissenschaftlichen Umfeldern erarbeitet werden, eher ausdefinierte methodologische Vorgehensweisen zur Anwendung kommen, wie die qualitativen Ansätze der *discourse analysis*, der *critical discourse analysis* CDA, der kritischen Diskursanalyse oder die quantitativen Ansätze von Korpuslinguistik oder geschichtswissenschaftlicher Diskursforschung. Diskurstheorien oder kulturalistische Ansätze sind zwar methodisch nicht derart konkretisiert, jedoch bieten sie durch ihre gesellschaftskritische Betrachtungsweise wichtige konvergente Anschlusspunkte, welche zum Verständnis von gesellschaftlicher Produktion symbolischer Ordnungen wertvolle Beiträge leisten können. (Keller, 2004:60)

Sprach- und sozialwissenschaftliche Diskursforschung gleichen sich in ihrem Ansatz der Zusammenstellung von Textkorpora nach konkreten Kriterien und durch die darauffolgende Analyse ausgewählten Datenmaterials als für den untersuchten Diskurs exemplarische Dokumente. Der wesentliche Unterschied begründet sich über die divergierenden Erkenntnisinteressen. Die Analyse der Zeichensprachlichen Ebene ist im Zuge sozialwissenschaftlicher Diskursforschung nur ein Teilaspekt, wobei die Analyse von AkteurInnen, Praktiken und Prozessen, welche Diskurse produzieren, reproduzieren oder transformieren ebenso zentral ist wie die Betrachtung des Kontextes der Diskursproduktion

⁶ Zu einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem Diskursbegriff siehe Kapitel 3.3

und Rezeption oder als dritte Ebene, die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Diskursen und sozialen Praktiken, als gewissermaßen extradiskursive Ebene. Zentral und damit einhergehend ist hier auch die Betrachtung gesellschaftlicher Machtverhältnisse als Grundlage diskursiver Produktion. (Keller, 2004:65)

Der kombinierte und die rein textgebundene Diskursanalyse übersteigende Ansatz, welcher durch REINER KELLER als Ansatz qualitativer Sozialforschung vorgeschlagen wird, erschien mir, wenn auch nicht als normative theoretisch-methodische Vorgabe, sondern vielmehr als allgemein richtungweisender Ansatz für die hier durchgeführte Untersuchung hilfreich und soll deshalb in Folge in seinen Grundlagen veranschaulicht werden. Ebenfalls soll der Ansatz der Rahmenanalyse in einigen Grundgedanken zur Darstellung gebracht werden, welchem vor allem in Zusammenhang mit der sozialwissenschaftlichen Bewegungsforschung Bedeutung zukommt. Das Konzept des *frame*, des Bedeutungsrahmens ist als Analysegrundlage auch in der vorliegenden Arbeit relevant.

3.2.1 Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse

Der Ansatz der wissenssoziologischen Diskursanalyse ist ein Entwurf durch REINER KELLER, welcher auf Grundlage soziologischer Wissenstheorie (PETER BERGER, THOMAS LUCKMANN), Aspekte kulturalistischer (u.a. PIERRE BOURDIEU, WILLIAM GAMSON, JOSEPH GUSFIELD, ROBERT WUTHNOW) und diskurstheoretischer (va. MICHEL FOUCAULT, aber auch ERNESTO LACLAU, CHANTAL MOUFFE, Cultural Studies, Feministische Theorie, Postkolonialismus) Ansätze der Diskursforschung verflechtet. Sowohl kulturalistische Forschung als auch diskurstheoretische basieren auf der Grundannahme, „dass alles, was wir wahrnehmen, erfahren, erspüren, über sozial konstruiertes, typisiertes, in unterschiedlichen Graden als legitim anerkanntes und objektiviertes Wissen (Bedeutungen, Deutungs- und Handlungsschemata) vermittelt wird“ (Keller, 2004:57).

Unser Wissen und unsere Wahrnehmung der Welt ist nicht im Menschen grundgelegt, sondern wird über „gesellschaftlich hergestellte symbolische Systeme oder Ordnungen, die in und durch Diskurse produziert werden“ strukturiert, erfahren, angeeignet (Keller, 2004:57). Diskurse agieren als Vermittler- und Ausdrucksinstanz zwischen sozial festgelegten symbolischen Ordnungen und der Wahrnehmung des Menschen. Diskurse strukturieren die Welt und werden zugleich von ihr strukturiert.

Im Zentrum des wissenssoziologischen Ansatzes steht demgemäß die Analyse „gesellschaftlicher Praktiken und Prozesse der kommunikativen Konstruktion, Stabilisierung und Transformation symbolischer Ordnungen sowie deren Folgen“ (Keller, 2004:57). Eine sozialwissenschaftliche Diskursanalyse untersucht gesellschaftlich-kommunikative Prozesse der Wirklichkeitskonstruktion. (Keller, 2004:62). Die Orientierung an BOURDIEU oder

FOUCAULT kann dabei sehr hilfreich sein, um die Perspektive von Analysen auszuweiten und soziohistorischen Kontextbedingungen einen angemessenen Platz im analytischen Prozess einzuräumen. FOUCAULT mit einem Verweis „auf die machtvollen institutionellen Mechanismen der Wissenszirkulation“ und später „auf die Bedeutungen der Praktiken in diesem Prozess“ (Keller, 2004:58), BOURDIEU wohl mit seinem Fokus auf die Bedeutung von sozialer Praxis, auf die Wirksamkeit von Kapitalien in spezifischen sozialen Feldern und die symbolische Macht sprachlichen Tausches. In der Kommunikation von Äußerungen, das heißt in ihren diskursiven Praktiken halten sich die AkteurInnen als (Mit)ProduzentInnen von Diskursen dabei an die zur Verfügung stehenden Ressourcen und die in den entsprechenden Diskursfeldern geltenden Regeln, wobei Herrschaftsbeziehungen über symbolische Interaktionen hergestellt und erhalten werden. Untersucht werden können dabei verschiedene Ebenen: jene der Produktion von Bedeutung, jene der Handlungspraxis, jene von institutionell-materiellen Kontexten oder jene der sozialen Folgen oder Effekte von diskursiven Praktiken. KELLER definiert Diskurs in diesem Zusammenhang „als analytisch abgrenzbare Ensembles von Praktiken und Bedeutungszuschreibungen“ (Keller, 2004:59) oder „als (durch thematische Bezüge oder institutionell) abgrenzbare, situierte bedeutungskonstituierende Ereignisse bzw. Praktiken des Sprach- und Zeichengebrauchs durch gesellschaftliche Akteure“ (Keller, 2004:62).

Sozialwissenschaftlicher Methodenreichtum ermöglicht es – im Gegensatz zu rein sprachwissenschaftlich oder diskurstheoretisch fundierten Ansätzen – Diskursforschung über die textuelle Ebene hinaus empirisch zu fundieren. Es ist in einem solcherart empirisch erweiterten Ansatz möglich über die semantisch-symbolische Ebene der Analyse hinauszutreten, „die Praktiken der Diskursproduktion nicht nur durch Texte erschließen, sondern mehr oder weniger in actu beobachten, deren Regeln und (ungleich verteilten) Ressourcen, die Rolle kollektiver AkteurInnen sowie die konkret-situativen Bedingungen wie auch darüber hinaus gehende gesellschaftliche Kontextlagen einbeziehen“ (Keller, 2004:59).

3.2.1.1 Begrifflichkeiten⁷

Praxis: Praxis als Form der Aussageproduktion kann unterteilt werden in diskursive, also textförmige (z.B. Presseerklärungen, wissenschaftliche Artikel, Vorträge) und nicht-diskursive, das heißt außersprachlich produzierte Praktiken, welche sich auf einer Handlungsebene manifestieren (z.B. symbolische Gesten, Kleidungsstile in religiösen Diskursen). Außerdem kann

⁷ Die Darstellungen orientieren sich an REINER KELLER, 2004: *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. (Keller, 2004:62ff.) Ein weiterführender Glossar diskursanalytischer Begrifflichkeiten findet sich im Anhang dieser Arbeit.

unterschieden werden zwischen Praktiken der Produktion von Diskursen, Praktiken als Effekte oder Folgereaktion auf Diskurse und Praktiken als diskursunabhängige Ebene.

Ressourcen: Zentral ist auch der Begriff der Ressourcen und Ressourcenverteilung, welcher in Analogie zur BOURDIEUS Terminologie des Kapitals und der Verfügung über Kapitalien zu verstehen ist (siehe auch Kapitel 2.1.3). Neben formal-inhaltlichen Regeln der Kommunikation geht es zentral um die Frage wer in welchen Kontexten zum Sprechen welcher Inhalte in einer determinierten Art und Weise berechtigt ist, das heißt wer, wo, was, wie zu sagen ermächtigt ist. Die Antworten auf diese Fragen ergeben sich aus der Struktur und den geltenden Regeln des jeweiligen Feldes und den Ressourcen, welche den einzelnen AkteurInnen innerhalb dieses determinierten Feldes zuteilwerden.

Äußerung/Aussageereignis – Aussage – Diskursfragment - Diskurs: Diskurse existieren nur in ihrer Realisierung über Sprechakte sozialer AkteurInnen. Diese konkreten und einmaligen Realisierungen bezeichne ich in Anlehnung an FOUCAULT und KELLER als Äußerungen oder Aussageereignisse. Der Begriff der Aussage bezieht sich hingegen bereits auf eine Abstraktionsebene, wobei eine spezifische Aussage in verschiedenen Äußerungen und Kontexten wiederholt auftreten kann. Ein Diskurs konstituiert sich somit über eine Vielfalt institutionalisierter Äußerungen und kann als ein Ensemble mehr oder weniger widerstreitender und Geltungsansprüche erhebender Aussagen begriffen werden. Ein Diskurs besteht aus Diskursfragmenten, als Aussageereignisse, über welche Diskurse aktualisiert werden (z.B. Texte); sie stellen die Hauptdatengrundlage der Analyse dar.

3.2.2 Der Ansatz der Rahmenanalyse

PAOLO DONATI setzt sich mit der Theoriebildung in der Bewegungsforschung auseinander und spricht von einer „kognitiven Wende“ in den 1990er Jahren, welche er als „Renaissance des Erklärungsfaktors ‚Kultur‘“ im Zusammenhang mit der Erforschung sozialer Bewegungen umschreibt (Donati, 2001:145). Über ein vermehrtes Interesse an kulturellen Elementen als Mobilisierungspotential und Solidaritätsgrundlage wird die Frage nach der Konstitution von Ideologien und der politischen Problemwahrnehmung sozialer AkteurInnen relevant, ebenso wie die Frage nach der Konstruktion kollektiver Identitäten. Das Interesse in der neueren Bewegungsforschung fokussiert auf die „Konstruktion sozialer Probleme“, auf „Situationsdeutungen, in denen die sozialen Bewegungsakteure als ‚signifying agents‘ agieren“ und auf „Prozesse der Konsensmobilisierung und Identitätsbildung“ (Donati, 2001:146). In diesem Zusammenhang werden die Konzepte des politischen Diskurses und der *frames*, das heißt Deutungsrahmen, eingeführt. Im *framing*-Ansatz geht es dabei um die grundlegende Erkenntnis,

daß die Identifikation von Ereignissen oder Objekten nicht von einzelnen Elementen ausgehend zur Rekonstruktion der Gesamtheit voranschreitet, vielmehr erlangen auch die einzelnen Komponenten erst durch die Zuschreibung einer geeigneten Definition der komplexen Gesamtheit eine sinnhaft verstehbare Bedeutung. (Donati, 2001:149)

Das heißt, eine komplexe Gesamtheit erhält ihre Bedeutung nicht in einem additiven Prozess der Aneinanderreihung der Bedeutungen seiner Elemente, sondern auch in einem gegenläufigen Prozess, dass nämlich die Bedeutung, welche dem einzelnen Element zukommt, schon zuvor im Ganzen grundgelegt sein muss. Dieser Ansatz kommt in dieser grundsätzlichen Überlegung dem Konzept des Habitus nahe, welches eben von einem vorhergehenden Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata spricht, von dem ausgehend die AkteurInnen die Realität im Rahmen ihres Ermessens interpretieren und mitgestalten können. Der Wahrnehmende im *framing*-Ansatz wird mit einem „ihm gewohnten Muster – einem ‚frame‘ [...] – versehen, durch das die einzelnen Wahrnehmungen signifikant bzw. Objekte und Ereignisse sinnhaft gedeutet werden“ (Donati, 2001:149).

Die einzelnen Wahrnehmungen werden unter einer bestimmten Kategorie, dem Deutungsrahmen, zusammenfassbar, welcher ihnen über den Effekt des Wiedererkennens erst Bedeutung verleiht. *Frames* sind „Kategorien [...] die bereits in der Kultur oder dem Gedächtnis der Akteure präsent sind“, wobei die AkteurInnen „den Dingen Sinn eben durch deren ‚Wieder-Erkennung‘ als Elemente einer sinnhaft geordneten Welt“ verleihen (Donati, 2001:150). Alles was wahrgenommen werden kann, muss also bereits bekannt sein, woraus sich die Konsequenz ergibt, dass in der Suche nach Bedeutung auf die bestehende Kultur zurückgegriffen wird. Donati bezeichnet „Kultur als ein ‚Reservoir‘ von Schemata oder frames“ (Donati, 2001:150).

Eigenschaften oder Daten, welche nicht einem bestehenden *frame* entsprechen, werden entsprechend angepasst oder aus der Wahrnehmung eliminiert. Normalerweise ist es ausreichend, nur einige wenige Elemente eines *frames* anzusprechen, um den gesamten Rahmen zu aktualisieren. Diese Tatsache zeigt sich in Symboliken, wenn etwa Elemente zu kollektiven Symbolen werden, welche ein komplexes ideologisches Deutungsmuster repräsentieren, wie etwa die *wilpala* oder *arco iris* als Symbol der indigenen Bewegung im Andenraum, welches einen umfassenden Bedeutungsrahmen aktualisiert.⁸

Wahrnehmungsdaten können dabei in unterschiedlichen *frames* untergebracht werden und somit unterschiedlich interpretiert werden, je nachdem, welcher Deutungsrahmen gewählt wird, das heißt auf der Grundlage welcher spezifischen semantischen Ebene die Wahrnehmungen gedeutet werden.

⁸ Siehe hierzu auch Kapitel 6.3.3

Wie wir gesehen haben beziehen sich *frames* auf Wahrnehmungen, welche über Kategorien konstituiert werden. Diese Kategorien werden über Sprache kommunizierbar. Der Diskurs basiert also auf derartigen Wahrnehmungskategorien und deren Vermittlung. DONATI meint: „Durch den Gebrauch einer Kategorie beschreibt der Diskurs nicht nur ein Objekt, vielmehr beschreibt er eine gesamte Szenerie, die weit über das spezifische Objekt hinausreichen kann, in dem sie das Objekt mit anderen Objekten und Objektklassen verknüpft“ (Donati, 2001:151). Sprache wird in einer derartigen Sicht zu einem Werkzeug zur Konstruktion von Realität: „Durch Sprache wird der Prozeß der Realitätsdefinition sozial verfügbar, kommunizierbar und sozial relevant“ (Donati, 2001:151), wobei die verschiedenen Kategorien zur Quelle in den Bemühungen, oder zur Waffe im Kampf um die Definition sozialer Wirklichkeit werden. Diskurse werden so zu jenen Orten, an denen diese kollektiven Bemühungen um Deutungsgrundlagen stattfinden.

3.3 Analyse und Interpretation

Diskursforschung arbeitet immer mit einem Mix aus Methoden. Die Analyse von Diskursen ist dabei interpretative Arbeit, jedoch nicht in dem Sinn, dass sie „nach den subjektiven, möglicherweise verborgenen Absichten eines Textautors oder seinem 'Klassenstandpunkt'“ fahndet oder allgemeingültige, objektive Wahrheiten aus Äußerungen herauszuholen oder in sie hineinzulegen sucht (Keller, 2004:72). Sondern es handelt sich um ein Verständnis von Interpretation, welches auch der FOUCAULTSCHEN Anschauung von diskursiver Analytik und Textauslegung entspricht.⁹ FOUCAULT arbeitet dabei keine explizite methodisch konsistente Anleitung zur Durchführung von Diskursanalysen heraus, sodass die methodologische Offenheit dieses Ansatzes durchaus in allgemeine und heterogene, das heißt vor allem im Umgang mit dem empirischen Material variable Auslegungen führt. (Keller, 2004:51)

KELLER schlägt einen allgemein gehaltenen Vorschlag zu einer sozialwissenschaftlichen Vorgehensweise in Überarbeitung des Werkes von KENDALL/WICKHAM *Using Foucault's Methods* (1999) vor. Es geht dabei um drei Hauptaspekte der Betrachtung:

- Zunächst müsse nach „Kontingenzen statt [...] Ursache-Wirkungs-Ketten“ gesucht werden. Wir erinnern uns, dass FOUCAULT geschichtliche Ereignisse nicht als notwendige Auswirkungen in einer chronologischen Abfolge betrachtet, sondern als Möglichkeiten, welche jenseits historischer Bedingtheit als serielle Fakten für sich stehen.
- Weiters sei es wesentlich, auf politische Argumente oder *second order judgements* zu verzichten, wie etwa das Wirken von Klassen- oder sonstigen sozialen Strukturen.

⁹ Zum Diskursbegriff bei FOUCAULT siehe auch Kapitel 2.3.2

- Als dritter Punkt wird die Themen- oder Problemzentrierung angeführt, wobei interpretatives Vorgehen und die Suche nach Bedeutungsstrukturen zu vermeiden ist, um stattdessen Regelmäßigkeiten, welche sich aus dem Material ablesen lassen zu beschreiben. Der Fokus liegt auf den Äußerungen und nicht auf die AutorIn. (Keller, 2004:47)

Diese Richtlinien als Ansätze für die Betrachtung von Text und die Interpretationsarbeit möchte ich durch den *frame*-Ansatz erweitern, welcher eine bestimmte analytische Grundausrichtung als bestimmte Betrachtungsperspektive auf ein Phänomen anbietet. Die Wahl eines *frames* ist dabei auf die RezipientInnen-Seite und deren lebensweltliche Verstehenskategorien fokussiert. Rahmenanalyse arbeitet rekonstruktiv, mit dem Ziel der Untersuchung eines bestimmten *frames*, wobei sie mit Analogiebildung operiert und dabei ebenso wenig interpretativ im oben genannten Sinne vorgeht.

Im Zusammenhang mit der Selektion eines Themas und mit der Auseinandersetzung damit hält DONATI fest, dass in einem Diskurs zentral auftretende Kategorien zumeist über argumentative Verbindungen vernetzt sind und somit erschließbar werden. GAMESON schlägt das bilden von *packages* vor, welche es ermöglichen relevante Objekte in einem erkennbaren Zusammenhang zu erfassen. Die Beziehungen dieser Objekte sind dabei nicht als unveränderlich oder rational schlüssig zu betrachten, sondern eben im Sinne der konstitutiven Fähigkeit von Diskursen in einer spezifischen Weise konstruiert. (Donati, 2001:153)

Diskursanalyse versucht, die Argumentationsstruktur, die benutzt wird, um ein Problem oder ein Objekt zu definieren, zu rekonstruieren. Üblicherweise wird ein Text dabei so aufgefaßt, als ob ein Problem, Objekt oder Sachverhalt gemäß eines Deutungsrahmens (frame) definiert wird. (Donati, 2001:155)

Was die konkrete Textanalyse betrifft, so kann Diskursanalyse auf Vorgehensweisen der sozialwissenschaftlichen Analyse zurückgreifen, welche sich durch das „Bemühen um eine selbstreflexive Haltung“ auszeichnen (Keller, 2004:72f.). Die Analyse von textförmigem Material bedarf dabei zunächst eines konkreten Ausgangsmaterials. Die grundlegende Vorgangsweise der Erstellung eines Textkorpus oder Samplings ist sowohl Bestandteil eines dokumentenanalytischen Zugangs, einer diskursanalytischen Herangehensweise, und auch der qualitativen Inhaltsanalyse als Methodik zur Feinanalyse von Daten. Als weiteren Schritt sieht eine sozialwissenschaftliche Diskursanalyse die Analyse von Entstehungs- und Kontextbedingungen vor, was auch in einer inhaltsanalytischen Vorgehensweise vorgesehen ist, ebenso wie die Erschließung formaler Charakteristika. (Mayring, 2007:47) In Folge sollen die wesentlichsten unternommenen Schritte der Analyse vorgestellt werden, wobei im folgenden Kapitel die verwendeten Datenformate und die Vorgangsweise bei der Korpusbildung erläutert werden.

3.3.1 Datenauswahl

Grundsätzlich ist die Auswahl an Datenformaten für die Erforschung eines Diskurses keinen Einschränkungen unterworfen, wenn sie – wie auch bereits in anderen Zusammenhängen erwähnt wurde – hinreichende Begründung findet. (Keller, 2004:75ff.; 82ff.) Ziel der Analyse ist dabei das in Kapitel 3.1 beschriebene „perspektivische Arrangieren unterschiedlicher methodischer Vorgehensweisen und Datengrundlagen zu einer einzigen Gesamtanalyse“, in den Sozialwissenschaften als Triangulation von Daten und Methoden bezeichnet (Keller, 2004:89). Umfang und Gestalt des Datenkorpus sollte dabei möglichst an die Anforderungen, welche die Fragestellung erhebt, sowie die Ziele der Untersuchung angeglichen werden. Das Datenmaterial erfüllt dabei zwei wesentliche Aufgaben: es übermittelt „Information über das Feld“ und ist gleichzeitig „Dokument der Rekonstruktion der Diskurse“ (Keller, 2004:75).

3.3.1.1 Samplingstrategien

Im Prozess der Samplingerstellung im Vorfeld einer Analyse stellt der Zugang zu Material für eine Evaluierung oft eine „entscheidende Hürde“ dar (Flick, 2007:166).

Die Knappheit von Ressourcenausstattungen, d.h. Personal-, Zeit- und Geldmangel, aber auch – in vielen Fällen – die (Un-)Möglichkeiten des Datenzugangs zwingen zu Einschränkungen im Forschungsprozess. [...] Konkrete Diskursanalysen nehmen kapazitätsbedingt spezifische Schwerpunktbildungen vor. (Keller, 2004:71)

In diesem Sinne wurde auch für diese Arbeit der Ansatz des *convenience sampling*, also die Auswahl von Fällen, „die unter gegebenen Bedingungen am einfachsten zugänglich sind“ als Möglichkeit, bei begrenzten Ressourcen aus verfügbarem Material zu wählen herangezogen (Flick, 2007:167). Nachdem durch die räumliche Distanz und die limitierten personellen und zeitlichen Ressourcen der Arbeit Grenzen gesetzt waren, habe ich mich bewusst auf bereits vorhandenes und relativ leicht zugängliches Datenmaterial beschränkt, welches über Websites zur Verfügung gestellt wird. Was das gewählte Basisdesign anbelangt, so handelt es sich in der vorliegenden Analyse hauptsächlich um eine Momentaufnahme, kombiniert mit retrospektiven Elementen, wobei Darstellungen soziohistorischer Prozesse dazu dienen, das untersuchte Phänomen raumzeitlich zu verorten. (Flick, 2007:180ff.)

Wie KELLER schreibt, ist bei einer Analyse der Daten zu unterscheiden, ob diese der „Informationsgewinnung“ über Geschehnisse oder AkteurInnen dienen oder ob sie „der Rekonstruktion einer Diskursstruktur“ zugrunde liegen. (Keller, 2004:86) Während zur Informationsgewinnung das Erfassen der expliziten Informationen ausreichend ist, müssen jene Daten, welche für eine diskursive Rekonstruktion herangezogen werden, über konkrete Auswertungstechniken erschlossen werden. Die Informationsgewinnung erfolgt über eine Durchsicht

aller Korpusdaten, während zur Rekonstruktion nur ein begrenztes Sample diskurstragender Daten als „systematisch reflektierte und begründete Auswahl von Texten und Textteilen innerhalb des Korpus“ bearbeitet wird (Keller, 2004:87).

Die Selektion des Datenmaterials, welches als Sampling für eine Feinanalyse herangezogen werden soll ist dabei ein „offener, kriteriengeleiteter Suchprozess“, wobei „auf eine gewisse Breite, aber auch Vergleichbarkeit der aus dem Korpus ausgewählten Daten“ geachtet werden soll (Keller, 2004:87f.). Letztlich ist, so FLICK, die „Reichhaltigkeit an relevanten Informationen“ ausschlaggebend für ein gelungenes Sample (Flick, 2007:167). In Anlehnung an die Methodik der *grounded theory* kann das Prinzip des *theoretical sampling* als Bestandteil der von GLASER/STRAUSS entworfenen gegenstandsbegründeten Theoriebildung „als Strategie der schrittweisen Festlegung der Stichprobe“ angewandt werden (Flick, 2007:125). Im Zuge der Samplinggestaltung ist die Wahl zwischen einer möglichst breiten Erfassung eines Feldes über eine Vielfalt von Fällen und einer möglichst tiefgründigen Analyse, welche auf bestimmte Ausschnitte eines Feldes fokussiert, zu treffen, in der *grounded theory* als Strategien maximaler und minimaler Konstrastierung bezeichnet. (Strauss, 1998; Flick, 2007:167f.; Keller, 2004:87ff.)

Im Sinne einer offenen Herangehensweise stand zunächst die Absicht im Vordergrund eine möglichst breite Sicht auf das anvisierte diskursive Feld zu gewinnen, wobei diese Auswahl im Verlauf des Analyseprozesses eingeschränkt und konkretisiert wurde. Im Zusammenhang mit der Auswahl von Websites und vor allem der dort verlinkten Texte stütze ich mich –im Rahmen der zugänglichen und verfügbaren Ressourcen - vornehmlich auf das Modell des gezielten theoretischen Sampling.

3.3.1.2 Darstellung des Samplings

Die Erstellung des Sampling folgte neben den genannten Strategien konkreten Selektionskriterien, die sich wie folgt darstellen lassen:

- Es muss sich bei den aufgenommenen Dokumenten um von indigenen Persönlichkeiten und Institutionen textförmig oder verbal produzierte Dokumente handeln.
- Als erstes Selektionskriterium müssen die gewählten Dokumente die Schlüsselwörter *interculturalidad* und/oder *intercultural* beinhalten. Dokumente, welche nur *intercultural* als Schlüsselwort enthalten, werden nur insofern aufgenommen, als der Begriff auch außerhalb von Institutions- oder Organisationsbezeichnungen (z.B. *Educación Intercultural Bilingüe EIB*, *Universidad Intercultural de Nacionalidades y Pueblos Indígenas UINPI*) auftritt.¹⁰

¹⁰ Auch Donati spricht die Möglichkeit einer derartigen Vorgehensweise an (Donati, 2001:155)

- Die Dokumente sind in Textform vorhanden, das heißt multimediale Daten werden – ressourcenbedingt - nicht in den Korpus einbezogen.
- Sowohl Primär- als auch Sekundärdokumente sind zugelassen.

Dokumente

Der Datenkorpus, welcher für die Analyse konstruiert wurde, beruht hauptsächlich auf textförmigen Dokumenten, die auf institutionellen Websites indigener Organisationen Ecuadors verlinkt sind. Wie FLICK betont, stellen Websites und ihre Inhalte eine Form der Selbstpräsentation dar, eine „spezielle Form der Kommunikation und Selbstdarstellung von Individuen und Organisationen“ (Flick, 2007:352). Die Informationen, welche über Websites zugänglich gemacht werden, bzw. die Dokumente, welche sie enthalten, unterscheiden sich von jener Dokumentenform, auf welche sich die klassische Dokumentenanalyse in der qualitativen Forschung stützt in struktureller Hinsicht und durch ihre Flüchtigkeit. (Flick, 2007:352)

Das erste Kriterium, um Textdokumente in den Datenkorpus aufzunehmen war, wie beschrieben jenes, dass es sich um Beiträge indigener AutorInnenschaft handelt, welche auf entsprechenden Websites indigener Organisationen verlinkt sind. Zunächst hatte ich auch multimediale Daten, welche auf diesen Websites publiziert sind einbezogen, jedoch stellte sich im Zuge der Analyse heraus, dass das Projekt dadurch zu umfangreich und zeitaufwendig geworden wäre. Ich beschloss folglich, mich auf textförmige Daten zu beschränken, wobei – falls vorhanden – über die Suchmaschine der jeweiligen Website nach den Suchbegriffen geforscht wurde.

Meine Recherche nahm ihren Ursprung über eine detaillierte Durchforstung der Website der CONAIE (<http://www.conaie.org>) als nationale indigene Interessensvertretung Ecuadors und damit wesentliche AkteurIn im untersuchten Diskurs. Diese Organisation und die von ihr bereitgestellten Daten sollten letztlich das Hauptgewicht in der Analyse und vor allem Auswertung erhalten.

In Zusammenhang mit der im Rahmen dieser Arbeit erarbeiteten Fragestellung bedeutet theoretisches Sampling von Datenmaterial auf Websites, „dass man mit einer für die Fragestellung interessanten Seite beginnt und dann entscheidet, welche man als Nächste in das Sample einbezieht entsprechend der Erkenntnisse oder ungelösten Fragen nach der Analyse der ersten Seite“ (Flick, 2007:352). Über eine erste Sichtung und Bearbeitung des Materials ergaben sich so jeweils die Entscheidungen für eine Weiterarbeit. Aus theoretischen Überlegungen war es mir zunächst auch wichtig, die indigenen Organisationen zweiten Grades, das heißt die drei Organisationen regionaler Ebene mit ihren Publikationen in den Analysekorpus aufzunehmen, was jedoch aufgrund der Unzugänglichkeit der Websites der *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana* CONFENIAE und der *Confederación*

de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana CONAICE nicht möglich war. Über die Website der *Ecuador Runacunapac Riccharimui* ECUARUNARI (<http://ecuarunari.org>) waren jedoch einige wichtige Dokumente erschließbar. Ich weitete die Suche aus diesem Grund auf weitere Websites indigener Organisationen aus, so jene des *Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador* FEINE (<http://www.feine.org.ec>) wie der *Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras* FENOCIN (<http://www.fenocin.org>), um eventuelle ergänzende, komplementäre oder kontrastierende Informationen zu gewinnen. Laut MALDONADO RUIZ haben diese Organisationen historisch nicht die Politiken der CONAIE unterstützt und sind dementsprechend nicht unbedingt der nationalen indigenen Bewegung zuzurechnen. Dennoch gehen sie trotz ihrer unterschiedlichen Ausrichtung in verschiedenen Belangen und Initiativen, wie auch der Interkulturalität, sporadische Allianzen mit der CONAIE ein. (Maldonado Ruiz, 2006:90)

Nachdem die vorhandenen Dokumente und die daraus gewonnenen Information vermehrt auf indigene staatliche Institutionen und hier im Speziellen auf die Bilinguale Interkulturelle Bildung verwiesen, beschloss ich letztlich meine Recherche auf Websites dieser Institutionen, genauer jene der *Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe* DINEIB (<http://www.dineib.edu.ec>) und des *Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador* CODENPE (<http://www.codenpe.gov.ec>) fortzusetzen. Da ebenso vermehrt das Thema indigener Hochschulbildung auftauchte, bezog ich letztlich auch Dokumente ein, welche auf der Website der *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi* (<http://www.amawtaywasi.edu.ec>) verlinkt sind. Ergänzt wurde der Datenpool um einige in materieller Form vorhandene Broschüren und Publikationen, welche ich von meinem Aufenthalt vor Ort mitgebracht hatte.

Interviewtranskripte

Ich entschloss mich dazu (vorhandene) Interviews in den Datenkorpus aufzunehmen, um die Fülle an institutionellen Dokumenten - zumeist ohne explizite Autorschaft - um Stimmen wichtiger Persönlichkeiten der indigenen Bewegung zu ergänzen. Die für diese Arbeit in den Datenkorpus aufgenommenen ExpertInneninterviews wurden nicht explizit auf die zentrale Fragestellung hin geführt, sondern in anderen Zusammenhängen, enthalten aber dennoch relevante Informationen in Bezug auf die Fragestellung dieser Arbeit. Die Wahl der einbezogenen Dokumente erfolgte nach demselben genannten Suchverfahren. Vier der insgesamt neun einbezogenen Interviews stammen aus eigener Forschungsarbeit und wurden mit Führungspersönlichkeiten indigener Organisationen und Institutionen 2006 und 2007 geführt: MARCO JIMPIKIT, *nacionalidad* Shuar, Präsident des *Sistema de Educación Radiofónica Bilingüe Intercultural Shuar* SERBISH (2007), MIGUEL TANKAMASH, *nacionalidad* Shuar, als Interimspräsident der *Federación Interprovincial de Centros Shuar* FICSH (2006) und wesentlicher Mitbegründer der indigenen Bewegung auf regionaler und nationaler Ebene, MARIO

ENTZACUA, *nacionalidad* Shuar, als Vertreter der *Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe* DIPEIB Morona Santiago (2006) und MARIANO MOROCHO, *nacionalidad* Kichwa, Präsident der *Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe* DINEIB (2006) und langjährig in den Prozess der Interkulturellen Bilingualen Bildung involvierter Intellektueller. Drei weitere Interviews wurden durch den venezolanischen Sozialwissenschaftler DANIEL MATO im Rahmen der *Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas* mit intellektuellen Persönlichkeiten der indigenen Bewegung in Ecuador 2001 und 2003 geführt und sind über die Website des Autors zugänglich¹¹. Es handelt sich um Interviews, welche den Prozess der indigenen Bewegung Ecuadors ergründen und hinterfragen: MARIO BUSTOS, *nacionalidad* Kichwa in seiner Funktion als Vorstand des *Departamento de Comunicaciones de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* CONAIE (2001), LUIS MALDONADO, *nacionalidad* Kichwa-pueblo Otavalo in seiner damaligen Funktion als Präsident des *Consejo Ejecutivo de la Escuela de Gobierno y Políticas Públicas del Ecuador* und seit über 25 Jahren in den Prozess der indigenen Bewegung eingebunden¹² (2003) und LUIS MACAS, *nacionalidad* Kichwa-pueblo Saraguro als einer der Begründer und Wegbereiter der CONAIE¹³.

Beobachtungsdaten

Als Analysegrundlage wurden auch Beobachtungsdaten hinzugezogen, welche ich im Zuge meines Aufenthaltes in Ecuador in den Jahren 2006 und 2007 aufzeichnen konnte. Erkenntnisse und Überlegungen, welche aus diesen Beobachtungen resultieren sind mit anderen Aspekten der Darstellung verknüpft und fließen so in den Text ein, ohne gesondert mit Verweisen gekennzeichnet zu sein. Sie wurden auch nicht explizit in den Korpus einbezogen, da sie das theoretische Kriterium „von indigenen Persönlichkeiten und Institutionen textförmig oder verbal produzierte Dokumente“ nicht erfüllen.

Der Datenkorpus von dem aus die Analyse vorgenommen wurde umfasste letztlich 160 Dokumente: 97 Artikel und Berichte, 37 Organisations- und Institutionspräsentationen, 15 größere Publikationen (Primär- und Sekundärdokumente) und 11 Interviews. 84 Dokumente sind dabei der Website der CONAIE entnommen, 25 jener der UINPI, 23 der DINEIB, 13 der

¹¹ <http://www.globalcult.org.ve/index.html>

¹² LUIS MALDONADO war ehemaliger Präsident des *Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe* (*Fondo Indígena*), Sozialminister Ecuadors, Sekretär des *Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador* CODENPE und Repräsentant der Provinz Imbabura in der Verfassungsgebenden Versammlung und heute Professor der *Universidad Indígena Intercultural* UII. Der Name MALDONADO RUÍZ wird auch in Zusammenhang mit der Darstellung gesellschaftshistorischer Prozesse in Kapitel 4 durch sein Werk *Pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político* (Maldonado Ruiz, 2006) relevant.

¹³ LUIS MACAS war Mitbegründer der CONAIE, Nationaler Abgeordneter über den politischen Arm der CONAIE, das *Movimiento Pachakutik-Nuevo País* 1996, Landwirtschaftsminister 2003, 2004 bis 2008 Präsi-

ECUARUNARI, 5 der FENOCIN, 2 des MUPP-NP und 1 der CODENPE. Die in das Sampling aufgenommenen Daten sind chronologisch und ihrer Struktur nach geordnet, systematisch und fortlaufend benannt und nummeriert und werden zu Darstellungszwecken über diese zugewiesenen Dokumentennamen zitiert. Eine entsprechende Auflistung der Dokumente findet sich im Anhang der Arbeit.

Die Zusammenstellung des Sampling erfolgte im Zeitraum Oktober bis Dezember 2011, wobei die untersuchten Dokumente auch denjenigen Publikationen entsprechen, welche in der genannten Zeitspanne auf den untersuchten Websites verfügbar waren. Nicht alle der genannten Websites sind derzeit unter der angeführten Adresse verfügbar. Das Datenmaterial erstreckt sich dabei über den Zeitraum 2001 (Interviews) bis 2011, wobei ein Großteil der Dokumente aus den Jahren ab 2004 stammt und verstärkt die Jahre 2010 und 2011 betrifft.

3.3.2 Analysedimensionen

Die Analyse von Daten ist Interpretationsarbeit, „kontrollierte Verdichtung des zu analysierenden Datenmaterials“ (Keller, 2004:88). Die interessierenden Aspekte können im Sinne der Herangehensweise interpretativer Analytik über verschiedenste Methoden erschlossen werden, unterstützend auch über den Einsatz qualitativer oder auch quantitativer statistischer Analysesoftware. (Keller, 2004:93) Der Prozess der Datenanalyse ist hier an der offenen Herangehensweise der qualitativen Sozialforschung ausgerichtet, wobei die Kodierung mittels der QDA Software ATLAS.ti erfolgte.

3.3.2.1 Analyserahmen

In der Herangehensweise der Rahmenanalyse werden Texte in einer doppelten Funktion betrachtet: einerseits bestehen sie aus einem Deutungsrahmen (*frame*) als strukturellem Bezugsrahmen und andererseits aus einem Thema (*topic*), welches sich über den Deutungsrahmen konstituiert. Im Sinne einer Rahmenanalyse gilt es zunächst einen Deutungsrahmen festzulegen. Zur Definition des *frames* empfiehlt Donati folgendes: (Donati, 2001:156)

- Der Deutungsrahmen konstituiert sich über eine Kategorie von Objekten und Ereignissen, welche allgemeiner und bekannter sind als der Sachverhalt selbst, wobei der Rahmen als „Leitmodell für das zu Verstehende“ funktioniert.

- Ein Bedeutungsrahmen soll, an der Textstelle eingefügt, an der das Thema benannt wird, die Bedeutung des Textes nicht verändern.

Es handelt sich also immer um die Bezeichnung einer Analogiebeziehung, wobei Metaphern eine wesentliche Rolle spielen. Ein Rahmen wird dabei nicht notwendigerweise wörtlich im Text angesprochen, sondern kann über Konnotationen, Metaphern, Metonymien oder Symbole zum Ausdruck gebracht werden. In einem solchen Falle müssen die symbolischen Aspekte dekodiert werden, will man die grundlegende semantische Struktur eines Textes rekonstruieren. (Donati, 2001:157ff.)

Auf der Ebene der Textanalyse kann man Diskursanalyse im Allgemeinen und Rahmenanalyse im Besonderen als spezielle Form der Inhaltsanalyse betrachten. (Donati, 2001:164) Es gilt idealerweise im Rahmen einer Rahmenanalyse nicht in abstrakte analytische Kategorien, sondern in Kategorien der Lebenswelt der Rezipienten zu übersetzen. Der Verstehensprozess verläuft dabei nicht über Deduktion, sondern über die Bildung von Analogien, welche die DiskursforscherIn erarbeiten sollte.

DONATI unterscheidet zwischen zwei Typen von *frames*: Solche, welche Analogien in Bezug auf Objekte bilden und solche, die Analogien in Bezug auf Handlungen oder Ereignisse konstituieren. Dem Autor zufolge werden im politischen Diskurs zumeist Analogien des zweiten Typus postuliert oder zumindest Sequenzen von Ereignissen inkludiert, welche Ursachen, Bedingungen und Auswirkungen implizieren. (Donati, 2001:162)

Im Zuge der Erarbeitung des Materials entschied ich mich für folgenden Deutungsrahmen, aufgrund dessen das *topic* der Interkulturalität verstanden werden kann: „Aufruf zu einer permanenten gesamtgesellschaftlichen *Minka* als neuer Habitus für das *Sumak Kawsay*“.

In Erarbeitung des Textmaterials war es zunächst vonnöten die allgemeine Struktur der Texte zu erfassen und einen Überblick über die Inhalte zu gewinnen. Eine genauere Darstellung der Analyse folgt im anschließenden Kapitel.

3.3.2.2 Qualitative Inhaltsanalyse

Qualitative Inhaltsanalyse in Anlehnung an PHILIP MAYRING (Mayring, 2007) kann als analytische Vorgehensweise in Zusammenhang mit der vorliegenden Fragestellung zur Erfassung und Strukturierung von relevanten Inhalten und Dimensionen angewandt werden. Inhaltsanalyse kann verschiedene Richtungen verfolgen. Im Sinne eines inhaltsanalytischen Kommunikationsmodells, folgend der LASSWELL'schen Formel zur Analyse von Kommunikation kann an verschiedensten Punkten angeknüpft, bzw. das Interesse auf unterschiedliche Aspekte von Kommunikation gerichtet werden: Wer sagt was, mit welchen Mitteln, zu wem, mit welcher Wirkung? Die Frage, die sich stellt ist somit die, ob man sich primär auf die KommunikatorIn, den Gegenstand, den Hintergrund und Kontext oder die RezipientInnen konzentrieren will. (Mayring, 2007:50f.) Wie dies vor allem in Dokumentenanalysen geschieht ist in dieser

Forschung hauptsächlich der Gegenstand selbst von besonderem Interesse, das heißt inhaltliche Dimensionen und deren Ausprägungen. Weiters interessieren der soziokulturelle Kontext und im Sinne eines *frame*-Ansatzes auch indirekt die RezipientInnenseite.

Analysetechniken

Die Erstellung von Kategorien stellt eine Konstruktionsleistung der ForscherIn dar, welche über bestimmte Zuordnungsregeln kodierte Einheiten zusammenfasst. Im Laufe der Analyse müssen Kategorien in einem induktiven Vorgehen über den Dialog zwischen Fragestellung und Daten evtl. überarbeitet und erweitert werden. (Mayring, 2007:53)

Die Festlegung von Kategorien erfolgte über eine kombinierte Herangehensweise aus einer hauptsächlich induktiven Vorgehensweise, wobei sich die „Kategorien direkt aus dem Material in einem Verallgemeinerungsprozeß ab[leiten], ohne sich auf vorab formulierte Theorienkonzepte zu beziehen“ (Mayring, 2007:75) und gewissen theoretischen Überlegungen. Eine Analyse des diskursiven Feldes um Interkulturalität schloss gemäß bestimmten Vorüberlegungen, nämlich etwa dem Interesse an propositiven Inhalten zur Thematik bestimmte Aspekte aus, welche zwar im Material eventuell vorhanden, aber im Sinne meiner Überlegungen nicht relevant waren und dementsprechend in der Kodierung und Analyse außer Acht gelassen wurden. (Mayring, 2007:74f.)

Kodierung: offen, selektiv, axial

In einer ersten Annäherung an das Material war eine induktive Vorgehensweise vorrangig, wobei es mir zunächst wichtig war mögliche zentrale Dimensionen aus dem Datenmaterial herauszulesen. Dieser Prozess war ein zirkulärer, welcher sich im Rahmen der Erweiterung und Modifikation des Datenkorpus vollzog. Die sukzessive Erschließung semantischer Felder über offene Kodierarbeit war dabei ein erster Schritt der konkreten Arbeit am Text. Diese Herangehensweise ermöglichte es einen Überblick über relevante Thematiken und deren Erschließung zu gewinnen. Es ergaben sich folgende zentrale Bereiche:

- Widerstand, Kampf, Macht und Metamorphose
- Autonomie und neue Staatlichkeit
- Weltbilder und die Rekonstruktion und Wiederentdeckung von kulturellen Werten und Traditionen
- Gemeinschaftliches harmonisches Leben
- Relationalität und Reziprozität

Aus der grundlegenden thematischen Begrenzung, welche sich aus theoretischen Überlegungen ergab, war es mir wichtig relevante Strukturen, also Kategorien und vor allem Ausprägungen, also Codes aus dem Material entstehen zu lassen.

Zunächst mussten dafür Texteinheiten zur genaueren Betrachtung gewählt werden. Das zentrale Thema Interkulturalität/das Interkulturelle wurde als Schlüsselkategorie und jenes Phänomen, um welches sich andere Kategorien reihen gewählt und als Grundlage zur Selektion von Texteinheiten als Diskursfragmente herangezogen. (Strauss, 1998:45ff.) Über selektive Kodierung, die „systematisch[e] und konzentriert [e]“ Kodierung nach der Schlüsselkategorie (Strauss, 1998:63), mit einer mehrere Absätze umfassenden Kodiereinheit erarbeitete ich die Auswahl an näher zu betrachtenden Textbestandteilen.

- Schlüsselkategorie: DAS INTERKULTURELLE: Umfasst alle Aussageereignisse, welche explizit von Interkulturalität sprechen bzw. in welchen Dimensionen des Interkulturellen zur Sprache kommen.

Über diese Vorgehensweise konnten wiederum zwei verschiedene Arbeitsschritte erfolgen. Zunächst die Erschließung der inhaltlichen Dimensionen von Interkulturalität/des Interkulturellen, das heißt diejenigen Bereiche, die explizit damit in Verbindungen stehen. Ergebnisse hierzu werden in Kapitel 6.1.2 zur Darstellung gebracht.

Weiters erfolgte eine vertiefende Arbeit an der argumentativen Struktur über die Vorgehensweise axialer Kodierung und Strukturierung. STRAUSS schreibt:

Das Verfahren des axialen Kodierens enthält einen wesentlichen Aspekt des offenen Kodierens. Gemeint ist damit, dass eine bestimmte Kategorie an einem bestimmten Punkt der Forschungsarbeit im Rahmen des Kodierparadigmas (Bedingungen, Konsequenzen usw.) intensiv analysiert wird. (Strauss, 1998:63)

Die in den selektierten Textfragmenten erscheinenden Objekte wurden in Beziehung zueinander gesetzt und wiederum zweifach betrachtet: Einerseits über eine Strukturierung, andererseits über Analogiebildungen im Sinne des *framing*-Ansatzes in Zusammenhang mit den zentralsten Themenbereichen. „Einheit in der Vielfalt“ als in häufig artikuliert Forderung kann dabei als Analogie für Interkulturalität gelesen werden. Diese Forderung steht damit als Brücke oder eben verbindende Analogie zwischen Interkulturalität und Plurinationalität. Nähere Ausführungen dazu und entsprechende Ergebnisse der Strukturierung finden sich in Kapitel 6.

Interpretationstechnik:Strukturierung

Folgt man dem interpretativen Paradigma qualitativer Sozialforschung so gilt es im Zuge der Interpretation eine „Analyse komplexer Deutungssysteme im sozialen Kontext und Handlungskontext“ vorzunehmen (Mayring, 2007:56). Der Interpretationsvorgang kann einem derartigen Vorgehen zufolge explikativ und/oder strukturierend sein. Wählt man als Interpretationsform die Strukturierung, wie hier geschehen, so geht es darum, bestimmte

Dimensionen aus dem Material zu extrahieren: „Ziel der Analyse ist es, bestimmte Aspekte aus dem Material herauszufiltern, unter vorher festgelegten Ordnungskriterien einen Querschnitt durch das Material zu legen oder das Material aufgrund bestimmter Kriterien einzuschätzen“ (Mayring, 2007:58). Strukturen werden über die Anwendung von Kategorien auf das Material erarbeitet, wobei all diejenigen Textstellen, welche einer Kategorie zuordenbar sind dem Datenkorpus entnommen werden. Als Kategorien wurden miteinander verwobene diskursive Stränge identifiziert, welche den untersuchten Diskurs konstituieren.

Kategorien:

- Identitäten: Kulturelle Identitäten, Weltbilder und Ethnizitäten („Wir“ als kulturelle Wesen, „Unsere“ Wissensformen, „Wir“ im Gegensatz zu den „Anderen“)
- Kollektivität (Prozesse und Formen von kollektivem Miteinander)
- Relationalitäten: Reziprozität und Relationalität (Formen der respektvollen und verantwortlichen Interaktion)

Die Hauptanalysearbeit besteht darin, Textstellen zunächst zu erfassen, welche extrahiert und bearbeitet werden. Letztlich folgt die Zusammenfassung und Aufarbeitung der Ergebnisse. (Mayring, 2007:82f.) Strukturierende Inhaltsanalysen können dabei unterschiedliche Absichten verfolgen und je nachdem nochmals differenziert werden. MAYRING unterscheidet zwischen vier Formen: Eine formale, eine inhaltliche, eine typisierende und eine skalierende Strukturierung. (Mayring, 2007:85)

Im Rahmen dieser Arbeit wählte ich zur Analyse der Aussageereignisse eine inhaltlich strukturierende Herangehensweise, was auch aufgrund des Umfangs des Datenkorpus und der vorhandenen Ressourcen sich als realistische Variante herausstellte. MAYRING schreibt eine inhaltliche Strukturierung beabsichtige es, „bestimmte Themen, Inhalte, Aspekte aus dem Material herauszufiltern und zusammenzufassen“ (Mayring, 2007:89). Der Text wird dabei über ein Kategoriensystem bearbeitet und das extrahierte Material pro Kategorie zusammengefaßt. Die strukturierende Inhaltsanalyse wurde dabei in ATLAS.ti durchgeführt.

Was im zweiten Teil der Arbeit zur Darstellung gebracht werden soll, ist die Rekonstruktion und explizierende interpretative Aufbereitung der aus dem Material erschlossenen zentralen Dimensionen des Diskurses um Interkulturalität. In Kapitel 6 werden Dimensionen und Begriffe aufgeschüsselt und durch theoretische Sekundärliteratur in einem allgemeineren wissenschaftlichen Kontext eingebettet reflektiert.

4 Soziokultureller und politischer Kontext

Jede Gesellschaft konstituiert sich auf Grundlage verschiedener ökonomischer, soziokultureller, politischer und ideologischer Faktoren, welche ihrerseits in einem unauflöslichen Wechselverhältnis stehen. Wichtig in der Auseinandersetzung mit Beziehungen zwischen sozialen Gruppen ist der Faktor von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, welche in Anlehnung an die historischen Dimensionen gesellschaftlicher Prozesse betrachtet werden müssen. Im Falle lateinamerikanischer Gesellschaften kann vermerkt werden, dass jene Herrschaftsverhältnisse, welche im Zuge der Kolonisation eingeführt und etabliert wurden, die Grundlage für die heutige Gesellschaftsstruktur und die ihr zugrundeliegenden Machtverhältnisse bilden. Bestehende Machtverhältnisse verweisen dabei auch heute noch klar auf diese kolonialen Beziehungen.

In diesem Sinne möchte ich einen kurzen Blick auf Macht- und Herrschaftskonzeptionen werfen, bevor ich zu einem historischen Überblick über gesellschaftliche Entwicklungen in Ecuador übergehe. Ich möchte dabei im Sinne der vorliegenden Fragestellung eine notwendige und hinreichende Kontextualisierung sozialer Ereignisse ermöglichen, wobei die wesentlichen Meilensteine der Geschichte der ecuadorianischen Gesellschaft und der Konsolidierung der indigenen Bewegung und deren Institutionen von besonderer Relevanz sind.

4.1 Exkurs: Gesellschaft, Macht und Hegemonie

Do people, when all is said and done, act under some form of coercion, or are they free to choose their course of action? [...] We choose our actions, but not under circumstances of our own choice. [...] On the other hand, actors make choices when they can. [...] This implies that virtually all humans have some potential power or influence. However, this resource, like all others, is unequally distributed. (Eriksen, 2001:159)

THOMAS H. ERIKSON verweist auf MAX WEBERS Definition von Macht als eine der ältesten und zugleich einflussreichsten. WEBER definiert Macht als Fähigkeit den eigenen Willen anderen aufzuerlegen, „the ability to make someone do something they would otherwise not have done“ (Eriksen, 2001:158). Andere Konzeptionen von Macht, welche sich an KARL MARX orientieren, inkludieren auch strukturelle Macht, welche sich etwa über Arbeitsteilung, das Rechtssystem und andere strukturelle Gegebenheiten einer Gesellschaft äußert. Um jedoch nicht jede kulturelle Norm oder Konvention als Machtsymbol zu interpretieren und damit den Machtbegriff selbst zu entkräften erachtet ERIKSEN die Unterscheidung zwischen

Macht, Herrschaft und Einfluss, welche MAX WEBER getroffen hat als sinnvolles Instrumentarium zum Verständnis von gesellschaftlichen Dynamiken. Während Macht ständig herausgefordert wird und sich beständig behaupten muss, ist Herrschaft eine akzeptierte Realität, welche keiner Rechtfertigung bedarf. Einfluß hingegen bezieht sich auf eine latente Form der Machtausübung, welche durch billigende Inkaufnahme Akzeptanz findet. (Eriksen, 2001:158f.)

Die Beziehungen von Macht und Herrschaft, so ULRICH BRAND, seien geeigneterweise über das Konzept der Hegemonie zu erfassen, welches es ermöglicht die Akzeptanz von Macht und Herrschaft zu begreifen. Hegemonie meint also die „Konsens-Dimension von Herrschaft“ (ATTAC, 2005:82). ANTONIO GRAMSCI (1891-1937), italienischer Theoretiker marxistischer Prägung und Begründer des Hegemonie-Begriffs meint, dass moderne Formen der Herrschaft über komplexe Prozesse auf verschiedenen Ebenen (politisch, ökonomisch, kulturell) erlangt werden. Die Herrschaft bestimmter Gruppen ist deshalb möglich, da es diesen gelingt, Projekte auszuarbeiten, welche von den Beherrschten gebilligt oder sogar aktiv eingefordert werden. Für GRAMSCI ist neben dem Staat die Zivilgesellschaft ein wesentlicher Ort der Kämpfe um Hegemonie:

Hier werden über Medien und Intellektuelle, Schule und Hochschule, Verbände u.a. die Verhältnisse und ihre herrschaftsförmige Veränderung plausibel gemacht. Zustimmung findet nicht nur zu politischen Verhältnissen (Staat, Parteien, Öffentlichkeit) statt, sondern wird zu einer umfassenden und alltäglichen Praxis in Betrieb, Schule oder Familie. Es ergibt sich zudem eine von den Subjekten breit geteilte „Normalisierung“. (ATTAC, 2005:82)

Konsens als Komponente von Hegemonie ist Ausdruck von sozialen Kämpfen und Kompromissen materialisiert in Form von Rechtsnormen, Politiken, Verträgen oder ähnlichem. „Die Herrschenden haben ein Interesse am Konsensus, an der grundsätzlichen Übereinstimmung über den Sinn der [...] sozialen Welt auf der Grundlage einer Übereinstimmung über die Prinzipien der sozialen Gliederung“ (Bourdieu, 2005:134). Auch repressive Dimensionen wie Zwang und Gewalt spielen eine bedeutende Rolle in Zusammenhang mit Hegemonie. Kritische Alternativvorstellungen über demokratische und nachhaltige gesellschaftliche Verhältnisse im Sinne von ökonomischen, politischen und kulturellen Praktiken sind diesbezüglich wesentlich für eine von der Zivilgesellschaft ausgehende Transformation der vorherrschenden Strukturen. (ATTAC, 2005:83)

Wie sich HALL im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit kultureller Politik als „Kämpfe des Lokalen“, als „Krieg um Stellungen“ äußert (Hall, 1994:84), verläuft dieser Kampf immer „innerhalb der Strategie der Hegemonie“ (Hall, 1994:85). HALL betont dabei, dass Hegemonie in der gramscianischen Konzeption als entgegengesetzt zu „Inkorporation“ und zur „Gleichmachung von allen“ (Hall, 1994:85) verstanden werden muss:

Hegemonie ist nicht das Verschwinden oder die Zerstörung der Differenz. Sie ist die Konstruktion eines kollektiven Willens durch die Differenz. Sie ist die Artikulation von Differenzen, die nicht verschwinden. Die subalterne Klasse hält sich nicht fälschlicherweise für Menschen, die mit Silberlöffeln im Mund geboren wurden. Diese Menschen wissen, daß sie nach wie vor die zweiten auf der Leiter, daß sie dem Boden sehr nahe sind. Menschen sind keine kulturellen Dummköpfe. Sie warten nicht auf den Moment, in dem das falsche Bewußtsein, einer Bekehrung über Nacht gleich, ihnen wie Schuppen von den Augen fällt, und sie plötzlich entdecken, wer sie sind. Sie wissen einiges über das, was sie sind. Wenn sie sich für ein anderes Projekt engagieren, dann deshalb, weil das Projekt sie einbezog, weil es sie ansprach und ihnen einen Identifikationspunkt bot. Dies führt sie zum geschichtlichen Projekt. (Hall, 1994:85)

4.2 Ecuador: Landeskundlicher Überblick

Die Staatsfläche des im Nordwesten des südamerikanischen Kontinents liegenden Staates umfasst 256.370 km², womit Ecuador eines der flächenmäßig kleinsten Länder Südamerikas ist. Ecuador grenzt im Norden an Kolumbien, im Süden und Osten an Peru und im Westen an den Pazifischen Ozean.¹⁴ Zum Staatsgebiet Ecuadors zählen auch die Galapagos-Inseln mit einer Landfläche von 9.994 km². Quito ist die Hauptstadt des Landes, welches seit der Verfassung 2008 als laizistische Präsidialrepublik geführt ist. Das Parlament wird alle 5 Jahre gewählt, der Präsident über Direktwahl alle 4 Jahre, wobei eine einmalige Wiederwahl möglich ist. Amtierender Staats- und Regierungschef seit 2007 ist RAFAEL CORREA DELGADO. Amtssprache ist Spanisch und seit 2008 sind Kichwa und Shuar offizielle Sprachen der interkulturellen Kommunikation (República del Ecuador, 2008: art. 2, pár. 2). Laut INEC¹⁵ beträgt die EinwohnerInnenzahl des Landes aktuell 14.483.499. Im Jänner 2000 wurde in Ecuador als erstes lateinamerikanisches Land der Dollar eingeführt, welcher den Sucre als Nationalwährung ablöste.

Der Staat ist administrativ in 24 Provinzen unterteilt, welche wiederum in Kantone, Pfarren und Gemeinden untergliedert sind. Ecuador als eines der Länder mit der größten klimatischen, geographischen und ökologischen Diversität lässt sich in vier Regionen unterteilen, die Küste (*costa*), das Hochland (*sierra*), das Amazonasgebiet (*amazonía*) und die Galápagos Inseln.

¹⁴ Die zur Darstellung gebrachten Daten beziehen sich auf den Fischer Weltalmanach: <http://www.weltalmanach.de/staaten/details/ecuador/>

¹⁵ Instituto Nacional de Estadística y Censos: <http://www.ecuadorencifras.com>

Die kulturell sehr diversifizierte Bevölkerung umfasst verschiedene *nacionalidades* und *pueblos*. In der Amazonasregion lassen sich neun unterschiedliche *nacionalidades* (Cofan, Siona, Shiwiar, Andoa, Shuar, Zápara, Waorani, Secoya, Épera), in der Küstenregion vier (Epera, Tsáchila, Chachi, Awa) und im Hochland die *nacionalidad* Kichwa lokalisieren, welche ihrerseits durch verschiedenste *pueblos* integriert ist.

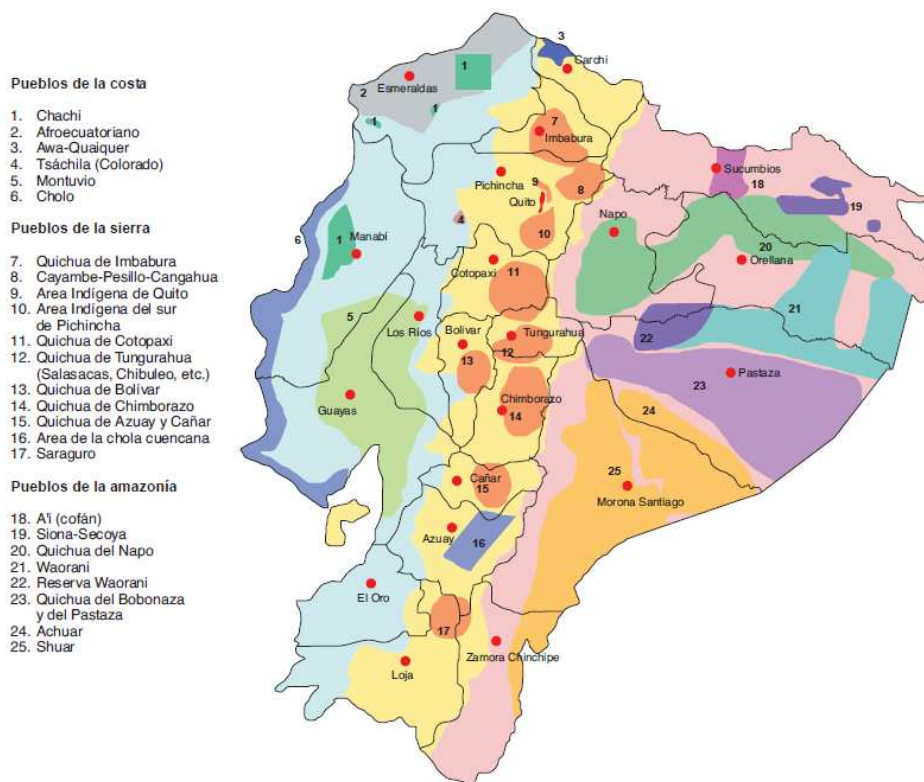


Abbildung 1: Ethnographische Karte Ecuadors nach Maldonado Ruiz, 2006:101

4.3 Gesellschaftshistorische Prozesse und die indigene Bewegung in Ecuador

AYALA MORA schreibt in der bisher jüngsten Auflage der *Resumen de Historia del Ecuador* 2008, dass der Niedergang des Tihuantinsuyo, Reiches der Inka vor allem auf interne Konflikte zurückzuführen war, und nicht so sehr auf Tatsachen, welche die offizielle Geschichtsschreibung bislang zu behaupten wagt: nämlich die Kühnheit, Intelligenz und kämpferische Überlegenheit der Spanier. Über diese Darstellungsweise wird eine Ideologie geschaffen, welche die Eroberung und Ausbeutung über die Spanier als *raza superior* legitimiert. (Ayala Mora, 2008:18)

Aparte del sojuzgamiento, la propagación de enfermedades, el establecimiento de mecanismos de explotación y la persecución a la cultura, la conquista significó el intento de expulsión de los indígenas del escenario de nuestra historia. Desde entonces hasta los tiempos actuales, los indios, y especialmente las mujeres indígenas, doble o triplemente discriminadas, no existen en las versiones oficiales. Conquistadores, presidentes, obispos, notables y generales han poblado las páginas de nuestros libros, cuando por cuatro siglos más los pueblos indígenas seguirían siendo actores importantes de la vida del país. (Ayala Mora, 2008:19)

4.3.1 Die Gesellschaft in der Kolonialzeit

4.3.1.1 Die *Legislación de Indias*

Nach der militärischen Besetzung durch die Spanische Krone wurde ein System kolonialer Macht institutionalisiert, wobei die Etablierung von *audiencias* und Städten seit der Gründung Quitos 1534 voranschrritten. Lokale Stadträte wurden zu direkten RepräsentantInnen lokaler Interessen. Ein Jahrhundert, nachdem die Kolonisierung durch die Spanische Krone einsetzte war die sich etablierende Gesellschaft durch starke Ungleichheiten gekennzeichnet. Die Weissen, vor allem jene, deren Wurzeln in Spanien lagen, standen an der obersten Spitze der sozialen Pyramide und kontrollierten Wirtschaft und Politik. Die indigenen Gruppen waren großen Veränderungen unterworfen und dennoch gleichzeitig imstande wesentliche Elemente ihrer sozialen Organisation zu erhalten. Die *Legislación de Indias* sah eine strikte Trennung zwischen der *República de blancos* und der *República de Indios* vor. Diese soziale Segregation ermöglichte es den indigenen Gemeinschaften ihre eigenen Formen sozialer Organisation wie die *Ayllus* und ihre politischen Regelungen, inklusive ethnischer Autoritäten, wie dem Kazikentum, beizubehalten und ihre reziproke Wirtschaftsweise weiterzuführen. Formen kulturellen Ausdrucks wurden somit von den Kolonialherren geduldet, um im Gegenzug einen Tribut einzuheben. In der Person des Kaziken formierte sich über die Tributpflicht die notwendige Schaltstelle zwischen der spanischen Krone und den indigenen Gemeinschaften. (Ayala Mora, 2008:21) Die Trennung in eine *República de blancos* und eine *República de Indios* stellte also keine strikte gesellschaftliche Spaltung dar, denn beide Systeme waren über Abhängigkeitsverhältnisse eng miteinander verbunden. Verschiedenste Formen des Widerstandes ermöglichten es soziale Kohäsion zu bewahren. Großer und teilweise auch erfolgreicher Widerstand wurde gegen die Enteignung von Land und Territorium geführt. (Maldonado Ruiz, 2006:82) Die Indigenen eigneten sich zu jener Zeit landwirtschaftliche Techniken an, die Kultivierung von Pflanzen und die Domestizierung von aus Europa eingeführten Tieren. (Ayala Mora, 2008:21)

Der Mestizierung kam in der sich etablierenden Kolonialgesellschaft eine wachsende Bedeutung zu, wobei sie zunächst über die Vereinigung von weissen Kolonialbeamten mit indigenen Frauen erfolgte. Die Mestizen stellten bald eine soziale Mittelschicht dar, welche in verschiedenen landwirtschaftlichen Tätigkeiten, Handel und Handwerk tätig waren.

Los mestizos bregaron por abrirse campo entre sus dos polos de origen social y étnico y lograron el reconocimiento de ciertos “privilegios” reservados a los blancos peninsulares, pero quedaron relegados a una situación intermedia y subalterna en la sociedad, puesto que no podían demostrar “pureza de sangre”. (Ayala Mora, 2008:23)

Mit der Zeit konnten die Mestizen eine gewisse Anerkennung erlangen, welche vor allem in urbanen volkskulturellen Manifestationen zum Ausdruck gebracht wurde.

Im Laufe des 17. Jahrhunderts waren Sklaven aus Afrika importiert worden, um Arbeiten an der Küste und in einigen klimatisch gemäßigten Tälern der Sierra zu verrichten. Es bildete sich so eine weitere soziale Schicht heraus, welche zwar in absoluten Zahlen nicht allzu sehr ins Gewicht viel, jedoch in bestimmten Regionen eine gewisse Bedeutung übernahm. In Esmeraldas bildete sich eine Gesellschaft von freien Schwarzen heraus, welche eine gewisse Autonomie gegenüber den kolonialen Autoritäten erwirken konnten. In der Kolonialzeit begründet sich entsprechend eine fragmentierte und hierarchisierte Gesellschaftsstruktur, welche durch soziale Ungleichheiten und Abhängigkeiten gekennzeichnet war. Rechte und Pflichten waren für jede Gruppe verschieden, je nach ihrer Position in der sozialen Hierarchie. Nur den Weißen war die Ausübung leitender politischer und religiöser Funktionen gestattet. Die Mestizen waren zur Ausübung verschiedener Tätigkeiten berechtigt, waren jedoch von der offiziellen Bildung und öffentlichen Funktionen ausgeschlossen. Indigene und Schwarze waren zur Ausübung manueller Tätigkeiten verpflichtet, wovon Weiße ausgenommen waren. Diese Gesellschaft war darüber hinaus von einer allgemeinen und grundsätzlichen Diskriminierung der Frau gekennzeichnet. (Ayala Mora, 2008:21ff.)

4.3.1.2 Das System der Mita

Ende des 16. Jahrhunderts setzte eine neue Epoche kolonialer Unterdrückung ein. Es konsolidierten sich die von Spaniern besiedelten Städte. Die Absicht der spanischen Krone, Amerika zu einem Lieferanten von Edelmetallen zu machen, führte in eine regionale Spezialisierung. Die *Real Audiencia de Quito* wurde zu einem bedeutenden Lieferanten von Textilien und Nahrungsmitteln für die großen Minen in Potosí im heutigen Bolivien. Es bildete sich in dieser Zeit die *mita* als grundlegende wirtschaftliche Organisationsform heraus,

welche die zuvor etablierte Institution der *encomienda*¹⁶ größtenteils ablöste. Die *mita* war eine Neuauflage der inkasischen Form der *mita*, wobei jeder männliche Indigene für eine bestimmte verpflichtende Arbeitszeit der Krone zur Verfügung stehen musste und so als Arbeitskraft beim Bau öffentlicher Projekte oder dort, wo es gerade vonnöten war, eingesetzt werden konnte. Die geringe Entlohnung, die sie für diese Tätigkeiten erhielten, garantierte wiederum, dass die Indigenen ihren Tribut an die *Real Audiencia* bezahlen konnten. (Ayala Mora, 2008:23; Maldonado Ruiz, 2006:82f.)

4.3.1.3 Kirche und Kultur

La Iglesia estaba firmemente enquistada en el aparato estatal colonial y ejercía un virtual monopolio de la dimensión ideológica de la sociedad. La burocracia eclesiástica no solo tenía a su cargo la evangelización de las masas indígenas y la función educativa de los colonizadores, sino que, al imponer su cosmovisión de la cristiandad como horizonte ideológico, fundamentaba el 'derecho de conquista' y consolidaba las relaciones de explotación imperantes. (Ayala Mora, 2008:24)

Das politische koloniale System war somit ideologisch durch die Kirche gestützt, welche ihrerseits wesentliche Rechte zur Eroberung und Evangelisierung der neuen Territorien erhielt. Dieses Patronat implizierte die Unterordnung der Kirche unter den kolonialen Staat. Darüber hinaus kam der Kirche zunehmende ökonomische Macht zu, wobei sie schließlich zum wichtigsten Grundbesitzer der *Real Audiencia* wurde. Die Kirche war dadurch jene Institution, welche über die meisten Ressourcen verfügte, um kulturelle Aktivitäten zu fördern, was auch eine ihrer zentralen Aufgaben war. (Ayala Mora, 2008:24; Maldonado Ruiz, 2006:82f.) Das Kichwa wurde vor allem durch den Einfluß der Missionare zur Verkehrssprache der indigenen Bevölkerungsgruppen. Die Religion, welcher die Aufgabe der Unterwerfung der Indigenen zukam, wurde als Teil indigener Identität und als Ausdruck des Widerstandes assimiliert. (Ayala Mora, 2008:21)

4.3.1.4 Hacienda und concertaje

Mit dem einsetzenden 18. Jahrhunderts begann in der *Real Audiencia* eine letzte Periode der Kolonisierung, welche von einer tiefgreifenden Krise gekennzeichnet war. Die indigene Bevölkerung war nach zwei Jahrhunderten der Ausbeutung durch Arbeits- und

¹⁶ Es handelt sich um ein treuhändisch funktionierendes System des Kolonialstaates, wobei den Konquistadoren als *encomenderos* große Landgüter samt der darauf lebenden Bevölkerung zur Administration übertragen wurden. In der Theorie musste für den Schutz (und die Missionierung) der innerhalb der *encomienda* lebenden und als frei geltenden Bevölkerung gesorgt werden.

Tributleistungen, sowie Krankheiten stark dezimiert. Hinzu kamen Naturkatastrophen, welche das Land verwüsteten, darunter einige der stärksten Erdbeben der Geschichte, welche nicht nur viele menschliche Opfer forderten, sondern auch zu einer Desorganisation der Produktion wie zu einer Beeinträchtigung des Wegenetzes führte. Die Pest und andere Krankheiten rotteten ganze Bevölkerungsgruppen aus. (Ayala Mora, 2008:25; Maldonado Ruiz, 2006:83)

Zu dieser Zeit wurde die koloniale Politik neu ausgerichtet, wobei historisch prägende Transformationen vonstatten gingen. Der Regression der Textilproduktion begegnete man mit landwirtschaftlicher Ausbeutung. In diesem Zusammenhang war man um die Konsolidierung des *latifundio*, des Grossgrundbesitzes bemüht, als Grundlage des ökonomischen Systems jener Zeit. Dies konnte nur zu Ungunsten der indigenen Gemeinschaften geschehen, welche bis zu jener Zeit noch über große Territorien verfügten. Die Aneignung indigener Territorien erfolgte hauptsächlich über gewaltsame Enteignung. Die *haciendas*, Gutshöfe gewannen an territorialer Bedeutung und wurden zu immer wichtigeren Arbeitgebern. Die Tributpflicht, ebenso wie religiöse Abgabepflichten zwangen die Indigenen dazu, nun mehr Zeit mit der Arbeit in den Großgütern zu verbringen, als dies noch im Rahmen der *mita* verpflichtend war. Es entstand so eine neue koloniale Institution und damit Form der Abhängigkeit, das *concertaje*. Es handelt sich um eine Regelung zur Arbeit an Gutshöfen, welche formell freiwillig war, jedoch in der Praxis die Arbeiter an die Großgrundbesitzer band. Die schlechte Bezahlung und die Notwendigkeit der Verfügung über große Geldbeträge zur Bezahlung der Tribute führte die Indigenen dazu Gehaltsvorschüsse in Anspruch zu nehmen, welche sie in fortwährender Schuld an ihre Arbeitgeber banden und somit die Möglichkeit des Ausstiegs aus diesem System quasi eliminierte. (Ayala Mora, 2008:25f. ; Maldonado Ruiz, 2006:83)

Der heftige Widerstand der indigenen Bevölkerung gegen die Institution des *concertaje* kam über Aufstände zum Ausdruck, welche die Verweisung der *criollos*¹⁷ und Spanier, sowie die Wiederherstellung indigener Regierungsformen als Alternative zur herrschenden Unterdrückung zum Ziel hatten. Im Zuge des 18. Jahrhunderts kam es in diesem Zusammenhang zu den zahlreichsten Aufständen einheitlicher Organisation vonseiten indigener AkteurInnen in der Geschichte des Landes. TUPÁC ARAMU II legte die Grundlage für ethnonationalistische Utopien der Wiederherstellung des Tihuantinsuyo, dem Reich der Inka. Es gilt laut MALDONADO RUÍZ anzumerken, dass die Mehrheit der Rebellionen zu jener Zeit nicht auf indigene Autonomie abzielten, sondern innerhalb der kolonialen Regelungen eine respektvollere Behandlung forderten. (Maldonado Ruiz, 2006:83f.)

Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich das *hacienda*-System bereits derart konsolidiert, dass ihm nahezu alle Produktionszweige unterstellt waren. (Maldonado Ruiz, 2006:84)

¹⁷ Auf amerikanischem Boden geborene NachfolgerInnen der Spanier

4.3.1.5 Zum Ende der Kolonialzeit

England hatte sich im Laufe der Kolonialzeit in das Zentrum des internationalen kapitalistischen Systems transformiert und sein Einfluß erstreckte sich auf die lateinamerikanischen Kolonien, indem politische Allianzen mit den emanzipierten Sektoren der kolonialen Gesellschaft gesucht wurden. Die Spanische Krone wurde zu einer drittrangigen Macht, welche durch interne Krisen nicht mehr imstande war ihre Kolonien neu zu organisieren, wobei die Konflikte zwischen den realen Funktionären und jenen Sektoren von *criollos*, welche sich als Landbesitzer profiliert hatten immer stärker wurden. (Maldonado Ruiz, 2006:84) Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts war eine Zeit des intellektuellen und kulturellen Aufbegehrens in der *Real Audiencia*. Es kam zu einer Bewegung der Rückforderung des Lokalen, wodurch ein wachsendes Bewußtsein der *criollos*, als lokale Eliten und deren Identitätssuche zum Ausdruck kam. Der Jesuitenpater JUAN DE VELASCO schrieb seine *Historia del Reyno de Quito*, als Grundlagenwerk des Bewusstseins der *quiteños*, Ausdruck dieser Suche nach Identität und zugleich Grundlage der nationalen Geschichtsschreibung. Die zentrale Figur des intellektuellen und politischen Erwachens war EUGENIO DE SANTA CRUZ Y ESPEJO (1747-1795), welcher als Sohn eines indigenen Vaters und einer Mulatin dank wichtiger Unterstützung und der Hispanisierung seines Nachnamens Einzug in die Gesellschaft Quitos schaffte.

Velasco y Espejo son las dos más altas figuras de un momento de definición inicial de la conciencia quiteña. Los criollos, descendientes de españoles peninsulares, ocupaban crecientemente el espacio dominante en Quito y buscaban su identidad a partir de diferenciarse de los europeos y de los indígenas, reclamando para sí el carácter de explotados respecto de los primeros y consolidando su posición de explotadores respecto de los segundos.
(Ayala Mora, 2008:28)

Die Autonomiebestrebungen, welche von den lokalen *criollos* ausgingen, führten schließlich zu einer Loslösung von der spanischen Krone. „En definitiva, la independencia fue una lucha impulsada por un grupo de latifundistas para quienes la burocracia española era el impedimento para acceder al poder político del Estado colonial“ (Maldonado Ruiz, 2006:84).

Während der Kolonialzeit waren die Indigenen stets marginalisiert geblieben, wenngleich sie in der *Legislación de Indias* vielfältige Beachtung fanden. Diese Beachtung war jedoch Ausdruck der Rechtfertigung ihrer Beherrschung durch die spanische Krone und der Festschreibung von Herrschern und Beherrschten, über die Unterbindung der Möglichkeit einer gesellschaftlichen Integration:

El Código de Indias contenía una infinidad de leyes que tutelaban a los indígenas: ningún imperio, a lo largo de la historia, había legislado tanto a favor de los vencidos. Pero el hecho es que estos fueron considerados permanentemente como menores, necesitados de tutores, incapaces de decisiones responsables. Nunca hubo la preocupación por integrarlos a la sociedad blanco-mestiza; al contrario, se favoreció la separación, tanto a través de la barrera idiomática, como por medio de la vestimenta y la negación de la educación. (Bottasso, 2007:18f.)

4.3.2 Von der Unabhängigkeit zur Gründung der Republik

Nach der Unabhängigkeit von der spanischen Krone kam es zu einem komplexen soziopolitischen Prozess der Auseinandersetzung, in welchem sich letztendlich die liberalen Bestrebungen ANTONIO JOSÉ DE SUCRES, General SIMÓN BOLÍVAR, durchsetzen konnten. Die lokalen Dispute hielten jedoch weiter an und es kam zur Herausbildung von autonomen Regierungen in Cuenca, Guayaquil und Quito. (Maldonado Ruiz, 2006:85) Die *quiteños* optierten für die Anbindung an die 1819 mitten in den Unabhängigkeitskämpfen aus einer Union von Venezuela und *Nueva Granada* gegründete Republik Kolumbien. Cuenca hatte sich bereits angeschlossen, Guayaquil zeigte sich widerständig. BOLÍVAR erwirkte letztlich den Anschluss mit Gewalt. Das heutige Staatsgebiet Ecuadors wurde als *Distrito del Sur* dem kolumbianischen Staatsgebiet unterstellt. Dieser *Distrito del Sur* war intern in die traditionellen regionalen Einheiten mit den Hauptstädten Quito, Guayaquil und Cuenca unterteilt. Diese Trennung, die auch noch heute von ökonomischer, politischer und sozialer Bedeutung ist, basiert also auf einer historisch gewachsenen administrativen Trennung.

Die Republik Kolumbien sollte ein kontinentales Projekt sein. SIMÓN BOLÍVAR wurde zum Präsidenten gewählt, wobei jedoch sein Stellvertreter FRANCISCO DE PAULA SANTANDER letztlich das Mandat ausüben musste. Dieser schlug eine liberale politische Richtung ein, welche unter anderem die kostenfreie Arbeit der Indigenen als illegal erklärte, Mindestlöhne und direkte Steuern einführte und die Abschaffung des indigenen Tributs vorantrieb. Diese Politik trieb ihn erwartungsgemäß in einen Konflikt mit den Großgrundbesitzern und letztlich auch mit BOLÍVAR selbst, welcher um die Einheit Kolumbiens und die Integration der neuen Republiken bemüht war. (Ayala Mora, 2008:32f.; Maldonado Ruiz, 2006:85)

4.3.3 Die Gesellschaft in der Republik Ecuador¹⁸

4.3.3.1 Das Ecuador der *criollos* (1830-1895)

1830 kam es zur Einberufung einer Verfassungsgebenden Versammlung mit Repräsentanten der drei Regionen Quito, Guayaquil und Cuenca, sprich Großgrundbesitzern, welche die Idee verfolgten, einen neuen Staat ins Leben zu rufen. So kam es zur Gründung der Republik Ecuador, wobei der Name der Bezeichnung entlehnt wurde, welche die geodesische Mission für die ecuatoriale Linie gewählt hatte. Wie MALDONADO RUÍZ betont bedeutet die Gründung der Republik nicht, dass damit bereits eine Nation oder ein Nationalstaat geschaffen wurde. Es wurde lediglich beschlossen, das *mestizaje* voranzutreiben und den *mestizo* als neues soziales und kulturelles Subjekt im Werden zu positionieren. (Maldonado Ruiz, 2006:85)

Die Unabhängigkeit bedeutete für die neu geschaffene Republik einen abrupten Bruch in der politischen Ordnung. Viele Merkmale der kolonialen Gesellschaft konnten sich dennoch oder gerade aufgrund des drastischen politischen Umschwungs auch nach der Gründung der Republik erhalten. Der korporative Sinn bestand weiter, die rassistische Diskriminierung hielt an, ebenso wie der Ausschluss der Frauen von der Politik. Die aristokratische Politik bezog sich weiterhin auf bestehende soziale Beziehungen, Kulturen und Ideologien, wobei die soziokulturellen Beziehungen von paternalistischen Strukturen gekennzeichnet waren. Dieses Ungleichgewicht trug wesentlich dazu bei, dass der Nationenbildungsprozess ein konfliktträchtiger war. Es gab Widerstände vonseiten einer Mehrheit der Arbeiter, welche der Ausbeutung unterworfen waren, gegen die zentralen Machtinstanzen der Kontrolle von Wirtschaft und Gesellschaft. (Ayala Mora, 2008:35f.)

Der Zentralstaat konnte sich nicht etablieren, die lokalen und regionalen Zentren der Macht blieben solide, wobei die Dezentralisierung die vorherrschende Norm war. Regionale Institutionen kontrollierten Bildung, Dienstleistungen und Rechtsverwaltung, dem Zentralstaat blieb die Ausübung der Exekutive, die Unterhaltung der wenigen internationalen Beziehungen, der Kongress, die Höheren Gerichte und die Polizeigewalt, sowie ein reduzierter Bürokratenstab. Die *haciendas* waren wichtige Instanzen gesellschaftlicher Macht und Kontrolle. Die Mehrheit der Indigenen war, wie bereits erwähnt, mittels des *concertaje* an die Gutshöfe gebunden. In einigen Gebieten der *sierra* und in Guayaquil hielt die Sklaverei an und der bäuerliche Kleinbesitz bestand fort. In den städtischen Zentren, welche sich hauptsächlich in der *sierra* befanden, lebten Handwerker und Kleinhändler, sowie eine Elite von Bürokraten, Geistlichen und Grundbesitzern.

¹⁸ Ich übernehme die zeitliche Gliederung in Epochen von AYALA MORA, *Resumen de Historia del Ecuador*, wobei auch die Benennung der historischen Abschnitte dessen Überlegungen entlehnt sind (Ayala Mora, 2008). In Folge verwendete Abkürzungen für Organisationen, Parteien und Prozesse sind in einem Abkürzungsverzeichnis im Anhang dieser Arbeit aufgeschlüsselt.

Die Steuereinnahmen, welche hauptsächlich aus indigenen Tributen, Tabaksteuern und der Bezahlung von Zehnten kamen, dienten der Erhaltung des Heeres, des Klerus und der bürokratischen Eliten. Die Kirche als Erbin ihrer wirtschaftlichen und ideologischen kolonialen Macht war weiterhin in den Staat eingebunden. Das bedeutete, dass der Staat zur Regelung der religiösen Hierarchien berechtigt war und im Gegenzug dazu die katholische Religion zur ausschließlichen öffentlichen Religion erhob, welche ihre Minister entlohnte und im Gegenzug Schutz ihres Eigentums erhielten.

Die indigenen Gemeinschaften waren weiterhin und verstärkt von Enteignung und Zwangsarbeit betroffen. Die Sklaverei und der indigene Tribut, welche bis in die 1850er Jahre gängige Praktiken waren sind Ausdruck der Weiterführung kolonialer Ordnungen, mit einer Dominanz der Kirche, des Rassismus und der Diskriminierung der Frau. (Ayala Mora, 2008:37ff.) Die Abschaffung des indigenen Tributs 1857 bedeutete dabei keinerseits die gleichberechtigte Einbeziehung der Indigenen in der Staat, stellten doch die Indigenen aufgrund ihrer „Sonderstellung“ den größten Teil der staatlichen Einnahmen. (Bello, 2004:149)

Die Unabhängigkeit verhilft der indigenen Bevölkerung nicht zu mehr Anerkennung, sondern es kommt notwendigerweise dazu, dass sie weiterhin Marginalisierte bleiben: „Con la independencia de Ecuador, los indígenas quedaron al margen de la ciudadanía y no fueron incluidos como tales casi hasta finales del siglo XX“ (Bello, 2004:149). JUAN BOTTASSO, SDB und kritische, dem indigenen Ermächtigungsprozess verpflichtete Persönlichkeit der katholischen Mission, meint, die Unabhängigkeit habe die Situation der indigenen Bevölkerung verschlechtert: „A cuenta de la ‚egalité‘, se les privó de las tutelas jurídicas de los tiempos coloniales y, en muchos casos, se cercenaron sus tierras comunales, para asignarlas a los veteranos de las guerras de independencia“ (Bottasso, 2007:18).

Mitte des 19. Jahrhunderts konnten sich mit der Erreichung einer relativen internen Stabilität auch die Modernisierungsbestrebungen der Zeit etablieren. Die Indigenen als Primitive wurden zur Bremse des Fortschritts stilisiert:

La aplicación del darwinismo biológico a las ciencias sociales hizo que muchos consideraran las diferencias culturales en perspectiva evolucionista. De acuerdo a este enfoque, no existen razas inferiores, sino solo grupos humanos que, por circunstancias históricas, climáticas o de otra índole, han quedado rezagadas. Se trataría simplemente de elevarlas poco a poco al nivel de los grupos avanzados, a través de la educación; todos los seres humanos son susceptibles de civilizarse, si se les brinda la oportunidad. Esta visión fue ganando a los sectores más abiertos de la sociedad y desencadenó una verdadera fiebre ‚civilizadora‘. (Bottasso, 2007:19f.)

Bereits im Vorfeld der liberalen Revolution wurde also eine assimilatorische Politik vorangetrieben. Die Indigenen waren dazu angehalten sich gemäß den gesellschaftlichen Normen zu verhalten und in den Apparat sozialen Fortschritts einzusteigen. Das nationale Projekt sieht

die Herausbildung eines Staatsbürgers, eines nationalen Menschen, eines „ciudadano genérico“, wie es BOTTASSO nennt, vor: „que visten y hablen como la gente, vayan a la escuela, hagan la conscripción, produzcan y consuman como todo buen ecuatoriano. [...] que dejen de ser indios y se conviertan en ciudadanos genéricos“ (Bottasso, 2007:21).

4.3.3.2 Das Ecuador der *mestizos*(1895-1960)

Ende des 19. Jahrhunderts etablierte ein nationales politisches Projekt, innerhalb dessen das kapitalistische System seinen Platz erhielt, nämlich das Modell der Primärexportation von landwirtschaftlichen Produkten, Tabak, Holz, oder speziell Kakao. Innerhalb dieses Projektes hatte die Oligarchie der Küstenregionen, speziell ein Segment von *blanco-mestizos*, Kaufleute und Banker, die Führung inne, wobei über die Persönlichkeit ELOY ALFARO die sogenannte liberale Revolution eingeleitet wurde. Ziel war die regionale Integration über den Bau der Eisenbahn als wesentlichste Leistung ALFAROS. Es kam zur Trennung von Staat und Kirche und zur Verweltlichung der Bildung, zur Rückforderung eines großen Teiles der Territorien, welche in der Hand der Kirche lagen, zur Herausbildung eines nationalen Marktes in Anbindung an die globale Ökonomie, sowie zur Liberalisierung von Kulturen. Es lässt sich festhalten, dass die liberale Revolution einen großen Schritt in Richtung Konsolidierung des Nationalstaates darstellte, wobei es zum Entwurf einer nationalen Identität in Anlehnung an westliche Modelle kam. Der liberale Staat war auf die Interessen der Bourgeoisie ausgerichtet und stützte sich auf den Mittelstand und die revolutionären Kräfte der Armee. Zum Feindbild wurde die katholische Kirche als RepräsentantIn der alten Aristokratie, welche durch die Geistlichen angeführt wurde. (Ayala Mora, 2008:32ff.; Maldonado Ruiz, 2006:85f.)

Das Modell der Primärexportation hielt sich lange Zeit, bis der Kakao auf den internationalen Märkten an Wert verlor. Er wurde alsdann als Exportprodukt Nummer 1 in den 1940er Jahren durch die Banane ersetzt, welche in den 1970er Jahren dem Erdöl weichen musste. In diesem Prozess der Konsolidierung des Kapitalismus war die Bourgeoisie die tonangebende soziopolitische Macht, welche sich auf die Arbeitskraft der Lohnarbeiter stützte. Die indigene Bevölkerung konnte sich in diesem Szenarium nur auf das *Ayllu* berufen, das heißt auf das Lokale und die *comunidad*, als Grundform sozialer Organisation, um dem Staat zu entweichen und sich ihm gewissermaßen zu widersetzen. Die *comunidad* ersetzte zu jenem Zeitpunkt viele andere bis dahin aufrechterhaltene Formen sozialer Organisation und wurde so zum Ort der Rekonstruktion indigener Identitäten. (Maldonado Ruiz, 2006:86)

Während die Unabhängigkeit keine großen Veränderungen für die indigene Bevölkerung mit sich gebracht hatte, so geschahen diese, wie MALDONADO RUÍZ ausführt, im Zuge der liberalen Revolution. Die *Ley de Beneficiencia*, welche die Enteignung der Kirche festlegte, ein Gesetz, welches die Verhaftung wegen Schulden (1918), sowie die Institution des *concertaje* abschaffte, die *Ley de Patronato* (1899) und die *Ley de Cultos* (1904) hatten den Einfluss der Kirche stark beschnitten und somit der indigenen Bevölkerung neue Freiräume

und Möglichkeiten ihrer Rekonstitution verschafft. (Maldonado Ruiz, 2006:86) Es bildete sich in dieser Zeit der *gamonalismo* heraus, wobei die lokalen Besitztümer enteignet und deren RepräsentantInnen als Mittlerfiguren, als *gamonales* zwischen den Großgrundbesitzern und der Kirche eingesetzt wurden und dabei die soziale Kontrolle der armen Bauern übernahmen. Diese Situation änderte sich bis zur Agrarreform von 1964 nicht wesentlich. (Bello, 2004:149)

4.3.3.3 Das Ecuador der *diversidad* seit 1960

Die 1960er und 1970er Jahre war eine von zivilen und militärischen Diktaturen progressiven und reformatorischen Charakters gekennzeichnete Epoche. Die Erschöpfung des Modells landwirtschaftlicher Exporte zu jener Zeit ebnete den Weg für ein neues ökonomisches Modell, jenes der importsubstituierenden Industrialisierung, welches sich hauptsächlich auf den Export von Erdöl stützte. Modernisierungsbestrebungen und die nationale Entwicklung über staatliche Kontrolle waren nun das Credo. Die Staatsverschuldung stieg in dieser Zeit um ein vielfaches an. Die Agrarreform 1973 beschränkte sich darauf, die prekären Arbeitsbedingungen der Landarbeiter abzuschaffen und die Landstreifen schlechter Bodenqualität zu verteilen. Der Zentralstaat weitete seinen Einflussbereich aus und wurde zum wichtigsten Arbeitgeber. Viele Menschen wanderten zu dieser Zeit in die Städte ab, wobei der Anteil urbaner Bevölkerung, welcher in den 1950er Jahren noch 20% betragen hatte um 1982 auf 45% angewachsen war. Es bildeten sich neue gewerkschaftliche Formationen heraus, so etwa die *Frente Unitario de Trabajadores* – FUT. (Ayala Mora, 2008:39f.; Maldonado Ruiz, 2006:91)

Der Zugang zu Land und die Abschaffung der *hacienda* waren letztlich ausschlaggebende Momente für soziopolitische Veränderungen, welche in der Rekombination indigener Gemeinschaften und der Konstitution der indigenen Bewegung Ausdruck fanden. Die Präsenz des Staates in den ländlichen Gebieten brachte auch wichtige Transformationen mit sich: Die Grundschulbildung wurde ausgeweitet, Ende der 1970er Jahre wurde ein nationales Alphabetisierungsprogramm gestartet, zu Beginn der 1980er Jahre wurde das Projekt der Interkulturellen Bilingualen Bildung ausgearbeitet, welches letztlich 1988 über die *Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe* – DINEIB Teil der offiziellen staatlichen Bildungspolitik wurde. Es kam weiters zur Implementierung von Entwicklungsprogrammen über Kooperationen des Staates mit internationalen Organisationen. Es wurden Institutionen zur Förderung der Organisation verschiedenster marginalisierter gesellschaftlicher Sektoren, wie der Frauen, der Jugendlichen, der Indigenen ins Leben gerufen. Ausgehend von diesen Initiativen bildeten sich die ersten Führungspersönlichkeiten heraus, welche es verstanden mit dem Staat und anderen gesellschaftlichen Gruppen in Beziehung zu treten. (Maldonado Ruiz, 2006:91f.)

Die Politik importsubstituierender Industrialisierung, welche die Präsenz des Staates in der Wirtschaft verstärkt hatte führte das Land jedoch letztlich in eine massive Verschuldung und eine gravierende wirtschaftliche Krise. Die staatlichen Unternehmen waren geschwächt, der

Zusammenbruch des Sozialismus führte zu einem Verfall der Linksparteien. Die Bevölkerung verarmte, politische Dispute zerrütteten das Land.

Der Staat war Ende der 1980er Jahre in eine schwere ökonomische und soziopolitische Krise geraten: “el Estado perdió o debilitó sus capacidades de regulación económica, de redistribución de la riqueza y a la vez de integración y cohesión social” (Barrera, 2002:93). Die Regierungen JAIME ROLDÓS (1979), OSVALDO HURTADO (1982), LEÓN FEBRES CORDERO (1984) und RODRIGO BORJA (1988), welche diese *década perdida*, die „verlorene Epoche“ kennzeichneten schufen die politisch-institutionellen Grundlagen im Staat für die Implementierung des Neoliberalismus. In den 1990er Jahren erfuhr der Staat somit einen drastischen internen Umbau und ging zu einem neuen ökonomischen Paradigma über: Neoliberale Strukturanpassungsprogramme sollten die anhaltende wirtschaftliche Rezession beenden, was jedoch bis Ende des Jahrhunderts nicht gelingen sollte. (Maldonado Ruiz, 2006:92)

Seit jenen Jahren der neoliberalen Reformierung verlassen viele Tausende Ecuadorianer das Land und migrieren nach Europa oder die USA, eine Option die auch unter der indigenen Bevölkerung vermehrt gewählt wird. Diese MigrantInnen werden schließlich zu einer wichtigen wirtschaftlichen Kraft des Landes.

Hier begann die eigentliche Formierung des indigenen Widerstandes gegen den Neoliberalismus und die Rückforderung kollektiver Rechte. 1986 vereinen sich die nationalen Kräfte durch die Gründung der *Confederación de Nacionalidades del Ecuador* CONAIE.¹⁹ Der soziale Protest und letztlich der indigene Aufstand 1990 konnten bewirken, dass der Staat sich den soziokulturellen Problematiken zu stellen begann. Die Regierung übertrug Territorien an die indigenen Bevölkerungen in der Amazonasregion. In den Regionen des Hochlandes und der Küste konnte die Agrarreform nicht umgesetzt werden. Der Staat setzte sich gegen die vielfachen Anschuldigen über Gegenkampagnen zur Wehr. (Ayala Mora, 2008:54; Maldonado Ruiz, 2006:92; Bello, 2004:55f.) Die Politik, welche sich infolge der neoliberalen Umstrukturierung des Staates herausgebildet hatte, trug zu einer Verstärkung der internen Krise bei:

¹⁹ Zu einer genaueren Darstellung des nationalen indigenen Widerstands und der Formierung der nationalen Bewegung siehe Kapitel 4.3.4.

El aparente consenso discursivo de ‚liberalizar-modernizar‘ entre los grupos dominantes estuvo siempre atravesado por un alto nivel de conflictividad. Los mayores grupos de poder económico y político no han logrado articular intereses diversos alrededor de un proyecto de reforma que organice una nueva institucionalidad. Sus fracturas regionales, las distintas proveniencias y articulaciones internacionales, su marcado carácter oligárquico, han profundizado el carácter corporativo del Estado y la discontinuidad de las políticas. (Barrera, 2002:94)

1997 kam es schließlich zur Einberufung einer Verfassungsgebenden Versammlung. Aufgrund einer Rechten Mehrheit wurde die ökonomische Privatisierung vorangetrieben, jedoch wurden auch einige wesentliche Anliegen der Bevölkerungsmehrheit aufgenommen: Die Verfassung, welche von einem multikulturellen und multiethnischen Staat spricht, anerkennt die kulturelle Diversität des Landes, kollektive indigene Rechte und Rechte der Frauen, Kinder und anderer sozialer Sektoren²⁰. Die Staatsbürgerschaft wurde nun allen EcuadorianerInnen zugestanden, der Kongress reformiert. Die neue Verfassung trat am 10.08.1998 in Kraft, jenem Tag an dem auch JAMIL MAHUAD, damaliger Bürgermeister von Quito sein Amt antrat. MAHUAD schloss 1998 den Friedensvertrag mit Peru und ratifizierte damit die 1942 festgelegte Grenze, was ihm großes Prestige einbrachte. In der Führung nationaler Politik ging er vor allem Allianzen mit Rechtsparteien ein. Die ökonomische Krise schritt voran und die Regierung ging zu Anpassungsprogrammen über und verabsäumte es, den sozialen Konflikten zu begegnen. Als die Krise aufgrund des Preisverfalls des Erdöls, durch die klimatischen Auswirkungen von *El Niño* und die Finanzkrisen in Russland, Asien und Brasilien einen dramatischen Höhepunkt erreichte, sah sich MAHUAD in die Enge getrieben. Um seinen Sturz zu vermeiden, vollzog er 1999 den Verkauf der Militärbasis Manta an das USamerikanische Militär und entschied sich nach einem fehlgeschlagenen Bankenrettungsplan in einer überstürzten Handlung für die Dolarisierung der nationalen Ökonomie. Dem darauf folgenden nationalen Aufstand versuchte MAHUAD mit der Implementierung einer Diktatur zu begegnen, doch auch das Militär hatte ähnliche Absichten. Eine Allianz zwischen sozialen Bewegungen, der indigenen Bewegung und einem Teil des Heeres besetzten den Kongress, riefen den Volkskongress aus und setzten eine *Junta de Salvación Nacional* mit LUCIO GUTIÉRREZ, General der Armee, ANTONIO VARGAS, Präsident der CONAIE und CARLOS SOLÓRZANO CONSTANTINE als Vertreter der sozialen Bewegungen ein. Am 21.01.2000 entzog die Armee schließlich MAHUAD die Unterstützung, worauf dieser das Land verließ. Die Bevölkerung Quitos und die Indigenen besetzen den

²⁰ Der Artikel 1 der Verfassung 1998 schreibt fest: „El Ecuador es un Estado de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico. Su gobierno es republicano, presidencial, electivo, representativo, responsable, alternativo, participativo y de administración descentralizada.“ Ein eigenes Kapitel zu kollektiven Rechten (Titel 1, Kapitel 5) verankert Gemeinschaftsrechte verschiedenster Sektoren, u.a. der „pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos“ (Art. 83, 84). Zu einem Vergleich kollektiver Rechte in der Verfassung 1998 und 2008 siehe entsprechende Darstellungen im Anhang.

Präsidentschaftspalast und setzten die neue Regierung ein. Die Armee sabotierte jedoch den Revolutionsversuch und Vizepräsident GUSTAVO NOBOA BEJARANO, übernahm einige Stunden später das Amt. (Ayala Mora, 2008:55f. ; Maldonado Ruiz, 2006:95f.)

NOBOA führte eine Beschwichtigungspolitik, behielt die Dollarisierung bei und bemühte sich um eine Senkung der Inflation. Er realisierte einige Steuerreformen gemäß den Vorschriften der Weltbank. Er führte trotz heftigen Widerstandes Verhandlungen mit Ölfirmen und genehmigte die Konstruktion des Oleodukts OCP. Die Auswirkungen der Krise erschütterten die Gesellschaft, die Kaufkraft sank aufgrund der Dollarisierung und etwa 80% der Gesellschaft war von Armut betroffen, mit der Folge einer zunehmenden Migration.

Die indigene Bewegung organisierte eine nationale Mobilisierung, wobei erstmals in der Geschichte des indigenen Organisationsprozesses die Teilnahme aller indigenen und bäuerlichen Organisationen erwirkt werden konnte. Es kam es zu einem systematischen Dialog, an dem Kirche und UNO als GarantInnen teilnahmen. Wichtige Ziele, wie die Einfrierung der Preise für Treibstoff und Lebensmittel konnten erreicht werden. Die CONAIE konnte in diesem Zusammenhang sehr viel Glaubwürdigkeit und Unterstützung aus der Bevölkerung dazugewinnen. In den Wahlen 2002 kam LUCIO GUTIÉRREZ als Anführer des Staatsstreiches 2000 mit Unterstützung seiner Partei PSP (*Partido Sociedad Patriótica*), des *Movimiento Pachakutik* und MPD (*Movimiento Popular Democrático*) an die Macht. Es wurde zunächst große Hoffnung in diese Regierung gelegt. Erstmals in der Geschichte des Landes übernahmen indigene Führungskräfte Ämter in der Regierung. (Bello, 2004:160)

Die Regierung boykottierte die Abmachungen der Allianz und GUTIERREZ gab zu erkennen, dass er seit Amtsantritt den USamerikanischen Politiken GEORGE BUSH‘ folgt und den *Plan Colombia*, ein Programm der kolumbianischen Regierung. Nach nur sechs Monaten werden die Minister des *Movimiento Pachakutik* aus der Regierung genommen. Damit begann eine Zeit permanenter Konfrontation. GUTIERREZ führte eine Politik sozialer Spaltung, die Regierung beginnt eine klienteläre indigene Politik zur Beschwichtigung zu führen, welche die Fragmentierung und Schwächung der Bewegung zur Folge hatte. Ende 2004 gewann GUTIERREZ in Allianz mit dem populistischen PRE (Partido Rodolista Ecuatoriano) und dem Mittelrechtsbündnis PRIAN (Partido Renovador Institucional Acción Nacional) seines Widersachers ÁLVARO NOBOA die Wahl gegen LEÓN FEBRES CORDERO und den PSC (Partido Social Cristiano). Wachsende Widerstände und ein massiver von Jugendlichen und Kindern angeführter Aufstand in Quito Anfang 2005 führten schließlich mit Unterstützung der Armee zum Sturz des Präsidenten, welcher am 20. April des Jahres von ALFREDO PALACIO in seinem Amt abgelöst wurde. (Ayala Mora, 2008:56f.; Maldonado Ruiz, 2006:97)

PALACIO konnte sich nur geringen parlamentarischen Rückhalt und eine schwache gesellschaftliche Basis sichern. Seine Regierung konnte ihre reformatorischen Versprechen der Neugründung des Landes nicht einlösen. Er führte einige wichtige Reformen im Ölsektor durch, wobei dem Staat wieder mehr Kontrolle über die Ressourcen zugesichert werden konn-

te. Während der Zeit dieser Übergangsregierung fand im März 2006 ein indigener Aufstand statt, im Rahmen dessen die Regierung dazu aufgefordert wurde die Verhandlungen zum Freihandelsabkommen TLC mit den USA einzustellen, wie die Suspendierung der US amerikanischen Erdölfirma Occidental OXY und die Nichtbeteiligung am Plan Colombia. Der Ruf nach einer Verfassungsgebenden Versammlung wurde laut. Die Wahlen im November 2006 konnte schließlich RAFAEL CORREA mit seinen Kampfansagen gegen den Neoliberalismus und radikalen Reformversprechungen für sich entscheiden. Umgehend veranlasste die Regierung eine Volksbefragung zur Einberufung einer Verfassungsgebenden Versammlung, welche in Montecristi im Jahr 2007 eine neue Verfassung erarbeitete. Die neue Verfassung wurde 2008 übernommen und stellt in verschiedenster Hinsicht einen großen Fortschritt dar. CORREA konnte – als Anführer der bislang stabilsten Regierung in der Geschichte Ecuadors - verschiedenste Reformen durchführen, doch ist auch Ecuador von einer globalen Wirtschaftskrise in seiner politischen Handlungsfähigkeit empfindlich eingeschränkt. (Ayala Mora, 2008:57f.; De la Cruz: digitales Dokument)

4.3.4 Die indigene Bewegung: Lokale Organisation, regionale Allianzen und nationales Projekt

Wenn die Lokalen auf einen Bewegungskrieg warten, darauf, daß sie alle sich in allen Teilen der Erde zur gleichen Zeit erheben und in die gleiche Richtung marschieren, um in einem großen geschichtlichen Akt den Lauf des Globalen zu stoppen, so wird das nicht passieren. [...] Wir müssen aufwachen, erwachsen werden und in die Welt der Widersprüche eintreten. Wir müssen in die Welt der Politik eintreten. Es gibt keinen anderen Raum, von dem aus wir handeln können. (Hall, 1994:85f.)

Die soziopolitische Organisation der indigenen Bewegung Ecuadors konsolidiert sich über verschiedene Etappen und auf Grundlage verschiedenartiger regional geprägter Erfahrungen. Es soll in Folge überblicksmäßig auf die divergierenden Voraussetzungen und die entsprechend differenzierten Organisationsprozesse und Forderungen in Hochland, Amazonas und Küstenregion eingegangen werden, als wesentliche Grundlage zum Verständnis des nationalen indigenen Projektes in seiner heutigen Formation.

4.3.4.1 Hochland

1937 kam es aufgrund der Krise der 1930er Jahre zum Erlass der *Ley de Comunas*. Dieses Gesetz förderte die Organisation bäuerlicher und gewerkschaftlicher Verbände zur Vertretung ihrer Rechte. Die indigenen *comunidades* machten sich dieses Gesetz zunutze, um ihre sozia-

len Organisationsformen zu legalisieren und den Zugang zu Ressourcen für ihre Subsistenz einzufordern. Vielen indigenen Aufständen und Organisationsversuchen war während der 1930er und 40er Jahre mit Polizeigewalt begegnet worden. Aus diesen Erfahrungen gingen wichtige Persönlichkeiten wie DOLORES CACUANGO oder LORENZA ABIMAÑAY hervor, welche später die ersten Organisationen gewerkschaftlichen Aufbaus begründeten und soziokulturelle Forderungen zu stellen begannen. In den 1920er und 30er Jahren hatten sich die ersten Linksparteien gegründet, der *Partido Socialista* und etwas später der *Partido Comunista*. Unter dem Einfluss dieser Parteien konnten sich die ersten gewerkschaftlichen Organisationen herausbilden. Unter der Führung des *Partido Comunista* und der *Confederación de Trabajadores del Ecuador CTE* wurde 1944 die *Federación Ecuatoriana de Indios* – FEI ins Leben gerufen. Diese Organisation war hauptsächlich im Hochland tätig und vereinte Gewerkschaften, Kooperativen und Gemeinden unter dem ideologischen Dach des Klassenkampfes. (Maldonado Ruiz, 2006:86)

In den 1950er Jahren begann unter großem sozialem Druck der Modernisierungsprozess des Landes. Vor allem die ländliche indigene Bevölkerung war in ihrem Kampf um die Wiedergewinnung ihrer Territorien Zielscheibe dieser Bestrebungen. Die schwindende Macht der *haciendas* bewirkte gemeinsam mit den Auswirkungen der russischen Revolution die Begründung einer ersten Agrarreform, der *Ley Agraria* 1964. Dieses Gesetz ermöglichte erstmals den legalen Zugang zu Land. Nichtsdestotrotz war es nicht dazu geschaffen worden, den indigenen Forderungen zu entsprechen, sondern es war das Gesetz von 1964 und auch jenes von 1973 dazu gedacht, den Modernisierungsbestrebungen des Staates zu entsprechen und die bäuerliche Gesellschaft in den Staat einzubinden. Die fruchtbarsten Landgebiete wurden für die Großgrundbesitzer reserviert, welche sich durch die Modernisierung ihrer Organisationsformen weiterentwickelten. Die weniger ertragreichen Landgebiete des Hochlandes gingen in die Hände von *huasipungueros* über, eine Institution zur Ausbeutung indigener Arbeitskraft, wobei der *huasipunguero* quasi als Pächter kleiner Landstücke Zugang zu den Ressourcen der *hacienda* hatte und im Gegenzug zu Arbeit verpflichtet war. Das Thema der *tierra* wurde in diesem Kontext zum zentralen Element der Kämpfe indigener *comunidades*. (Maldonado Ruiz, 2006:86f.; Bello, 2004:150)

Seit den 1970er Jahren gewann auch die evangelische Kirche über das *Instituto Lingüístico de Verano* großen Einfluss vor allem im Hochland. Unter dieser Obhut wurde die *Federación Nacional de Indígenas Evangélicos* - FEINE gegründet. Als Resultat eines langen Prozesses des Kampfes um Land, wie der Neuorganisation und Vernetzung von *comunidades* kam es 1972 zur Gründung der *Ecuador Runacunapac Riccharimui* – ECUARUNARI. Diese Organisation hatte trotz ihrer Verankerung im Hochland und aufgrund ihrer klassistischen Ausrichtung das Bestreben zu einer Interessensvertretung nationalen Charakters heranzuwachsen. Von ihrer Gründung an hatte sie nicht nur indigene *comunidades*, sondern auch Gewerkschaften, landwirtschaftliche Vereinigungen, kulturelle und bäuerliche Organisationen unter ihrem Mantel vereint. Es kam als Resultat dieses Anspruches zu einer

internen Auseinandersetzung um die Ausrichtung, ob es sich um eine Organisation indigener Interessen handle, oder ob auch andere soziale Sektoren sich darin vertreten sehen können. Dieser interne Konflikt besteht bis heute, wobei die indigen-bäuerliche Ausrichtung weiterhin bestimmend ist. Die ECUARUNARI stand auch unter dem Einfluß des befreiungstheologischen kirchlichen Sektors, welchem *monseñor* LEONIDAS PROAÑO als einer der großen Verfechter vorstand. Vor allem Chimborazo und die zentralen Provinzen waren von diesem Einfluß betroffen, während der Norden, wie MALDONADO RUIZ betont, immer unabhängiger in seinem organisatorischen und politischen Prozess war. (Maldonado Ruiz, 2006:87)

4.3.4.2 Küstenregion

Die indigene Bevölkerung der Küstenregion, Huancavilcas, Mantas, Caráquez und andere mehr hatten sich heftig gegen die Kolonisierung zur Wehr gesetzt, wie etwa durch die wiederholte Unterbindung der Gründung von Portoviejo und Esmeraldas oder die mehrmalige Inbrandsetzung Guayaquils. Aufgrund zahlreicher Krankheiten und der brutalen Niederschlagung ihrer Aufstände waren sie letztlich doch bereits zu Kolonialzeiten zahlenmäßig sehr stark dezimiert worden. Als Mitte des 18. Jahrhunderts mit dem Beginn des Kakaobooms nicht mehr genügend indigene Arbeitskraft zur Verfügung stand, begann die Krone mit dem Import von Sklaven. Es kam zu gewaltsamen Prozessen kultureller Entfremdung, aufgrund derer sich eine neue Identität herausbildete: der Paisano, heute als Montubio bezeichnet.

Die *pueblos* Awa, Tsa'chila und Chachi lebten bis in die 1940er Jahre in relativer Isolation. Sie wurden dem Staat über Prozesse der Kolonisierung einverleibt, sprich über die Agrarreformen, die Eröffnung von Straßen zur Küste und die frühe Expansion der kapitalistischen Ökonomie in diese Gebiete. Der Staat, die Kirche und die indigenen Organisationen anderer Regionen hatten großen Einfluß auf ihren Organisationsprozess, wobei sich neue Formen soziopolitischer Organisation jenseits der *comunidades* herausbildeten, die *centros*, *asociaciones* und *federaciones*. In den 1950er Jahren entwickelte sich die Regierung der Tsa'chila, in den 1980er Jahren die *Federación de Centros Awa* und die *Federación de Centros Chachi*. In den 1990er Jahren kam es zur Organisation der *nacionalidad Épera*, welche erst kürzlich in der Provinz Esmeraldas angesiedelt ist und ursprünglich nomadisch im kolumbianisch-panamesischen Chocó lebte.

In den letzten Jahren ist eine massive Stadtflucht vonseiten indigener Bevölkerung in die Küstenstädte zu verzeichnen, wobei sie dort vor allem im Handel von landwirtschaftlichen Produkten am regionalen Markt Fuß fassen können. Es kam in diesen Städten zur Herausbildung von eigenen Vierteln, welche nach dem Prinzip der *comunidades* organisiert sind. Die *pueblos* der Küstenregion fanden sich im Zuge des nationalen Organisationsprozesses in der *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana* CONAICE zusammen, welche als Vertretung einer Vielfalt an sozialen und

ökonomischen Realitäten, wie Organisationsformen betrachtet werden kann. (Maldonado Ruiz, 2006:87f.)

4.3.4.3 Amazonasgebiet

Die Amazonasregion ist die Region mit der größten ethnisch-kulturellen Diversität des Landes. Die Bevölkerung wurde jedoch gleichermaßen während der Kolonialzeit und zu Zeiten der Republik intensiv verfolgt, weshalb viele *pueblos*, wie Omaguas, Coronados, Tetetes, Oas und andere ausgerottet wurden. Im nördlichen Amazonasgebiet, welches vor allem durch Kichwas bevölkert ist, kam es früher zum Kontakt mit dem Staat. Die südlichen Regionen, wo vor allem Shuar und Achuar leben, wurden erst viel später in staatliche Strukturen eingebunden. Die *pueblos* im Norden der Region wurden früh über koloniale Institutionen, wie die *encomienda* oder *mita*, ähnlich der Bevölkerung im Hochland ausgebeutet. Die katholische Kirche hatte die administrative Kontrolle der Bevölkerung inne. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts kam es durch den Kautschukboom zu einer neuen Form der Sklaverei. Die Bevölkerung wurde zur Arbeit in den Fabriken verpflichtet, wobei man nicht davor zurückschreckte, Menschen unter Zwang zu entführen. Ähnlich war es zur Zeit der Etablierung der *haciendas* geschehen. Manche wählten die Flucht in die *selva* und leben bis heute in freiwilliger Isolation abgeschottet vom staatlichen Einfluß. Seit den 1960er Jahren kommt der nördlichen Amazonasregion über die Förderung von Erdöl und den Abbau von Holz durch nationale und transnationale Unternehmen eine wachsende Bedeutung für die Wirtschaft des Landes zu. Die Auswirkungen dieser Interventionen, welche weder dem Ökosystem noch der dort lebenden Bevölkerung mit Sensibilität begegnen, sind bekannterweise fatal und großteils irreversibel.

In den südlichen Amazonasregionen wurden die anfänglichen Kolonisierungsversuche konsequent abgewehrt. Jeglicher Versuch der Gründung spanischer Niederlassungen wurde, wie die Beispiele Logroño, Sevilla de Oro, Valladolid, Huamboya oder Zamora veranschaulichen, unterbunden. Der Kontakt zum Staat war folglich bis weit ins 19. Jahrhundert ziemlich sporadisch. Der Prozess der Anbindung dieser Bevölkerungsgruppen an den Staat begann erst 1894 mit der Ankunft der Salesianermissionare. Diese waren beauftragt, über die Missionierung die Kolonisierung der Region voranzutreiben. Die Kinder wurden in Internaten aufgenommen, von ihren Familien und *comunidades* ferngehalten und somit die ersten Arbeiter für die Landwirtschaft und den Bergbau herangebildet, welche in den *fincas*, Gutshöfen der *colonos*, welche nach und nach in die Region kamen, Arbeit fanden. Die Region wurde mit Hilfe der Mission zunehmend erschlossen, wobei die *colonos* mit der Zeit über große Landgebiete verfügten und zur Gründung städtischer Zentren, sowie der Errichtung von Verbindungswegen ins Hochland übergingen. Über die *Ley de Colonización* erlangten staatliche und militärische Autoritäten Zugang zur Region und initiierten entsprechende Kolonisierungsprogramme. 1960 wurde die *Asociación de Centros Jíbaro* als erste offizielle indigene Vereinigung Ecuadors mit Unterstützung der Salesianermissionare ins

Leben gerufen, welche später in *Federación de Centros Shuar* umbenannt wurde und sich aufgrund der Bestimmung über die *tierras baldías* im Zuge der Agrarreform 1964 für ihre kollektiven Landrechte einzusetzen begann. (Bello, 2004:150) Ausgehend von diesen ersten Vereinigungen gingen auch die anderen *pueblos* der Region dazu über sich zu organisieren.

Ende der 1950er Jahre bildeten sich im Norden der Region die ersten Gewerkschaften der Landarbeiter mit der Absicht auch durch die Unterstützung der Kirche die Legalisierung ihres Landes zu erreichen. In den 1970er Jahren gingen diese Organisationen dazu über sich im Kampf für soziale, wirtschaftliche und kulturelle Themen mehr über ihren ethnischen Charakter zu definieren. Hierin unterscheidet sich der Organisationsprozess des Amazonasgebietes von jenem des Hochlandes: Während die amazonischen Allianzen stärker ihren ethnischen Charakter betonen, etablieren sich im Hochland stärker bäuerlich korporatistische Formen der Organisation.

Bis zum Ende der 1970er Jahre hatten alle *pueblos* der Amazonasregion ihre eigenen Organisationen gebildet, 1980 kam es zur Gründung eines gemeinsamen regionalen Zusammenschlusses, der *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana* – CONFENIAE. Die Besonderheit an der Herausbildung dieser Organisation war laut MALDONADO RUÍZ die Tatsache, dass sie sich ohne den Einfluß externer AkteurInnen völlig autonom entwickelte. Die CONFENIAE war gleich der ECUARUNARI im Hochland bestrebt die Union der indigenen Bewegung auf nationaler Ebene herbeizuführen. Sie organisierte sich um die Themen des Kampfes für das Land, die Kultur und die Identität, wobei diese Elemente die indigene Bewegung des Amazonasgebietes auszeichnen. Es gilt in diesem Zusammenhang festzuhalten, dass die genannten Komponenten, welche sich heute auch in den nationalen Agenden der indigenen Bewegung finden, als Beitrag der indigenen Organisationen der Amazonasregion eingebracht wurden. (Maldonado Ruiz, 2006:88f.)

4.3.4.4 Bemühung um Allianzen

Die neu konsolidierten Organisationen des Hochlandes und des Amazonastieflandes, waren in ihrer – wie wir gesehen haben – verschiedenartigen Prägung um Allianzen und die Suche nach Gemeinsamkeiten in ihrem Kampf bemüht, welche sie in folgenden Elementen wiederfanden: „la lucha por la madre tierra, la condición de pueblos oprimidos, la discriminación por ser diferentes, la exclusión social“ (Maldonado Ruiz, 2006:89). Über diese Gemeinsamkeiten und die konsequente Formulierung eines politischen Projektes fand man sich in einem vereinten Kampf zusammen.

Besondere Bedeutung für diesen internen überregionalen Organisationsprozess kam laut MALDONADO RUÍZ hauptsächlich drei großen Komponenten zu: die Etablierung der Interkulturellen Biligualen Bildung und eines nationalen Alphabetisierungsprogrammes, die Bewegung zur Stärkung kultureller Ausdrucksformen und der Einfluß revolutionärer Prozesse

in Nicaragua, Guatemala, Kolumbien, Chile und der kontinentalen indigenen Organisation. Die ONIC und CRIC in Kolumbien, die AIDSEP und CISA in Peru, die CUC in Guatemala übten Vorbildwirkung aus. Theoretiker wie GUILLERMO BONFIL BATALLA, HÉCTOR DÍAZ POLANCO, ALBERTO FLORES GALINDO, MANUEL BURGA, FAUSTO und RAMIRO REINAGA, QUINTÍN LAME, EDUARDO GALEANO brachten wichtiges und revolutionäres Gedankengut unter die Bevölkerung. Die nationale Bewegung zur Stärkung kultureller Ausdrucksformen war Ende der 1970er Jahre vor allem im Norden des Landes und im Amazonasgebiet aufgekommen und fand über Musik, Tanz und Poesie ihren Ausdruck. In den 1970er Jahren wurden die Programme der Interkulturellen Bilingualen Bildung und der Alphabetisierung in die Regierung übernommen, was sich als Konsequenz der Bemühungen indigener Intellektueller, des Einsatzes von AnthropologInnen und SoziologInnen, welche sich dem indigenen Kampf verpflichteten, der Bildung strategischer Allianzen mit NROs und dem Einfluß der Universitäten durch neues soziales und politisches Gedankengut begreifen lässt. (Maldonado Ruiz, 2006:89)

In diesem Umfeld des intellektuellen Aufschwungs und der Stärkung von Allianzen kam es durch die *Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador* - CONACNIE, als Raum zur Suche nach Einheit 1986 zur Schaffung der *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* – CONAIE als nationale indigene Interessensvertretung. Mit diesem Schritt war eine neue Etappe politischer und sozialer Organisation in Ecuador angebrochen. Die CONAIE hatte in ihrem Gründungsakt bereits zur Gründung einer neuen Form von Staatlichkeit, der *plurinacionalidad*, aufgerufen. (Maldonado Ruiz, 2006:89)

4.3.4.5 Der gemeinsame Kampf um Rechte und Anerkennung

„Die unterdrückten Gruppen können es sich nicht leisten, unsichtbar gemacht und marginalisiert zu werden und sich damit dem Mahlstrom der Geschichte zu entziehen“ schreibt STUART HALL (Hall, 1994:88). Davon zeugt auch der Prozess aufgrund dessen sich die indigene Bewegung in Ecuador konformiert, festigt und schließlich zu einem nationalen politischen Akteur herausbildet: ein anhaltender, dynamischer und vielschichtiger Weg des Widerstandes, welcher verschiedene Etappen der Entwicklung und Reifung von Ideen und Visionen durchläuft. Die Konsolidierung der indigenen Bewegung wird dabei in Hinblick auf verschiedenste historische Erfahrungen und Ereignisse verständlich und gewinnt in gleichem Maße an Bedeutung, wie die gewerkschaftlichen Organisationen aufgrund wirtschaftlicher Umstrukturierungen an Gewicht verlieren. (Barrera, 2002:95) Als bestimmende äußerlich-strukturell günstige Parameter können also die Rückkehr einer wenn auch geschwächten, so doch repräsentativen Demokratie Ende der 1970er Jahre, die Strukturanpassungsprogramme, welche den Staat und sein Wirtschaftssystem in den Grundfesten erschütterten, sowie die Agrarreformen von 1964 und 1973 gesehen werden, wobei es ausgehend von den 1960er Jahren erstmals zu Widerständen bäuerlicher Organisationen kam. (Maldonado Ruiz L. E., 2006:145; Bello,

2004:149) Wie BELLO betont, hatte die Agrarreform von 1964 der indigenen Bevölkerung erstmals valide Handlungsräume eröffnet:

Hasta ese momento, los indígenas de Ecuador estuvieron marginados de la vida política y económica del país, pese a que en los siglos anteriores habían protagonizado numerosos levantamientos, rebeliones y huelgas en contra de los hacendados y los grupos de poder en general. (Bello, 2004:149)

Andererseits ist eine wachsende soziale Vernetzung über Migrationserfahrungen, wie der Zugang indigener Führungskräfte zu offiziellen Bildungseinrichtungen zu nennen, ebenso geschwächte Organisationen auf lokaler Ebene. (Barrera, 2002:96) Der Prozeß der Etablierung auf nationaler Ebene geschieht, wie MALDONADO RUÍZ betont,

[...] en una sola plataforma global alrededor de la CONAIE, que ha logrado articular a distintos grupos indígenas fraccionados cultural y demográficamente, así como a amplios sectores sociales del campo y la ciudad, que sintetiza el actual momento histórico de creciente incorporación o inclusión de los pueblos indígenas en el quehacer público y político de Ecuador. (Maldonado Ruiz, 2006:145)

Die indigenen Organisationen erfuhren erstmals unter der Regierung JAIME ROLDÓS, welche 1979 nach zwei Jahrzehnten geprägt von diktatorischen Regimes die Rückkehr der Demokratie einleitete, Bedeutung als politische AkteurInnen. Die Beziehung zwischen Staat und Indigenen erhielt eine neue Ausrichtung, wobei zunächst das zur Evangelisierung einberufene *Instituto Lingüístico de Verano* ILV des Landes verwiesen wurde. Ein nationales Programm bilingualer bikultureller Bildung wurde eingeführt und schließlich mit der Verfassungsreform 1979 der multiethnische und multikulturelle Charakter des Landes anerkannt. (Bello, 2004:151)

Unter der neoliberalen und technokratischen Regierung LEÓN FEBRÉS CORDERO 1984-1988 erlangte die neu gegründete CONAIE Präsenz in Zusammenhang mit dem Kampf um Land und territoriale Rechte. Die indigene Bewegung begann nun offen ihren Unmut gegen die neoliberalen Strukturanpassungsprogramme zu demonstrieren, welche ihre gemeinschaftlichen Rechte und Güter in Gefahr zu bringen drohten. Die schwierige ökonomische Situation verschlechterte sich aufgrund der schwachen Resultate der eingeführten Reformen. (Bello, 2004:151)

Unter der Regierung RODRIGO BORJA 1988-1992 eröffneten sich der indigenen Bewegung neue Räume und ihr Prozess dynamisierte sich zunehmend. Es war dies die Zeit in welcher einer der bedeutsamsten – der erste umfassende - Aufstand der Geschichte des Landes stattfand, sowie die „Feierlichkeiten“ rund um 500 Jahre Entdeckung Amerikas. (Bello, 2004:151f.) Ende Mai und Anfang Juni 1990 kam es durch eine Gruppe bäuerlicher und urbaner Indigener zur Besetzung der Kirche von Santo Domingo de Quito. Sie forderten in Vertretung verschiedener sozialer Gruppen die Lösung von 110 unbearbeiteten

Landkonflikten und lösten damit die sukzessive Mobilisierung vieler tausender Indigener aus, welche das Land letztlich über zwei Wochen paralisieren. „El papel que hasta entonces había jugado el movimiento indígena le situaba en condiciones de construir hegemonía en el campo popular“ (Barrera, 2002:97). Es war dieser *Levantamiento del Inti Raymi* unter dem Motto *Nunca más un Ecuador sin Nosotros* die erste nationale Mobilisierung derartigen Ausmaßes. Dieser Aufstand geschah unerwartet, wenn auch die CONAIE im April desselben Jahres einen nationalen Aufstand geplant hatte: „En definitiva, como fueron los levantamientos iniciales de la CONAIE, las comunidades y sus organizaciones de segundo grado dirigían el proceso. Definían la agenda y los dirigentes nacionales en realidad eran sus voceros“ (Maldonado Ruiz, 2006:93). Hier spiegelt sich ein wesentliches Organisations- und Funktionsprinzip der CONAIE wieder, nämlich eine *bottom up* Struktur der Organisation, wobei die *comunidades* und lokalen Organisationen dritten Grades die grundlegenden Einheiten darstellen. In den Provinzen wurden die Autoritäten zu Erklärungen hinsichtlich ihrer Handlungen und zur Unterzeichnung von Übereinkommen aufgefordert, welche die Forderungen der *comunidades* berücksichtigen sollten. Auf nationaler Ebene eröffnete sich der Dialog zwischen der indigenen Führung und der Regierung:

[...] los dirigentes que ocupaban la Iglesia de Santo Domingo y la dirigencia de la CONAIE se convirtieron en un referente del movimiento indígena ante los medios de comunicación y el gobierno, como interlocutores válidos y legítimos. El levantamiento concluyó con el inicio del diálogo entre el gobierno y la CONAIE, hecho que tuvo un alto control de las organizaciones de base. (Maldonado Ruiz, 2006:93)

Die indigene Bewegung konnte sich also im Zuge der Aufstände von 1990 auf nationaler Ebene als neue AkteurIn etablieren. 1990 kam es auch zum ersten *Encuentro Continental de Pueblos Indígenas*. Die Erscheinung und Akzeptanz am nationalen politischen Parkett begründet MALDONADO RUIZ aufgrund einiger konstituierender Faktoren der indigenen Bewegung: Zunächst die Suche nach Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung, welche sich in einem vereinten Kampf mit verschiedenen Sektoren des Landes artikuliert. (Maldonado Ruiz, 2006:89) Weiters ein komplexes Organisationsniveau auf nationaler Ebene mit einer nationalen Agenda, sowie ein revolutionäres und innovatives politisches Projekt. (Maldonado Ruiz, 2008:94) In der Fähigkeit der Allianzbildung und der Ausweitung des Diskurses auf gesamtgesellschaftliche Belange sieht auch BELLO das Mobilisierungspotential der CONAIE verankert: „De hecho, la fortaleza de este movimiento radica justamente en su capacidad de asumir las demandas ciudadanas de ‚todos los ecuatorianos‘, sin abandonar sus demandas étnicas“ (Bello, 2004:153).

Wesentlich war auch die Kampagne der *500 Años de Resistencia Indígena y Popular*, welche von der CONAIE in Zusammenarbeit mit Bildungseinrichtungen, Universitäten, Bürgerbewegungen und Medien über verschiedene Manifestationen und die Eröffnung vielfältiger Räume der Reflexion und Diskussion realisiert wurde. Über die bis Ende 1992

andauernde Kampagne konnte so eine wichtige Sensibilisierungs- und Bewusstseinsarbeit in der Bevölkerung hinsichtlich indigener Belange leisten werden.

Im April 1992 kam es zudem aufgrund der Missachtung der Abmachungen von Sarayacu, über welche die Legalisierung und Übergabe von Territorien an die dort ansässigen *pueblos* vereinbart war, zu einem von der *Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza* – OPIP initiierten 500km Marsch nach Quito. Viele Menschen an der Wegstrecke schlossen sich dem Zug an. Im *Parque el Arbolito* in Quito wurde ein Lager aufgeschlagen und die Vertreter der indigenen Bevölkerung artikulierten ihre Forderungen direkt der Bevölkerung und den Massenmedien gegenüber. Als Resultat unterzeichnete die Regierung die Vereinbarung und teilte über 1 Mio ha Land den *comunidades* Kichwa, Shiwiar und Achuar zu. (Maldonado Ruiz, 2006:93; Bello, 2004:153)

LEO GABRIEL spricht in Zusammenhang mit den Mobilisierungen von 1992 von der „historischen Sternstunde“ der lateinamerikanischen indigenen Bewegungen, welche hiermit die Loslösung aus der Bevormundung finden, um zu „ihrem eigenen Mythos“ zu gelangen:

[...] es war das Bild der eigenen Vergangenheit, das mehr oder minder wahrheitsgetreu aus der Vergessenheit auftauchte und sich mit der Philosophie des Widerstands gegen die Moderne verband. Wie überall, wo historische Phänomene auftauchen, wurden Markenzeichen geprägt, sogenannte Symbole, [...] die mithalfen und helfen, den Freund vom Feind zu differenzieren: das Feindbild wurde im Anschluss an die Selbstdefinition des globalen kapitalistischen Weltsystems als Neoliberalismus bezeichnet, und das Freundbild, in dem sich alle übrigen, vom Feind ausgestoßenen Kulturen wiederfanden, nannte und nennt man die ‚zivile Gesellschaft‘. (Gabriel, 1999:162)

Die Mobilisierungen gegen die Regierung BORJA stellten somit nur einen Anfang für eine sich im Laufe der 1990er Jahre entwickelnde Strategie des Widerstandes dar, wobei mit der wachsenden Bedeutung der CONAIE und der regionalen Organisationen auch ihre Forderungen sukzessive ausgeweitet wurden und somit auch soziale Sicherheit, Strukturanpassungsprojekte oder Verfassungsreformen ins Auge gefasst wurden. Es kam zu einer breiten Allianzbildung mit verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen, wobei hierfür einige Projekte umfassenderer Organisation ins Leben gerufen wurden, so die *Frente de Defensa por la Vida y la Soberanía* oder die *Coordinadora de Movimientos Sociales*. (Bello, 2004:154) Diese Form der Allianzbildung wurde vor allem im Zuge der Mobilisierungen gegen die Rechtsregierung SIXTO DURÁN BALLÉN evident, welche 1994 die *Ley de Desarrollo Agrario* verabschiedet hatte. Dieses Gesetz sollte den Prozess der Agrarreformen stoppen und den ländlichen Sektor durch die Teilbarkeit und Veräußerbarkeit von gemeinschaftlichen Territorien dazu veranlassen, gemeinschaftliches Land zu veräußern. Über Mobilisierungen und Reflexionsrunden, Seminare und Workshops konnte eine Reformierung dieser Gesetze erwirkt werden. Wie MALDONADO RUÍZ anmerkt, wird eine dialogische propositive

Interaktion zu einer immer bedeutsameren Strategie der indigenen Bewegung: „El diálogo propositivo y con alto nivel técnico fue validado como otro recurso de la lucha política“ (Maldonado Ruiz, 2006:94).

Einhergehend mit der Konsolidierung breiter gesellschaftlicher Allianzen und aufgrund des erlangten politischen Prestige beschloss die CONAIE 1994, ein politisches Projekt zu erarbeiten, welches den Kampf der nationalen indigenen Bewegung ausrichten und eine klare aber offene Positionierung zur weiteren Diskussion vorzulegen suchte. Diesen Charakter hat das politische Projekt der CONAIE, wie MALDONADO RUÍZ betont, beibehalten, es will nicht dogmatisch sein, sondern sich über den Weg der konsensorientierten Debatten als nationales Projekt gestalten. (Maldonado Ruiz, 2006:94): „fue elaborado desde la década del 90 por todos los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del país, como una propuesta para toda la nación, el mismo que se ha convertido en la guía ideológica y política para la actuación del movimiento indígena“ (P8:2). Es kam also im Zuge des Aufbegehrens nach politischer Mitbestimmung zu einer internen Auseinandersetzung mit der Frage, wie eine systematischere und institutionalisierte Art des politischen Kampfes aussehen könnte.

El peligro [de la institucionalización] era llevar a la base el debate político partidista, reproduciendo los viejos vicios del sistema, lo que quebrantaría las solidaridades y alianzas étnicas largamente construidas. La estrategia entonces consistió en crear un movimiento político sin debilitar al movimiento étnico representado por la CONAIE, y así actuar en dos frentes cuyos discursos y métodos de lucha pudieran ser complementarios pero no dependientes. (Bello, 2004:154)

Die Gründung des politischen Armes der CONAIE mit der paradigmatischen Bezeichnung des *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País* 1995 sollte die Antwort sein. Die indigenen Organisationen sind somit seitdem als soziale Bewegung in der CONAIE vereint und als politische Bewegung im *Movimiento Pachakutik*. (Bello, 2004:160) Unmittelbares Ziel war die Beteiligung an den Wahlen 1996 mit dem Journalisten FREDY EHLERS als Präsidentschaftskandidaten. EHLERS erzielte den überraschenden dritten Platz, das *Movimiento Pachakutik* erlangte acht Sitze im Parlament mit LUIS MACAS als nationalem Abgeordneten und sieben regionalen Abgeordneten. Dieser unerwartete Wahlerfolg leistete dem Organisationsprozess der nationalen, regionalen und lokalen indigenen Organisationsstrukturen großen Aufwind. Die Bedeutung der regionalen Gliederung auf soziopolitisch-administrativer Ebene kann auch in diesem Zusammenhang dargestellt werden: Die Stimmen, welche EHLERS und das *Movimiento Pachakutik* gewinnen konnten, kamen vornehmlich von linksorientierten Wählerschichten des Hochlandes und weniger von den bevölkerungsmäßig stärker indigen geprägten Regionen des Amazonasgebietes. Die eher rechtspopulistisch orientierte Küstenregion hat wenig indigene Vertretung. Hier sind vor allem der rechte *Partido Social Cristiano* (PSC) und der populistische *Partido Rodolista*

Ecuadoriano (PRE) mit ABDALÁ BUCARAM als Sieger der Präsidentschaftswahlen dominierend. (Bello, 2004:155)

BUCARÁM führte eine von Klientelismus und Korruption geprägte Regierung an. Seine Kompensationspolitik sollte zur Spaltung der indigenen Bewegung führen. Über klienteläre Politik und Manipulation lokaler Führungskräfte wurde Einfluß erkaufte. BUCARÁM schuf den Vorstellungen einiger indigener Führungskräfte der Amazonasregion entsprechend ein *Ministerio Indígena* und ernannte den aus der Amazonasregion stammenden Vizepräsidenten der CONAIE, RAFAEL PANDAM zu seinem Minister. Auf diese Weise sollte er in der CONAIE Einfluß erlangen und schließlich deren Kongress manipulieren. Dies führte zu einem internen Konflikt, der bis heute nicht völlig beigelegt werden konnte. Wichtig in diesem Zusammenhang war die Herausbildung von Beziehungen mit anderen sozialen Sektoren und die Schaffung der *Coordinadora de Movimientos Sociales* und der *parlamentos populares*, welche breite Debatten um die Wiederherstellung der nationalen Einheit führten. Ecuador erlebte unter der sechsmonatigen Amtszeit BUCARÁMs eine der größten Krisen der Demokratie. Die Amtsenthebung gelang mittels Votum im Parlament und dank der Unterstützung einer breiten sozialen Bewegung, in welcher sich die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppierungen vereinten. (Maldonado Ruiz, 2006:94; Bello, 2004:155)

Vizepräsident FABIÁN ALARCÓN löste BUCARÁM in seinem Amt ab. Unter dieser Regierung 1997-1998 wurde das *Ministerio Indígena* aufgrund des Druckes, welcher von der indigenen Bewegung kam, aufgelöst und vom *Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador* – CONPLADEIN abgelöst. Dieser Rat welcher die indigenen und schwarzen Organisationen repräsentieren sollte wurde damit beauftragt, Entwicklungspolitiken zu entwerfen, wie das von der Weltbank geförderte Projekt PRODEPINE. (Maldonado Ruiz, 2006:94)

Die institutionelle politische Krise evozierte 1997 eine von der CONAIE organisierte *Marcha por la autonomía y la plurinacionalidad* zur Forderung der Neugründung des Staates. 3000 Menschen aus den verschiedenen Regionen marschierten nach Quito und installierten eine *Asamblea Constitucional Popular*, welche das Projekt einer neuen Verfassung in Angriff nahm. Es sollten unter anderem kollektive Rechte anerkannt werden, ebenso das Recht der Beratung und des Veto im Zusammenhang mit Großprojekten auf indigenen Territorien. Es kam zur Einberufung einer Verfassungsgebenden Nationalversammlung, in welcher das *Movimiento Pachakutik* in Allianz mit Mittellinksparteien 10% der RepräsentantInnen stellen konnte. Das Projekt wurde in einem intensiven Aushandlungsprozess zwischen den verschiedenen Sektoren und Parteien debattiert, jedoch letztlich nicht in die neue Verfassung übernommen. Die neue Verfassung zeugte dennoch von wesentlichen Fortschritten, was die sozialen und kollektiven Rechte anbelangt: „La inclusión de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y negros, de los niños y los jóvenes, de las mujeres y la ampliación en el reconocimiento de la diversidad cultural y regional del país, serían los hitos más importantes“ (Maldonado Ruiz, 2006:95). BELLO meint: „la nueva carta se convierte, junto con la de

Colombia, en una de las más completas del continente en materia de derechos indígenas“ (Bello, 2004:156).

Nach einer markanten Krise während der Regierungszeit BUCARÁM konnte sich die CONAIE und das *Movimiento Pachakutik* erneut stärken. Sie stellten nach den Wahlen 1998 Abgeordnete sowohl auf nationaler wie auf provinzieller Ebene. Ausgehend von der Verankerung der kollektiven Rechte sollte die indigene Bevölkerung nun stärker über staatliche Institutionen wie den CONPLADEIN repräsentiert werden. Dieser wurde durch den CODENPE *Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador* ersetzt, welcher als staatliche Körperschaft die Umsetzung des Entwicklungsprojektes *Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador* PRODEPINE übernimmt. Dieser Rat besteht aus Repräsentanten der indigenen Gemeinschaften, welche über traditionelle Formen der Ernennung eingesetzt werden. (Maldonado Ruiz, 2006:95; Bello, 2004:156)

1998 ratifizierte Ecuador die Konvention 169 der Internationalen Arbeiterorganisation IAO (Convenio OIT 169). Im Aushandlungsprozess nahmen auch die CONAIE und das *Movimiento Pachakutik* teil.

Über die Forderung nach Plurinationalität als politisches Kernthema der gemeinschaftlichen indigenen Handlung wurden die Forderungen und der Diskurs auf andere Lebensbereiche ausgeweitet. Ebenso konzentriert sich der indigene Vorschlag auch auf andere Bevölkerungsgruppen. Dennoch wird hauptsächlich auf Probleme, welche die indigene Bevölkerung betreffen, das heißt Diskriminierung, Ausschluss, Vertreibung, Marginalisierung, Rassismus, Bezug genommen. (Bello, 2004:157)

Ende der 1990er Jahre bestand die politische und ökonomische Rezession fort, zweifelhafte Maßnahmen zur Abwehr des wirtschaftlichen Zusammenbruchs, wie die Dollarisierung löste massive Aufruhr in der Bevölkerung aus. Forderungen im Zusammenhang mit der Plurinationalität, mit Privatisierungen und massiven Preisanstiegen bei Grundlebensmitteln wurden von der Regierung letztlich versucht dialogisch beizulegen, doch die Resultate blieben unbefriedigend. Am 10. Jänner 2000 kam es schließlich durch die CONAIE und andere soziale Organisationen zur Formierung von Volksparlamenten in den Provinzen und einem Nationalparlament in Quito. Am 21. Jänner wurde unter der Führung LUCIO GUTIERREZ der Kongress, der Oberste Gerichtshof und für einige Stunden der Präsidentschaftspalast besetzt, JAMIL MAHUAD gestürzt und eine Regierung der „Salvación Nacional“ eingesetzt. Die Indigenen hatten zur Neugründung des Staates aufgerufen. Der Aufstand evozierte, wie BELLO betont, kontroverse Reaktionen von Seiten der Bevölkerung aber auch innerhalb der indigenen Bewegung: „Paradojicamente, mientras la mayor parte de la opinión pública estaba descontenta con el gobierno de Mahuad y opinaba que éste debía irse, los hechos de enero estigmatizaron a los indígenas representándolos como ‚golpistas‘ y ‚antidemocráticos‘“ (Bello, 2004:158). Innerhalb der CONAIE brach eine Debatte um persönliche Interessen aus, welche ANTONIO VARGAS als Präsidenten verfolgt hätte. Wie BELLO

anführt, war der Aufstand nicht nur Ausdruck der Unzufriedenheit mit der Regierungsführung, sondern auch einer radikalen Veränderung, was die Forderungen und Strategien der indigenen Bewegung angeht, wobei über ihre Forderung nach Auflösung des Staates eine grundlegende Kritik an der formalen Demokratie eröffnet wurde. (Bello, 2004:158f.)

Jänner und Februar 2001 kam es aufgrund der Weiterführung neoliberaler Wirtschaftspolitiken unter GUSTAVO NOBOA erneut zu Aufständen. Das Motto dieses Aufstandes war *Nada sólo para los Indios*, „frase que refleja el espíritu unitario y abierto, contrario a todo esencialismo o fundamentalismo“ (Bello, 2004:159), als Ausdruck dafür, die gestellten Forderungen nicht ausschließend sind, sondern das Bestreben der Etablierung einer neuen Gesellschaft im Sinne von Gemeinschaft in sich bergen. (Bello, 2004:126)

Es kam jedoch innerhalb der CONAIE zu heftigen Auseinandersetzungen in Zusammenhang mit Allianzbildungen mit anderen Sektoren und folgende Mobilisierungen hatten nicht den gewünschten Rückhalt in der Basis. Es kam zu öffentlichen Konfrontationen zwischen ANTONIO VARGAS, Präsident der CONAIE und AUKI TITUAÑA, Bürgermeister von Cotacachi, welche beide um die Position des Präsidentschaftskandidaten des *Movimiento Pachakutik* rangen. Die CONAIE beschloss letztlich, in den Wahlen 2002 keinen eigenen Kandidaten zu stellen und eröffnete die Möglichkeit der Allianzbildung mit anderen Sektoren. So kam es zur Allianzbildung zwischen dem *Movimiento Pachakutik* und dem neu gegründeten *Partido Sociedad Patriótica 21 de Enero* mit Oberleutnant LUCIO GUTIERREZ. Das *Movimiento Pachakutik* stellte mit NINA PACARI die Aussenministerin, LUIS MACAS als Präsident der CONAIE wurde zum Agrarminister gewählt. BELLO merkt hierzu an:

El ascenso de los indígenas al poder del Estado en Ecuador no es un hecho fortuito ni menos un arreglo electoral de última hora; durante casi dos décadas las organizaciones indígenas de Ecuador han empleado una estrategia política que les ha permitido tener alguna influencia en las decisiones de su país, lo que parece válido si se considera la larga historia de marginación, opresión y negación que ha sufrido una población que alcanza al 40% o 45% de la población total del país. (Bello, 2004:149)

Die Regierungsbeteiligung war nicht von langer Dauer, wie bereits in Kapitel 4.3.3.3 dargestellt. Ende 2004 kam es zum historisch zweiten Kongress der CONAIE, welcher vor allem die Präsenz von historischen Anführern zeigte. LUIS MACAS aus Saraguro als Vertreter einer intellektuellen Gruppe des Hochlandes wurde zum Präsidenten gewählt und die Einheit der CONAIE bestätigt. MALDONADO RUÍZ schreibt: „los líderes actuales tienen un gran reto histórico para lograr que los pueblos indígenas logran alcanzar y ejercer sus derechos, por los que luchan desde hace más de tres décadas“ (Maldonado Ruiz, 2006:98). MACAS, welcher die CONAIE bereits zwischen 1990 und 1996 vertreten hatte, blieb bis 2008 Präsident der Organisation. 2006 war er als Präsidentschaftskandidat des *Movimiento Pachakutik* in die

Wahlen gegangen. Im Zuge eines dritten Kongresses der CONAIE 2008 wurde MACAS von MARLON SANTI aus Sarayacu, Vertreter der Amazonasregion abgelöst. Seit April 2011 steht HUMBERTO CHOLANGO, bäuerlicher Vertreter der Provinz Pichincha der CONAIE vor. (<http://www.conaie.org/>)

AUGUSTO BARRERA verweist auf ein wesentliches organisatorisches Merkmal der CONAIE, nämlich deren Zusammensetzung aus drei verschiedenen zentralen Gruppen: Die erste Gruppe ist jene indigen-bäuerliche Gruppe, welche in die Prozesse um die Landforderungen involviert sind, sich mit Ideen der Klassenideologie identifizieren und Einfluß von Linksparteien nehmen. Die zweite zentrale Gruppe stellen Intellektuelle und indigene Fachkräfte dar, welche in städtischen Gebieten und temporär eventuell auch im Ausland leben und Kaufmannsfamilien um Cotacachi und Otavalo entstammen. Die dritte Gruppe sind die Indigenen des Amazonasgebietes, welche hauptsächlich dem Kampf um territoriale Rechte verpflichtet sind. (Barrera, Augusto: *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, 2001; nach: Bello, 2004:153f.)

Die indigene Bewegung darf also nicht als homogener Apparat verstanden werden, sondern als eine bewegliche Formation, welche sich aus diversen Ansätzen und Forderungen konstituiert. Wesentliche Elemente in diesem Zusammenhang und für den internen Zusammenhalt der nationalen Organisation sind Konsenspolitik in der Entscheidungsfindung, Partizipation, Rechnungslegung, sowie die regional wechselnde Übernahme der Führungspositionen. (Maldonado Ruiz, 2006:90) Das Zusammenwirken der drei divergierenden aber komplementären Kräfte gibt der CONAIE ihre Ausrichtung, wobei verständlicherweise ein derart komplexer interner Aushandlungsprozess zumal auch von Widersprüchen und Konflikten gekennzeichnet ist. (Bello, 2004:154) Wie bereits angesprochen wurde, formierte sich mitunter auch ein radikaler Diskurs, welcher sich gegen Demokratie, staatliche Institutionen, politische Parteien und Wahlen stellte.

Lograr la unidad de sus propias fuerzas internas, respetar las diferencias políticas e ideológicas, buscar los consensos y abrir la participación a todos los pueblos y organizaciones es la clave para recuperar su fuerza y protagonismo. El criterio de la gestión organizativa de la CONAIE como representación de los pueblos, no de un partido político, debe ser sumar, unir y no restar. (Maldonado Ruiz, 2006:98)

Die CONAIE als nationale Interessensvertretung ist jedoch trotz zahlreicher externer und auch interner Auseinandersetzungen und Schwierigkeiten als dauerhafte Kraft am nationalen gesellschaftlichen Parkett präsent, wobei ihre Kraft aus einem Prozess verschiedenster Erfahrungen und Formen der Begegnung sozialer Realitäten erwächst, begründet auf einen gemeinsamen Ethos und über die Beziehungen mit den „Anderen“. Die Strategie der Bildung weitreichender Allianzen ließ sie zu einem wesentlichen Akteur des sozialen Wandels in Ecuador werden.

Die historischen Aufstände, welche von der indigenen Bewegung ausgegangen waren, so BELLO, gingen dabei immer darüber hinaus reine Kämpfe für ihre eigenen Rechte zu sein, inspiriert von der Suche nach gesamtgesellschaftlichen Lösungen für nationale Problematiken. (Bello, 2004:159).

[...] el impulso del movimiento indígena ecuatoriano surge del propósito de mejorar la democracia sin asumir posturas fundamentalistas o nativistas. Su preocupación por ámbitos que aparentemente ,no les atañen', más que complicar el panorama refleja una opción que algunos pueden denominar ,de país', donde los fantasmas del separatismo son sólo eso, fantasmas. Al intentar el reconocimiento de la plurinacionalidad y el multiculturalismo, los movimientos indígenas ecuatorianos le están cambiando el rostro al país y [...] están contribuyendo a rehacer la nación, otorgándole a las identidades un papel central en la política, que no ha dejado de lado las demandas ciudadanas de ,todos'. De este modo, los pueblos indígenas de Ecuador están forjando una nueva forma de construir la comunidad imaginada, de una manera más inclusiva y democrática. Asimismo, con sus demandas y acciones colectivas han colaborado a que Ecuador transite de una democracia formal o representativa a una más participativa. (Bello, 2004:160f.)

Der Organisationsprozess der indigenen Bewegung geschah, wie dargestellt, maßgeblich in den 1970er und 1980er Jahren, wobei sich wesentliche Verlagerungen von Schwerpunkten im Laufe der Zeit ergaben: „que va de la lucha por la tierra a la lucha por los derechos, cuyo tránsito tiene connotaciones profundas en el marco del proceso de globalización“ (Maldonado Ruiz, 2006:98). Die indigene Bewegung konnte einige grundlegende Transformationen innerhalb der staatlichen politischen Auseinandersetzung mit der indigenen Thematik erwirken. Wesentliche Themen sind Territorien, Sprache, Kultur und Bildung, Umwelt und natürliche Ressourcen, sowie politische Partizipation und Inklusion. Der Landfrage wurde über die Verfassung 1998 insofern begegnet, als seitdem die kollektiven Rechte am Land über die sogenannten *Circunscripciones Territoriales Indígenas* CTIs geklärt sind, welche den Status autonomer Körperschaften genießen. Die verfassungsmäßig anerkannten kollektiven Rechte garantieren die EIB, die Entwicklung von Kultur, Kunst, Religiosität. Indigene *pueblos* sind zu wichtigen Gesprächspartnern in ökologischen Fragen der nachhaltigen Bewirtschaftung fragiler Ökosysteme geworden, ebenso wie sie sich wichtige politische Räume erschließen konnten. (Maldonado Ruiz, 2006:99)

El creciente fortalecimiento y revitalización del movimiento indígena, la existencia de importantes aportes de este sector para la consolidación de la democracia participativa, el fortalecimiento de sus formas propias de gobierno y de gobernabilidad, la cada vez más activa participación política de los pueblos y la administración de importantes segmentos de poder y gestión pública, los procesos de redefinición del Estado al calor de las iniciativas

descentralizadoras, así como las condiciones internacionales favorables reflejan la superación de la exclusión de los pueblos indígenas en Ecuador. (Maldonado Ruiz, 2006:99)

Die Überwindung der Kondition als Marginalisierte inkludiert das Bestreben nach einer neuen gesellschaftlichen Ordnung der Gleichwertigkeit der beteiligten Elemente:

La formación de un campo de deliberación social alrededor del racismo y la opresión cultural en las relaciones cotidianas rompió con siglos en los que estas características de la sociedad eran invisibles y ,naturales'. La acción colectiva ha logrado así un rédito sustantivo al desnudar el carácter social y culturalmente diverso de la sociedad y problematizar los dispositivos concretos de poder sobre los que se funda la opresión étnica. (Barrera, 2002:101)

Gleichwertige Begegnung kann ihren Ausdruck nur in symmetrischen interkulturellen Beziehungen finden. (Maldonado Ruiz, 2006:90) Was in der Verfassung 1998 grundgelegt wurde, führt die neue Verfassung von 2008 fort: 1998 wurde die Interkulturalität festgeschrieben, 2008 wurde mitunter auch die Plurinationalität verankert: „El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico“ (República del Ecuador, 2008: Art. 1). Weiters wurden – trotz heftiger Kritik – das Kichwa und Shuar neben dem Spanischen als offizielle Sprachen (der interkulturellen Beziehung) in die Verfassung aufgenommen. (República del Ecuador, 2008:Art. 2).²¹

4.3.5 Indigene Institutionen und Organisationen im Überblick

Als wesentliches Resultat der Kämpfe und Aufstände der in der CONAIE organisatorisch versammelten Indigenen ist die Errichtung spezifischer Institutionen zu nennen, welche auf indigene Themen spezialisiert sind: DINEIB, CODENPE, FODEPI, DNSPI.²² (CONAIE, 2006:26)

Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador – CODENPE:

Der CODENPE wird 1998 als Antwort auf die in der neuen Verfassung verankerten Rechte der Partizipation der indigenen Bevölkerung an Planungsaufgaben und Entscheidungsfindun-

²¹ Ein vergleichender Überblick über die kollektiven Rechte, welche in der ecuadorianischen Verfassung von 1998, respektive 2008 verankert sind, findet sich im Anhang der Arbeit.

²² Die angeführten Kurzbeschreibungen beruhen auf MALDONADO RUIZ (Maldonado Ruiz, 2006:133ff.), sowie Informationen der respektiven Websites der Organisationen

gen im staatlichen System gegründet. Der CODENPE ist ein autonomer, dezentralisierter und partizipativer Mechanismus, welcher alle *nacionalidades* und *pueblos* repräsentiert. Der CODENPE definiert Politiken zur Stärkung der *nacionalidades* und *pueblos*, erarbeitet in Kooperation des Staates mit den indigenen *pueblos* Vorschläge und implementiert Programme zur integralen und nachhaltigen Entwicklung, koordiniert Kooperationen und die Durchführung von Programmen und Projekten mit nationalen und internationalen Organismen. Er erarbeitet Gesetzesentwürfe und ernennt RepräsentantInnen für verschiedene staatliche Positionen.

Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe – DINEIB:

Nach über 20 Jahren verschiedenster lokaler Bemühungen der Konstitution von Projekten zur interkulturellen und bilingualen Bildung, welche Großteils durch die indigenen Organisationen initiiert und mit Unterstützung der Kirche, NROs und Organismen der internationalen Zusammenarbeit zustande gebracht wurden, konnte 1988 mit der Gründung der DINEIB die interkulturelle bilinguale Bildung institutionalisiert werden. Die DINEIB ist eine autonome Körperschaft, welche dem Ministerium für Bildung und Kultur untersteht. Die interkulturelle bilinguale Bildung stellt ein eigenes Bildungssystem bereit, welches ausreichender staatlicher Mittel zu dessen Finanzierung bedarf/bedürfte. Gleichzeitig fördert es Programme und Projekte zur Verbesserung des Bildungssystems, zur Weiterbildung von DozentInnen und zur Ausweitung des Bildungsangebotes auf nationaler Ebene.

Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas – DNSPI:

Die Auseinandersetzung mit indigener Gesundheit vonseiten des Staates und der CONAIE führte 1993 zur Konformierung eines Forschungsteams zur Erarbeitung alternativer Gesundheitsmodelle für die indigenen *pueblos*. In Berufung auf die kollektiven Rechte gelingt der CONAIE im Rahmen von Aushandlungen mit der Regierung 1999 die Schaffung der *Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas* – DNSPI, welche dem Ministerium öffentlicher Gesundheit untersteht. Aufgabe der DNSPI ist die Verbesserung der Lebensqualität der indigenen *pueblos* über die Stärkung und Anerkennung der Gesundheitssysteme der *nacionalidades*, wobei es um die Weiterentwicklung traditionellen Wissens geht. Im Rahmen der institutionellen Entwicklung kommt der DNSPI die Aufgabe zu, Politiken und Strategien zu entwerfen, welche einen besseren und gleichberechtigten Zugang zu staatlichen, kulturell sensiblen Gesundheitsangeboten garantieren sollen. Ebenfalls ist die DNSPI damit beauftragt, entsprechende Gesundheitsangebote zu entwickeln und traditionelle medizinische Systeme in adäquater Weise in das nationale Gesundheitsangebot zu integrieren. Aufgrund der spärlichen Ausgaben im Sozialbereich ist diese Einrichtung eine der am wenigsten entwickelte. Verschiedene indigene Organisationen sind jedoch in diesem Bereich sehr um Weiterentwicklung bemüht und setzen Initiativen in diese Richtung, wie etwa die *jambi huasi*, als alternative am-

bulante Gesundheitseinrichtungen, in welchen die indigene Medizin mit verschiedenen schulmedizinischen Techniken verbunden wird.

Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas – FODEPI:

Der *Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas* – FODEPI wurde 2000 als Resultat des Dialogs zwischen VertreterInnen der Regierung und der indigenen Gemeinschaften gegründet. Der FODEPI besitzt administrative, finanzielle und operative Autonomie und ist mit RepräsentantInnen des Staates und der indigenen *pueblos* besetzt. Direkte Verhandlungspartner sind die indigenen *nacionalidades* und *pueblos*, ebenso wie dies NROs in Zusammenarbeit mit einer indigenen Organisation sein können, welche Entwicklungsprojekte und Investitionen in Planung und Implementierung begleiten und für deren nachhaltige Umsetzung sorgen. Der FODEPI wurde auch als Ergänzung der bereits bestehenden staatlichen Organisation CODENPE als Mechanismus gegründet, welcher produktive Initiativen unterstützt, die zur nachhaltigen Entwicklung der indigenen *pueblos* und zur Verbesserung deren Lebensbedingungen beitragen.

5 Interkulturalität: Annäherungen an ein postkoloniales Paradigma²³

Ausgehend von der vorangehenden Betrachtung soziokultureller Prozesse in Zusammenhang mit der Konsolidierung der indigenen Bewegung Ecuadors und deren Forderungen nach einer gesellschaftspolitischen Transformation, soll in diesem Kapitel eine vertiefende Auseinandersetzung mit dem Konzept der Interkulturalität, wie es im ecuadorianischen Kontext besprochen, diskutiert und definiert wird, erfolgen. Hierbei werden hauptsächlich Fragen um die Herkunft des Konzeptes besprochen. Zur Darstellung einiger zentraler Elemente des Konzeptes werden Standpunkte des nationalen wissenschaftlichen Diskurses hinsichtlich der diskursiven und gesellschaftlichen Praxis um Interkulturalität herangezogen. Im Folgekapitel 6 wird schließlich der Fokus auf die konkreten Forderungen und die Argumentationsstruktur der untersuchten Diskursfragmente gelegt.

CATHERINE WALSH, gegenwärtig mit dem Lehrstuhl in *Estudios Culturales Latinoamericanos* an der *Universidad Andina Simon Bolívar* betraut und seit vielen Jahren den Prozessen sozialer Bewegungen verpflichtet, ist eine jener Intellektuellen jenseits des indigenen Spektrum, welche sich am intensivsten mit der Frage der Interkulturalität als soziale und politische Kategorie auseinandersetzt. WALSH spricht von Interkulturalität als einem Paradigma: „un paradigma que es pensado a través de la praxis política“ (Walsh, 2006:21). ANGEL RAMÍREZ ERAS definiert Interkulturalität als Paradigma im Sinne THOMAS KUHN²⁴ (Ramírez Eras, 2004b:3f.) Ein Paradigma gilt demgemäß und vereinfacht dargestellt als Erklärungsmodell, welches in einer bestimmten Zeit als Rahmen oder Maßstab für Forschungsarbeiten in einer bestimmten Disziplin gilt. (Kuhn, 1976: 13) Die Erarbeitung von Paradigmen ist somit als dialektischer Prozess zu begreifen, wobei geltende Ansätze überarbeitet und letztlich ersetzt werden. Die Implementierung eines neuen Paradigmas durchläuft verschiedene Stadien, wobei eine andauernde Kritik letztlich zu einer gewichtigen Transformation im Sinne eines Paradigmenwechsels führt. EDGAR MORIN spricht von der paradigmatischen Revolution, welche geltende Prinzipien, Theorien und Konzepte und damit einhergehend auch Interessen und persönliche Karrieren gefährdet. (Morin, E.: *Las ideas*, Tomo IV, Madrid 1991:218f in Ramírez Eras, 2004b:5)

²³ Diese Benennung erfolgte in Bezug auf in folgenden Ausführungen artikulierten Gedanken zur Entkolonisierung der Gesellschaft in Umformulierung einer Definition von RAMÍREZ ERAS, welcher von einem postmodernen Paradigma spricht.

²⁴ Der Terminus Paradigma wurde im Rahmen der Wissenschaftstheorie begründet und gewann seit Thomas Kuhn, bedeutender US-amerikanischer Wissenschaftstheoretiker des vergangenen Jahrhunderts, und dessen Publikation „*Die Struktur Wissenschaftlicher Revolutionen*“ 1976 an Bedeutung

In Anlehnung an MORIN beschreibt RAMÍREZ ERAS Interkulturalität als revolutionäres Paradigma der Komplexität. Interkulturalität zeichnet sich dementsprechend durch eine Multidimensionalität aus, indem geltende Werte und Haltungen in verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen zu hinterfragen begonnen werden. Komplexität verweist in diesem Zusammenhang auch auf die zentrale Rolle, welche dem Kontext beigemessen wird, wobei der Gegenstand in einem multidimensionalen und sozial-globalen Zusammenhang betrachtet werden kann und soll. (Ramírez Eras, 2004b:6ff.)

RAMÍREZ ERAS analysiert die Vielfalt an Bedeutungen und Konzepten, welche das Paradigma der Interkulturalität umfasst, und kommt zu folgender Synthetisierung, wobei er verschiedene Ebenen und Ansätze herausarbeitet: Die Sichtweisen - im Sinne möglicher *frames*²⁵ - welche er in Betracht zieht, sind Konflikt, Sprache, Zusammenleben mit Fokus auf Beziehung und Differenz sowie Wissenschaft (Ramírez Eras, 2004b:7f.):

1. Interkulturalität ist die Konstruktion neuer Identitäten, ausgehend von kulturellen Konfrontationen in einer historischen Dimension.
2. Interkulturalität ist die Konsolidierung kultureller Identität über den Gebrauch der eigenen Sprache in bi-, multi- oder plurilingualen Zusammenhängen.
3. Interkulturalität ist ein Prozess des menschlichen Zusammenlebens unter verschiedenen Kulturen, welcher auf dem Respekt vor der Reziprozität von Werten gründet.
4. Interkulturalität ist die dauerhafte und wiederholte Anerkennung von Differenzen, wobei das Individuum als Träger einer spezifischen Kultur angenommen wird.
5. Interkulturalität meint ein Wechselverhältnis zwischen den verschiedenen Wissensformen.

All diesen Ansätzen und Definitionen liegt die Annahme der Koexistenz divergierender gesellschaftlicher und kultureller Systeme zugrunde. Die ersten beiden Definitionen verweisen auf einen Konstruktions- und Konsolidierungsprozess von Identität durch die Akzeptanz und Anwendung der eigenen Sprache in kulturellen Kontaktsituationen sowie sich daraus ergebende Neudefinitionen. Es geht um die Aktualisierung und Revision des jeweils Eigenen. Die drei folgenden Definitionen sprechen von der Etablierung einer Beziehung in Folge des Kontakts, welche über Respekt, Anerkennung und Austausch ermöglicht wird. Es wird das Bestreben artikuliert, auf konstruktive und kreative Weise neue Identitäten und Formen der Begegnung und Beziehung zu entwerfen. Insofern handelt es sich um ein propositives und konstruktives Konzept, welches ontologische, kognitive und epistemische Dimensionen umfasst.

²⁵ Für eine detailliertere Betrachtung hierzu siehe Kapitel 3.2.2 und 3.3.2.1

5.1 Herkunft²⁶ und Kontextualisierung

Interculturalidad tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador, ligada a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. (Walsh, 2006:21)

In den lateinamerikanischen Ländern ist seit dem letzten Jahrzehnt des alten Jahrtausends ein Wandel in der politischen Konjunktur zu verzeichnen, wobei verschiedenste Formen des Kulturalismus (multi-, pluri-, inter-) zunehmende Bedeutung erfahren. Der Begriff Interkulturalität ist im Gegensatz zu jenen der Pluri- oder Multikulturalität dynamisch und handlungsbasiert. Während letztere als deskriptive Kategorien lediglich das faktische Vorhandensein mehrerer kultureller Systeme innerhalb eines determinierten Raumes benennen, impliziert Interkulturalität Formen des Handelns und Interagierens, welche in multikulturellen Realitäten zur Anwendung kommen und so neue „Interkulturen“ entstehen lassen (Erll & Gymnich, 2010:32). Interkulturalität, wie bereits der Terminus offenbart, spricht Dimensionen des Kontaktes und In-Beziehung-Tretens zwischen Verschiedenen an: „La interculturalidad no es característica ‚natural‘ de las sociedades complejas sino objetivo al que deben llegar para articularse internamente“ (Ayala Mora, 2005:digitales Dokument). Wie konkret sich dieser Kontakt und die interne Verständigung manifestiert und welche Dimensionen Interkulturalität umschließt, bleibt jedoch zunächst unklar, denn es lassen sich viele Auslegungsmöglichkeiten finden, wobei diese Kategorie durch die ihr implizite Diffusität verschiedenste Anwendungskontexte findet, wie wir auch noch sehen werden. Zunächst möchte ich einen kurzen Einblick in die Verortung des Konzeptes im Rahmen des indigenen Projektes in Ecuador geben.

5.1.1 Von der Konsolidierung kollektiver Identität zur Transformation gesellschaftlicher Strukturen

Das Konzept der Interkulturalität als politische Forderung wird im Rahmen der ökonomischen und politischen Transformationsprozesse der 1970er Jahre zu einer zentralen Thematik erhoben. Seit den indigenen Aufständen von 1990 und 1992 entwickelte es sich über mehrere

²⁶ In Anlehnung an FOUCAULTS genealogische Vorgehensweise soll hier nach der Herkunft gefragt werden: Phänomene sind über die diskontinuierlichen Ereignisse ihres Werdens zu beschreiben und zu rekonstruieren, wobei von einer Herkunft, nicht von einem Ursprung zu sprechen sei, welcher von einer teleologischen notwendigen Kontinuität der Dinge spricht.

Etappen zu einem „concepto integral en las demandas indígenas ante el Estado monocultural y hegemónico“ (Walsh, 1999:135). Im Zuge des *Levantamiento del Inti Raymi* 1990 wurde damit einhergehend auch erstmals das Konzept der Plurinationalität zu einer offiziellen Forderung erhoben, welches bis heute – nach seiner verfassungsmäßigen Verankerung – Ursache heftiger Kontroversen ist: „La campaña de desinformación tuvo su efecto en fomentar entre la mayoría de los mestizos, la opinión que los indígenas querían Estados paralelos, atentando en contra de la unidad del Estado“ (Walsh, 1999:137). 1994 hatte die CONAIE, wie bereits in Kapitel 4.3.4.5 ausgeführt, ein erstes politisches Projekt entworfen, wobei Interkulturalität im Zusammenhang mit dem Bestreben nach der ‚Wiederentdeckung‘ des Eigenen als Element im Kampf um die Anerkennung einer eigenen Form von Bildung für die indigene Bevölkerung hervorgehoben wurde. Bereits unter der Regierung RODRIGO BORJA wurde die *Educación Intercultural Bilingüe*, welche auf zahlreiche lokale Erfahrungen und Initiativen im Bildungsbereich seit Mitte des 20. Jahrhunderts zurückblicken kann über die *Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe* im Jahr 1989 als staatliche Institution offiziellisiert. (u.a. Krainer, 1999: 72ff.) Dieses Projekt diente zunächst vor allem der Stärkung der eigenen kulturellen Identität, wobei indigene Wissens- und Ausdrucksformen Platz in diesem neuen Bildungsprojekt finden.

Im Laufe der 1990er Jahre erfährt das Konzept der Interkulturalität eine umfassende inhaltliche und dimensionale Erweiterung. Über die politische Teilhabe, welche sich 1996 abzeichnete und im Zuge eines Entwurfes zur Reformierung der Verfassung im Jahr 1997 wird Interkulturalität zu einer zentralen Komponente des politischen Diskurses der indigenen Organisationen und zu einem ideologischen Prinzip in einem erneuerten politischen Projekt. (Walsh, 1999:135f.) Interkulturalität als Strategie der indigenen Bewegung musste an eine erweiterte gesellschaftspolitische Vision angeglichen werden: “La cuestión no radicaba en el reconocimiento de la interculturalidad para los pueblos y nacionalidades indígenas, sino en su reconocimiento real y efectivo por parte de toda la sociedad“ (Dávalos, 2002:95).

El principio de la interculturalidad respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de éstas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades. (CONAIE, 1997: Proyecto Político: 12; nach: Walsh, 1999:136)

Laut WALSH beginnt sich der Schwerpunkt des indigenen Projektes hiermit zu verlagern, wobei über die Bildung von Allianzen immer stärker der Weg der Rekonstruktion der Gesellschaft eingeschlagen wurde. In diesem Zusammenhang kommt es zu einer Politik welche den Zugang zur Gleichheit über die Anerkennung der Verschiedenartigkeit einfordert. Während der Fokus bislang auf der Stärkung der eigenen kulturellen Identität (über den Zugang zu anderen Kulturen) lag, wurde nun klar, dass die sich abzeichnende Möglichkeit der

Erneuerung der Gesellschaft nur über den Dialog mit dem Außen erfolgen kann: „se manifiesta claramente que para la formación de un nuevo Estado pluricultural y plurinacional, requiere una amplia comunicación entre los diversos sectores como también, una amplia colaboración para reformar e ‚interculturalizar‘ las diversas estructuras e instancias que conforman el mismo Estado“ (Walsh, 1999:136). Es kommt in diesem Kontext zu einer Verlagerung der Perspektive hin zu einer notwendigen Suche nach sozialer Interaktion: „armonizar o tender un puente comunicacional“, „construir una relación de comunicación con las otras sociedades, como esfuerzo de una y otra parte“ (Ramon, 1998:56), ausgehend von der Notwendigkeit, der Pluralität von Sichtweisen Raum und Geltung innerhalb eines gemeinsamen Staates zu verschaffen.

Der Fokus wurde zu jener Zeit ausgeweitet auf die Idee der „construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de estado y a una profundización de la democracia“ (Ramon, 1998:60). Wie WALSH anmerkt impliziert die Forderung nach der *unidad en la diversidad*, die „Einheit in der Vielfalt“ nicht, dass die interkulturellen Konflikte damit beigelegt werden, noch, dass die Hegemonie der dominierenden Gruppen damit dahinschwindet. Vielmehr geht es um ein Programm, welches auf der Gleichheit der Rechte aufbaut, Anerkennung, Respekt und Kommunikation zwischen Verschiedenen fördert, um die für eine neue Form der staatlichen Integration nötige Kooperation und Solidarität zu ermöglichen. (Walsh, 1999:141) Die Interkulturalität wird also zu diesem Zeitpunkt zu einem zentralen Prinzip im Prozess der Konstruktion eines plurinationalen Staates.

5.1.1.1 Außerhalb, gegen oder im Staat? Zwischen Widerstand und Institutionalisierung

Los movimientos sociales siempre han estado en contra del Estado, una parte quizá no habló de esta tensión entre ‚estar fuera‘ o ‚estar en contra‘, pero en el momento que se ‚está dentro‘ no se puede seguir estando ‚en contra‘ porque ha cambiado la posición, como sucede ahora, se está ‚fuera‘, se está ‚dentro‘ y se está en ‚contra‘: se ha mezclado todo. (Walsh, 2009b:13)

Mit den Forderungen um Interkulturalität und vor allem Plurinationalität sowie mit damit einhergehenden Semantiken zielt die indigene und soziale Bewegung auf eine Transformation der sozialen und vor allem auch staatlichen Struktur ab. Wie das konkret bis in die letzte Konsequenz der generierten Utopien umsetzbar sein kann bleibt unklar: „tengo mis dudas respecto a si es posible cambiar la estructura estatal, el hecho de que los Estados tengan que existir dentro de un sistema transnacional globalizado es muy complejo“ (Walsh, 2009b:13). In dem Moment, wo subversive Bewegungen sich dem Staat annähern und etwa über Prozesse der Institutionalisierung in dessen Strukturen Platz finden so verlieren sie automatisch einen Teil ihrer Widerstandskraft, so WALSH: „Un poco dejan su resistencia, su insurgencia política y epistémica a un lado, en estos momentos el Estado es el eje, y nos preguntamos si eso no es

una manera de limitar la lucha que conduzca, tal vez, a colapsar toda una esperanza para los postergados“ (Walsh, 2009b:13). Dass der Kontakt und die Involvierung in die Macht staatlicher Strukturen und Positionen bereits vermehrt zu internen Konflikten und Spaltungen in der indigenen Bewegung geführt hat macht zumindest klar, dass die Herausforderung der Konsolidierung und adäquaten Nutzung sich eröffnender Möglichkeitsräume innerhalb der hegemonialen Dispositive den AkteurInnen großes Engagement abverlangt.

5.1.2 Zur Herkunft des Konzepts der Interkulturalität: Antagonistische Betrachtungsweisen

Im Rahmen einer im Wandel begriffenen politischen Konjunktur ging es zunächst um die rechtliche Anerkennung der ethnischen und kulturellen Diversität und damit einhergehend um das Zugeständnis von spezifischen Rechten von Seiten der Staaten. In Ecuador sind die Interkulturalität und damit einhergehende kollektive Rechte der indigenen Gemeinschaften seit 1998 in der Verfassung verankert. Diese offizielle Anerkennung kann vor allem als Resultat der Kämpfe der indigenen Bewegung gewertet werden, welche sich ausgehend von der (Re)konstruktion einer gemeinsamen Identität, wie der sukzessiven Konsolidierung als soziale AkteurIn festigen konnte.²⁷ (Walsh, 2002b:digitales Dokument) Der Kampf der sozialen und indigenen Organisationen zeigte die Notwendigkeit nach einer Neudefinition sozialer Beziehungen in der Praxis auf:

De una necesidad cada vez mayor de promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales, de confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión, de formar ciudadanos conscientes de las diferencias y capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo del país y en la construcción de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural. (Walsh, 2010a:76)

In diesem Kontext, welcher einerseits eine politisch-juridische, andererseits eine soziale Dimension umfasst, lässt sich die Herkunft des Konzeptes der Interkulturalität verorten. Man könnte sich jedoch in Anbetracht der weiterhin geltenden hegemonialen Ordnung der Ungleichheiten auch die Frage stellen, ob der Verdienst wirklich rein den marginalisierten gesellschaftlichen Kräften zuzurechnen ist bzw. ob diese Form der Anerkennung nicht doch eine etwas unvollkommene Form der Repräsentation der eigentlichen Intentionen dieser Bewegung darstellt.

²⁷ Zum historischen Kampf der indigenen Bewegung siehe Kapitel 4.3.4

[...] en la realidad, nuestras conquistan resultan ser un simple espejismo para los pueblos indígenas, ya que como se dice en el argot popular el papel aguanta todo, pues resulta que durante estos 30 años los pueblos originarios a pesar de tener derechos estos no se materializan en mejores condiciones de vida, en mayor igualdad, equidad, justicia e inclusión; pues seguimos siendo empobrecidos, vivimos en condiciones precarias, tenemos limitadas oportunidades de educación, producción, empleo e ingresos. (P92:5)

WALSH erkennt eine antagonistische Perspektive zur eben genannten Sicht auf die Verortung des Phänomens der Interkulturalität als manifeste und materialisierte Forderung der Marginalisierten nach Anerkennung und Erneuerung, das heißt eine dieser Betrachtungsweise entgegengesetzte Form des Verständnisses, welche der peruanische Philosoph FIDEL TUBINO artikuliert: Interkulturalität, wie sie im offiziellen politisch-juridischen Diskurs der letzten Jahrzehnte Umsetzung fand, kann und sollte aus einer Perspektive begriffen werden „que la liga a los diseños globales del poder, el capital y el mercado“ (Walsh, 2010a:76). Das Aufkommen des Konzepts und dessen raumzeitliche Verortung als solche wird insofern weniger als Resultat eines erfolgreichen und kritischen Widerstandes betrachtbar, sondern vielmehr als eine neue Form der beschwichtigenden Inklusion, welche Asymmetrien und Ungleichgewichte nicht hinterfragt, sondern Interkulturalität und die daran geknüpften Rechte als additive Komponente einem etablierten System „beimengt“ und gleichzeitig - etwa über unzureichende Finanzierung indigener staatlicher Institutionen- diesem unterordnet: „Los gobiernos crearon instancias estatales especializadas [...] Sin embargo, no han asignado los recursos necesarios para que puedan cumplir su misión“ (Maldonado Ruiz, 2006:98). Das geltende System wird damit keinesfalls in seinem Funktionieren hinterfragt oder in Frage gestellt wird:

Desde esta perspectiva – que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia-, la interculturalidad es ‚funcional‘ al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdad sociales y culturales, tampoco ‚cuestiona las reglas del juego‘, por eso ‚es perfectamente compatible con la lógica del modelo neoliberal existente. (Tubino, 2005: La interculturalidad crítica como proyecto ético-político; nach: Walsh, 2010a:78)

WALSH spricht in diesem Zusammenhang von der Macht einer „nueva lógica multicultural del capitalismo global“, als Logik, welche die Diversität anerkennt, ihre Erhaltung fördert und fordert und auch politisch anerkennt. Gleichzeitig entleert sie sie über diese Geste ihres eigentümlichen Gehaltes, um sie als additiven Zusatz der bestehenden Ordnung zu inkorporieren, diese zu reproduzieren und damit auch den machtvollen Dispositiven und Diskursen eines neoliberalen Systems nachdrücklich Legitimität zu verleihen (Walsh, 2010a:78). Auf diese Weise wird die Anerkennung und der Respekt kultureller Diversität zu einer neuen Strategie der Unterwerfung, welche das Gegenteil dessen ins Auge fasst, was sie proklamiert: Nicht die Konstruktion gleichberechtigter Gesellschaften, sondern die Kontrolle

des ethnischen Konflikts durch Unterordnung der „kulturellen Agenda“ unter das bestehende politökonomische System bei gleichzeitig gewährleisteter Erhaltung sozialer Stabilität. Dieser Logik folgend wurden in den lateinamerikanischen Ländern zahlreiche Verfassungsreformen und Institutionalisierungsprozesse, wie Reformen im Bildungssystem der 1990er Jahre eingeleitet, wobei die Diffusität und die wenig konkrete Anwendung des Begriffs der Interkulturalität, welcher vor einiger Zeit zu einem Modewort avancierte, dem zugute kommt. (Walsh, 2009c:6; Walsh, 2010a:78).

Der erste Prozess, welchen die Forderung nach Interkulturalität durchläuft ist, wie wir bereits gesehen haben, jener, Zugang zu den Systemen legitimen Wissens zu erhalten, wobei der Anerkennung der *Educación Intercultural Bilingüe* in diesem Zusammenhang eine wichtige Bedeutung zukommt: „existe la percepción de que la interculturalidad puede ser una estrategia de fácil asimilación, y que puede adscribirse a los sistemas de educación existentes“ (Dávalos, 2002:95). Es wird hier der funktionale Charakter betont, welcher der Forderung nach Interkulturalität in diesem Zusammenhang übergestülpt wird, welche so ohne größere Komplikationen einem geltenden System eingereiht werden kann:

[...] el reconocimiento de la educación intercultural bilingüe por parte del Estado, no implica que se cambien los patrones de la dominación étnica, no los referentes culturales que se habían generado desde el poder. Los indígenas seguían invisibilizados, eran una parte no existente en el imaginario nacional. En los problemas y prioridades del país, los indios no ocupaban espacio ni tampoco generaban resquemores. (Dávalos, 2002:95)

So war die Anerkennung zwar ein großer Schritt, welcher jedoch durch seinen additiven Charakter nicht dazu beitrug, die zugrundeliegende Ordnung zu berühren.

Sowohl eine kritische Sicht, als auch eine funktionale Perspektive auf die Herkunft des Phänomens sind wohl valide und real. Eine funktionale Perspektive, welche einem hegemonialen Diskurs entspringt, etabliert dabei im Umgang mit Diversität eine gewisse offizielle Folklorisierung von Diversität als Strategie der Neutralisierung eines politischen Potentials. Beide Sichtweisen haben ihre Berechtigung und Tatsachen, auf die sie sich stützen. Und sie agieren in ein und demselben Feld. Die Unterschiede bestehen in der Legitimität der AkteurInnen und den Kapitalien, über welche diese verfügen. Diese sind bekanntlicherweise entsprechend einer geltenden soziopolitischen hierarchisierten und (neo)kolonialen Ordnung ungleich verteilt. Während die indigenen AkteurInnen, auf welche eine kritische Perspektive fokussiert, sich erst über ihre (Wieder)erschaffung einer bislang verleugneten Identität und die sukzessive Sichtbarmachung als AkteurInnen definieren können und müssen, um am Kampf um den legitimen Diskurs teilnehmen zu können, bedürfen die AkteurInnen oder AutorInnen einer funktionalen Politik keiner Sichtbarwerdung, denn sie führen, mit FOUCAULT gesprochen, den Diskurs der „Wahrheit“ an. Ihr Diskurs operiert im Verborgenen, indem er die „Mechanismen der Macht“ kennt und anwendet, die Gesellschaft strukturiert

(Bourdieu, 1992b:passim). Man könnte auch sagen, die ecuatorianische Gesellschaft oder die lateinamerikanischen Gesellschaften im Allgemeinen bauen auf einer kolonialen Ordnung auf, welche ihren spezifischen Diskurs im Laufe der letzten Jahrhunderte zu materialisieren und in „Dispositive der Macht“ umzuwandeln verstand (Foucault, 1978b:passim). Die heutige politische, soziale und institutionelle Ordnung spricht die Sprache der Hegemonie und dagegen versucht die Forderung nach Interkulturalität anzutreten: „la interculturalidad se levanta abiertamente frente a un proyecto de la modernidad marcado por el progreso sin límite, por el triunfo del más apto y fuerte que no requiere de nadie“ (Hidalgo, 2006: digitales Dokument).

Im Feld der Aushandlung von Bedeutungen treten sich verschiedene Positionen gegenüber: Der kraftvolle und unerschütterliche Widerstand gegen das geltende System und dessen Erfolge stehen dabei diametral einer neuen Logik oder Taktik der Beschwichtigung durch das globale Kapital über eine Politik des Multikulturellen gegenüber. Es ist, wie es auch WALSH in Anlehnung an TUBINO betont, eine Frage der Betrachtung. Jedoch in diesem Fall nicht nur der wissenschaftlichen Betrachtung, sondern auch der Betrachtung durch die AkteurInnen der spezifischen Diskurse selbst und vor allem durch die Basis der sozialen AkteurInnen, welche letztlich über ihre habituellen Konditionierungen und Interaktionen in den Feldern des Sozialen die Realität mitgestalten und somit zur Konstruktion des Diskurses und dessen Materialisierung beitragen.

BOURDIEU meint, der Handlungsspielraum innerhalb sozialer Felder sei nicht nur durch Spielregeln und Kapitalien determiniert, sondern es bestehe durchaus – etwa im Sinne der Erreichung der „Einheit in der Vielfalt“ – die Möglichkeit spezifische Interessen zu verfolgen, wobei jenseits des bestehenden Konsenses hinsichtlich der geltenden Regeln auch Konflikte durch die Verfolgung spezifischer Interessen alltäglich sind. (siehe Kapitel 2.1.3.4) Sieht man die eroberten Räume als Chance der Erneuerung, als Orte des Dialogs und der Rekonstruktion bestehender Ordnungen, das heißt, findet sich ein Weg, die Handlung innerhalb dieser Felder nach den eigenen Interessen auszurichten, so kann es verträglich und annehmbar werden, die Herkunft des Konzeptes etwa im Diskurs des globalen Kapitals zu sehen und dennoch die eigene Kraft einzusetzen, indem die eroberten Räume (auch jene internationaler Konventionen und Reglementierungen zugunsten von Minderheiten und indigener Bevölkerung) bestmöglich in Hinblick auf die eigenen Visionen genutzt werden. Das Konzept der Interkulturalität erlaubt laut HÖGLINGER, etwa

durch die zweisprachige interkulturelle Erziehung und Anerkennung des Staates den Zugang zu Mechanismen, die den nationalen Machtdiskurs strukturieren und konsolidieren, wobei im Sinne der Interkulturalität gut ausgebildete Indígenas diesen Machtdiskurs auf längere Zeit hin modifizieren sollen. Denn durch den Zugang von Personen indigener Abstammung zu Machtpositionen im Staat und im Bildungsbereich sollen auch Erkenntnisse der andinen Kosmvisionen auf nationalstaatliche Ebene gehoben werden und der Einfluß der Mestizen-Eliten sowie die Verbreitung westlicher Ideologien im Bildungssystem geschmälert werden. (Höglinger, 2004:363f.)

Dies ist ein Prozess und dieser Prozess appelliert an Bewusstwerdung und Selbsterschaffung und darüber hinaus und in einer ungleich herausfordernderen Art an den Eintritt in den kolonialen Diskurs, was vor allem über die Bildung - zum Teil auch zwangsweise - geschehen ist, um dadurch dessen Überwindung anzustrengen. Es ist vonnöten von einem Denken und einer Haltung des Widerstandes auszusteigen, um in propositiven Demonstrationen aktiv an der Gestaltung einer neuen Gesellschaftsordnung teilzunehmen. Dieser Prozeß und diese pluralistische Vision sind Erachtens in der indigenen Bewegung Ecuadors in deren Diskurs der Interkulturalität verankert und im Werden begriffen. Die erkämpften Räume stellen heute eine Verpflichtung zum Festhalten an den Zielen und der Fortführung des Kampfes dar.

5.2 Von einer dekontextualisierten Sicht auf die Diversität

„Por interculturalidad comprendemos un proceso de convivencia humana entre culturas diferentes en una relación recíproca de valores en donde cada ser cultural va fortaleciéndose en su propia identidad“ (Ramírez Eras, 2001:13). Eine derartige Sicht spricht von harmonischen Verhältnissen und Interaktionspartnern, welche sich in Respekt und Wertschätzung begegnen und artikuliert zwar umfassend die Problematik der Diversität, sieht jedoch – in dieser Formulierung - über die Grundlagen einer bestehenden soziokulturellen Realität, deren hierarchisierte Strukturen und konstruierte Differenzen hinweg. Die Linguistin MARLEEN HABOUD spricht in diesem Zusammenhang von *sordera visual*, als „tipo de enfermedad social de la que se adolece cuando erróneamente se cree que la sociedad en la que vivimos es una totalidad homogénea y equilibrada“ (Haboud, 2003:141).

Se prefiere pensar en la diversidad como inexistente, o se continúa hablando romántica, paternal y hasta museológicamente de los grupos que no conforman las filas dominantes. La percepción dominante estática no ha logrado enfrentar el reto de la diversidad y los desafíos de la multinacionalidad y de la interculturalidad. (Haboud, 2003:142)

Während der Diskurs der Interkulturalität und des horizontalen Austausches von offizieller Seite unbekümmert und allorts geführt wird ist die Gesellschaft faktisch von einem tiefgehenden Ungleichgewicht gekennzeichnet: „que se evidencia con la invisibilidad en la que todavía permanecen los grupos minorizados del Ecuador“ (Haboud, 2003:141). Über die Verwendung der Bezeichnung *minorizado* statt *minoría* will HABOUD auf diese Tatsache aufmerksam machen, nämlich, dass die indigenen Bevölkerungssegmente keine zahlenmäßige Minderheit darstellen, sondern durch den hegemonialen Diskurs Marginalisierte und damit Minorisierte sind.

Die den indianischen Völkern bislang von der nationalen Gesellschaft zugeschriebene Identität ist stark eindimensional: dem Bevölkerungsanteil entsprechend oszilliert sie zwischen dem Inventar von Nationalparks, folkloristischem Aufputz mit touristischer Qualität oder der breiten Masse der unterprivilegierten Bevölkerungsschicht. (Mader/Sharup, 1993:107)

Interkulturalität wird zu einer politischen Aufgabe, wenn es darum gehen soll eine gleichwertigere Gesellschaft zu schaffen, welche sich von einer homogenisierenden Sichtweise verabschiedet: „en cuanto intenta construir una sociedad igualitaria y romper la visión homogeneizante del poder que niega la diversidad y la presencia de otras culturas a las que mira en condición de dominadas, primitivas, aborígenes, minorizadas“ (Haboud, 2003:146). Die *sordera visual* bewirkt laut HABOUD eine Haltung, welche sich aus der Verantwortung zu stehlen versucht, indem sie in ihrer Artikulation stets auf die Anderen verweist oder in allgemeinen Worten ohne Adressat Handlungsanweisungen erteilt. (Haboud, 2003:148) „La aparente tolerancia que se muestra a favor de las poblaciones indígenas se mantiene mientras ‚ellos‘ no traspasen los límites de la sociedad dominante, es decir mientras continúen siendo ‚lo otro‘, ‚eso‘, ‚los invisibles‘ detenidos en un pasado romántico e inerte“ (Haboud, 2003:156). Mit BOURDIEU könnte man argumentieren, dass der Habitus durch seine Tendenz der Reproduktion tradiertter Strukturen dazu drängt, hierarchische Logiken und Strukturen weiterzuführen, solange er nicht durch tiefgehende Krisen zu einer Transformation angehalten wird. Ein tradiertter Habitus bleibt, wie wir in Kapitel 2.1.2 gesehen haben solange gültig, als er ökonomisch und praktikabel erscheint, denn es geht ihm nicht um Objektivität oder Wahrheit. Insofern scheint eine Ignoranz der Thematik eine praktikable und vertretbare Option zu sein.

Die Analogie, welche zwischen indigener Bevölkerung und Vergangenheit oder Rückwärtsgerichtetheit hergestellt wird, ist das Resultat eines ethnozentristischen soziopolitischen Kon-

struktionsprozesses im Rahmen der Proklamierung und Etablierung des Einheitsstaates, wie wir bereits gesehen haben und könnte in die Terminologie BOURDIEUS übersetzt als „Erhaltungsstrategie“ gesehen werden (Bourdieu, 1993:109). Auch wenn Sensibilisierung und die Bereitschaft sich umzuschauen einsetzt, wird die Problematik weiterbestehen, dass Interkulturalität ein offener Terminus mit vielfältigen Auslegungsmöglichkeiten ist: „mientras para algunos, la interculturalidad lleva el sentido de reconocimiento, inclusión y conciliación, para otros implica cambios radicales y estructurales a todo nivel, dentro de los cuales las diferencias no desaparecen o se diluyen sino que se visibilizan“ (Walsh, 2009a:151).

Meine persönlichen Beobachtungen und Erfahrungen „im Feld“ haben mir aufgezeigt, dass unter der „Mehrheitsgesellschaft“ ein zumindest ambivalenter Umgang mit Diversität vorzuherrschen scheint, ein mangelndes Bewusstsein gegenüber kulturellen Differenzen besteht, dass das kulturelle Selbstbewusstsein indigener Bevölkerungsmitglieder regional und kontextbezogen in sehr verschiedenartiger Ausprägung artikuliert wird und dass sich vor allem eine gewisse (bewusste und gewollte) Ignoranz unter einer breiten Schicht der mestizischen Mehrheitsgesellschaft vor allem strukturellen Problematiken gegenüber breitmacht. Der Diskurs den ich Großteils eingefangen habe ist einer, welcher von dem „Schönen“ der Kultur spricht, einer exotistischen Nostalgie, welche eine hierarchisierte Sichtweise reproduziert und das Kulturelle in ein Feld der Musealisierung abdrängt, um von der Zukunft zu sprechen und davon, dass es wichtig sei, „rückwärtsgerichtete Gewohnheiten“ abzulegen. Kulturelle Identitäten finden also Akzeptanz als historische Kulturen, als touristische Attraktion oder Gegenstand folkloristischer und musealer Repräsentationen, kurzum, als ausgelagerte kulturelle Agenda, nicht jedoch als Ressource und Potential für die Zukunft und im Rahmen gesellschaftlicher Transformationsprozesse. HABOUD artikuliert mit ihrer *sordera visual* eine omnipräsente Tatsache, dass nämlich minorisierte Gruppen und indigene Bevölkerungsmitglieder trotz ihrer unzweifelhaften Präsenz durch eine Brille der Ignoranz ihrer ontologischen Existenzberechtigung in einer „modernen“ Welt beraubt werden sollen. Wie ANDRE GINGRICH beschreibt, artikuliert sich nicht nur über die Verabsolutierung ethnischer Differenz, sondern auch in deren Negation eine rassistische Tendenz²⁸. Eine postulierte Gleichheit erzeugt weniger ein soziokulturelles Gleichgewicht, als dass sie als strategischer Zug verstanden werden kann, um Minderheiten ihr Recht auf eine eigenständige Gestaltung ihrer Lebensverhältnisse abzusprechen (Gingrich, 2001:103f.). Es sind diese Tatsachen in Zusammenhang damit zu verstehen, was FOUCAULT als Gewalt bezeichnet, welche Diskurse den Dingen dieser Welt antun (Foucault, 1991:36f.), GAYATRI SPIVAK spricht von „epistemischer Gewalt“ über den „Anderen“ (Hall, 1994:19).

²⁸ Das hier angesprochene Verständnis von Rasse ist ein kulturelles, diskursiv begründetes. Rasse funktioniert in diesem Zusammenhang wie STUART HALL beschreibt als „organisierende Kategorie der Sprechweisen, Repräsentationssysteme und sozialen Praktiken (Diskurse), die einen lockeren, oft unspezifizierten Zusammenhang von Unterscheidungen nach physischen Charakteristiken – Hautfarbe, Haarform, physische und körperliche Eigenschaften – als symbolische Markierungen dazu benutzen, um eine Gruppe gesellschaftlich von einer anderen zu unterscheiden“ (Hall, 1994:207).

5.2.1 Exkurs: Der indigene Diskurs und seine politische (De)Legitimierung: Vom „Wille zur Wahrheit“ und „Strategien der Neutralität“

In FOUCAULTS Anmerkungen und Begründungen zu Diskurs, Wissen und Macht²⁹ kann man einen konzeptuellen Ansatz für die auch noch gegenwärtig beobachtbare nur partielle Akzeptanz und immer noch weitverbreitete und evidente Diskriminierung indigener Bevölkerungssteile und deren Artikulationen auf einer politischen Ebene finden. Mitglieder indigener *pueblos* waren, seit sie es wagten eine gemeinschaftliche Stimme gegen Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung zu finden und zu erheben und sich damit gegen die geltende Wahrheit aufzulehnen, unter Kategorien wie jener des „Indio“ subsummiert und definiert worden, welche sich zunächst durch eine starke Infantilisierung auszeichnet. Mit den Attributen der Barbarei und der prämodernen Lebensweise als abwertende Zuschreibungen belegt, aber auch über erhöhende und gewissermaßen auf eine mystische Ebene projizierenden Betrachtungen als edler Wilder wurden ihm jegliche Ernsthaftigkeit und damit gesellschaftspolitische Existenzberechtigung abgesprochen. Seine Präsenz wurde ins Licht der mangelnden Legitimation gestellt, womit sie nur mehr faktischer Natur war, jedoch ohne ernst genommen werden zu müssen. Das von FOUCAULT artikulierte Szenario des Theaters, wo der „Wahnsinnige“ in Erscheinung treten durfte und gewissermaßen entwaffnet unter dem Siegel der Maskerade plötzlich zum Sprechen der Wahrheit berechtigt war, kann als Analogie gesehen werden, welche die Realitäten des „Wahnsinnigen“ und jene des „Indio“ verbindet. Man könnte sagen, die indigene Bevölkerung sei in einer vereinheitlichenden Kategorie subsummiert einem dauerhaften Versuch der Zurückdrängung ihrer Präsenz in die theatrale Arena des Kulturellen, im Sinne folkloristisch-touristischer und archäologisch-musealer Räume ausgesetzt, als Bereiche einer *cultura ajena* in der Sprache BONFIL BATALLAS (Bonfil Batalla, 1988:21), Räume wo sie sehr wohl zum sprechen berechtigt und angehalten sind, welche jedoch durch ihre Verortung im Sozialraum³⁰ über geringe politische und politisierende Kraft verfügen und gewissermaßen eine Bühne abseits des bedeutungsdefinierenden gesellschaftlichen Lebens darstellen. Es geht um Räume und Praktiken der Folklorisierung kultureller Differenz, welche „soziale Ungleichheit vordergründig kaschiert und de facto verstärkt“ (Tschofen, 2011:90).

BOURDIEU spricht von einer „Welt von Ökonomien“. Jedes soziale Feld ist durch eine bestimmte Knappheit an Ressourcen des Feldes selbst und seiner AkteurInnen beschränkt, wobei man sagen könnte, dass das soziale Feld kultureller Repräsentationen „der Indigenen“ als populäre Klasse im Sinne BOURDIEUS nicht dieselbe politische Macht besitzt, wie andere politische, ökonomische und soziale Felder, welche über die herrschenden Klassen und deren legitimen Geschmack definiert sind. (siehe Kapitel 2.1.3; 2.2) Die Repräsentationen „des

²⁹ Siehe Kapitel 2.3.2

Indigenen“ werden, im Rahmen der Felder der herrschenden Klassen organisiert und verwaltet, zum Inhalt kultureller Kontemplation eines legitimen Geschmacks und unterliegen somit einer fremdbestimmten Regulierung.

Die Ermöglichung von Präsenz auf einer Bühne marginaler gesellschaftspolitischer Relevanz, auf der Wahrheiten ohne größere soziopolitische Konsequenzen ausgesprochen werden dürfen, sowie die mittlerweile erfolgte Legitimierung seiner Handlung in politisch funktionalen Räume kann als Strategie der „Gewissensberuhigung“ und Kanalisierung gesellschaftspolitischer Anliegen von Seiten der Herrschenden betrachtet werden. BOURDIEU meint, die Herrschenden bemühen sich als Antwort auf die Bedrohung durch den kritischen Diskurs mit einem reaktiven an die Vernunft appellierenden Diskurs. Typisch für einen solchen Diskurs ist die „Unparteilichkeitsrhetorik“, welche sich durch den „Ethos des Anstandes und der guten Sitten“ kennzeichnet (Bourdieu, 2005:135). Größere Polemiken meidend geht ein solcher Diskurs zur Diskretion über und bemüht sich in Zusammenhang mit dem Gegner um demonstrative Gesten des Respekts. Diese „Strategie der (ethischen) Neutralität“ dient der Camouflage und greift auf Mittel zurück, welche dem Ziel der „Verneinung des politischen Kampfes als Kampf“ dienlich sind (Bourdieu, 2005:135), wie im ecuadorianischen Kontext über die Einbeziehung diverser politischer Zugeständnisse im Sinne funktionaler Strategien ersichtlich wird.

Wesentlich im Zusammenhang mit dem „Wille zur Wahrheit“ ist auch, dass sich der Diskurs der „Wahrheit“ auf eine institutionelle Basis, wie eben das Bildungssystem oder auch das Verlagswesen und die Medien stützen kann. Er sichert sich dadurch ab, dass er über die „Art und Weise, in der das Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird, in der es gewertet und sortiert, verteilt und zugewiesen wird“ (Foucault, 1991:13) bestimmt. In diesem Zusammenhang gilt es auch noch festzuhalten, dass gerade indigene Wissensformen, welche nach der Legitimierung innerhalb des machtvollen Feldes des akademischen Wissensdiskurses streben, aufgrund ihrer verschiedenartigen Logik besonders ungeeignet hierfür erscheinen, wie DÁVALOS betont: „Son saberes que no gozan del status de la ciencia desde el mundo académico oficial. Son conocimientos que tienen una matriz epistemológicamente diferente, pero que aún no ha sido sistematizada teóricamente para dar contenidos de validación científica al conocimiento ancestral“ (Dávalos, 2002:90).

Als rezentes Beispiel in Zusammenhang mit den dargestellten Überlegungen kann die im Rahmen der Verfassungsgebenden Verfassung im Jahr 2007 geführte Diskussion um die Einbeziehung des Konzepts des *Buen Vivir* oder *Sumak Kawsay*, als ursprünglich indigenes Konzept in die neue Verfassung Ecuadors genannt werden. Obwohl sich viel verändert hat und der „Wahnsinnige“ mittlerweile nicht mehr im 19. Jahrhundert an den Bühnenrand gedrängt wird, sondern schon im 21. Jahrhundert angelangt mehr gesellschaftliche Akzeptanz

³⁰ Zum Konzept des Sozialraumes siehe Kapitel 2.2

erlangt hat, gab es in dieser Debatte laut ALBERTO ACOSTA Stimmen, welche dieses Konzept als „unbekümmertes oder sogar passives dolce vita“ begreifen wollten und es demnach als inakzeptabel erachteten. Die Opposition dazu vertrat „aus Angst vor dem Verlust ihrer Privilegien“ die Annahme, das Konzept des *Buen Vivir* bedeute die „Rückkehr zur Steinzeit“ (Acosta, 2009:219). FOUCAULT meint:

Alle jene, die in unserer Geschichte immer wieder versucht haben, diesen Willen zur Wahrheit umzubiegen und ihn gegen die Wahrheit zu wenden, gerade dort, wo die Wahrheit es unternimmt, das Verbot zu rechtfertigen und den Wahnsinn zu definieren, alle jene [...] müssen uns nun als – freilich erhabene – Orientierungszeichen unserer alltäglichen Arbeit dienen. (Foucault, 1991:15)

Gerade über den kritischen Diskurs um Interkulturalität und Plurinationalität wird versucht, dieser Wille zur Wahrheit gegen die etablierte Wahrheit einzusetzen, entsprechende Verbote zu entkräften und die Rolle des „Wahnsinnigen“ zurückzugeben.

5.3 Koloniale Differenzen und das transformatorische Potential einer kritischen Interkulturalität

Hablar de interculturalidad es, sacar a la luz muchos de los conflictos que existen en nuestras sociedades, es aceptar que hay diferentes culturas y que no todas tienen el mismo reconocimiento y poder, (Jurjo Torres) este reconocimiento de la diversidad obliga a cuestionar las desigualdades y todo tipo de consecuencias que ellas traen (pobreza, discriminación, racismo, xenofobia, etc.). Encontramos aquí otra poderosa razón para la interculturalidad, contribuir a cuestionar las situaciones estructurales y las condiciones que permiten que haya dominación de unas culturas sobre otras, de determinados colectivos humanos sobre otros, etiquetados como diferentes e inferiores. (Hidalgo, 2006:digitales Dokument)

Während eine funktionale Variante der Interkulturalität hegemonialen Charakter hat und als von den dominanten Institutionen implementierte und regulierte „Erhaltungsstrategie“ (Bourdieu, 1993:109) verstanden werden kann, verweist die Forderung nach einer kritischen Form der Interkulturalität auf eine diametral entgegengesetzte Konstruktion als „Strategie der Häresie“ (Bourdieu, 1993:109), welcher es um die Infragestellung der geltenden Ordnung geht, eine Vision von der „Basis“ aus, „desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización“ (Walsh, 2010a:88). Eine einfache Sicht auf Interkulturalität als Interaktion zwischen Verschiedenen verschleiert oder leugnet eine Realität, nämlich die

Konstruktion der Gesellschaft auf einem Fundament des Ungleichgewichts, sowie die Macht der Dispositive des globalen Kapitals und des Marktes. Erst wenn man diese Strukturen beziehungsweise den Diskurs, welcher sie konstruiert entschleierte und die Strukturen und das Funktionsprinzip des globalen Systems mit seiner Strategie der Suche nach Dialog, Zusammenleben und Toleranz zu hinterfragen beginnt, kann eine kritische Perspektive des Konzepts der Interkulturalität im Sinne TUBINOS (Tubino, 2005; nach: Walsh, 2010a:78) Platz und Berechtigung finden.

Die seit den 1990er Jahren entwickelte und artikulierte Forderung radikaler Transformation der bestehenden Beziehungsformen, Strukturen und Institutionen zielt nicht nur auf eine determinierte marginalisierte Bevölkerungsgruppe ab, sondern inkludiert und umfasst heute mehr denn je die gesamte Gesellschaft. Auf diesem Weg stellte die Bildung von Allianzen mit verschiedenen sozialen Bewegungen stets einen wesentlichen Motor der Mobilisierung dar. Die Grundlagen einer kritischen Interkulturalität wurden von den sozialen Bewegungen über ihre Forderungen in die politische Diskussion eingebracht, wobei ausgehend von einer anti-hegemonialen Haltung Bezug auf das strukturelle Problem einer kolonial-kapitalistischen Ordnung genommen wurde. (Walsh, 2010a:89)

Es decir, de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y ,blanqueados‘ en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. Desde esta posición, la interculturalidad se entiende como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente –y como demanda de la subalternidad –, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. (Walsh, 2010a:78)

Ein kritischer Diskurs der Interkulturalität stellt nicht nur die Problematik der Diversität ins Zentrum der Betrachtung, sondern fasst nunmehr – auch dank der Eroberung diverser soziopolitischer Räume – die Transformation der strukturellen rassistischen Ordnungsprinzipien der Gesellschaft als Projekt der Marginalisierten ins Auge.

La interculturalidad crítica no es un proceso o proyecto étnico, ni tampoco un proyecto de la diferencia en sí. Mas bien, como argumenta ADOLFO ALBÁN (2008), es un proyecto que apunta a la re-existencia y a la vida misma, hacia un imaginario ,otro‘ y una agencia ,otra‘ de con-vivencia –de vivir ,con‘ – y de sociedad. (Walsh, 2010a:88)

Eine kritische Form der Interkulturalität ist etwas, das es zu Schaffen gilt; es bedarf der Transformation von Strukturen, Institutionen und sozialen Beziehungen, um neue Bedingungen eines ganzheitlichen Lebens schaffen zu können: „la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir diferentes“ (Walsh, 2010a:78). Es geht laut WALSH dabei um zwei verschiedene Ebenen, auf denen der Prozess der Transformation stattfinden soll: Auf der Ebene der dauerhaften Beziehungen zwischen

„Verschiedenen“, im Sinne respektvoller, gleichberechtigter und symmetrischer Verhältnisse und Aushandlungsformen. Andererseits bedarf es eines umfassenden politischen, sozialen, ethischen und epistemischen Projektes, welches auf struktureller Ebene ansetzt, um eine gesellschaftliche Metamorphose ermöglichen zu können: „[...]afirma la necesidad de cambiar no sólo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminización“ (Walsh, 2010a:79).

Es geht nicht mehr darum, „das Verschiedene“ in die bestehenden Strukturen einzufügen, sondern „implosionar – desde la diferencia – en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto“ (Walsh, 2010a:79). Ein kritischer Diskurs der Interkulturalität spricht von Neukonzeption und Neuerschaffung sozialer, epistemischer und individueller Strukturen, davon, die geltende Logik der gesellschaftlichen Felder zu dekonstruieren und im Zuge individueller wie sozialer Umbauprozesse als „esfuerzo expreso y permanente“ (Ayala Mora, 2005:digitales Dokument) neue – in Anlehnung an BOURDIEU - habituelle Dispositionssysteme zu entwickeln.

Eine derartige Sicht lässt niemanden unberücksichtigt, sodass Interkulturalität nicht mehr „von oben“ über isolierte Orte der Marginalisierten spricht, sondern die Gesellschaft als Gesamtes meint, im Sinne einer „von unten“ ausgehenden Transformation von Gesellschaft in Gemeinschaft. Der Historiker AYALA MORA beschreibt Interkulturalität in diesem Sinne als gemeinschaftliche Suche nach Überwindung gesellschaftlicher Ungleichgewichte: „Es una búsqueda expresa de superación de prejuicios, del racismo, de las desigualdades y las asimetrías que caracterizan el país, bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes“ (Ayala Mora, 2005:digitales Dokument).

Die kritische Interkulturalität als politische Praxis verweist auf verschiedenste Sphären des Lebens und Zusammenlebens. Ausgehend von der Erkenntnis einer hierarchisierten Gesellschaftsstruktur, welche Differenzen zu naturalisieren verstand und damit die Verschleierung struktureller Ungleichheiten vollbrachte, geht es darum dieser vielfältigen Marginalisierung und Verneinung auf ontologischer, epistemischer und kognitiver Ebene entgegenzuwirken. Die geltende koloniale Matrix der Macht soll sichtbar gemacht werden, um ihr entgegenwirken zu können. Es geht um die Entkolonialisierung von Strukturen über Widerstand und Opposition, um der vielfältigen „Entmenschlichung“ und Unterwerfung zu begegnen.

[...] tomada en conjunto, la interculturalidad y la diferencia colonial son concebidas desde y comprendidas [...] como indicativa de una realidad estructural histórica y sociopolítica necesitada de descolonización y transformación. Por lo tanto, denota y requiere una acción transformadora, una acción que no se limite a la esfera de lo político sino que infiltre a los sistemas del pensamiento y del ser. (Walsh, 2006:48)

WALSH spricht von einer Betrachtungsweise auf Interkulturalität aus einer Perspektive kolonialer Differenz, wobei sich daraus der Verweis auf eine strukturelle historische und soziopolitische Realität ergibt, welche der Entkolonialisierung und Transformation bedarf. Diese Betrachtungsweise bezieht die Dimension der Macht wieder mit ein, welcher in kulturrelativistischen und liberalen Perspektiven des Multikulturellen keine Beachtung geschenkt wird:

Al comprender la interculturalidad desde la perspectiva de la diferencia colonial, se introduce de entrada la dimensión del poder que generalmente es olvidada en las discusiones relativistas de la diferencia cultural [...] y en el tratamiento de orientación liberal de la diversidad étnica y cultural que el multiculturalismo, particularmente en sus versiones oficial y académica, sostiene. (Walsh, 2006:47f.)

ANÍBAL QUIJANO spricht von der *colonialidad del poder*: „la trabazón histórica entre la idea de ‚raza‘, como instrumento de clasificación y control social, y el desarrollo del capitalismo mundial (moderno, colonial, eurocentrado), que se inició como parte constitutiva de la constitución histórica de América“ (Walsh, 2010a:89f.). Die koloniale Machtstruktur erschuf eine gesellschaftliche Hierarchie auf Basis rassistischer Trennungen: Die Weißen, allen voran die Europäer standen dabei an oberster Stelle, gefolgt von den Mestizen auf ihrem Weg zur „Weißwerdung“, dem *blanqueamiento*. Am unteren Ende der gesellschaftlichen Pyramide fanden und finden sich auch heute noch die unter einer vereinheitlichenden und mit negativen Attributen konnotierten Identität subsummierten *indios* und *negros*. *Indio* und *negro* wurden als gesellschaftliche Randkategorien erschaffen, welche nicht nur die zahlenmäßige Präsenz der hiermit bezeichneten Gruppen und deren interne Diversität verleugnen, sondern ihnen darüber hinaus jegliche Existenzberechtigung entziehen. Die Naturalisierung von Superiorität und Inferiorität ist einem Modell der binären Oppositionen zwischen Orient und Okzident, zwischen primitiv und zivilisiert, zwischen traditionell und modern und weitere mehr in Analogie zur im Zuge der Aufklärung als unüberwindbar postulierten Dichotomie von Natur und Kultur verankert. WALSH spricht in Anlehnung an QUIJANO von einer vierdimensionalen Matrix des Kolonialen, welche alle auf der Bildung binärer Opposition gründen und damit Inklusion oder Exklusion nach bestimmten Kategorien vorgeben: die *colonialidad del poder*, die *colonialidad del ser*, die *colonialidad del saber* und die *colonialidad cosmológica*. Die koloniale Machtstruktur naturalisiert dabei gesellschaftliche Rollen und Funktionen, die koloniale Bestimmung über Menschsein oder Entmenschlichung naturalisiert die Vorstellung des würdigen Menschen über die Erhöhung des Zivilisierten, Modernen, Rationellen. Die koloniale Wissensordnung etabliert den Eurozentrismus als hegemoniale Perspektive des Wissens und der Wissenschaft. „En una sociedad en la que el conocimiento se articula a la dominación, el saber es también poder, y el poder necesita del saber. La dupla saber-poder, nace desde el inicio de la modernidad occidental y el capitalismo“ (Dávalos, 2002:90). Die Kolonialisierung von Weltbildern und der Natur beruht entsprechend auf der Dichotomie Na-

tur-Kultur, wobei jegliche Lebensform, welche sich auf eine intrinsische Beziehung zur Natur beruft als prämodern und primitiv klassifiziert und naturalisiert wird. (Walsh, 2010a:90f.) Diese Betrachtungsweise verweist auf die Tatsache, dass die Differenz, welche zu Kolonialzeiten konstruiert und etabliert wurde, nicht rein auf der Differenz von Kulturen oder der Diskrepanz von Klassen gründet: „la matrix de la colonialidad afirma el lugar céntrico de raza, racismo y racialización como elementos constitutivos y fundantes de las relaciones de dominación y del capitalismo mismo“ (Walsh, 2010a:91). Die Moderne und der daraus hervorgehende globale Kapitalismus gründen also auf einer kolonialen Differenz, wie WALSH veranschaulicht.

Es muss nun um die Entkolonialisierung dieser Differenz gehen, „un trabajo de orientación de-colonial dirigido a quitar las cadenas que aún están en las mentes“ (Walsh, 2010a:92). Besagter Prozess muss genau diejenigen Aspekte der Unterordnung betreffen, welche durch diese Klassifizierung Abwertung erfahren: die Macht, das Wissen, das Menschsein und die Lebensformen gilt es in ihrem aktuell geltenden Entwurf zu dekonstruieren, um sie neu entwerfen zu können. Es geht dies über das Aufdecken, den Widerstand und die Transformation von Strukturen und deren Materialisierung in gesellschaftlichen Institutionen. Der Prozess ist ein zweifacher, wobei es um einen würdevollen, gleichberechtigten und respektvollen Dialog der Differenzen gehen muss, welcher jedoch darüber hinaus das Potential in sich birgt, neue Wege zu entwerfen im Sinne der Verflechtung von ontologischen, kognitiven und epistemischen Perspektiven. (Walsh, 2010a:90) Wissen spielt in diesem Zusammenhang eine große Rolle, da nämlich Wissen seit der Ära der westlichen Modernität und der Ausbreitung des kapitalistischen Systems eine enge Anbindung an Macht erfährt. Wissenschaft ist mit ihrer diskursiven Konstruktion von Realität unmittelbar an die Reproduktion von Macht gekoppelt. DÁVALOS meint, das Konzept der Interkulturalität beziehe sich in diesem Zusammenhang auf eine bisher durch das Verbot - als Ausschlussprinzip nach FOUCAULT – unterbundene Diskussion über die Legitimität der geltenden Wissensordnungen: „apunta justamente a abrir un debate hasta ahora prohibido dentro de la formación epistémica del conocimiento y de los espacios de saber: aquel de la relativización de los contenidos universalizantes del proyecto de la razón“ (Dávalos, 2002:90). Eine wesentliche Sphäre in diesem Prozess stellt die indigene Universität als Projekt der indigenen Bewegung dar, welche sich um einen epistemischen Dialog der Wissensformen bemüht. „La categoría de interculturalidad hacía referencia a las posibilidades de acceder a la decodificación del orden del saber constituido desde el poder, y finalmente encontrará su expresión más importante en la creación de la Universidad Indígena Intercultural“ (Dávalos, 2002:93).

5.3.1 Exkurs: Die hacienda als koloniale Grundlage der Gesellschaftsstruktur

Die Anstrengungen zur Dekolonialisierung der Gesellschaftsstruktur müssen sich des Legats der kolonialen Strukturen der *hacienda* bewusst sein, so PABLO DÁVALOS: „Se trata de acceder a la decodificación de los libros de la hacienda, pero al mismo tiempo acceder a las posiciones de confrontación en los ámbitos del saber. La decodificación de todo el sistema de poder del cual se parte“ (Dávalos, 2002:92).

DÁVALOS setzt sich mit der politischen und epistemischen Begründung der indigenen Bewegung auseinander und sieht darin die Begründung des Kampfes für Interkulturalität und Plurinationalität verankert. Er bezieht sich auf das System der *hacienda*, als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung: „como un locus de tipo histórico, que genera sentidos, que estructura un denso entramado de relaciones históricas que se van a extender por toda la sociedad“ (Dávalos, 2002:91). In der *hacienda* treffen indigene Weltvorstellungen mit westlichen zusammen. Die *hacienda* wird als ökonomische und politische Institution zu einem zentralen Feld der (konfliktreichen) Legitimierung sozialer Beziehungen, wobei sie über die indigene Prägung auch zu einer kulturellen und symbolischen Einheit wird: „Espacio de construcción de sentidos y de formación de imaginarios sociales. Espacio de referencia para la política, para la economía y también para la organización, la movilización y la resistencia“ (Dávalos, 2002:91). Die traditionelle Form der *hacienda* ist eine autarke Einheit, in welcher der *patrón* eine zweifache Rolle übernimmt: einerseits das Ministerium der traditionellen indigenen Autorität, andererseits als Repräsentant dem Staat gegenüber, wobei er zu einer synkretistischen Persönlichkeit wird, welche ihre Legitimität den Indigenen gegenüber durch seine rituelle Position als *jatun apu*, als *gran señor* erhält. Die Produktionsform war, wie wir bereits in Kapitel 4.3.1.4 gesehen haben an das *concertaje de indios* gebunden, wobei die Indigenen in einer Form „freiwilliger Zwangsarbeit“ an die *hacienda* gebunden waren. Jeder Indigene verfügte über ein Stück Land innerhalb der *hacienda*, das *huasipungo*, welches seiner Subsistenz diente. Neben der Zeit, in welcher er sein eigenes Land bearbeiten durfte, war er zur Arbeit in der *hacienda* verpflichtet. Die spärliche Entlohnung und die hohen Tribute veranlassten die Indigenen dazu, Vorschüsse zu beantragen, worüber sich das System reproduzierte und den Indigenen einen Ausstieg unmöglich machte. Es war darüber hinaus gängig, dass der *patrón* die *libros de hacienda*, in welchen die Schulden vermerkt waren, fälschte, was wiederum durch seine zentrale rituelle Rolle, welche vor allem in den zahlreichen Festen zum Ausdruck kam, geduldet war. Die Schuld an Arbeit war vererbbar, sodass immer die gesamte Familie an die *hacienda* gebunden war: „el concertaje de indios enmascaraba un sistema de servidumbre y esclavitud que era el eje fundamental del sistema hacienda“ (Dávalos, 2002:92). Macht und Wissen war an das Instrument der *libros* gebunden: „acceder al libro de rayas y al libro de socorros, era acceder a la comprensión de los mecanismos de poder de la hacienda, era socavar la autoridad y el prestigio del patrón de la hacienda, era subvertir los códigos culturales, simbólicos y semióticos del poder de la

hacienda“ (Dávalos, 2002:92). Dementsprechend wurden Forderungen nach Alfabetisierung und Bildung streng geahndet. DOLORES CACUANGO des *pueblo* Cayambi, als Persönlichkeit des indigenen Kampfes, welcher große symbolische Macht zukommt, beschäftigte sich Mitte des 20. Jahrhunderts intensiv damit, den Indigenen der *haciendas* Zugang zur Bildung zu ermöglichen.

Die traditionelle Form der *hacienda* des beginnenden 20. Jahrhunderts erfährt durch die kapitalistische Modernisierung im landwirtschaftlichen Bereich, über die Agrarreform von 1964 initiiert wesentliche Veränderungen. Diese Agrarreform trägt dazu bei, die prekären Produktionsbedingungen zu eliminieren, ermöglicht die Konstitution von indigenen *comunidades* und *cabildos* und verbietet das *concertaje de indio*. „De una matriz simbólica y ritual, el patrón de hacienda, se ve compelido hacia una acción cada vez más racional e instrumental, en la que el eje fundamental de su acción es el costo-beneficio“ (Dávalos, 2002:92). Die Beziehungen zwischen *patrón* und den indigenen Arbeitskräften wurde als Bremse der Modernisierung betrachtet. Gemeinsam mit dem sich entwickelnden organisatorischen Potential der Indigenen kam es somit zur Auflösung des Systems der *hacienda*, wobei dies eine grundlegende Transformation der strukturellen sozialen Ordnung bedeutete: „disolver el sistema hacienda es desestructurar toda la política, dejar sin piso a las élites, es romper la base de la estructura del poder“ (Dávalos, 2002:92). DÁVALOS erkennt im Zusammenhang mit der Delegitimierung der *hacienda* im Zuge der 1970er Jahre das Aufkommen der Forderungen nach Interkulturalität und Plurinationalität. Die Forderung nach Interkulturalität bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Forderung der Dekonstruktion der legitimen offiziellen Wissensformen als Ausdruck der Macht und Rechtfertigung von Unterdrückung.

5.4 Interkulturalität und die *Revolución Ciudadana*

Die *Revolución Ciudadana* als Projekt der seit 2007 amtierenden Regierung RAFAEL CORREA und seinem *Movimiento Alianza País* in Koalition mit politischen und sozialen Bewegungen Ecuadors artikuliert als Zielsetzung die Implementierung des *Socialismo del siglo XXI* in Ecuador. Die *Revolución Ciudadana* beruft sich dabei auf die liberale Revolution ELOY ALFAROS Ende des 19. Jahrhunderts, auch als *Revolución Alfarista* bekannt, wie die Ideale der bolivarianischen Revolution. (<http://movimientoalianzapais.com.ec/>)

El uno se enfrentó a lo que en su discurso llamaba ‚oscurantismo‘. El otro, a la ‚larga noche neoliberal‘. El uno llegó al poder por las armas, ante la imposición del modelo teocrático y feudal. El otro, por las urnas, ante el desgaste de los partidos políticos y la frágil institucionalidad. El uno lideró el ala radical del liberalismo. El otro, un proyecto político inscrito en el llamado socialismo del siglo XXI. (<http://www.eluniverso.com/2012/01/15/1/1355/revolucion-ciudadana-mira-liberal.html>)

Im Zuge der Aushandlungen um die neue Verfassung 2008 wurde die Interkulturalität als wesentliches politisches Grundlagenthema diskutiert, wobei letztlich Interkulturalität und Plurinationalität in der Verfassung als Mandate festgeschrieben wurden: „El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico“ (República del Ecuador, 2008: Art.1). WALSH schreibt hinsichtlich der diskursiven Handhabung des Konzeptes in der Verfassung: „introduce la posibilidad de refundar el Estado y la sociedad a partir de la interrelación o [...] la ‚interculturalización‘ de lógicas y principios distintos de vivir“ (Walsh, 2009a:151).

Der *Plan Nacional de Desarrollo* 2007-2010, als Dokument über welches die politische Ausrichtung der Regierung definiert wird spricht von einem „modelo de nación intercultural, con una patria donde todos los pueblos y culturas tengan un espacio de desarrollo ciudadano“ (SENPLADES, 2007:digitales Dokument). Die Interkulturalität wird als eines der zwölf definierten Ziele postuliert: „afirmar la identidad nacional y fortalecer las identidades diversas y la interculturalidad“ (SENPLADES, 2007:digitales Dokument). Die Diversität und das *Buen Vivir* werden als Maximen einer Entwicklung mit Identität postuliert:

Entendemos por desarrollo la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. [...] Nuestro concepto de desarrollo obliga a reconocernos, comprendernos, valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la autorealización y la construcción de un porvenir compartido. (SENPLADES, 2007:digitales Dokument)

Der neue *Plan Nacional de Desarrollo del Buen Vivir* 2009-2013 führt diesen diskursiven Ansatz fort: „afirmar y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad“ (SENPLADES, 2009: digitales Dokument). Interkulturalität wird aus einer kritischen Perspektive definiert: „En sociedades [...] marcadas por la desigualdad, no se puede pensar la interculturalidad sin tomar en cuenta los procesos de dominación. El diálogo intercultural parte de la premisa del diálogo entre iguales y este no es posible cuando unas culturas están subordinadas a otras“ (SENPLADES, 2009: digitales Dokument).

Al asumir el mandato constitucional de reconocimiento y afirmación de la plurinacionalidad y de la interculturalidad de la sociedad ecuatoriana, el Estado adopta una concepción de cultura amplia e incluyente. Ésta acoge concepciones que dan cuenta de la multiplicidad de universos simbólicos, expresados en las diversas memorias históricas, así como las prácticas de vida de los pueblos y nacionalidades que viven en el país y, al mismo tiempo, reconoce las prácticas de grupos culturales que emergen como resultado de las transformaciones sociales contemporánea. [...] Entendida de ese modo, la interculturalidad aparece como una apuesta al futuro que, junto con el reconocimiento de la plurinacionalidad y el Buen Vivir, tiene la capacidad de lograr acuerdos entre los actores culturales, sociales, políticos e institucionales diferenciados. Su acción está encaminada a la construcción de una sociedad incluyente, solidaria, soberana y recíproca, capaz de fundamentar una propuesta de desarrollo a largo plazo, que permita enfrentar los desafíos de la globalización y sus contradicciones en la actual crisis mundial. (SENPLADES, 2009:digitales Dokument)

Über derartige Positionierungen verweist der *Plan Nacional de Desarrollo* bereits seit 2007 große diskursive Neuerungen ohne historische Präzedenz auf, wie auch WALSH unter Vorbehalt – „en las políticas de aplicación constitucional, a veces existe una gran distancia entre dichos y hechos“ (Walsh, 2009a:151) - betont:

A diferencia de la Constitución de 1998 que incluyó la interculturalidad sin tener clara una política y que se concibió dentro de un marco multiculturalista sumatorio o de inclusión, la visión del actual gobierno se funda en la necesidad de un cambio profundo. Entiende que el problema de la dominación y exclusión está arraigado en las instituciones, mentalidades y modelos estructurales. Por tanto, el cambio tiene que partir de una nueva noción y una nueva arquitectura estatal, la que el gobierno llamó en 2007 un ‚Estado plurinacional, megadiverso y plural‘. (Walsh, 2009a:150)

6 Interkulturalität als Aufruf zu einer permanenten gesamtgesellschaftlichen *Minka* als neuer Habitus für das *Sumak Kawsay*

Auf der Grundlage der vorangehenden Darstellungen sollen im vorliegenden Kapitel zentrale Inhalte, argumentative Strukturen und narrative Stränge, welche im Zuge der Auseinandersetzung mit dem analysierten Dokumentenkorpus ersichtlich wurden, nachgezeichnet werden. Entsprechend des in Kapitel 3.3.2.1 vorgestellten Analyserahmens geht es mir darum, den kritischen Diskurs um Interkulturalität, wie er von der indigenen Bewegung geführt wird, aus einer propositiven Perspektive zu betrachten und in einer entsprechenden Dimension zu erfassen, wobei ich Interkulturalität als „Aufruf zu einer permanenten *Minka* als neuer Habitus für das *Sumak Kawsay*“ verstehe. Im Zuge der folgenden Ausführungen sollen Bedeutungsdimensionen und Inhalte dieses *frames* sichtbar und nachvollziehbar gemacht werden.

Ich verstehe Interkulturalität in der artikulierten Form als Forderung nach der Erneuerung eines bestehenden hegemonialen Habitus in Bezug auf den Umgang mit Diversitäten. Es handelt sich um die Forderung, durch Inkorporierung sozialer und ethischer Werte des Gemeinschaftlichen und Solidarischen neue Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsstrukturen zu sozialisieren, aufgrund derer ein menschlich würdevolles Zusammenleben in Respekt und Verantwortlichkeit ermöglicht werden soll. Das andine Konzept der *Minka* stellt als kollektives und kommunikatives Prinzip in verschiedenster Hinsicht eine geeignete strukturelle Grundlage dar, um eine lebendige Relationalität in der menschlichen Gemeinschaft (wieder)zugewinnen.

In den folgenden Kapiteln wird zunächst ein allgemeiner Einblick in die Konzeptualisierung des Diskurses gegeben, indem *story line* und zentrale Deutungsbausteine besprochen werden. Weiters werden gesellschaftliche Felder der Artikulation besprochen und die wesentlichsten Ausprägungen, als inhaltliche Dimensionen des Diskurses. Anschließend (Kapitel 6.2 bis 6.4) sollen drei konstitutive narrative Stränge besprochen werden, welche über die Betrachtung der Argumentationsstruktur des Diskurses ersichtlich wurden: das Identitäre, das Kollektive und das Relationale. Hier wird jeweils eine breitere theoretische Verankerung gesucht. Das Konzept der *Minka* wird teilweise in Zusammenhang mit dem kollektiven Aspekt besprochen, während die Idee des *Sumak Kawsay*, als Ziel der Bestrebungen um Interkulturalität, hauptsächlich im Zuge des letzten Unterkapitels Erwähnung findet.

6.1 Phänomenstruktur: Dimensionen des Interkulturellen

Die betrachteten Diskursfragmente³¹ zeichnen sich durch eine ziemlich homogene und kongruente Strukturierung und Artikulationsweise aus, wobei die Aussageereignisse der einzelnen AkteurInnen nicht wesentlich widersprüchliche Sichtweisen liefern. Es kann von einer Diskurskoalition der indigenen AkteurInnen gesprochen werden, welche sich wohl aus der Strategie der Kollektivität des indigenen Diskurses begründen lässt, auf welche ich noch vertieft in Kapitel 6.3 Bezug nehmen werde. Auf dieser Tatsache aufbauend und begründet durch die begrenzte Verfügbarkeit von Ressourcen, sowie auch die Ausrichtung der Fragestellung musste eine thematische Fokussierung vorgenommen werden. In der strukturierend-zusammenfassenden Darstellung beziehe ich mich im Besonderen auf das Feld des Sozialen und Politischen, wobei etwa der Bereich der Bildung – trotz seiner unzweifelhaft zentralen Rolle als gesellschaftliches Feld - nur in seinen Grundlagen skizziert werden kann.

Worin sich die AkteurInnen und ihre Beiträge im Wesentlichen unterscheiden, ist vor allem das jeweils artikulierte Feld und die damit einhergehend angewandte Rhetorik. Die sozialen und politischen Organisationen (CONAIE, MUPP-NP, CONFENIAE, FENOCIN, DINEIB, CODENPE)³² sind vorrangig an der diskursiven Konstruktion des Politischen und Sozialen als Bereiche sozialer Machtverhältnisse beteiligt und hier vor allem einem kritischen Diskurs der Dekonstruktion herrschender Strukturen über eine Semantik des Kampfes und Widerstandes verpflichtet, während vor allem die UINPI als indigene Bildungsinstitution sich vorwiegend um eine epistemische und ontologische Begründung des Interkulturellen bemüht und insofern gleichsam wichtiger Akteur eines propositiven Diskurses ist. Berücksichtigt, jedoch nicht gesondert ausformuliert, wird die Verschiedenartigkeit der Formen der Aussagenproduktion im Sinne unterschiedlicher Materialitäten der untersuchten Datenformate und die damit einhergehende Divergenz der angewandten diskursiven Praktiken.³³ Die Darstellung beabsichtigt, die dominanten diskursiven Elemente und Argumentationsstrukturen ins Zentrum der Betrachtung zu stellen, wobei bestmöglich von der reinen Sprachebene zu abstrahieren versucht wird.

³¹ Zu einer genaueren Darstellung des Samplings siehe Kapitel 3.3.1.2 und folgende.

³² Alle hier gebräuchlichen Abkürzungen finden sich im betreffenden Verzeichnis im Anhang dieser Arbeit.

³³ Siehe hierzu auch die Beschreibung des Datenkorpus in Kapitel 3.3.1.2. Für eine detaillierte Auflistung der untersuchten Dokumente siehe Anhang.

6.1.1 Story Line und narratives Muster³⁴

Narrative Struktur

Die Argumentationsstruktur, welcher sich der Diskurs um Interkulturalität bedient, ist eine zirkuläre. Es ist keine notwendig aufbauende argumentative Abfolge auszumachen, welche von Bedingungen über Strategien zu Konsequenzen voranschreitet, sondern Bedingungen stellen zumeist zugleich Konsequenzen und zu erreichende Ideale dar, womit das Prozessuale des zentralen Konzeptes der Interkulturalität unterstrichen wird.

Der typisierte Aufbau des Diskurses geht von der Beschreibung einer von der gesellschaftlichen Mehrheit als defizitär und unzureichend erlebten Situation im Sinne der aus der kolonialen Entwicklung resultierenden Differenzen aus³⁵, um nach Verantwortlichkeiten zu suchen. Diese findet er zumeist in staatlichen Apparaten und Institutionen, welche ihre Verantwortung zum rechtlichen, politischen und sozialen Schutz aller BürgerInnen nicht in adäquatem Maße übernehmen können oder wollen. Diese Ausgangslage bietet Raum für neue Ansätze und Visionen, welche etwa über das Modell der Interkulturalität geboten werden. Dieses Modell stellt alternative Sichtweisen auf menschliche Begegnung zur Verfügung und präsentiert sich mit seinen impliziten Forderungen als Möglichkeit die vorherrschenden Defizite auszugleichen bzw. zu überwinden. Die Herkunft dieses Modells wird als ursprüngliche indigene Vision oder Traum skizziert, als Erbe der Vergangenheit und Verpflichtung in der Gegenwart. Damit rechtfertigt sich die Position der indigenen Gemeinschaften als wesentliche AkteurInnen des notwendigen Wandels in der Gesellschaft und die damit verknüpfte Forderung nach rechtlicher, politischer, sozialer und menschlicher Anerkennung wird zu einem zentralen Deutungsbaustein des Diskurses. Die indigene Forderung etabliert sich somit als propositives Modell für eine neue Gesellschaftsordnung, wobei die indigenen AkteurInnen über ihre historische Kontinuität, kulturelle Ressourcen, sowie erhaltende Souveränität zu LehrmeisterInnen in diesem Projekt werden.

In Rückgriff auf Kapitel 2.4.2 lässt sich festhalten, dass sich über diese beschriebene Zyklik, sowie über die gewissermaßen melancholische Schau auf das Vergangene und den nüchternen Blick auf eine von Mängeln gekennzeichnete Jetztzeit charakteristische raumzeitliche Strukturierungsprinzipien der andinen Welt widerspiegeln. Die Jetztzeit bringt eine zentrale Herausforderung mit sich, wobei sich über das historische Erbe und die Vision der vergangenen Zeiten der Auftrag und die Übernahme von Verantwortung in der Gegenwart in Hinblick auf eine anstehende Zeitenwende rechtfertigt, welche das Prinzip des wiederkehrenden Werden im Kosmos umschreibt.

³⁴ Diese Konzepte sind REINER KELLERS Ausführungen zur Diskursanalyse entlehnt (Keller, 2004:106ff.)

Diskursive Strategien

Evident ist eine diskursive Essentialisierung verschiedenster Bereiche als Strategie der Etablierung dichotomer Gegensatzpaare. Die meistgebräuchlichen Antagonismen sind etwa die Gegenüberstellung von universaler Kultur und indigener Kultur, wobei hiermit vor allem Wertbezüge und Wissensordnungen artikuliert werden; die Dichotomie zwischen einer hierarchisierten kolonialen Gesellschaftsordnung und der interkulturellen gleichwertigen Gesellschaft; sowie die Dichotomie zwischen einem uninationalen neoliberalen Staat im Gegensatz zum Modell des plurinationalen Staates. Die Dichotomisierung arbeitet dabei mit der Gegenüberstellung des „Eigenen“ und des „Fremden“. Ein Pol, nämlich jener des Hegemonialen ist damit, wie in einem kritischen Diskurs verpflichtend, immer mit Macht und Beherrschung besetzt und mit Attributen wie Hierarchisierung, Ungleichheiten, Diskriminierung versehen. Die Terminologien *nacionalidades* und *pueblos* als Ausdruck für die Selbstbestimmtheit und autonome politische Handlungsfähigkeit stehen in Kombination mit den großzügig zum Einsatz gebrachten Pronomen *nosotros* und *nuestros* als Symboliken der Einheit und als Begriffe, welche eine Abgrenzung gegen ein hegemoniales und neoliberales Außen, dessen gesellschaftliches und politisches Modell gescheitert ist, erschaffen.

Im politischen Diskurs vor allem der CONAIE finden die Begrifflichkeiten Interkulturalität, Plurinationalität und *Sumak Kawsay* im Sinne semantischer Redundanz als rhetorisches Mittel nahezu inflationäre Anwendung. Eine derartige Strategie verfolgt durch die wiederholte Artikulierung höhere Einprägsamkeit und damit eine Erweiterung der diskursiven Kraft der Inhalte. Wenn Diskurse Realitäten strukturieren, so wird eine derartige Vorgehensweise zu einer zentralen diskursiven Strategie. Die häufig anzutreffende Aneinanderreihung von Interkulturalität und Plurinationalität verweist auf die Komplementarität der Konzepte, wodurch beide jeweils zu Ursache und Wirkung werden und einander in ihrer Realisierung bedingen.

Narrative Stränge: das Identitäre, das Kollektive, das Relationale

Eine Auseinandersetzung mit dem Datenmaterial in Hinblick auf die verfolgte Fragestellung führte in einer offenen Herangehensweise dahin, drei Kategorien zu bilden, welche als diskursive Stränge eng miteinander verwoben in den verschiedenen Diskursfragmenten mehr oder weniger umfassend aktualisiert werden: Das Identitäre, das Kollektive und das Relationale. Die Vernetzung dieser zentralen Elemente liegt der Konstitution des Diskurses um Interkulturalität zugrunde, das heißt über ihre kreative Verschränkung wird dieses multistratische Phänomen diskursiv erschaffen. Interkulturalität bedeutet dieser Sichtweise folgend, Stärkung kultureller Identitäten und deren Ausdruck, gemeinschaftliches Denken und Handeln, sowie die Bemühung, die Wechselwirkungen des Sozialen, der Lebenswelt und des Kosmos zu res-

³⁵ Ausführung hierzu in Kapitel 5.3

pektieren und entsprechend im Leben umzusetzen. Aus der Verkettung dieser Prinzipien ergibt sich ein bewusstes, würdevolles Leben in respektvoller Gemeinschaftlichkeit.

Das Identitäre beschreibt all jene Sequenzen, welche sich mit der Definition kultureller Identitäten, Werthaltungen, Elemente befassen, welche die Notwendigkeit der Wiedererlangung oder Stärkung von Identitäten betonen im Sinne des auch in vorangehenden Kapiteln beschriebenen Prozesses der Konsolidierung kultureller Identitäten ³⁶. Das Kollektive befasst sich mit Prozessen, welche im Zusammenhang mit der Forderung nach „Einheit in der Vielfalt“ gesehen werden können, wobei in dieser Kategorie das Gemeinschaftliche von Handlungen und Aktionen im Vordergrund steht. Hier findet auch das Konzept der *Minka* als kommunitärer, kommunikativer Habitus Platz. Das Relationale fokussiert auf Prozesse der Wechselwirkung, der Komplementarität und Reziprozität und umfasst all jene Aussageereignisse, welche Interaktionsprozesse beschreiben, wobei das Verhältnis der Komponenten im Vordergrund steht. Hierzu zählt auch zentral das Konzept des *Sumak Kawsay*, des guten Lebens, als Ausdruck der Harmonie der kosmischen Wechselverhältnisse.

Es gilt anzumerken, dass die enge Verflechtung dieser narrativen Stränge keine strikte Trennung ermöglicht, wobei für eine Zuordnung von Äußerungen stets auf das zentrale Element der aktualisierten Artikulierung geachtet wurde.

Semantische Felder

Um den Einblick in die Textstruktur der analysierten Dokumente zu vertiefen, sollen in Folge einige zentrale semantische Felder, welche sich im Zuge der Auseinandersetzung mit den Daten herauskristallisierten, überblicksartig zur Darstellung gebracht werden. Dies wird über die Nennung zentraler Begrifflichkeiten ausgesuchter semantischen Felder und deren Anwendungshäufigkeit in absoluten Zahlen realisiert.³⁷

1) Bewegung, Kampf und Widerstand

- Macht: poder|es: 306; poderos|os|as: 19; a|em|poderarse: 13; contrapoder: 5;
- Bewegung: movimiento: 573

³⁶ Zum Prozess der Entwicklung des Konzeptes der Interkulturalität siehe u.a. Kapitel 5.1.1; Kapitel 4.3.4.5 beschreibt die Zentralität ethnischer Komponenten im indigenen Diskurs als Beitrag der Bewegung der Amazonasregion.

³⁷ Weder hier noch in anderen Zusammenhängen versucht die vorliegende Arbeit Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, ebensowenig eine einzig mögliche Leseart zu präsentieren. Die gewählten und dargestellten Elemente und Argumente entsprechen einer gemäß der zentralen Fragestellung fokussierten und selektiven Auswahl und Interpretation durch die Autorin.

- Protest, Rebellion, Aufstand: lucha|r|dor: 657; acción|ar: 311; levanta|rse|miento: 96; moviliza|rse|ción: 74; marcha|r: 69; revoluci|ón|onario: 67; rebel|ar|de|ión: 27; protesta|r|nte: 22; pelea|r: 18
- Widerstand, Verteidigung: defen|der|sa|sor|sivo: 290; resist|ir|encia: 115; rechaza|r: 112
- Transformation: transforma|r|dor|ción: 91

2) Souveränität, Autonomie und Selbstbestimmung

- Souveränität: soberan|os|as|anía: 153
- Autonomie, Selbstbestimmung und -verwaltung: autonomía, autónom|os|as: 129; autodetermina|rse|ción: 44; autogesti|onar|ón: 40; autogobierno: 11
- Plurinationalität: plurinacional|ista: 576; plurinacionalidad: 93

3) Kultur, kulturelle Diversität und kulturelle Identitäten

- Kultur und Kulturelles: cultura|s, cultural|mente: 1132
- Identität: identidad, identitario: 266; identificarse: 55
- Razas: mestiz|os|as: 82; blanc|os|as: 70 ; negr|os|as: 57; raza, racial: 33
- Eigenbezeichnungen: nacionalidad|es: 1808; pueblo|s: 3029
- Fremdzuschreibungen: indio|s: 135; indígena|s: 2692 (häufig in Zusammenhang mit pueblo|s)
- Diversität, Pluralität: diversidad|es, divers|os|as, diversific|ción|ar: 361; plurali|dad|sta|smo: 42;
- Pluri/Multikulturalität, -linguismus: pluriling|üe|üismo: 42; pluricultural|idad: 40; multicultural|es: 7, multiétnico: 10; multiling|üe|uismo: 14
- Interkulturalität: interculturalidad: 195; intercultural: 886
- Land und Territorien: territorio|s, territorial|idad|mente: 625; tierra|s: 517; Abya Yala: 77;
- Geschichte: historia|dor, historico|s, historica|mente: 425
- Weltanschauung, Werte, Symboliken: valor|ar|izar|ización: 233; visión: 135; símbol|o|ico: 108; cosmovisión: 89; sabiduría: 57; revalor|ar|izar|ización: 22
- *Pacha*: Pachakutik|cutic|cutik:129; Pachamama: 68; pacha:16; Pachamanka|manca: 9
- Ursprünglichkeit, Tradition, Erbe: tradición|al|mente: 221; ancestr|os|ales|almente: 202; a|costumbr|e|ar: 160; abuel|os|as: 29; milenari|os|as: 23; heren|dar|dero|cia: 20

4) Kollektiv und Kommunitarismus

- Kollektive Identität: *nuestr|os|as*: 2137; *nosotr|os|as*: 314 (vs. *otr|os|as*:1024)
- Gemeinschaftliche Basis: *comunidad|es*: 1156; *base|s*: 418; *ayllu*: 15
- Soziales Kollektiv: *común|mente*, *comunitari|os|as|amente|ismo*: 488; *uni|r|dad|ficar*: 427; *colectiv|os|as|idad*: 326; *compañer|os|as*: 258; *coopera|r|ción|tiva|tivismo*: 140; *herman|os|as|dad*: 81; *fratern|os|as|al|idad*: 24;
- Partizipation: *participa|r|ción|nte|tivo*: 598
- Solidarität: *solidari|os|as|zarse|dad*: 154

5) Relationalität, Reziprozität und Komplementarität

- Relationalität und Ganzheitlichkeit: *relación|es*: 340; *igual|dad|mente|itario*: 239; *integral|idad*: 124; *relaciona|rs|rse|lidad*: 87; *complement|ar|ios|ias|iedad*: 74; *equidad*: 70; *reciproc|os|as|idad*: 63; *equilibr|io|ar*: 52; *interrelación|arse*: 29; *horizont|e|al|alidad*: 17
- *Minka*: *ming/k|as|ueros*: 68
- Kommunikation, Dialog, Diskussion: *comunica|r|rse|ción|dor|tivo*: 541; *diálogo|s*, *dialogar*: 121; *debat|e|ir*: 81; *discu|sión|tir*: 89; *discurs|os|ear*: 80
- Menschlichkeit, Würde, Respekt und Verantwortlichkeit: *respet|o|ar|uoso*: 278; *(infra)human|os|as|idad|ista*: 181; *responsab|le|ilidad|ilizarse*: 128; *dign|os|as|idad*: 56; *tolera|rse|nte|ncia*: 17
- Harmonie, Frieden, Freiheit: *paz*, *pací|fico|fista*: 107; *Sumak Kawsay*: 99; *liber|arse|tad*: 86; *armonía|izar|ioso*, *armóni|co|ca*: 86;

6.1.2 Artikulierte soziopolitische Felder: Grundlagen und Kontext

Die Artikulation von Interkulturalität als gesellschaftspolitische Strategie etabliert, wie WALSH betont, ein politisches, soziales, ethisches und epistemisches Projekt (Walsh, 2010a:79). Die in Folge dargestellten Inhalte stellen eine zusammengefasste Strukturierung der diskursiven Inhalte dar, welche sich im Zuge einer axialen Kodierung der interessierenden Diskursfragmente als ursächliche Bedingungen, sowie kontextuelle Phänomene eruieren ließen. Zunächst jedoch soll als Grundlage hierfür ein Einblick in die Zielsetzungen der Interkulturalität als soziales und politisches Phänomen – wie es in den untersuchten Aussageereignissen Erwähnung findet - gegeben werden.³⁸

³⁸ Für eine genauere Darstellung der methodischen Vorgehensweise siehe Kapitel 3.3.2

Ziel einer politischen und sozialen Interkulturalität ist der Argumentationsstruktur der untersuchten Dokumente folgend einerseits die Etablierung einer authentischen interkulturellen Politik als Staatsprojekt (P3:S2; P103:1; P159:S12), um die Transformation des geltenden ökonomischen und politischen Modells umsetzen zu können (P37:8; P45:63; P40:11; P103:1). Es wird die radikale Modifikation des Staates notwendig, das Aufbrechen des uninationalen Rahmens und die Transformation geltender Machtstrukturen, einhergehend mit der Ausarbeitung neuer rechtlicher Rahmenbedingungen zur Begründung des plurinationalen Staates (P3:S2; P4:S5; P30:1; P48:6; P52:1; P106:12; P158:3; P159:S12). Interkulturalität und Plurinationalität sind komplementäre Bestandteile einer neuen kollektiven Form der Imagination und Konstruktion des Staates (P43:4; P106:12). Das plurinationale Modell ist durch die Anerkennung der verschiedenen *nacionalidades* zur Schaffung der nationalen Einheit aus der Diversität eine geeignete Struktur zur Integration (P48:6; P157:10; P159:S12). Es geht um die Etablierung einer reziproken Entwicklungskooperation durch die Überwindung hierarchischer Beziehungsstrukturen zwischen dem Staat und den *pueblos*, um die Überwindung von Klientelismus, Korruption und Imperialismus (P84:13) und die internationale Solidarisierung (P84:13). Der Staat übernimmt entsprechend der interkulturellen und plurinationalen Vision Verantwortung als Garant zur Umsetzung der (kollektiven) Rechte aller (P88:12; P118:154; P159:S12), zum Schutz von intellektuellem Erbe, sowie kulturellen Werten und Manifestationen (P118:154).

Andererseits, sowie als Grundlage und Komplement für das eben Ausgeführte, geht es um die Herausbildung von interkulturellen Menschen als Bürger, welche ihre Identitäten und Werte wiedergewinnen, erhalten, artikulieren und entwickeln können (P2:S38; P40:11; P45:63; P68:1; P82:23; P157:10; P159:S12) und als solche imstande sind eine gerechte, gleichwertige, tolerante und demokratische Gesellschaft zu etablieren und aufrecht zu erhalten (P4:S31; P103:1; 145:6). Es geht um die Überwindung von Vorurteilen, gegenseitiger Abwehr, von kultureller Unterdrückung, Diskriminierung und Homogenisierung (P103:1; P159:S12), um die Entwicklung einer neuen Form des Denkens und Lebens, das heißt eines neuen (kollektiven) Habitus, nicht um eine simple formale Anerkennung von Differenzen (P37:8; P45:63; P40:11; P103:1). Letztes Ziel ist die Erreichung des *Sumak Kawsay*, des guten Lebens in Harmonie (P43:4; P68:1) die Etablierung eines Modells endogener Entwicklung (P152:2).

Das Interkulturelle, hier bewusst Substantivisch gebraucht, um auf die Verschiedenheit von inhaltlichen und argumentativen Dimensionen seiner Anwendung zu verweisen, trägt zur diskursiven Konstruktion von Realitäten diverser soziopolitischer Felder bei.

Das Interkulturelle wird dabei als Vision (P3:20; P103:6; P129:21), Prozess (P104:6; P129:13; P137:1), Perspektive (P115:3; P115:4; P118:13; P118:25), Anstrengung (P103:5), Übung (P44:2; P84:4), Interpretationsweise (P118:25), Fokus (P24:3; P24:5; P24:6; P113:1; P114:23) oder in spezifischen Zusammenhängen auch als Instrument oder Prinzip (P115:3; P118:13; P118:25; P118:27; P127:2; P127:6) beschrieben. Es lassen sich dabei zwei Herangehensweisen unterscheiden: Einmal wird das Interkulturelle zu einem transformatorischen

dynamischen Projekt in Konstruktion im Sinne kritischer Interkulturalität, und andererseits handelt es sich um eine Sichtweise, Perspektive, welche in verschiedenste bestehende sozio-politische Bereiche, Institutionen und Instrumente gewissermaßen als funktionaler Aspekt integriert werden soll.

Die wesentlichsten sozialen Felder, in welche das Interkulturelle einbezogen werden soll, beziehungsweise jene, die es erreicht oder erreichen soll, werden in Folge skizziert und in ihren wesentlichsten Grundlagen, kontextuellen Dimensionen und Verantwortlichkeiten zur Darstellung gebracht.

6.1.2.1 Der Mensch als Akteur, Beziehungen in der sozialen Welt und die interkulturelle Gesellschaft

Die unter diesem Bereich subsummierten Ausprägungen umfassen Äußerungen hinsichtlich des Menschen/Ontologie (P2:2; P82:1; P104:6), interpersonale Beziehungen im Sinne von Kontakt, Austausch und Praxis (P3:10; P3:19; P10:1; P37:2; P59:1; P91:3; P92:3;; P110:2; P110:3; P110:6; : P114:11; P118:15; P118:25; P120:2; P121:4; P129:10; P:129:23; P130:2; P139:2; P142:1; P158:2; P158:3; P158:4; P159:4), der Gesellschaft als Gemeinschaft (P3:12; P3:15; P4:4; P4:5; P4:6; P4:7; P4:8; P4:9; P4:10; P6:2; P6:4; P6:5; P6:7; P7:1; P8:2; P14:1; P15:1; P15:2; P16:1; P17:3; P17:4; P17:5; P17:6; P17:7; P17:8; P17:9; P33:1; P66:1; P73:1; P73:2; P75:3; P75:4; P76:1; P90:5; P101:1; P103:2; P105:2; P107:3; P107:4; P109:4; P114:7; P114:13; P118:8; P120:2; P121:2; P121:6; P129:13; P140:1; P110:4;), von sozialem Raum und Umfeld (P26:1; P39:3; P48:4; P103:7; P112:3; P116:3; P121:5; P127:9; P155:4).

Soziale Realitäten: Eine diverse, hierarchisch strukturierte Gesellschaft ungleicher Beziehungen

Kulturelle Diversität: Es leben 14 *nacionalidades*, 18 *pueblos*, AfroecuadorianerInnen und Montubios auf ecuadorianischem Staatsgebiet (P53:5). Die soziale Realität Ecuadors ist die kulturelle Diversität, wobei eine Vielfalt von Weltanschauungen, Kommunikations- und Interaktionsformen, Entwicklungsbegriffen, Vorstellungen von Zeitlichkeit und Zukunft koexistieren (P2:2; P3: S39; P4: S5). Dieser Diversität und Pluralität als soziale Realität mangelt es an Anerkennung (P2:2; P4:6; P12:33; P17:6; P51:9; P103:4; P109:2), die vielfältigen Kulturen sind historisch Unterdrückung und Unterordnung ausgesetzt (P3:S39; P159:S12), die Beziehungen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, welche zusammen das Land ausmachen, ist hierarchisch und asymmetrisch gestaltet (P103:4; P159:S12). Die Regierung nimmt ihren Auftrag zum Schutz des Menschen nicht entsprechend wahr (P84:12).

Sprachen: Die 14 indigenen *nacionalidades* erhalten eine jeweils eigene Sprache (P130:2; P155:17; P159: S12). Der Staat ist laut Verfassungsmandat für die Erhaltung der sprachlichen Vielfalt und die Förderung des Gebrauchs der 14 indigenen Sprachen in Respekt verantwort-

lich. (P129:10; P151:1; P143:2). In der Verfassung 2008 wurden Kichwa und Spanisch als Sprachen der interkulturellen Beziehung anerkannt (Spanisch bleibt offizielle Sprache), die anderen Sprachen sind für den offiziellen Gebrauch der betreffenden *pueblos* vorgesehen. (P3:19; P110:2; P129:10; P130:2). Es wird damit eine klare Hierarchisierung und Nivellierung zwischen dem Spanischen und den indigenen Sprachen aber auch innerhalb der indigenen Sprachen eingeführt (P110:6; P129:10). In der öffentlichen Verwaltung werden die diversen Sprachen ignoriert (u.a. keine offiziellen Dokumente in den betreffenden Sprachen) (P159: S12).

Gesellschaftliche Prozesse: Vorurteile, Rassismus, Diskriminierung, Verachtung, Ethnozentrismus, Ausbeutung und soziale Ungleichheiten sind allgegenwärtige und historisch gewachsene Phänomene, welche die gegenwärtige Gesellschaft prägen (P103:1; P158:3). Die Rechte der indigenen *pueblos* werden missachtet (P92:12), ihre Lebenspraktiken, Kenntnisse und Prozesse werden als Hürde für die gesellschaftliche Entwicklung betrachtet (P157:10; P159:12). Armut ist gegenwärtig und die Würde der indigenen *pueblos* wird dauerhaft bedroht (P6:2). Die indigene Bewegung erfährt Nicht-Beachtung und kämpft gegen große Vorurteile (P48:6; P159:S12), auch wenn sich in den letzten Jahren ein leichter gesellschaftlicher Perspektivenwechsel vollziehen konnte (u.a. spricht man schon von Sprachen und Kulturen im Plural) (P159: S12). Die indigene Bewegung erlangt über ihr offenes Projekt speziell in intellektuellen Kreisen Sympathie (P159: S12).

Die Einheit in der Vielfalt findet in der Praxis keine Realisierung. Es mangelt an der Fähigkeit zum Zusammenleben in der Diversität (P155:13), sowie an interkulturellen Räumen zur Realisierung eines gemeinschaftlichen Projektes (P48:4). Ein interkultureller Dialog wird durch die Ungleichheit der Ausgangsbedingungen erschwert (P158:4).

Soziale Interkulturalität als Weg

Die interkulturelle Gesellschaft ist eine Vision, ein Ideal in Konstruktion, eine Struktur und ein Vorschlag der indigenen *pueblos* (P109:2; P152:2; P114:8; P159: S12), welcher jedoch der Teilnahme aller BürgerInnen bedarf. Sie wendet sich gegen die etablierten politischen Strukturen und Traditionen (P159:S12; P114:8). Interkulturalität ist innerhalb der Lebenswelten der indigenen *pueblos* vital, weshalb diese einen wertvollen gesellschaftlichen Beitrag leisten können (P157:10; P159:12).

Die interkulturelle Gesellschaft ist die Gesellschaft der Zukunft, das heißt entsprechend dem indigenen Verständnis auch Gesellschaft der Vergangenheit, welche auf sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit aufbaut (P3:S39; P4:S7; P4:S31; P17:7; P101:1; P103:1; P109:4; P145:6; P157:10). Die interkulturelle Gesellschaft ist eine menschlich sensible (P107:3) und einschließende Gemeinschaft (P43:4; P73:2; P76:1), welche all jene umfasst, die Teil der Diversität sind (P2:38; P4: S31; P82:23). Interkulturalität ist die Grundlage zur Erreichung des *Sumak Kawsay*, des guten Lebens in Harmonie (P32:4).

Interkulturalität ist nicht nur Koexistenz von Kulturen und deren Dialog, sondern bezeichnet eine aufrechte Beziehung zwischen Kulturen (P103:1). Interkulturalität ist nicht Toleranz (P103:1). Interkulturalität beginnt mit der Anerkennung von Diversität aus der Perspektive der Pluralität von Kulturen, Wissensformen, Beiträgen (P12:33; P145:6; P159:S12), verschiedenen Lebensformen und Weltanschauungen (P109:2). Anerkennung impliziert Respekt und Wertschätzung der Diversität (P3:S10; P85:26; P86:3; P114:8). Respekt und Kreativität sind Grundlagen zur Schaffung der interkulturellen Gesellschaft (P103:1; P103:2; P145:6; P157:10). Interkulturalität ist ein Synonym für Öffnung und Respekt und somit ein Schlüssel für soziale Partizipation und Grundlage zum Erreichen gemeinschaftlicher Ziele (P103:1; P157:10). Gemeinschaftliche Arbeit lehrt Respekt und Anerkennung von Differenzen und ist als solche ein wichtiges Fundament (P107:3). Die Fähigkeit zu einem Leben in Harmonie zwischen Mensch und Natur und die Fähigkeit zu gutem Leben in Gemeinschaft sind das Fundament der Konstruktion der interkulturellen Gesellschaft (P114:7). Interkulturalität ermöglicht Zugang zu gleichen Rechten, Fähigkeiten, Ressourcen, Möglichkeiten (P145:6). Es gilt über den Individualismus hinaus auch kollektive Gemeinschaften anzuerkennen (P86:3), um die Einheit aller gesellschaftlichen Sektoren als Grundlage einer interkulturellen Gesellschaft zu ermöglichen. (P3:S10; P4:S5).

Die Grundlage der interkulturellen Gesellschaft ist die Person als Wesen und soziale Kollektive (P103:1). Uns selbst kennen und anerkennen, dass wir einen gemeinsamen Lebensraum teilen ist eine notwendige Grundlage der Interkulturalität (P145:6; P159:S12). Reziprozität, die Fähigkeit zur Integration und der ganzheitliche Respekt vor der Person sind Voraussetzungen (P103:1; P157:10). Dazu sind persönliche Haltungsänderungen und strukturelle Änderungen der Gesellschaft als Gesamtheit unabdingbar (P103:1). Kommunikation ist ein vitales Element, interkultureller Dialog eine wichtige Strategie (P103:1; P145:6; P157:10).

Grundlegend ist die Anerkennung der Notwendigkeit der Etablierung von Beziehungen zwischen verschiedenen Sektoren der Gesellschaft (P109:2). Wichtig hierfür sind interkulturelle Räume, welche sich durch die Partizipation verschiedener Sektoren und deren Annehmen von Geschichte und Kultur auszeichnen (P48:4). Die Schaffung solcher Räume ist Voraussetzung für die Konstruktion einer interkulturellen Gesellschaft (P48:4; P103:1; P145:6; P157:10). Interkulturalität beruht auf Anpassungsfähigkeit und ist demzufolge in einer globalen Gesellschaft mehr denn je gefordert (P158:3).

6.1.2.2 Medien, Kommunikation und kulturelle Repräsentationen

Es werden Vorhaben und mediale Initiativen angesprochen, welche mit dem Attribut des Interkulturellen besetzt sind, Veranstaltungen (P71:11), Sprach- und Lehrmaterial (144:4; P151:1), das Kommunikationsgesetz (P94:2) und mediale Initiativen (P142:1; P143:2).

Medienlandschaften und Kommunikationsprozesse

Medien: Die Medienlandschaft in Ecuador ist antidemokratisch organisiert, Medien großer Firmen bestimmen die nationale Kommunikationslandschaft. (P3:14; P89:7; P160:S35). Diese verzerren Informationen zu ihren Gunsten. Demokratie und eine neue Verfassung stellen die Grundlage für Gleichberechtigung dar. In der Realität gibt es kein Vorankommen in Arbeitsgruppen (P89:7). Die Institutionen, welche Kultur organisieren, sind nicht der Perspektive der Interkulturalität verpflichtet. (P3:17) Im Bereich des Interkulturellen ist die Nutzung von Medien wichtig. (P71:1) Indigene Belange tauchen im Zusammenhang mit den Mobilisierungen im Jahr 1990 in der nationalen Medienlandschaft auf. Davon ausgehend werden die Indigenen Gegenstand medialer Hetze, aber auch zu bedeutsamen AkteurInnen und MeinungsträgerInnen (P160:S35). 2005 sind gerade 9% der nationalen Radiofrequenzen an Sender vergeben, welche ihr Programm an indigene Gemeinschaften richten, darunter ein Großteil missionarischer Programme, 8 Sender sind indigenen Organisationen zugehörig (P160:S35). Der Zugang zum Medium Fernsehen gestaltet sich für die indigenen *pueblos* noch schwieriger und beschränkt sich vor allem auf Fremdberberichterstattungen im Falle von gesellschaftspolitisch wirksamen Mobilisierungen (P160:S35). Demgegenüber steht die Tatsache, dass das Fernsehen zeitgleich mit der Elektrifizierung auch in entlegenen *comunidades* Einzug fand (P160:S35). Der Zugang zu Internet ist aufgrund schlechter Netzabdeckung und hoher Kosten vor allem in ruralen Gegenden gering. Auch im Bereich der indigenen Organisationen ist dieses Medium ungenügend angeeignet (P160:S38). Über Zugang und Ausschluss von Medien und Technologien werden soziale Ungleichgewichte reproduziert und verstärkt (P160:S40). Ebenso stellt die mangelhafte Sensibilisierung und Anleitung im kritischen Umgang mit derartigen Kommunikationsmedien und Technologien eine Gefahrenquelle für soziale Isolation oder die Verstärkung hegemonialer Imposition dar (P160:S40).

Die indigenen Bewegung solidarisiert sich in Anbetracht der drohenden Schließung eines lokalen Radiosenders (Radio Arutam). Grundlage stellt die kulturelle Kontinuität und die Verantwortung den InitiatorInnen und Vorfahren und deren Kampf gegenüber dar (P89:7).

Medien der interkulturellen Bildung: Die DINEIB bietet einige Initiativen in diesem Bereich an, u.a. mehrsprachige Wörterbücher (P144:4), eine virtuelle Zeitschrift Mallki (P143:2) oder das Radio DINEIB (P142:1). Das Radio DINEIB präsentiert sich als alternative Bildungsminka, als partizipativer Bildungsradioraum und interkulturelles Kommunikationsmedium (P141:4). Die interkulturelle Zeitschrift Mallki des Bildungsministeriums wird in Zusammenhang mit der geltenden Gesetzgebung als Raum der Pluralität, des Austausches und der Verbreitung der Interkulturalität angepriesen (P143:1). Die Beiträge der DINEIB, bzw. des Bildungsministeriums sind selbstkritisch gestaltet, wobei etwa über die genannten Initiativen die Reputation gesichert und das Verfassungsmandat der grundlegenden Einbeziehung der Diversität in die offizielle nationale Bildung erfüllt werden soll. Die DINEIB stellt sich als Ort und Motor des anstehenden Transformations- und Demokratisierungsprozesses

dar, wobei einerseits die Kritik an der Institutionalisierung aufgegriffen wird und andererseits diese Räume als Orte der Transformation dargestellt werden. (P143:2)

Veranstaltungen: Kulturelle Begegnungen sind eine wichtige Komponente und werden im Rahmen verschiedener von indigenen Organisationen und Institutionen organisierten kultureller Veranstaltungen realisiert (u.a. Internationales Indigenes Kino und Videofestival) (P32:4; P71:1).

(Interkulturelle) Indigene Kommunikation: Das ursprüngliche politische Projekt der indigenen Bewegung artikuliert den Bereich der Kommunikation nicht. Kommunikation ist jedoch eine zentrale Strategie im Organisationsprozess (P6:11; P160:S33). Die Erkenntnis dieser Wichtigkeit hat zur Konsolidierung verschiedener Politiken und Initiativen geführt (u.a. Kommunikationsabteilungen in den Organisationen, Zeitschrift *Rikcharishun* der ECUARUNARI, lokale Gemeinschaftsradios wie Radio ERPE, Iluman, Ingapirca, Latacunga, Einbezug der TICs und Verteilerlisten wie *Ecuachaski*, Workshops, System interkultureller gemeinschaftlicher Kommunikation der CONAIE, Strategischer Kommunikationsplan der CONAIE, *Cumbre de Comunicación Indígena*) (P6:11; P42:5; P90:6; P160:S21; P160:S5; P160:S26; P160:S33). Die indigene Bewegung etabliert eine Allianzpolitik im Kommunikationsbereich, wodurch sich vielfältige soziale Felder erschließen lassen (u.a. *Red de Comunicadores Interculturales*, Kooperation mit Netzen wie CORAPE oder ALER, Partizipation an kollektiven Kommunikationsprozessen, öffentliche Ausstellungen in Zusammenarbeit mit sozialen Bewegungen) (P6:11; P160:S26). Die Selbstevaluierung fällt jedoch ernüchternd aus: Die Initiativen, welche sich vor allem im Zusammenhang mit punktuellen Mobilisierungen etablierten, hatten sich nicht in der indigenen Organisationsstruktur institutionalisiert, sodass das Kommunikationssystem einer Neuorganisation von Kapazitäten und Kanälen bedarf (P160:S34; P160:S39). Eine große Schwäche im Zusammenhang mit der medialen Nutzung und Präsenz der indigenen *pueblos* besteht in internen strukturellen Mängeln, der mangelnden Koordination und Administration aufbauend auf vorhandenem Know How, dem Mangel an Ressourcen, wie auch dem mangelnden Einfluss in Grundlagenentscheidungen der Projekte der internationalen Zusammenarbeit (P160:S35; P160:S38). Die indigene mediale Produktion ist teuer, wenig partizipativ-beziehungsstärkend, erreicht lokale Gemeinschaften kaum und es mangelt an Nachhaltigkeit (P160:S42). Der Vorschlag zu einem organischen Kommunikationsgesetz sieht Interkulturalität als Grundlage vor (P94:25).

Interkulturelle Kommunikation und Dialog der Kulturen

Respektvolle Kommunikation ist Voraussetzung dafür, einen interkulturellen Dialog führen zu können. (P142:1). Medien spielen eine wichtige Rolle in diesem Zusammenhang (P142:1).

6.1.2.3 Medizin und Gesundheit

Eine Reihe von Aussageereignissen befasst sich mit der Thematik interkultureller Gesundheit und Medizin, vor allem über Frauenorganisationen thematisiert (P3:16; P3:20; P6:10; P20:1; P22:2; P24:3; P24:5; P24:6; P61:3; P107:5; P114:18; P114:21).

Gesundheitswesen

Die dominante Kultur erkennt alternative Lebensformen und deren respektive Formen des Umgangs mit Gesundheit und Krankheit (P3:16). Die Artikulation der Interkulturalität ist ebenso wie gegenseitiges Lernen zwischen verschiedenen Systemen und AkteurInnen Bedingung eines funktionierenden interkulturellen Gesundheitssystems (P42:72). Interkulturalität ist ein Fokus in der Weiterbildung in Bereichen der Gesundheitsrechte und ein Qualitätskriterium adäquater Gesundheitsvorsorge, vor allem auch in den Bereichen sexuelle Gesundheit und Mutter-Kind-Versorgung (P22:2; P24:3; P24:54). Es gibt erfolgreiche lokale Initiativen und eine steigende Zahl von Frauenbewegungen, die sich der Thematik verpflichtet fühlen (P24:5).

6.1.2.4 Bildung, Wissen(schaft) und Forschung

Dem Bereich der Bildung, Wissenschaft und Forschung kommt in den untersuchten Aussageereignissen eine zentrale Bedeutung zu, wobei die meisten Nennungen in diesen Bereich fallen und auch alle AkteurInnen an der diskursiven Konstruktion des Interkulturellen in der Bildung und Wissenschaft in verschiedener Hinsicht teilnehmen. Die HauptakteurInnen sind aufgrund ihrer Positionierung DINEIB und UINPI. Bildung und Wissenschaft (P104:6; P108:2; P129:13; P137:1; P118:15; P139:2; P114:8; P120:2; P129:25; P104:6; P114:11; P113:1; P114:23; P144:4; P110:3; P118:25; P121:4; P142:1; P121:2; P121:6; P122:2 ; P114:22; P118:8 ; P121:5; P104:6; P112:10; P112:11; P127:9; P124:1; P139:2), Forschung (P109:5; P114:5; P114:12; P114:17; P127:8; P127:11; P113:2) und das Eigentum an Wissen (P118:1) sind die hauptsächlich angesprochenen Bereiche.

Bildungs-Wissenschaftliche Realitäten

Das System der *Educación Intercultural Bilingüe*

MUPP-NP, CONAIE und FENOCIN kritisieren den Prozess des SEIB und sprechen sich für dessen Rückgewinnung durch die *pueblos* aus: Die Institutionalisierung des SEIB kann als Resultat von Kampf und konstanter Mobilisierung gesehen werden. (P51:23). Ecuador als Staat verdankt also den Indigenen die besondere Reputation, welche er über die Etablierung eines interkulturellen bilingualen Schulsystems erfährt, wobei eine dementsprechende Anerkennung und Wertschätzung jedoch ausbleibt. (P103:4) Das SEIB ist dem kolonialen System

unterworfen, die Interkulturalität ein Vorwand, es mangelt an Kritik- und Reflexionsfähigkeit (P4:10; P51:23). Die EIB bietet nicht allen Zugang (P4:10). Die Turnusregierungen und verantwortlichen Autoritäten haben ihre Verantwortung im Bildungsbereich nicht wahrgenommen (P88:3). Es wurde das Amt des Unterstaatssekretärs der Bildung für interkulturellen Dialog geschaffen (SEPDI) (P129:4; P129:10), welcher mit der Implementierung der Interkulturalität als fundamentaler Pfeiler im nationalen Bildungssystem beauftragt ist (P91:5; P155:4). Dieser Verantwortung wurde jedoch nicht nachgekommen (P91:5), stattdessen dupliziert dieses Amt die Funktionen der DINEIB und fördert damit die Spaltung der indigenen Bewegung (P91:5). Mit diesem Amt wird erwirkt, dass Forschungsaktivitäten externen AkteurInnen übertragen und die Indigenen dieser Verantwortung und Aufgabe enthoben werden (P91:5). Das Exekutivdekret eliminiert also die Möglichkeit der Ausübung der kollektiven Rechte von Seiten der *pueblos* (P91:5). In den Validierungsversammlungen im Konstruktionsprozess des neuen Gesetzesprojektes zur Bildung wurden die Anliegen der *pueblos* und verschiedener Organisationen nicht berücksichtigt. (P51:23) Die Entscheidungen werden von Assessoren des Ministeriums getroffen und nicht im Rahmen von Plenumsversammlungen (P51:23). Es herrscht eine ethnozentristische Haltung vor, welche die indigene interkulturelle Bildung und deren Bestrebungen von der nationalen Bildung in Isolation zu halten sucht. (P103:4) Außerdem versucht die Regierung seit der Etablierung der SEIB deren Eliminierung, etwa über unzureichende Wahrnehmung ihrer Verantwortung zur Finanzierung und Stärkung dieser Institution (P51:23; P91:5; P153:29). Mit dieser Haltung gefährdet sie den sozioorganisatorischen Prozess der *pueblos* (P91:5).

Das Recht auf Bildung in der eigenen Muttersprache ist gesetzlich verankert, wodurch der Erhalt und die Entwicklung indigener Sprachen gewährleistet werden sollen (P129:10). Die EIB entwickelt sich in den kleineren *nacionalidades* (P155:17). In der Küstenregion und im Amazonas erhalten sich die Sprachen. Aufgrund der historischen Prozesse und der größeren Nähe zur mestizischen Kultur ist der Grad der Castellanisierung vor allem unter den Kichwa selbst in entlegenen Gegenden sehr hoch (P155:17). Das vorhandene Unterrichtsmaterial deckt dabei vor allem die größeren Kulturen ab, was verhängnisvoll werden könnte. Die vorhandenen Ressourcen sind nicht ausreichend, um dem Auftrag Genüge zu tun. Der Auftrag der Erhaltung und Entwicklung von Sprachen ist in Anbetracht der genannten Tatsachen eine „Arbeit gegen den Strom“ (MARIANO MOROCHO) (P155:17). Sprache (Zwei-/Mehrsprachigkeit) und kulturelle Elemente sind grundlegende und gleichermaßen wichtige Instrumente der Interkulturalität (P155:17). Das nationale Alphabetisierungsprogramm „Dolores Cacuangó“ führt Interkulturalität als Querschnittsthema (P136:19). In Programmen der höheren Bildung werden die indigenen Sprachen faktisch nicht einbezogen, trotz bestehender Abmachungen (P154:55). Die gegenwärtige Bildung ist zweit- und drittklassig, die lokale Infrastruktur im Bildungssektor schlecht ausgebildet. (P88:3) Die Kapazitäten liegen im Lokalen, im Potential der Menschen und deren Kampf für eine notwendige Transformation (P88:3).

Die DINEIB greift in ihren Beiträgen die an die Institution herangetragene Kritik auf und nimmt in ihren Dokumenten über eine zumal selbstkritische diskursive Haltung Stellung zum internen politischen Prozess, indem sie von der Notwendigkeit der Interkulturalisierung der EIB spricht, während in der Realität im Rahmen dieser Institution Vorurteile und Rassismus vorherrschen (P139:2). Andererseits wird auf Kontinuität in den Bestrebungen verwiesen (P155:13). Die Institutionalisierung der DINEIB und deren Methodik ist auf Grundlage verschiedener lokaler Initiativen im Bildungsbereich und deren Modellen entstanden (P155:13).

Indigene Hochschulbildung

Die gegenwärtige Krise ist vor allem eine Krise der Werte (P111:3). Die höhere Bildung leidet unter einer Fragmentierung des Wissens und dessen Organisationsformen, sowie Unipragmatismus (P104:20). Erste Initiativen zu höherer indigener Bildung im Rahmen bestehender Einrichtungen sind im Entstehen (P104:20). Staatlich anerkannte Gemeinschaftsuniversitäten gibt es in Nicaragua oder Bolivien (P116:20), in der ecuatorianischen Bürgerrevolution scheint sie keine Berechtigung zu haben (P116:20). Ein Urteil entschied jedoch aufgrund ihrer Rechtmäßigkeit zugunsten der UINPI, der ersten indigenen Universität Ecuadors (P118:154).

Die Schaffung eigener Bildungsinstitutionen der *pueblos* ist in Ecuador rechtlich verankert und der Staat ist zur Bereitstellung von notwendigen Ressourcen verpflichtet (P116:20). Die UINPI als indigene interkulturelle Hochschule und Mitglied des internationalen Netzes der UII (*Red Universidad Indígena Intercultural*) ist als offizielle Bildungsinstitution staatlich zugelassen und dem CONESUP unterstellt (P118:64). Die UINPI stellt sich als wesentlicher Ort der diskursiven Konstruktion des Interkulturellen dar. Als Universität ist sie Ort des kritischen Dialogs und der Reflexion (P121:5). Sie sieht sich als Vertretung der indigenen *nacionalidades* im Bereich der Bildung (von Mensch und Gesellschaft). In Übernahme dieser Verantwortung brachte sie Beiträge zum Einschluss in das neue Bildungsgesetz an eine permanente Kommission der Bildung, Kultur, Wissenschaft und Technologie ein. Interkulturalität, Plurinationalität, Diversität sind wesentliche Komponenten des neuen Entwicklungsmodells des Landes, des *Sumak Kawsay* und somit Verfassungsmandat. Sie werden jedoch im Bildungsgesetz, welches die Konformierung administrativer und akademischer Organismen festlegt, nicht berücksichtigt. (P112:3; P44:35). Das Rechtsprojekt stellt insofern einen Angriff auf die kollektiven Rechte zur Partizipation an der öffentlichen Politik dar. (P44:35)

Die UINPI ist dezentral organisiert, wobei die einzelnen Sitze in dauerhaftem Austausch mit der Zentrale in Quito, als Schnittstelle der Planung und Arbeit, stehen. Es widerspiegelt sich hierin ein Grundprinzip indigener Vorstellung von Kommunikation und Austausch, über gleichberechtigte Partizipation. (P118:8). Insofern stellt sich die UINPI als Teil der kosmischen Interkulturalität dar, ist damit zugleich Spiegel und konstitutive Komponente

(P120:14). Die Organisationsform gleicht einer Stumpfpyramide, mit Universitätsrat, Exekutivrat und Zentren des Wissens (*Kawsay* – des Lebens, *Ushay Yachay* – der Interkulturalität, *Ruray Ushay* – der Technikwissenschaften für das Leben; *Munay Ruray* – der lebendigen Welt, *Yachay Munay* – der Weltanschauungen) als Organisationseinheiten. (P114:193). Es gibt 3semestrige Zyklen der Kenntnisse, welche verschiedene Wissensformen artikulieren (*Runa Yachay* – Zyklus des ursprünglichen Wissens (Semester 1-3), *Shuktak Yachay* – Zyklus des westlichen Wissens oder der Anderen (Semester 4-6); *Yachay Pura* – Zyklus des interkulturellen Wissens (Semester 7-10)) (P114:205). *Yachay Pura* ist Teil des Bereichs des Lernens um zu vergessen und wiederzuerlernen, und Bereich des Lernens um zu unternehmen, also mit der Dekonstruktion herkömmlicher und der Rekonstruktion neuer Formen des Wissens verbunden und handlungsorientiert (P114:205). Den indigenen AkteurInnen fehlt es nicht an Wissen, sondern an Mitteln und Medien für dessen Systematisierung (P158:3).

Die Konstruktion einer ontologischen und epistemischen Interkulturalität

Die Bildung ist die Grundlage für die Entwicklung von Kultur, für Toleranz, für das Streben nach Einheit als Grundlage für Lebensqualität. (P107:3) Die Konstruktion der Interkulturalität geschieht dem Aufruf der indigenen *pueblos* folgend (P103:1; P103:4). Der Kampf der Indigenen hat als wichtiger Schritt zur Etablierung eines interkulturellen zweisprachigen Schulsystems führen können (P103:4).

In der EIB geht es um die Anerkennung und Respekt der Koexistenz verschiedener Gemeinschaften und deren gerechte Interaktion und Wertschätzung (P129:S9; P148:12), die Vermittlung von Respekt der kosmischen Zusammenhänge, der Weltanschauungen, der diversen Rechte (P129:S15), um die Stärkung von Identitäten, Potentialen, Kreativität und Solidarität (P129:S20). In der Erarbeitung der Curricula liegt der Dialog zwischen selektivem und universalem Wissen zugrunde (P135:6).

Interkulturelle und interdisziplinäre Zusammenarbeit auf Basis der *Minka* stellen die Grundlage für das Funktionieren der UINPI dar. Freiwillige Beiträge und Gemeinschaftlichkeit sind die Säulen des Projekts zur Generierung einer neuen wissenschaftlichen Gemeinschaft (P114:11; P120:2). Die UINPI arbeitet an und für eine Bildung der horizontalen Vernetzung, des Dialogs und Austausches, (P120:2) wobei über eine gemeinschaftliche Anstrengung eine neue Realität und in diesem Sinne ein neuer Mensch erschaffen werden soll. (P104:6). Die Bereiche und verschiedenen Zentren sind als Orte des Lernens von und für das *Kawsay*, als Leben, Ursprung, Weisheit konzipiert. Das Lernen ist also als Lernen vom Leben für das Leben auf die Praxis einer harmonischen Lebensführung ausgerichtet (P121:10). Die Zentren des Wissens stehen in Analogie zu den Elementen Luft, Feuer, Erde, Wasser, Leben als Teile eines lebendigen Kosmos. Die symbolischen Kräfte stehen über eine reziproke und komplementäre Vernetzung in einem Verhältnis angespannter Konkurrenz. Daraus ergibt sich ein zyklischer Interaktionsprozess, welcher Transformation und Veränderung hervorzubringen

vermag. Ein wichtiges Element in der Generation von Transformationsprozessen stellt dabei die Unsicherheit dar (P121:2). Kulturelles Zusammenleben beschreibt einen Prozess der zyklischen Interaktion und Vernetzung, welcher alle Aspekte der Realität umfasst, als Harmonie in Anspannung. Im Konzept des interkulturellen Zusammenlebens spiegelt sich der Mensch, die Gemeinschaft, die Kultur, es handelt sich um einen Prozess des permanenten respektvollen Aushandelns von Konsens über Unsicherheiten (P121:2). Wichtig ist die Anerkennung dieses Prozesses des Zusammenlebens, wobei die Achtung des Anderen ebenso wie die Selbstachtung unabdingbar sind. Die Anerkennung gibt der Liebe (*Munay*) einen Platz, welche sich in dieser Erkenntnis von Ambivalenz ausdrückt. Liebe wird zur Bedingung und zum Resultat interkulturellen Zusammenlebens. Nur durch diese Liebe wird es möglich die für ein interkulturelles Zusammenleben notwendigen sozialen Verpflichtungen annehmen zu können. (P121:3). Die ganzheitliche Erfahrung des Lebens (*Kawsay*) ermöglicht Freiheit. Leben in Freiheit wird nur über denselben Prozess der harmonischen Anspannung möglich, das heißt es geht um ein Gleichgewicht zwischen den Polaritäten. Freiheit überträgt, ebenso wie die Liebe Verantwortung für ein respektvolles interkulturelles Zusammenleben, als Projekt der „Weisheit“ (P121:6). Die Handlung (*Ruray*) wird gestärkt durch vielfältige Erfahrungen, Wissen und Fähigkeiten. Dazu ist ein effektiver interkultureller Dialog in Anerkennung und Einbeziehung verschiedener Wissens- und Anwendungsformen von zentraler Bedeutung (P121:4).

Interkulturalität ist die Basis der globalen Bildungsreform, der interkulturelle Dialog ist Teil der Menschenrechte und der Werte der höheren Bildung (P103:4; P110:3). Eine höhere Bildung der Zukunft baut auf Gleichwertigkeit und dem Respekt vor der Verschiedenheit auf (P104:20; P109:28; P110:32; P114:193; P114:205). Während hegemoniale Positionen in Zusammenhang mit Wissen die Realität darstellen, meint Interkulturalität vor allem einen epistemischen Dialog, wobei Indigene nicht weiter als „convidados de piedra“ teilnehmen (Oscar Guardiola Rivera), sondern als AkteurInnen eines permanenten Dialogs der Wissensformen und Handlungsweisen zwischen verschiedenen Rationalitäten (P104:20; P118:25; P121:4). Die Anerkennung des eigenen Wissens und der Koexistenz von verschiedenen Formen des Zugangs, der Entwicklung und adäquaten Anwendung von Wissen und die gerechte und dynamische Interaktion stellen die Grundlage für eine verpflichtete und bereicherte interkulturelle höhere Bildung dar (P44:2; P109:28; P111:3; P123:8; P129:S9). Interkultureller Dialog bedeutet Respekt vor diversen kulturellen Identitäten (P110:3). Interkulturalität ist die harmonische Beziehung unter Verschiedenen, entgegen der geltenden Formen der Imposition und Auferlegung (P109:28). Interkulturalität ist eine ursprüngliche Vision der *pueblos*, welche in ihrer philosophischen und methodologischen Konzeption auf deren Weisheit aufbaut (P114:193). Sie schließt jedoch alle mit ein (P114:193). Interkulturalität ist ein Ideal im Aufbau (P114:193).

6.1.2.5 Politik und Staatliche Institutionen

Staatliche Institutionen, Einrichtung und Organisationen, wie das Unterstaatssekretariat für interkulturelle Beziehung oder das Unterstaatssekretariat der Bildung für interkulturellen Dialog sind Bereiche, die Bezeichnung finden (P53:4; P59:1; P91:3; P92:3; P99:1; P101:2; P101:3; P129:4; P129:7; P134:1). Ebenso Politik im Allgemeinen, politische Einheiten, Instrumente und Prinzipien (P62:2; P72:1; P86:3; P158:4; P115:3; P118:13; P118:25; P118:27; P127:2; P127:6; P19:1; P134:2; P102). Besondere Erwähnung findet das Interkulturelle in Zusammenhang mit dem Staat als Organisationseinheit und *patria* (P3:13; P3:16; P3:17; P88:3; P103:4; P129:26; P130:2; P25:1; P30:3; P34:1; P37:3; P39:2; P40:2; P43:2; P43:3; P44:2; P45:3; P45:4; P45:5; P50:3; P50:4; P50:5; P50:6; P50:7; P50:8; P50:10; P50:11; P51:9; P52:2; P53:5; P61:4; P62:1; P62:2; P67:1; P68:4; P92:4; P98:1; P99:2; P103:4; P109:2; P112:2; P112:6; P118:14; P123:1; P129:14; P129:27; P141:1; P146:1; P151:2).

Politische Realitäten: Verfassungsmandate und deren Missachtung

Plurinationalität und Interkulturalität sind seit 1998 und vor allem 2008 Verfassungsmandate (P25:1; P26:1; P30:1; P50:10; P73:2; P76:1; P86:3; P68:4; P109:2; P130:2), worüber sich die soziokulturelle Realität des Landes reflektiert (P109:36). Diese grundlegenden Mandate finden in der politischen Realität keinen Ausdruck (P50:8). Der Staat wird auf rassistischer Grundlage geführt (P109:2). Macht ist im gegenwärtigen Staat zentralisiert (P75:4). Der gegenwärtige Staat ist uninational, hegemonial weiss-mestizisch, ausschließend, antidemokratisch, repressiv, hierarchisch (P4:4; P16:1; P17:4; 39:3). Die staatlichen Politiken missachten die Interessen der Indigenen und der Bevölkerungsmehrheit, wobei die Regierung zum inadäquaten Repräsentanten der Bürger wird (P50:11). In der gegenwärtigen Realität des Staates denken und sprechen andere in Vertretung der indigenen *pueblos*, liegt die Macht in den Händen weniger, gelten alte Paradigmen der Unterdrückung, Kolonialisierung, kleine Gruppen von Eliten finden Begünstigung, der Staat ist ein kurzsichtiger Staat mit beschränkter Wahrnehmungsfähigkeit (P39:3; P86:3). Die soziale Gleichheit ist im derzeitigen Staatsmodell eine rein formale (P4:7; P17:7; P101:1). Das geltende System der repräsentativen Demokratie ist keine wirkliche Demokratie (P4:9; P6:2; P17:9), sondern eine Politik der auferlegten Regierungen (P33:1; P66:1).

Die derzeitigen staatlich-institutionellen Rahmenbedingungen, Voraussetzungen und Ausrichtungen der Staatsgewalten sind ungeeignet für die Realisierung einer interkulturellen Gesellschaft und des plurinationalen Staates (P4:8; P17:8; P48:4; P101:1). Die geltende Form der Staatlichkeit schließt die indigene Stimme im Allgemeinen (P103:7) und die der (indigenen) gesellschaftlichen Basis im Besonderen aus (P39:3; P48:4). Diskriminierung und Marginalisierung der Indigenen und deren Behandlung als Minderheiten erschwert politische Partizipation (P36:5; P48:6). Der Staat etabliert einen Diskurs, in welchem die Organisation der indigenen Bewegung delegitimiert wird, indem er von einer mangelnden Identifikation der indi-

genen Basis mit den Organisationen berichtet. Dieser Diskurs rechtfertigt so seine primäre Rolle in der gesellschaftlichen Organisation und Sozialpolitik (P48:6). Die mangelnde Anerkennung der Diversität unterbindet die Möglichkeit der Etablierung einer realen Demokratie. Die verfassungsrechtliche Anerkennung hat die öffentlichen Politiken nicht wesentlich verändert. Die „Folklorisierung“ der Diversität (HUMBERTO CHOLANGO) hat die reale politische Einbeziehung der indigenen *pueblos* unmöglich gemacht (P86:3).

Doch die kolonialen staatlichen Strukturen zersetzen sich zunehmend (P106:12). Durch enorme Anstrengungen hat sich die indigene Bewegung in den letzten Jahren Sichtbarkeit und Anerkennung als politisches Subjekt verschafft (P159:S12). Die Entwicklung der politischen Debatte und die Sensibilisierung der Gesellschaft geht einher mit dem Aufkommen der indigenen Bewegung (P36:5; P159:S12). Die Indigenen finden zu einer kollektiven Identität und werden so zu Subjekten, welche ihre eigenen Vorschläge einbringen (P130:13). Mit der Politisierung und Institutionalisierung des indigenen Organisationsprozesses ergibt sich jedoch auch wiederholt die Gefährdung der Einheit des politischen Projektes und der Entfernung von verfolgten Zielen (P10:1; P29:10).

Die Indigenen waren lange Zeit in die Position der Studienobjekte gedrängt (P130:13). Die internationale Kooperation orientiert ihre spezifischen Programme zumeist nach administrativ-technischen Richtlinien aus und hat das indigene Projekt somit nicht in seinem Umfang und Verständnis unterstützt (P158:3; P159:10).

Die *Revolución Ciudadana*, die Bürgerrevolution ist nicht durchführbar, da sie eine theoretische Revolution ist („vom Schreibtisch aus“), welche von einer Propagandamaschinerie gestützt ist; die Bürgerrevolution sucht keine reale soziale Partizipation, sie folgt dem klassischen liberalen Konzept der Staatsbürgerschaft, was Ignoranz der Realität bedeutet (P116:3; P35:6). Es werden diverse politische Rückschritte (u.a. Kooptierung des SEIB, Exekutivdekret 1780) vermerkt (P35:6; P93:8; P116:3). Die Regierung schürt Diskriminierung und Rassismus und etabliert verdeckt neoliberale Politiken (P35:6). Die Politik ist von Widersprüchen gekennzeichnet (P93:8; P97:14). Die Teilnahme an verschiedenen Events der Exekutive (u.a. Tage interkulturellen Austausches) wird aus diesem Grund verweigert (P35:6). Der *Plan Nacional del Buen Vivir* entspricht nicht den Vorstellungen der indigenen *pueblos* (P35:6), ebenso wenig treffen sich die Vorstellungen von Interkulturalität (P86:3). Ecuador hat einen langen Weg zu beschreiten, will es den gesellschaftlichen Notwendigkeiten entsprechen und sich als demokratischer, einschließender, interkultureller Staat konsolidieren (P36:5; P103:1; P103:4).

Justiz: Das gegenwärtige Rechtssystem hat kolonialen, westlichen und unikulturellen Charakter und missachtet die Verfassung und internationale Instrumente. Es aberkennt den verschiedenen kulturellen Gemeinschaften ihre garantierten kollektiven Rechte (P35:6; P73:2; P76:1), unter anderem durch Misstrauensanträge und ähnliche Aktionen (P30:1; P159: S12) und unterbindet dadurch die Konstruktion eines interkulturellen und plurinationalen Staates (P53:5).

Es zeigen sich Widersprüche in der Umsetzung des plurinationalen und interkulturellen Staates (kollektive – individuelle Rechte, indigene – gewöhnliche Rechtsprechung, internationale Instrumente – ecuadorianische Gesetzgebung) (P43:4).

Es verbindet sich eine allgemeine und umfassende Kritik am staatlichen Modell mit einer subjektiv geäußerten Kritik von involvierten Führungspersonen am eigenen Organisationsprozess.

Politische Interkulturalität als Modell der Zukunft

Plurinationalität und Interkulturalität sind komplementäre Bestandteile der Imagination eines neuen kollektiv konstruierten Staates (P43:4; P48:6). Interkulturalität ist ein traditionell praktizierter Wert der indigenen *pueblos* (P50:48), wobei über die interne Bewusstwerdung und die folgende Politisierung des Vorschlages Interkulturalität als indigenes Projekt zur nationalen Forderung wurde (P159:S12). Interkulturalität ist ein zentrales politisches, ideologisches, philosophisches Prinzip der indigenen Organisationen, welche sich in der CONAIE vereint und Strategie des Organisationsprozesses (P4: S5; P8:17; P12:5; P23:53). Interkulturalität ist auch ein neues zentrales Element der institutionellen Philosophie der CODENPE (P152:2). Der interkulturelle Staat ist ein zukunftsorientiertes Projekt, welches sich aus der Verpflichtung und Verantwortung den zukünftigen Generationen gegenüber auf ein besseres Leben nährt (CHOLANGO) (P88:3).

Die Anerkennung der *pueblos*, ihrer Strukturen und Realitäten ist eine wichtige Grundlage der Interkulturalität (P45:6; P40:11; P37:8). Die Forderung nach Interkulturalität postuliert den indigenen Wertekodex als Modell der Zukunft und impliziert dessen gesellschaftliche Anerkennung (P50:48). Die Garantien der Verfassung als über den dauerhaften Kampf eroberte „Orte“ stellen die Grundlage für die Weiterführung des Kampfes für eine interkulturelle Gesellschaft dar (P3:S2; P73:2; P76:1). Interkulturalität ist ein Recht und eine Politik aller Ecuatorianerinnen (P3:S37).

Das Recht muss Garant für den Erhalt kultureller Diversität sein, indem für Konflikte in den Beziehungen zwischen verschiedenen Identitäten adäquate Lösungsmodelle entworfen werden (P118:25), legitim erreichte Rechte umgesetzt werden (P92:4). Die Interkulturalität bleibt eine Illusion, solange sie nicht von der gesamten Gesellschaft als gemeinsames Ziel geteilt wird und alleiniger Auftrag der indigenen *pueblos* bleibt. (P3:13; P3:41)

6.1.2.6 Natur und Wirtschaftsmodell

Die staatlichen Strukturen sind aus Kolonialzeiten erhalten (P106:12). Ein kapitalistisches Wirtschaftsmodell kennzeichnet die Gesellschaft, welche von großen Ungerechtigkeiten geprägt ist (P103:1). Neben ethnischen Gruppen zeichnet sich das Land auch durch verschiede-

ne soziale Klassen aus, welche kolonialen Ursprungs sind. Die große Bevölkerungsmehrheit der Arbeiter steht einer Führungselite gegenüber, welche sich im Besitz von Produktionsmitteln, Finanz- und Handelsinstitutionen befinden. Die Mittelschicht nähert sich immer weiter der Situation der Bevölkerungsmehrheit an (P103:1) Damit rechtfertigt sich die Bildung breiter Allianzen.

Die Regierung nimmt ihre Pflicht der Wahrung der Biodiversität nicht entsprechend wahr (P84:12). Wenige beuten die wertvollen Ressourcen aus. Die indigenen *pueblos*, welche sich entsprechend ihrem Konzept als Eigner der Bodenschätze sehen haben historisch aufgrund ihrer Weltanschauung auf deren Ausbeutung verzichtet. (P103:1) Akte der Kolonialisierung gegen die indigene Bevölkerung schreiten jedoch voran, unter anderem durch Aggressivität von Seiten der extraktiven Industrien (P36:5). Es stellt sich die dringliche Frage nach einem angemessenem ökonomischem Modell im Sinne gerechter Entwicklung (P43:4).

6.2 Der Diskurs des Identitären: Politiken der Differenz

*„Es ist der Respekt für die lokalen Wurzeln, der gegen die anonyme unpersönliche Welt der globalisierten Kräfte, die wir nicht verstehen, standhalten soll.“
(Hall, 1994:61)*

6.2.1 Das „indigene Problem“ und das Programm des Indigenismus

RODOLFO STAVENHAGEN, mexikanischer Soziologe und zwischen 2001 und 2008 UN-Sonderberichterstatter für Menschenrechte und die Rechte Indigener Völker, betrachtet das „indigene Problem“ ab dem ersten Viertel des 20. Jahrhunderts und erkennt zwei wesentliche Umstände, über welche es sich charakterisieren lässt: Der erste Aspekt verweist auf die Tatsache, dass die allgemein prekäre sozioökonomische Situation der Indigenen, welche vielfach Opfer von Ausbeutung und Unterdrückung waren vor allem durch AnthropologInnen anhand der kulturellen Charakteristika dieser Gemeinschaften, nicht jedoch durch immanente strukturelle Defizite des geltenden sozioökonomischen Systems erklärt wurden. Diese Position sollte das indigenistische Denken über mehrere Jahrzehnte prägen und zur Grundlage des offiziellen Indigenismus werden. Als zweiten Aspekt erwähnt STAVENHAGEN die Tatsache, dass die Existenz einer breiten indigenen Bevölkerungsschicht, welche als solche ein Konglomerat verschiedenster Sprachen und Kulturen darstellt, als dem Projekt der Integration und nationalen Einheit der lateinamerikanischen Länder, wie dem Fortschritt und der nationalen Entwicklung hinderlich erachtet wurden. (Stavenhagen, 1988:105f.)

Diese zwei Ausgangsprobleme, auf welche STAVENHAGEN verweist, wurden als Grundlagen in die Arbeit und Zielsetzung indigenistischer Politiken durch die zuständigen nationalen Institutionen einbezogen. Die der indigenistischen Doktrin zugrundeliegende Theorie der Integration impliziert ein Projekt der Homogenisierung, welches sich auf ethnische, ökonomische, soziale und politische Aspekte bezieht und sich in der Mestizierung, dem Bilinguismus, der Akkulturation und der Umverteilung von Würde, Reichtum und Macht vollzieht. (Stavenhagen, 1988:105f.; Bello, 2004:62)

Die indianische Bevölkerung galt als Hindernis auf dem Weg zur nationalen Integration, als Bedrohung des Fortschritts und jenes legitimen Platzes, den die nationalen Eliten unter den ‚zivilisierten‘ Nationen der Welt für sich beanspruchten. [...] Traditionelle indigene Lebensformen wurden [...] als ‚Fortschrittsbremse‘ zum Gegenstand der Abwertung und Ausgrenzung. (Mader/Sharup, 1993:110)

Die erste Verfassung Ecuadors 1830 hatte in Übereinstimmung mit dem kulturell homogenisierenden Staatsprojekt die Indigenen als „salvajes en transición a ciudadano“ deklariert (Maldonado Ruiz, 2006:137). Es wurde ihnen ihre Mündigkeit abgesprochen, die Kirche mit ihrer Vormundschaft betraut:

Este Congreso Constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable. (Art. 68 der Verfassung 1830; in: Maldonado Ruiz, 2006:137)

Die koloniale Expansion und damit einhergehende kapitalistische Akkumulation waren zunächst über eine evolutionistische Sichtweise legitimiert worden, wobei die indigene Bevölkerung einer ethnozentristischen Betrachtung entsprechend diskursiv zu sozial Marginalisierten wurden. (Ibarra Illanez, 1992:19f.) Den Bemühungen um nationale Integration von Seiten der lokalen Bourgeoisie war der Evolutionismus als theoretisches Begründungsmodell jedoch nur bedingt dienlich, weshalb er schon bald als eurozentristisch abgelehnt und von einer kultur-funktionalistischen Perspektive abgelöst wurde. In Anlehnung an die Grundidee des Kulturrelativismus kam es zu einer Betonung kultureller Diversität, wobei jedes kulturelle System als grundlegend in sich gleichwertig akzeptiert wurde. (Ibarra Illanez, 1992:20f.) Dieser Gedanken wurde jedoch nicht bis in seine logische Konsequenz weitergesponnen, weshalb diese Denkrichtung letztlich ebenso die Unterordnung der indigenen Weltanschauungen und Sozialformen unter die Werte der nationalen kulturellen Hegemonie forderte, Musealisierung und Exotismus förderte. (Maldonado Ruiz, 2006:38) Der notwendige Prozess ging dahin, den Respekt auf einige spezielle, der kapitalistischen Werthaltung unterordenbare und deshalb erhaltungswürdige Elemente, allem voran die Sprache, zu beschränken. Diese Aufspaltung des Kulturellen ermöglichte die diskursive Legitimierung indigenistischer Politiken, wenn nämlich Integration nicht mehr mit der Unterdrückung kultureller Spezifika gleichsetzbar war. Durch die Inkorporierung von sozioökonomischen Maßnahmen wurde die Überwindung des

kulturalistischen Fokus der Strömung im offiziellen Indigenismus versucht. (Ibarra Illanez, 1992:21).

Der Indigenismus verwandelte sich zwischen 1920 und 1970 in die offizielle Staatsideologie vieler lateinamerikanischer Länder. Im Rahmen diverser interamerikanischer Konferenzen und Kongresse ab 1918 wurden zentrale Strategien, Forschungen und Maßnahmen indigenistischer Politik erarbeitet, wobei im Rahmen der Versammlung der lateinamerikanischen Staaten in Pátzcuaro, Mexiko 1940 die Grundlagen einer kontinentalen indigenistischen Politik festgelegt wurden. (Stavenhagen, 1988:106ff.) Als Ausdruck paternalistischer Politik im Rahmen des Modernisierungsprojektes dieser Länder wurde er zu einem inhärenten Bestandteil der nationalen Politiken und auf soziale, ökonomische und kulturelle Lebensbereiche angewandt. (Bello, 2004:62; Ibarra Illanez, 1992:22f.; Stavenhagen, 1988:107ff.) Das *Interamerikanische Indigenistische Institut*, eine internationale Körperschaft zum Studium der Situation der indigenen Bevölkerung des Kontinents und gleichzeitig Exekutivorgan der interamerikanischen indigenistischen Politik war offiziell mit der Aufgabe der „Entwicklung der Gemeinschaften“ und der „Rückforderung des Indios“ betraut. (Ibarra Illanez, 1992:22) Es ging um die Zurückweisung von Gesetzen und Praktiken, welche auf diskriminierenden und rassistischen Grundlagen beruhten, Gleichheit der Rechte und Möglichkeiten für alle Bevölkerungsgruppen, Respekt vor den positiven Werten der indigenen Bevölkerung, Gewährleistung von ökonomischem Fortschritt, Assimilation und Zugang zu moderner Technik und universaler Kultur, im Sinne eines Bildungssystem zur Übermittlung westlicher Werte und Technologien. Alle Maßnahmen, welche hinsichtlich indigener Bevölkerungsgruppen getroffen wurden, mussten die Zustimmung der betreffenden Gruppen erhalten. (Marroquín, Alejandro, 1977: Balance del indigenismo, Mexiko: 19; in: Stavenhagen, 1988:107) Das *Instituto Indigenista Ecuatoriano* als nationales indigenistisches Institut wurde 1942 als private Körperschaft geschaffen und damit betraut, im Bereich der Gesundheit und Bildung mit staatlicher Unterstützung Programme im Sinne kontinentaler politischer Vorgaben zu implementieren. (Stavenhagen, 1988:116) Diese Einrichtung erlangte jedoch nicht allzugroße effektive Umsetzungskraft. (Pagnotta, 2008:27) In nahezu allen lateinamerikanischen Ländern waren zudem religiöse Organisationen im Bereich des Indigenismus tätig, viele davon mit technischer und finanzieller Unterstützung aus dem Ausland. (Stavenhagen, 1988:117) In Ecuador nahm die Zahl an Abkommen mit der katholischen Mission zu, welche vor allem im Oriente unter den Shuar arbeiteten. Es wurde die *Misión Andina* mit der Aufgabe der Entwicklung der *comunidades* mittels internationaler finanzieller Zuwendungen ins Leben gerufen, eine Reihe von Unterstützungsprogrammen entwickelt. (Pagnotta, 2008:27)

Beginnend mit den 1950er Jahren gingen die populistischen Regierungen der Region dazu über, mittels ihrer Entwicklungspolitiken, dem *desarrollismo*³⁹, einen neuen Modernisierungsversuch zu starten. Es war dies die Periode der großen Agrarreformen in Bolivien, Chile, Ecuador. Die Vorstellung einer homogenen Nation wurde durch das sich etablierende positivistische Gedankengut noch verschärft, die Betonung der Differenz der Indigenen aus einer sozialdarwinistischen Perspektive weiter zugespitzt. (Scheuzger, 2007:193) Implizites Ziel war einmal mehr die Modifikation und Adaption indigener Lebensverhältnisse: „cambiar la situación y condición del indígena por la vía de políticas y programas que lo sacaron de su atraso y su refugio en la tradición, el parroquialismo y la ignorancia“ (Stavenhagen, 2001; in: Bello, 2004:62). Der Impakt des von Mexiko als theoretisches Modell und ideologische Bewegung ins Leben gerufenen Indigenismus war in den Andenländern Bolivien, Chile, Ecuador und Peru vor allem in der Zeitspanne der 1940er bis Mitte der 1960er Jahre zu verzeichnen. (Bello, 2004:62)

Im Zuge des VIII. Interamerikanischen indigenistischen Kongresses 1980 wurde subkontinentweit die Kritik am paternalistischen Indigenismus offiziell. Das *Interamerikanische Indigenistische Institut* formulierte eine diskursive Berichtigung, hin zu einem „partizipativen Indigenismus“ (Scheuzger, 2007:202). Die Bedeutung der Partizipation der indigenen Gruppen in den respektiven Entscheidungen, Aktivitäten und Entwicklungsprogrammen wurde nun postuliert, einhergehend mit politischer Selbstbestimmung und der vollen Anerkennung ihrer Rechte. Die funktionalistischen Grundlagen und damit Beschränkungen des Indigenismus blieben jedoch unverändert. Indigene Forderungen nach Rückgewinnung kultureller Werte wurden wieder aufgenommen. (Ibarra Illanez, 1992:23) Ethnopolitistisches Gedankengut erwies sich als diversen Diskursen und Politiken lateinamerikanischer Regierungen in Bezug auf die indigene Bevölkerung dienlich. IBARRA ILLANEZ spricht von „Neoindigenismus“, welcher ethnizistisches Gedankengut aufgreift und in seinen Diskurs inkorporiert und somit im Gewand der effizienten und erneuerten Alternative zum traditionellen Indigenismus auftritt (Ibarra Illanez, 1992:29).⁴⁰

Wie W. MÜLLER in W. HIRSCHBERG schreibt, ist der Indigenismus, entstanden „als intellektuelle Strömung zur Bewahrung und Förderung indianischer Traditionen“ zur Regierungspolitik iberoamerikanischer Staaten geworden, „mit der Absicht, indigene Bevölkerungen durch gelenkten Kulturwandel zu integrieren“ (Hirschberg, 1999:184f.). SCHEUZGER bezeichnet den Indigenismus als „Komplement der lateinamerikanischen Natio-

³⁹ Die ökonomische Theorie des *desarrollismo* (entworfen und weiterentwickelt im Rahmen der CEPAL - *Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas*) fasst in Übereinstimmung mit der Dependenztheorie die strukturelle Abhängigkeit der Peripherie vom industrialisierten Zentrum ins Auge und sieht in der Industrialisierung der lateinamerikanischen Länder den Weg zu deren autonomer Entwicklung. Dem *desarrollismo* kommt in Lateinamerika zwischen 1950 und 1980 große Bedeutung zu. Siehe auch Kapitel 4.3.3

nalismen und Modernisierungsintentionen“ (Scheuzger, 2007:194), NASH schreibt "Indigenism is the ideological ground in which ethnic elites set the parameters for interethnic discourse" (Nash, 2005: 10). Derartige Definitionen verweisen auf die Ambivalenz in der Intention und Botschaft des Indigenismus. Während einerseits die Errungenschaften der präkolonialen Gemeinschaften in der Vergangenheit große Achtung erfahren, gelten sie in der Gegenwart nicht mehr und werden zum Sinnbild des Problems nationaler Integration und des Fortschritts in der Gesellschaft. Während in der Theorie eine endogene Entwicklung und der Respekt vor der Verschiedenartigkeit von Kulturen hervorgekehrt wird, ist dieser ein vorgeblicher, in der „geheimen Hoffnung“, wie es DIAZ POLANCO bezeichnet (Díaz Polanco, Héctor, 1978: Indigenismo, Populismo y Marxismo, in: Nueva Antropología No 9, México; in: Ibarra Illanez, 1992:20) und damit in der impliziten Absicht, durch eine offenkundige Akzeptanz die Indigenen freiwillig zu einer Abkehr von ihren Lebensformen zu bewegen. (Ibarra Illanez, 1992:18) Der Programmatik des Indigenismus liegt die Überzeugung zugrunde, eine Politik für die Indigenen zu sein. Alphabetisierungsprogramme dienen jedoch im Grunde der Assimilation und nicht dem Erhalt oder gar der Entwicklung der vernakulären Sprachen, ihr Gebrauch ist lediglich Mittel zum Zweck: Die Alfabetisierung in der spanischen Sprache und die Integration der indigenen Bevölkerung in die Nationalgesellschaft. Als Beispiel sprachenspoltischer Intervention soll hier ein Auszug aus dem Art. 38 der ecuadorianischen Verfassung von 1967 erwähnt werden, welcher sich auf die Bildung in ländlichen Gegenden bezieht:

[...] En las escuelas establecidas en las zonas de predominante población indígena se usará, de ser necesario, además del español, el quichua o la lengua aborígen respectiva para que el educando conciba en su propio idioma la cultural nacional y practique luego el castellano. (Maldonado Ruiz, 2006:138)

Das offiziell deklarierte Recht auf kulturelle Eigenständigkeit wurde so implizit und strukturell verwehrt, da nur über Integration und Anpassung an das geltende positivistisch geprägte Gesellschaftsmodell eine soziale Gleichstellung erreicht werden konnte.

STRÖMUNG	THEORETISCHE TENDENZ	ENTSTEHUNGSPERIODE	POLITIK
Indigenismus	Evolutionismus (Ethnozentrismus)	Mitte/Ende 19. Jahrhundert	„Rassentrennung“
	Kulturalismus (Kulturalrelativismus-Funktionalismus)	Erste Jahrzehnte 20. Jahrhundert: Periode der Konstitution der Nationalstaaten	Inkorporation

⁴⁰ Vergleiche hierzu auch Überlegungen aus Kapitel 5.1.2

	Funktionalismus (Entwicklungspolitik)	Mitte 20. Jahrhundert: Expansion des Kapitals	Integration
Ethnizismus	Ethnopolulismus (Neoindigenismus)	70er und 80er Jahre 20. Jahrhundert: Modernisierung	Integration
Klassismus	Marxismus	20er und 30er Jahre 20. Jahrhundert	Transformation

Tabelle 1: Theoretische Strömungen als Interpretationsgrundlagen der Indigenenthematik (Ibarra Illanez, 1992:41f. übersetzt und adaptiert durch die Autorin)

6.2.2 Das Projekt der *nación mestiza*

Wie PAGNOTTA betont, spielte der Indigenismus trotz seiner Ambivalenz und seiner funktionalistischen Politiken eine gewichtige Rolle in der Emanzipation der autochtonen Bevölkerungen und Gemeinschaften Lateinamerikas, indem er erstmalig die Art und Weise anprangerte, in der der Nationenbildungsprozess vonstattenging, nämlich durch Ausschluss eines Großteils der Bevölkerung. (Baud u.a., 1996: Etnicidad como estrategia en América Latina y El Caribe; in: Pagnotta, 2008:28) Der indigenistische Diskurs, als Sinnbild kultureller Integrationsprozesse, war somit der Herstellung eines breiteren politischen Konsenses und der Etablierung einer Vision der einheitlichen Nation unter dem Schlagwort des *mestizaje* dienlich. (Pagnotta, 2008:29) Der Mestize stand als Protagonist nationaler Narrationen im Zentrum des indigenistischen Diskurses, wobei die Mestizierung gleichzeitig „Voraussetzung und Projekt des Indigenismus“ darstellte. (Scheuzger, 2007:194)

Der Gedanke des *mestizaje* war von Mexiko ausgegangen, wo im Rahmen der mexikanischen Revolution ab 1910 erstmals mit der Tradition der Verherrlichung des Europäischen und der Geringschätzung aller indigenen Lebensformen gebrochen wurde. DON PEDRO FERMÍN DE VARGAS, Priester und Intellektueller der Unabhängigkeit der *Gran Colombia*, sah in Anlehnung an evolutionistisches Gedankengut im *mestizaje* und *blanqueamiento*, der „Weissmachung“, die Lösung zur Überwindung des Indigenenproblems (Pagnotta, 2008:24).

"En atención a que el temperamento de la raza es servil, apático, holgazán, supersticioso, retardatario, conviene cruzarla con los pueblos de las razas europeas dotadas todas de las cualidades contrarias a esos defectos, capaces de producir un equilibrio progresivo" (Valderama, M. /Alfajeme Aa. 1977: Indigenismo, Clases Sociales y Problemas Nacionales CELATS, Lima: 150 in: Ibarra Illanez, 1992:19)

Die offizielle Identität als mestizische Nation wurde in Ecuador mit der Schaffung der Institution der *Casa de la Cultura* 1944 offiziellisiert und gestärkt. Dieser Institution wurde die Aufgabe übertragen, den nationalen Diskurs um eine identitäre Zugehörigkeit zu entwickeln und eine ecuadorianische Narrative zu rekonstruieren: Die *nación mestiza*, die mestizische Nation als imaginierte Gemeinschaft lag der Definition nationaler Identität zugrunde (Pagnotta, 2008:23). Die Ideologie erreichte ihren Höhepunkt unter den populistischen Regimes, welche über Klassenallianzen und sozialreformistische Projekte breiten Konsens erlangten. Einzug in den neuen öffentlichen Diskurs fand die Idee des *mestizaje* unter der Diktatur des General RODRIGUEZ LARA 1972-76: „No hay más problemas en relación con los indígenas [...] todos nosotros pasamos a ser blancos cuando aceptamos las metas de la cultura nacional“ (Silva Chavet, 1992:20). Auch von den demokratisch gewählten Präsidenten JAIME ROLDÓS (1979-1981) oder OSVALDO HURTADO (1981-1984) wurde der Diskurs um das *mestizaje* vorangetrieben, wobei diese Ideologie in den 1970er und 1980er Jahren im öffentlichen Bereich in Zusammenhang mit der nationalen ecuadorianischen Identität, als auf dem *blanqueamiento* aufbauende Identität, vorherrschend blieb. (Whitten, 1999:50) Die soziokulturelle Diversität in der Bevölkerung wurde als „legado de un proceso inconcluso de construcción del Estado-nación que tiene que ser superado por el mestizaje y la consolidación de una ecuatorianidad culturalmente homogénea“ betrachtet (Pagnotta, 2008:29). Der offizielle Diskurs um den Mestizen als neue *raza* oder Menschengattung vermag es den zugrundeliegenden hierarchischen und hierarchisierenden Prozess des *blanqueamiento* zu verschleiern, indem er auf das mythische an der „Verschmelzung“ des *indígena* mit dem *blanco* verweist. WHITTEN setzt sich eingehend mit der Thematik des *mestizaje* in Ecuador auseinander und stellt diesbezüglich fest, dass eben dieses zugrundeliegende *blanqueamiento* auf die Tatsache verweist, dass der Prozess nur in eine Richtung verläuft, nämlich die ethnische und kulturelle „Weißwerdung“ des *indígena* und nicht die „Indianisierung“ des *blanco*. (Whitten, 1999:52)

Im Rahmen ecuadorianischer Volkszählungen, welche erstmals 1950 stattfanden, war über 50 Jahre lang niemals eine Frage zur ethnischen Herkunft der Bevölkerungsmitglieder gestellt worden, wodurch ersichtlich wird, dass für eine lange Zeitspanne bevorzugterweise die Nation offiziell im Sinne des *mestizaje* als pazifische Fusion verschiedener Bevölkerungsgruppen imaginiert wurde. Die Volkszählung 2001 berücksichtigte erstmals eine ethnische Perspektive. PAGNOTTA spricht von der neuen Volkszählung als Instrument, um die nationale kulturelle Identität neu zu interpretieren und demgemäß aufgrund der ethnischen Struktur die öffentlichen Politiken auszurichten. (Pagnotta, 2008:35f.) Während die indigenen Organisationen von einem entsprechenden Anteil von 35 bis 40% der Gesamtbevölkerung sprechen, ist die soziale Wahrnehmung bzw. politische Positionierung jedoch eine andere. Aus der genannten Volkszählung 2001 geht hervor, dass sich 77,42% der Bevölkerung als *mestizos* verstehen, etwa 10% identifizieren sich als *blancos* und nur etwa 6% als *indígena*. (INEC, 2001)

A lo largo del siglo XIX del fenómeno del mestizaje no dejó de crecer, hasta llegar a la situación actual, en la que la gran mayoría de los ecuatorianos se considera mestizo. En el censo de 2001, menos del 7% de la población declaró considerarse indígena. Se puede discutir sobre el significado y el alcance de este porcentaje, pero está fuera de duda que un gran número de individuos, de descendencia inequívocamente indígena, hoy prefieren ser considerados mestizos. (Bottasso, 2007:13)

„Ese orgullo ha desaparecido“ meint BOTTASSO und spricht von einem verlorenen Stolz der indigenen *pueblos*, welcher sich in derartigen Zahlen als Repräsentationen soziokultureller Realitäten niederschlägt (Bottasso, 2007:14). Koloniale Prägungen und das anhaltende strukturelle Ungleichgewicht finden ihren Ausdruck in derartigen, auf pragmatischen Entscheidungen gründenden Ergebnissen, welche als Versuch der Abwendung sozialer Ausgrenzung gedeutet werden können. (Keupp, 2006:176) Wie BENEDICT ANDERSON betont, ist die Volkszählung nicht nur als Spiegel der Zusammensetzung einer Nation zu betrachten, sondern ein Instrument, durch welches sich eine konkrete Nation imaginiert. (Anderson 1996:164ff.; in Pagnotta 2008:36) In diesem Verständnis widerspiegeln die genannten Tatsachen das Bestreben, die Existenz von Diversitäten zu verleugnen, indem die ethnischen Gruppen lange Zeit keine Repräsentation in diesem Land finden durften, welches sich als mestizisch definiert. Die Erinnerung an die präinkasische Vergangenheit und deren soziokulturelle Realitäten war der Konstruktion des Projektes der *Ecuadorianidad* nur als historisches Relikt dienlich, nicht jedoch als integrativer Bestandteil einer gegenwärtigen Gesellschaft.

6.2.3 Die Politisierung von Ethnizität im kritischen Diskurs des Indianismus

Die neuen indigenen Organisation und Bewegungen als ProtagonistInnen einer breiten gesellschaftspolitischen und kulturellen Mobilisierung seit den 1970er Jahren beabsichtigen über ihren Diskurs und ihre Handlung eine tiefgreifende Transformation gesellschaftlicher Strukturen. Wie wir bereits in Kapitel 4.3.4 gesehen haben, ist das Aufkommen dieser Bewegungen in Zusammenhang mit der einsetzenden Demokratisierung in den 1970er bis 1990er Jahren zu deuten, ebenso wie über die neoliberale Expansion ab der „verlorenen Dekade“ der 1980er Jahre und die damit einhergehende Erschließung territorialer Nischen und staatliche politische Umstrukturierungen. Durch die sukzessive Liberalisierung der Märkte kam es zur Auflösung korporativistischer Strukturen und zur Privatisierung von Landbesitz, wodurch sich wesentliche Bedrohungen für die indigenen Gemeinschaften ergaben. (Scheuzger, 2007:201f.) Die lokale indigene Autonomie geriet durch die wachsende Bedeutung privaten Eigentums zunehmend in Gefahr, wobei der zunehmende Protest gegen neoliberale Reformen, welcher

nun nicht mehr auf einer klassistischen Linie geführt werden konnte, in der „Politisierung von indigener Identität“ mündete (Schön, 2008:107). DEBORAH YASHAR spricht von einer Veränderung der *citizenship regimes*⁴¹, wobei der für die Politisierung ethnischer Identitäten nötige Raum infolge des beschriebenen Wechsels von entlang klassenspezifischer Linien operierenden korporatistischen Systemen, hin zu neoliberalen Systemen geschaffen werden konnte. (Yashar, 2005:65f.)

Die erstarkten Zivilgesellschaften nährten dabei den Boden für die Artikulierung von Andersartigkeit und Differenz. Hinzu kam die internationale Aufwertung ethnischer Identifikationen, welche das Selbstbewusstsein der auf kultureller Andersartigkeit aufbauenden indigenen Bewegungen zusätzlich ankurbelte, wobei für Lateinamerika insbesondere die indigenen Mobilisierungen in den USA und in Kanada maßgebend waren. Zusätzlich kam es auch von Seiten der Anthropologie, welche sich dem Vorwurf ausgesetzt sah, im Dienste der neokolonialen Beherrschung der Welt zu stehen, zu einer sukzessiven Abwendung von indigenistischen Theorien. Kritische AnthropologInnen forderten eine Beendigung integrationistischer Programme ethnozentristischer Akkulturation, den staatlichen indigenistischen Programmen wurden ethno- und genozide Praktiken vorgeworfen. Nichtregierungsorganisationen und Plattformen, welche für Problematiken der Entwicklungsländer etwa im Sinne der Menschenrechte einzutreten begannen wurden ebenso zu wertvollen Stützen der neuen indigenen Bestrebungen. Im Zuge der Auseinandersetzung mit den Rechten nationaler Minderheiten und autochtoner Bevölkerungen fanden die indigenen Belange ab den 1970er Jahren vermehrt Einzug in verschiedene internationale Gremien und Abkommen. Auch die politische Linke leistete Beiträge zur Organisation indigener Gruppierungen und stellte bedeutsame ideologische Grundlagen für deren politische Manifeste bereit. Ebenso spielten an der Befreiungstheologie orientierte RepräsentantInnen der katholischen Kirche oder protestantischer Glaubensgemeinschaften eine gewichtige Rolle in dieser Zeit der Organisation indigener Interessen. (Scheuzger, 2007:202)

Die Befreiungstheologie lieferte die theoretische Perspektive der „Rückbesinnung auf indigene Identität als materiell-strategisches Werkzeug und moralische ethische Einbettung des sozialen Widerstandes und der sozialen Innovation“ (Schön, 2008:125), gemäß derer der kritische indigene Diskurs unter anderem seine Ausrichtung finden sollte. Der Protest gegen die neoliberale Staatsreform kam über Forderungen nach Selbstbestimmung im Sinne von *autogestión* oder *etnodesarrollo* zum Ausdruck, wobei von Seiten der indigenen AkteurInnen, auf dem Recht auf kulturelle Diversität aufbauend, eine selbstbestimmte indigene Entwicklung auf Grundlage eigener indigener Agenden einzufordern begonnen wurde.

Der kritische Diskurs findet also im Kontext einer soziopolitischen Krisensituation seine Herkunft und im Umfeld verschiedener ideologischer Programme brauchbare Grundlagen.

⁴¹ DEBORAH J. YASHAR spricht von *citizenship regimes* als eine je spezifische Kombination von BürgerInnenrechten, politischen und sozialen Rechten innerhalb eines Staates. (Yashar, 2005: 47ff.)

„Politische Subversion setzt kognitive Subversion voraus, Konversion der Weltsicht“, meint BOURDIEU (Bourdieu, 2005:132). Voraussetzung für eine derartige Konversion ist das Zusammentreffen eines kritischen Diskurses und einer realen Krisensituation, das heißt es bedarf einem destabilisierenden Moment, durch welches die Übereinstimmung von objektiven und mentalen Strukturen aufgebrochen wird, wo der „unausgesprochene Vertrag“ oder die Welt des „common sense“ einer etablierten Ordnung aufgekündigt wird (Bourdieu, 2005:131f.). Die Transformation der sozialen Welt passiert ausgehend von Vorstellungen, über „paradoxe Voraus-Schau“ oder „Utopie“ über Pläne oder Programme, im Sinne performativer Aussagen, welche sich in ihrer eigenen Vorausschau realisieren (Bourdieu, 2005:132). Der subversive Diskurs muss dabei zweierlei leisten: Er muss das Aufbrechen der objektiven Ordnung unterstützen und dabei eine neue Ordnung einführen, welche das Potential hat zu einer objektiven Ordnung erhoben zu werden. (Bourdieu, 2005:132f.) Die neue Ordnung, welche der kritische indigene Diskurs postuliert, ist eine grundlegende Transformation sozialer und politischer Strukturen, welche in der Vision der interkulturellen Gesellschaft in einem plurinationalen Staat ihren Ausdruck findet. Um diese zentralen Kategorien konstruiert sich das gesellschaftliche Alternativprojekt.

HALL spricht vom „Einzug der Marginalisierten in die Repräsentation“⁴², welche sich gewisse „Machträume“ in der sozialen Welt zu erschließen beginnen (Hall, 1994:59): „Sie kämpften darum, nicht einfach durch das Regime eines anderen, imperialisierenden Blickes plaziert zu werden, sondern für sich selbst eine Form der Repräsentation zu fordern“ (Hall, 1994:59). In einem „Kampf der Positionierungen“ (Hall, 1994:19) werden Repräsentationen zu Konstruktionsprinzipien sozialer und politischer Realitäten. (Hall, 1994:17) Die „Wiederentdeckung der eigenen Geschichte“ als Akt „imaginärer politischer Neu-Identifikation und Neu-Territorialisierung“ wurde in diesem Zusammenhang zu einem der zentralen Postulate des Identitätsdiskurses der indigenen Bewegungen (Hall, 1994:78).⁴³

Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta. [...] La resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro. Es desde el reconocimiento del pasado que puede ser entrevisto el futuro.
(Dávalos, 2002:90)

⁴² HALL spricht von einer „Politik der Repräsentationen“ (Hall, 1994:17), wobei Repräsentation zunächst die Übersetzung von mentalen Konzepten in Sprache meint: „It is the link between concepts and language which enables us to refer to either the ‚real‘ world of objects, people or events, or indeed to imaginary worlds of fictional objects, people or events“ (Hall, 1997:17). Repräsentation wird über die Anerkennung des sozialen Charakters von Sprache selbst zu sozialer Praxis: „Representation is a practice, a kind of ‚work‘, which uses material objects and effects“ (Hall, 1997:25f.). Die Bedeutung ergibt sich nicht aus der materiellen Qualität der Dinge, sondern aus deren symbolischer Funktion, wodurch Repräsentation zu einer konstitutiven politischen Kategorie wird. (Hall, 1994:17ff.)

⁴³ Dieser Aspekt der „Wiedergewinnung“ von Geschichte wird auch in Kapitel 2.4.1 besprochen.

HALL meint, „sie müssen versuchen, die Geschichte neu zu erzählen, von unten statt von oben herab“ (Hall, 1994:60). Dieses Wiederentdecken der eigenen Geschichten gründet dabei auf einem Prozess soziokultureller Bewusstwerdung in Situationen zunehmender Homogenisierung (Eriksen, 2002:85), wobei Geschichte zu einer wichtigen strategischen Dimension von Ethnizität werden kann: „the appropriation of a shared history [...] simultaneously functions as an origin myth, justifies claims to a common culture and serves to depict the ethnic group as an extended kin group“ (Eriksen, 2001:264). Ethnizität als postmodernes Phänomen ist eng an die Erfahrung von Raum gekoppelt und spiegelt gewissermaßen die Wiederbelebung des Lokalen, die Erfahrung der (Re)lokalisierung des Subjekts im Rahmen einer postmodernen Realität wieder:

Es ist dieses Greifen nach den Grundlagen, das ich Ethnizität nenne. Ethnizität ist der notwendige Ort oder Raum, von dem aus Menschen sprechen. Die Wiederentdeckung der eigenen Ethnizität ist ein wichtiges Moment für die Geburt und Entwicklung all der lokalen und marginalen Bewegungen [...]. (Hall, 1994:61)

Über das „Greifen nach den Grundlagen“ erfolgt die Konstruktion kultureller Identitäten:

Für diese Bewegungen bedeuten bewusste Volkszugehörigkeit und eigene Kultur nicht mehr Elemente zur Rückkehr ins ‚verlorene‘ Paradies, sondern die Grundlage für gesellschaftliche Modelle und Wertordnungen, deren Ziele die radikale Veränderung der lateinamerikanischen, bäuerlichen Klassengesellschaft ist. (Grünberg, 1982:9)

Ethnizität wird zu einem wichtigen diskursiven Element, wobei eine „Neudefinition von ethnischer Identität“ im Rahmen diffiziler gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse um Bedeutungen und die Zuweisung politischer Räume konstruiert wurde (Mader/Sharup, 1993:107). Indigene Identitäten wurden durch ihre Artikulation in einer politischen Arena zu wichtigen und machtvollen Werkzeugen im Kampf um Bedeutungen und Positionierungen. (Yashar, 2005:71) HALL spricht von der Politisierung von Identität und einer „Politik der Differenz“ (Hall, 1994:181ff.;187), sowie der „Rückkehr der Ethnizität“, welche sich durch ein „neue[s] Interesse am Lokalen“ auszeichnet (Hall, 1994:213). Diesen Prozess sieht er als Konsequenz im Zusammenhang mit einer beschleunigten globalen Integration seit den 1970er Jahren, wobei die „Faszination für die Differenz“ und die „Vermarktung der Ethnizität und des ‚Andersseins‘“ im Sinne der Stärkung lokaler Identitäten an Relevanz gewinnt (Hall, 1994:213). COMAROFF/COMAROFF sprechen von „Ethnizitäts-Firmen“ (Comaroff & Comaroff, 2011:70), wobei der im Namen der Identität ausgetragene Kampf um Anerkennung, Rechte und Hegemonie den Autoren zufolge zu einer Verkapitalisierung ethnischer Gruppen und Inhalte führt. Ethnische Gruppierungen begründen ihre Existenz durch eine „institutionelle Etablierung von Identität“ und die „Kommodifizierung von Kultur“ (Comaroff & Comaroff, 2011:70). Kultur in diesem Sinne verstanden bezeichnet, so SAHLINS, „die Bedin-

gung des menschlichen Potentials, sich auf Basis gemeinsamer Symbole und (Wissens-) Ordnungen gesellschaftlich zu organisieren“ (Sahlins, 2011:205).

[I]dentity politics serves to magnify certain social differences perceived as major, thereby minimising other distinctions - in a sense, it could be said that it tries to transform a world consisting of many small differences into a world consisting of a few large ones, namely those pertaining to nationhood, ethnic identity, religion or territorial belonging. (Eriksen, 2001:292)

Ein wesentlicher Aspekt von Ethnizität als Organisationsform kultureller Gruppen im Sinne FREDRIK BARTH⁴⁴, verweist darauf, dass die Konstitution von Gruppen nicht auf einer gegebenen kulturellen Identität aufbaut, sondern umgekehrt Identität erst hervorbringt. (Barth, 1998:13)⁴⁴ Kulturelle Identität ist insofern als Produkt ethnischer Organisationsprozesse zu verstehen, im Rahmen derer sie konstruiert und instrumentalisiert wird. (Barth, 1998:11) „Some cultural features are used by the actors as signals and emblems of differences, others are ignored, and in some relationships radical differences are played down and denied“ (Barth, 1998:14). ANDRE GINGRICH bezeichnet Ethnizität als „Beziehungsgeflecht“, welches in einem „Wechselverhältnis“ mit Kultur stehend bestimmte kulturelle Elemente „aktualisiert“ und diese mit externen Einflüssen verbindet (Gingrich, 2001:105). THOMAS HYLLAND ERIKSEN schreibt „ethnicity occurs when cultural differences are made relevant through interaction. It thus concerns what is socially relevant, not which cultural differences are 'actually there'“ (Eriksen, 2001:263). BONFIL BATALLA spricht in diesem Zusammenhang von *control cultural*, kultureller Kontrolle. (Bonfil Batalla, 1988:16ff.) „Por control cultural entiendo el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales“ (Bonfil Batalla, 1988:17). Das Individuum, die Gemeinschaft oder Teile davon greifen auf einen Pool bereitstehender kultureller Elemente oder Ressourcen (materielle, organisatorische, erkenntnistmäßige, symbolische und subjektiv-emotive) zurück, aus welchem konkreten Entscheidungen folgend, jeweils passende Elemente für eine konkrete Aktion aktualisiert werden. (Bonfil Batalla, 1988:18) Das im Rahmen von Begegnungen mit dem Anderen hinsichtlich einer beabsichtigten Wirkung aktualisierte und operationalisierte „cultural ‚raw material‘“ kann somit verschiedenartig zur Darstellung gebracht werden (Eriksen, 2001:268). BARTH verweist auf die ethnische Grenze als primären Marker der Differenz: „ethnic boundary [...] defines the group, not the cultural stuff that it encloses“ (Barth, 1998:15). Identitäten sind somit veränderlich, sie entstehen und entfalten sich gemäß verschiedenster kontextueller

⁴⁴ FREDRIK BARTH, norwegischer Anthropologe führt mit *Ethnic Groups and Boundaries* 1969 den Begriff der Ethnizität in einem neuen Verständnis gewissermaßen als Synthese objektivistischer und subjektivistischer Ansätze in der Anthropologie ein. (Wernhart, 2001:93; Barth, 1998)

Bedingungen. (Barth, 1998:11ff.; Gingrich, 2001:106f.) Die notwendige Kreativität und Innovation bedarf dabei, mit BONFIL BATALLA gesprochen, des schützenden Raumes der *cultura propia*, der „eigenen Kultur“, genauer noch der „autonomen Kultur“, welche sowohl den Rahmen als auch die Grenzen für kulturelle Innovation bereitstellt. (Bonfil Batalla, 1988:27)

ERIKSEN schreibt „ethnicity can be a fluid and ambiguous aspect of social life, and can to a considerable degree be manipulated by the agents themselves“ (Eriksen, 2002:32). Ethnizität vereint also zwei Dimensionen in sich, eine symbolische und eine soziopolitische. (Eriksen, 2001:267f.; Wernhart, 2001:92)

When cultural differences regularly make a difference in interaction between members of groups, the social relationship has an ethnic element. Ethnicity refers both to aspects of gain and loss in interaction, and to aspects of meaning in the creation of identity. In this way it has a political, organisational aspect as well as a symbolic one. (Eriksen, 2002:13)

„Politisierte Ethnizität“ ist laut GEORG SCHÖN ein zweifacher Prozess, wobei er eine auferlegte und eine selbstgewählte Variante unterscheidet (Schön, 2008:119f.). Ethnizität kann in diesem Zusammenhang positiv erfahren werden, etwa in der Einforderung kollektiver Rechte, oder negativ erlebt werden und so zur Anklagegrundlage für Verluste und Opferdasein werden. (Gingrich, 2001:102ff.) Beide Strategien finden wir im ecuadorianischen Kontext. Politisierung von Ethnizität geschieht - wie wir gesehen haben - immer dort, wo kulturelle Identitäten in politischen Kontexten instrumentalisiert werden und im Zusammenhang mit der Mobilisierung im Kampf um Macht und Ressourcenverteilung aktualisiert und artikuliert werden. Eine Politisierung von Ethnizität „von unten“ geschieht dann, wenn subalterne oder indigene AkteurInnen „Kultur politisieren, um kollektive Menschenrechte geltend zu machen“ (Schön, 2008:119). Die Möglichkeiten zu derartigem politischen Handeln sind durch globale Ideologien gestützt oder grundgelegt und über das internationale Rechtssystem abgesichert. Wie SCHÖN anmerkt, besteht die unmittelbar effektive Möglichkeit, die sich indigenen AkteurInnen zur Sichtbarmachung ihrer Problematiken eröffnet, darin, „populären Vorurteilen, lokalen ideologischen Kulturmustern und dem globalen indigenistischen Diskurs zu entsprechen“ (Schön, 2008:122), welcher die Politisierung von Kultur etablierte und diese zu einem wesentlichen strategischen Instrument in lokalen Zusammenhängen erhob. Hilfestellung erhalten sie dabei, wie bereits erwähnt, von verschiedensten regionalen und internationalen Netzwerken und Organisationen, worüber die mit der Ermächtigung als AkteurInnen einhergehende ideologisch bedingte kulturelle Essentialisierung vorangetrieben wird. Es kann festgestellt werden,

dass die Vereinten Nationen, die Weltbank, die internationale Entwicklungszusammenarbeit, NGOs und die globalisierungskritischen Bewegungen auf den Zug des indigenen Diskurses aufgesprungen sind, indigenen sozialen Bewegungen einen neuen Stellenwert als politische Subjekte eingestehen und indigenen Aktivismus auf vielfältige Weise begünstigen. (Schön, 2008:122)

Der kritische indigene Diskurs, welcher Ethnizität als Ressource etabliert, vertritt die Annahme, indigenistische Integration habe die Auflösung der indigenen Gemeinschaften und deren Absorption durch das kapitalistische System zur Folge. Werte der indigenen Gemeinschaften wie Harmonie, Solidarität, Ursprünglichkeit werden als positive Elemente in einer idealistischen Vision der indigenen Gemeinschaften hervorgekehrt, die Integration in das kapitalistische System abgelehnt und stattdessen die Forderung nach der Erhaltung der eigenen Identität, interner Organisationsstrukturen, Bräuche und Gewohnheiten dominant. (Ibarra Illanez, 1992:25) Einer ethnopopulistischen Sichtweise, wie IBARRA ILLANEZ diese diskursive Tendenz bezeichnet, liegt die theoretische Konstruktion einer dualistischen Gesellschaftsstruktur zugrunde, wobei das Indigene dem Nicht-Indigenen gegenübersteht und somit zwei grundsätzlich voneinander divergierende Zivilisationen innerhalb eines plurinationalen Staates zusammenleben. Entgegen der Vorstellung eines Klassenkampfes marxistischer Ideologie, welcher die Ausbeutung als Grundlage sieht, sieht ein indigener Diskurs, welcher Ethnizität zu politisieren versteht, einen Kampf zwischen zwei Welten, in Analogie zur genannten Gesellschaftsstruktur, wobei es weniger um Ausbeutung als um historische und strukturelle Unterdrückung im Sinne eines internen Kolonialismus geht. Es geht teilweise um die Wiederherstellung der idealisierten vergangenen Zeiten und die praktische Forderung nach der „indianidad continental“, eine gesamtkontinentale Identität (Ibarra Illanez, 1992:26). Der Ethnopopulismus fand in einer Vielfalt indigener Organisationen des Kontinents Einzug, indianistische Thesen bewirkten eine bedeutsame internationale Aufmerksamkeit und Solidarisierung mit dem indianischen Gedanken, vor allem die Menschenrechte oder den Umweltschutz betreffend. Diese Anerkennung verhalf ihrerseits der Stärkung und dem Selbstbewusstsein vieler indigener RepräsentantInnen. Der *Consejo Indio Sudamericano* – CISA (Südamerikanischer Rat der Indios) wurde zum Hauptträger indianistischer Ideologie. Es geht um eine Ablösung von externen Abhängigkeiten und paternalistischen Politiken, hin zur Selbstverwaltung von Territorien, zur Selbsterhaltung von Organisationen, zur Stärkung der *comunidad* als Fundament der Gesellschaft. Es wird die Unabhängigkeit der Produktionsbedingungen gefordert, nicht im Sinne der Hegemonialisierung eines revolutionären sozialistischen Projektes, sondern vielmehr im Sinne der Utopie der Rückkehr zu einer „pureza original“ (Bate, Luis, 1984: Cultura, Clases y Cuestión Etnico-Nacional, Mexico: 81; in: Ibarra Illanez, 1992:28).

GAYATRI SPIVAK, Mitbegründerin der postkolonialen Theorie spricht von einem *strategic essentialism* wobei eine diskursive Essentialisierung und Homogenisierung über die interne Heterogenität der unter einer gemeinsamen Bezeichnung subsummierten Gruppen und

Akteursgemeinschaften hinwegtäuscht und in dieser Qualität der Vereinigung unterschiedlicher Prämissen zu einer kraftvollen politischen Strategie wird. (Kuper, 2003:398) SCHEUZGER meint, Identitäten als Ausdruck des Grundrechtes auf Differenz neigen zu Essentialisierung: „Essenzialisierungen entziehen sich in ihrer Absolutheit der Diskussion über ihre Legitimität. Kulturelle Fixierungen stehen in einer Dimension der Macht“ (Scheuzger, 2007:208). Essentialistische Kulturkonzepte können in ihrer Ambivalenz divergierende Konsequenzen hervorbringen: Entweder sie richten sich in ihrer Wirkung nach außen und dienen als vorrangig strategische Instrumente in einem antihegemonialen politischen Diskurs oder aber sie richten sich nach innen, indem sie indigene AkteurInnen dazu veranlassen einer „stereotypen Definition ihrer kulturellen Identität zu entsprechen“, um die Einforderung spezieller Rechte zu begründen, was jedoch langfristig durch die dadurch schwindenden potentiellen Allianzpartner die Gefahr der Marginalisierung in sich birgt (Schön, 2008:120).

Die dem indigenen Prozess der Identitätskonstitution immanente zentrale Forderung nach Landrechten wird über die spirituelle Beziehung zur Erde gerechtfertigt: „Landrechte sind Voraussetzung für die Bewahrung oder Wiedererlangung einer traditionellen, primordialen kulturellen Identität. Kämpfe für soziale Gerechtigkeit werden somit zu Kämpfen um den Erhalt von archaischen Lebensweisen umgedeutet“ (Schön, 2008:123). Kultur wird auf diese Weise diskursiv naturalisiert, wie KUPER in seinem Essay *The Return of the Native* anmerkt. (Kuper, 2003:389ff.) Wie KUPER betont operieren internationale Organismen wie die Vereinten Nationen mit einem derartig naturalisierenden indigenistischen Diskurs, welcher von archaischen Lebensformen, historischer Kontinuität und kultureller Authentizität spricht. Die Argumentationen, auf welchen die Forderungen nach Landrechten aufbauen, widerspiegeln also romantisierende und überholte anthropologische Konzeptionen. (Kuper, 2003:395) Indigene Lebensweise wird in diesem Sinne in ein Naheverhältnis zu ursprünglicher Natürlichkeit gerückt und als Gegenpol zu einer westlichen Lebensweise erschaffen, als „Quelle der ökologischen Nachhaltigkeit, unbefleckter Natürlichkeit, sündenfreier Wildheit und moralischer Autorität für die zivilisationsgeschädigte westliche Konsumgesellschaft“ (Schön, 2008:123). In jedem Fall handelt es sich bei derartigen diskursiven Positionierungen um politische Strategien, wobei die Frage nach der Wirkungsrichtung und somit nach dem Funktionalen und dem Kritischen erhalten bleibt, wie bereits in Kapitel 5.1.2 thematisiert.

Die ‚Indigenität‘ ist unabhängig von den Ursprüngen, von der biologischen und kulturellen Kontinuität, denn sie ist das Ergebnis einer von außen und oben diktierten Regierungspolitik. Sie ist des öfteren auch ein ‚konstruierter Diskurs‘ der intellektuellen Elite der indigenen Völker selbst und deren Sympathisanten aus anderen Sektoren der Gesellschaft. In jedem Fall führt der Diskurs über die ‚Indigenität‘ zur Anklage historischer Ungerechtigkeiten und Verbrechen, die gegen die indigenen Völker begangen wurden [...], und in der Folge auch zur

Begründung spezifischer Rechte, die sich von den erfahrenen Ungerechtigkeiten und der indigenen Zugehörigkeit ableiten lassen, [...]. Der Diskurs der ‚Indigenität‘ begründet und legitimiert die Forderung der indigenen Völker nach spezifischen Menschenrechten. (Stavenhagen, 1994:25f.)

IBARRA ILLANEZ meint in Zusammenhang mit ethnopopulistischen Tendenzen, diese hätten die sozialen Bewegungen und Organisationen in ihrem Kampf gegen die Ausbeutung geschwächt und somit indirekt das Projekt der Bourgeoisie unterstützt, worin auch der interne Bruch innerhalb der indigenen Bewegung begründet liegt. Dementsprechend hätten die verschiedensten Regierungen ethnizistische Bewegungen in ihren Bestrebungen unterstützt und sich gleichzeitig diverse Elemente aus deren Repertoire angeeignet, um in Gestalt des Neoin-
digenismus die Unterdrückung dieser kulturellen Gruppen zu verstärken (Ibarra Illanez, 1992:29f.). Jedoch erfüllt die Betonung kultureller Differenz nicht nur die Rolle einer politischen Strategie: „Kulturelle Differenz wird [...] nicht nur konstruiert, sondern scheint eine letzte Metaerzählung zu sein, mit der man sich die Welt erklären kann“ (Keupp, 2006:176). Wie RENÉ KUPPE erklärt, ist die Artikulierung von Ethnizität und die Konstruktion indigener Identitäten im Rahmen des kritischen Diskurses nicht nur als rein strategische Erfindung zu werten, sondern müsse im Licht einer andauernden und folgeschweren Unterwerfung unter das koloniale System im Sinne eines realen Ermächtigungsprozesses verstanden werden:

Die Menschen thematisieren also eine reale, lang andauernde Situation politischer Ausgrenzung und setzen ihr eine plausible juristische Argumentation entgegen. Ebenso darf die Betonung kultureller und linguistischer Eigenständigkeit nicht trivialisiert werden, da sie diesen Menschen die Motivation gab, eine vom Nationalstaat übergestülpte nivellierende kulturelle Decke abzustreifen und Entscheidungen alltäglicher Lebensführung (im Sinne indigener Rechte) selbst in die Hand zu nehmen. (Kuppe, 2011:153)

6.2.3.1 Von indios, indígenas und nacionalidades

Für die indianischen Völker bildet die Neudefinition der eigenen Kultur und deren Behauptung gegen externe Kategorisierungen eine wichtige Voraussetzung für eine sinnvolle ‚Entwicklung‘. Der ‚Absprung aus den Träumen der anderen‘ [nach Esteva, 1992: 58] wird so zur Grundlage einer neuen Kultur. (Mader/Sharup, 1993:118)

MADER/SARUP sprechen mit Bezugnahme auf ADAMS von „interner“ und „externer“ Ethnizität, wobei interne Ethnizität ein Eigenverständnis meint, während externe Identität auf eine Fremdbezeichnung verweist. Die Forderung nach kultureller Selbstbestimmung findet in der Ablehnung von Fremdbezeichnungen und -zuschreibungen ihren Ausgang. (Mader/Sharup,

1993:111) Von außen aufoktroierte Klassifikationen und Assoziationen werden aufgegriffen und einer neuen positiven Selbstidentifikation zugrundegelegt. Es handelt sich bei dieser Reidentifikation um „die positive Besetzung der hisher negativ diskriminierten Merkmale, um die Beschreibung anderer, eben minoritärer Lebens- und Erfahrungszusammenhänge, die nicht nur als Abweichung von der Mehrheits- bzw. Dominanzkultur, sondern auch als deren Bereicherung begriffen werden“ (Keupp, 2006:171).

Während der Kolonialzeit über die Anthropologie eingeführte Klassifizierungen und Assoziationen wurden im Zuge des Emanzipationsprozesses der indigenen Gemeinschaften reartikuliert, wie dies im Falle der mit Attributen des primitiven, rückständigen, prämodernen und geistig benachteiligten besetzten Kategorie des *indio* evident wird. Im Zuge der iberischen Kolonialisierung Amerikas wurde der *indio* in der Rolle des Untertanen zum koloniales Objekt degradiert, einer paternalistischen und protektionistischen Behandlung unterstellt, gesetzlich und räumlich segregiert. FEEST bezeichnet die Benennung als Indianer, *indian* oder *indio* als „Konzept des Kolonialismus, durch das die Vielfalt der amerikanischen Völkerwelt auf ‚das Andere‘ reduziert wurde“ (Hirschberg, 1999:184).

Der "indio" ist nicht zu trennen von der Geschichte des Kolonialismus, er ist ein koloniales Produkt. Seine Fremdbestimmung trägt er als geographische Verwechslung offen im Namen. Als Abstraktion gesellschaftlicher und kultureller Vielfalt vor dem kolonisierenden Selbst, als Reduktion auf die verallgemeinerte Andersheit ist der indio ohne den Europäer nicht denkbar. (Scheuzger, 2007:192)

Mit der Unabhängigkeit von der Spanischen Krone wurde der Begriff *indio* in den neuen Nationalstaaten als Relikt der Kolonialzeit beiseitegelegt. Die rechtliche Sonderstellung des *indio* fiel und damit ironischerweise auch dessen geschützte Position. Der Begriff des *indígena* fand vermehrt Anwendung. (Scheuzger, 2007:192) Die Bezeichnung *indígena*, der Indigene, oder im deutschen häufiger in der adjektivischen Form, indigen, gebräuchlich ersetzt heute oft jene des *indio*. Indigen ist dabei zu einer geläufigen und auch in der Wissenschaftswelt verankerten allgemeingültigen Kategorie zur Bezeichnung von Menschen und deren Ausdrucksformen weltweit geworden. (Estermann, 1999:62) Das Konzept des *indígena* verweist dabei in einem politischen Sinne auf Bevölkerungsgruppen, „die aufgrund besonderer historischer Prozesse einen bestimmten Platz in der Gesellschaft einnehmen“ (Stavenhagen, 1994:22). Die Bezeichnung, welche im lateinamerikanischen Kontext zur Kolonialzeit in Anlehnung an jene des *indio* eingeführt wurde - „con el fin de diferenciar claramente a la población dominada para el pago del tributo y la obligatoriedad de contribuir con trabajo gratuito por ser indio o diferente al español“ (Maldonado Ruiz, 2006:79) - wird somit zu einer sozioökonomischen Kategorie.

Die Konnotation des Begriffs hat sich in den letzten Jahrzehnten dank eines unermüdlichen politischen Ermächtigungskampfes durch indigene AkteurInnen in Kooperation mit nationalen und internationalen Organisationen wesentlich verändert wobei der *indígena* zu einem

Begriff und einer Kategorie geworden ist, „der kulturelle und soziologische Unterschiede anerkennt und auch bei zahlreichen Anlässen zu einer symbolischen Kampfansage für den Widerstand, die Verteidigung der Menschenrechte und die Veränderung der Gesellschaft geworden ist“ (Stavenhagen, 1994:22). Auch THOMAS HYLLAND ERIKSEN schreibt über die verallgemeinernde und heute gemeinhin in verschiedensten Zusammenhängen verwendete Kategorie: „The concept ‚indigenous people‘ is [...] not an accurate analytical one, but rather one drawing on broad family resemblances and contemporary political issues“ (Eriksen, 2002:15). Die Betonung des politischen Charakters dieser Kategorie unterstreicht die Tatsache, dass diese vielfach im Sinne einer Eigendefinition im Kampf um mehr Rechte durch die damit benannten Gemeinschaften angeeignet und reartikuliert wurde. Der Begriff der „indigenen Völker“ ist dabei nicht verbindlich definiert. KUPPE erkennt jedoch ausgehend von einer Analyse der Auseinandersetzungen um indigenes Recht bestimmte wiederkehrende definitorische Elemente, welche um den Begriff kreisen. (Kuppe, 2004:44) Ausgehend von einer UN Studie durch MARTÍNEZ-COBO im Jahr 1986 erarbeitet er drei Elemente. Als erstes Element lässt sich die historisch begründete Verankerung in einem bestimmten Territorium nennen, worüber ein Anspruch auf Land und Ressourcen geltend gemacht werden soll. Weiters definieren sich indigene Völker über ihre Marginalisierung innerhalb der Gesellschaft in politischer, wirtschaftlicher und struktureller Hinsicht, woraus sich die Forderung nach Gleichheit bei Bewahrung der Vielfalt ergibt. Als drittes Element nennt KUPPE die kulturelle Komponente, im Sinne der Betonung kultureller Verschiedenheit im Kontrast zur gesellschaftlichen Mehrheit, woraus sich die Forderung nach Anerkennung und Wahrung dieser kulturellen Andersartigkeit als kulturelle Identität ableitet. Diese Elemente sind dabei nicht lose aneinander gebunden, sondern treten immer in Gemeinschaft und enger Verwobenheit auf, wie wir auch an verschiedenen Stellen im Rahmen dieser Arbeit erkennen.

FEEST betont: „Alle Sammelbegriffe implizieren letztlich eine fiktive Gemeinschaft der indigenen Völker Amerikas, die in Wirklichkeit kaum über Zuschreibungen ‚des Anderen‘ hinausgeht“ (Hirschberg, 1999:184). Der koloniale Ursprung der verallgemeinernden Bezeichnung *indio*, wie auch die paternalistisch-indigenistisch besetzte Terminologie des *indígena* tragen die Erfahrung der Conquista und die mit ihr eingeleitete Fremdbestimmung im Namen und sind somit „getreuer Ausdruck der tatsächlichen kulturellen und menschlichen Entfremdung des Menschen dieses Kontinents“ (Estermann, 1999:63). Im Zuge der indigenen Emanzipation im politischen Prozess seit den 1980er Jahren wurden diese als „exogene [...] Bezeichnung, die in keiner Weise dem Selbstverständnis der damit gemeinten Personen entspricht“ ersetzt (Estermann, 1999:62f.), wobei die Einforderung des Rechtes auf eine Eigendefinition als essentieller und grundlegender „Akt der Selbstbestimmung“ an die Spitze indigener Agenden rückte. (Scheuzger, 2007:206)

Die internationale Menschenrechtsdebatte und rechtliche Auseinandersetzung mit der indigenen Thematik und der Diskussion über das Verhältnis indigener Gruppen zu den Nationalstaaten führte dazu, dass zahlreiche indigene Organisationen in ihrem Selbstverständnis dazu

übergangen, sich als *pueblos* und *nacionalidades indígenas*, als indigene Völker und Nationen, zu bezeichnen, um ihren Anspruch auf eine selbstbestimmte Existenz im Sinne der UN-Charta einzulösen und sich damit gegen Bezeichnungen wie *indio*, *indígena*, *nativo*, *natural* und ähnliche zu wenden. (Scheuzger, 2007:206) AMPAM KARÁKRAS, Shuar und einer der Gründungspersönlichkeiten der CONAIE schreibt:

[...] las organizaciones indígenas, los pueblos indios, queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra identidad, nuestra personalidad. Y en la medida en que queremos englobar a los diferentes pueblos indios, sea cual sea su desarrollo histórico [...] hemos optado por el término de nacionalidades indias. Esta resolución ha sido meditada y no obedece a una sugerencia ajena, sino porque comprendemos que la categoría nacionalidades expresa los aspectos económicos, políticos, culturales y lingüísticos de nuestros pueblos. Nos sitúa en la vida nacional e internacional. (Karakrás, 1988: in: Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano; nach: Maldonado Ruiz, 2006:91)

Das Konzept der *nacionalidad* als politische Kategorie impliziert dabei keine separatistischen Absichten und wird verstanden als

[...] la unidad histórica, de lengua, cultura y formas propias de ejercicio social, lo que implica que en un Estado pueden existir una diversidad de nacionalidades, sin afectar su soberanía y su existencia como unidad.[...] [define] al pueblo o conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, que tienen una común identidad histórica, idioma, cultura, que viven en un territorio determinado, mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia. (CONAIE: Glosario de conceptos presentados a la Asamblea Nacional Constituyente 1998; nach: Maldonado Ruiz, 2006:99).

Die *nacionalidades* sind somit historisch junge Gebilde. Wie etwa an der *nacionalidad Kichwa* veranschaulicht werden kann, stellt diese eine politische Kategorie dar, welche in sich eine Vielzahl verschiedener kultureller Einheiten vereint. Diese internen Differenzierungen werden über die Bezeichnung *pueblo* zum Ausdruck gebracht, wobei *pueblo* an sich noch keine politische Einheit meint. *Pueblos* definiert die CONAIE als „colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal“ (CONAIE: Glosario de conceptos presentados a la Asamblea Nacional Constituyente 1998; nach: Maldonado Ruiz, 2006:99f.).

"Pueblo" se usa, en ciertos contextos del discurso académico, con un sentido que enfatiza el origen común y ciertas características culturales compartidas por una población, pero la cual no necesariamente constituye una organización social unitaria, sobre todo en el nivel político, es decir, bajo un gobierno único. "Nación", en cambio, se aplica con más frecuencia a poblaciones que comparten la idea de un origen común así como ciertas características culturales, pero que además constituyen una unidad política con grado mayor o menor de autonomía; (Bonfil Batalla, 1988:4)

Dem Selbstverständnis als *nacionalidades* und *pueblos* kommt im Rahmen des indigenen Diskurses um eine identitäre Selbstbestimmung eine gewichtige Rolle zu, wobei die Bezeichnungen im Sinne eines „Wir“ in Abgrenzung zu den „Anderen“ dem Diskurs um Interkulturalität zugrunde liegen.

6.2.4 Zusammenfassung der diskursiven Argumentation

6.2.4.1 Diskursive Positionierung als AkteurInnen: Historische Kontinuität und kulturelle Werte als Rechtfertigungsgrundlage

Es sollen die diskursiv artikulierten Begründungen dargestellt werden, welche im analysierten Diskurs als Rechtfertigungsgrundlage der indigenen AkteurInnen für ihre zentrale Rolle im gesellschaftlichen Prozess um Interkulturalität aktualisiert werden. Die Legitimierung erfolgt primär über die Betonung der historischen Kontinuität von Werten und Bräuchen.

Historische Kontinuität und Beständigkeit kultureller Werte

Die indigenen *pueblos* haben trotz der andauernden Unterdrückung ihre Souveränität erhalten können, bewahren ihre Werte, Spiritualität, Sprache, Wissenschaft, Technologie, welche sich durch große Beständigkeit in Raum und Zeit auszeichnen. (P75:3; P92:12; P118:25). Jedes *pueblo* unterhält eine eigene Form der Gestaltung und Wiedererschaffung von Leben (P2:S38; P82:23). Die grundlegende Kreativität und Weisheit der indigenen *pueblos* hat sich erhalten (P107:8). Darin gründet die lebendige Interkulturalität der *pueblos* (P111:3). Der Großteil dieses Wissens kommt nicht aus formalen akademischen Umfeldern (P111:3). Die indigenen *pueblos* sind durch ihre Präexistenz dem Nationalstaat gegenüber Verwahrer von ursprünglichen Weisheiten. Durch diese historische Kontinuität ergibt sich die Verpflichtung der Menschheit gegenüber, mit ihren Träumen der Konstruktion einer neuen interkulturellen Gesellschaft beizutragen. (P114:13; P114:123)

Das Wissen um Kommunikation ist ein bedeutsamer Teil indigener Identität, jeder *comunicador* ist darum auch *educador*, Mentor und Mediator mit der Aufgabe der Verbreitung der Idee integraler Entwicklung (P6:11; P160:S31). Die historische Erinnerung wird traditionell über mündliche intergenerationale Form weitergegeben, wobei den Alten eine wichtige Bedeutung zukommt. Der Symbolik des Wortes wohnt eine wesentliche Kraft inne (P6:11). Die *pueblos* haben auf Eigeninitiative lokale Radiosender geschaffen, JournalistInnen und KorrespondentInnen ausgebildet. Daraus rechtfertigt sich die Berechtigung und Befähigung zur Etablierung eines Kommunikationsystems (P160:S8; P160:S26).

Kulturelle Symboliken im historischen politischen Prozess

Die *Wilpala* ist ein wichtiges historisches Symbol des Kampfes und somit Repräsentation von unbeugbarem Mut und Kraft. Es stellt die Wiedergewinnung (in Ecuador seit den 1980er Jahren) einer in Kolonialzeiten über die Kirche enteigneten Symbolik dar (P157:10). Die negative Konnotation, welche das Symbol erfahren hatte wurde im Zuge eines langen Kampfes neu bewertet und die *Wilpala*, der Regenbogen zu einem wichtigen Symbol der Einheit in der Vielfalt und Pluralität (P157:10). Ein wichtiger Prozess ist die Übernahme der Symbolik in nicht indigene gesellschaftliche Bereiche. Darüber lässt sich die gesellschaftliche Akzeptanz der indigenen Bewegung und ihres Kampfes bewerten und bestätigen lässt (P157:10). Symbolische Räume wie der Palast des Vater Sonne (Ingapirca) zeugen von ihrer Stärke (P75:3; P92:12).

Politischer Prozess und Selbstbestimmung

Das Recht auf Anerkennung der Diversität rechtfertigt sich durch die präkoloniale Existenz der *pueblos* und den Fortbestand ihrer Lebensweisen, Souveränität und Autonomie (P51:9; P118:25). Die indigenen *pueblos* haben sich durch den historischen Resistenzkampf und die Wahrung ihrer Kultur, trotz Verlust der Territorien, als politische AkteurInnen legitimiert (P84:13). Sie lassen sich in ihrem Kampf nicht von politischen Konjunkturen und Kodizes abschrecken (P50:11). Die historische Kontinuität von Identitäten, Bräuchen, Normen, Philosophien, Sprachen, Gemeinschaftsregierungen, welche sich trotz Kolonisierung und struktureller Unterdrückung halten konnten, dient als Rechtfertigungsgrundlage für eine adäquate Justizadministration (P118:25).

In den 1970er Jahren beginnt der Prozess der Identifikation als indigene *pueblos* und *nacionalidades* als Eigendefinitionen in Differenzierung zu bis dahin geltenden Fremdbezeichnungen. Die Bezeichnung der *nacionalidad* hat eine rechtliche und eine kulturell-linguistische Dimension und wird in Zusammenhang mit intensiver Forschungsarbeit des kulturellen und Sprachlichen etabliert. Die Sprache stellt dabei ein zentrales identitäres Element kultureller Kohäsion dar (P159: S12). Diese Eigendefinition etabliert und verstärkt die kollek-

tive Identität und markiert die Grenze zum „Außen“ (P159: S12). Sie stellt die Grundlage für die Erarbeitung konkreter politischer Forderungen in den 1980er Jahren dar und ermöglicht erstmals das Einfordern kollektiver Rechte (P159: S12).

6.2.4.2 Handlungsbedarf und Umsetzungsstrategien

Die Förderung der Sprachen, Kulturen und Weltsichten gestaltet sich auf nationaler Ebene als schwieriger Prozess, welcher bislang auf die indigenen Organisationen beschränkt bleibt. (P3: S41) Es gibt wesentlichen Handlungsbedarf in Zusammenhang mit dem „Eigenen“, der Wiedergewinnung kultureller Identitäten und deren Artikulierung und Aktivierung in gesellschaftlichen Prozessen.

Anerkennen der eigenen Kultur und Geschichte

Interkulturalität ist das Erbe der kommenden Generationen und beruht insofern auf der Würdigung der Kultur (P103:1). Es gilt die eigene Kultur und Geschichte anerkennen zu lernen, anzunehmen, als primäre und wesentlichste Dimension, um in einen wirklichen interkulturellen Dialog zwischen starken Identitäten eintreten zu können (P2:S2; P2:S38; P15:1; P15:2; P48:4; P48:6; P82:23). Der Prozess der Stärkung kultureller Identität muss durch die aktive Teilnahme an Volkszählungen gestützt werden (P45:63; P40:11).

Kulturelle Identitäten stärken, kulturelles Wissen/Symboliken (be)leben

Kulturelle Identitäten als Potentiale müssen entwickelt werden (P103:1). Es gilt ein Leben den Bräuchen und Gewohnheiten entsprechend zu führen (P3:S39) und auf Grundlage valider Aspekte der eigenen Kultur am sozialen Dialog teilzunehmen (P103:1; P157:10). Die Wiedergewinnung und gegebenenfalls Neubewertung kultureller Symboliken (u.a. *Wilpala*) ist ein wesentlicher Bestandteil im Prozess der Stärkung kultureller Identitäten und politischer Repräsentationsarbeit (P157:10).

Erhaltene kulturelle Elemente müssen identifiziert, bewusst gemacht werden und nach wiederzugewinnenden Elemente muss gefragt und gesucht werden (P29:10; P31:7). Mechanismen zu deren Verbreitung und zur Stärkung der Identität müssen konsolidiert und etabliert werden (P29:10; P39:10). Aus- und Weiterbildung von Humankapital, sowie die Verfügung über notwendige Mittel und Ressourcen spielen eine wesentliche Rolle, um Bedeutung in den anstehenden Prozessen zu erlangen (P158:3).

Kulturelle Ausstellungen, rituelle Zeremonien (u.a. *Chicha de Yuca*, *Mushuk Nina*) und musikalische Veranstaltungen im Rahmen von Begegnungen und Versammlungen sind über die

öffentliche Legitimierung spezifischer kultureller Praktiken eine wichtige Komponente der Stärkung und Entwicklung kultureller Identität, ebenso wie die Abhaltung ländlicher Kultur- und Bildungsmessen (P32:4; P38:7; P68:1; P71:1; P87:24). Kulturinstitutionen müssen sich neu organisieren und aus einer interkulturellen Perspektive arbeiten (P3:17).

Die Offizialisierung und Entwicklung indigener Sprachen als wichtiges identitäres Element ist eine zentrale politische Aufgabe (P93:8; P129:10; P130:13; P144:4), ebenso deren Integration in das nationale Bildungssystem (P3:S41) und die Gerichtsbarkeit (z.B. Zeugen in der entsprechenden Sprache empfangen) (P159:S12). Ebenso die permanente diskursive Untermauerung der Heterogenität und Diversität des Landes als Voraussetzung für deren Akzeptanz und Realisierung (P103:1).

Artikulation eigener Werte und Prozesse

Die Konstruktion einer interkulturellen Vision fordert die Artikulierung verschiedener Stimmen in einem Prozess, der indigenen Identitäten Teilhabe und Entwicklungsmöglichkeiten sichert, in welchem kulturelles Wissen und Identitäten aufgewertet und verstärkt kommuniziert werden (P59:1; P103:1). Es geht um das Aufgreifen sozialer Forderungen und das alltägliche Erleben, die Betonung von Werten, Gewohnheiten und Traditionen (P103:1). Die CONAIE als Vertretung der indigenen Bewegung muss ihren Kampf um indigene Rechte und Identitäten fortführen und eine stärkende und richtungsweisende Institution der Sichtbarmachung indigener Interessen bleiben (P21:S24). Informationsmedien und Technologien und die entsprechenden Räume müssen zur Stärkung der eigenen Prozesse beitragen (P157:10), die selbstgestaltete Präsenz in öffentlichen und privaten Medien muss gesichert werden (P42:49), neue Kommunikationskanäle indigener Weltanschauung und Kultur eröffnet werden (u.a. Indigenes Kino- und Videofestival) (P49:6). Interkultureller Austausch kann über Repräsentationen erfolgen (P10:1). Interkulturelle Räume ermöglichen kulturellen Identitäten sich auszudrücken und zu entwickeln (P48:4; P103:7).

Autonomie und das Recht auf Selbstbestimmung einfordern

Die indigenen Menschen sind zu AkteurInnen geworden, welche kritisch und selbst reflektieren und auf Grundlage ihres Wissens und ihrer Kenntnisse Entscheidungen treffen (P35:6). Widerstand und Ablehnung gegen demagogische und oberflächige Beschwichtigungsversuche und unauthentische, halbherzige Lösungsangebote wird wichtig (P35:6). Es ist notwendig anzuerkennen, dass die Praktiken, Kenntnisse und Prozesse der indigenen *pueblos* wesentlich an der Entwicklung der Gesellschaft beteiligt sind (P157:10). Die vorhergehende Konsultation und Einwilligung im Rahmen von externen Interventionen und Initiativen, unter anderem durch Projekte extraktiver Industrien muss als Recht der indigenen *pueblos* in voller Konsequenz umgesetzt werden (P93:8).

Es gilt die eigenen organisatorischen Strukturen auszuweiten und zu vertiefen (P50:48). Die geschützten indigenen Territorien sind der Ort der Stärkung des Eigenen, der Entwicklung und Konsolidierung neuer Ideen. Entsprechend müssen die territorialen Organisationsstrukturen Stärkung erfahren (P37:8; P48:6; P158:3). Die Selbstregierung der lokalen Gemeinschaften muss anerkannt und Verpflichtung dafür übernommen werden (P45:6; P40:11; P37:8), die indigene und schwarze Autonomie Unterstützung finden (P101:9). Macht muss entkolonialisiert werden (P6:4), Demokratie vom Lokalen aus gedacht, Autonomie und Souveränität gestärkt werden. Die Gemeinschaften müssen ausgehend von ihren Realitäten in den gesellschaftlichen Konstruktionsprozess intervenieren, die lokalen Kapazitäten Stärkung erfahren, wobei eine Regierung der *pueblos* eine adäquate und repräsentative Form der Staatlichkeit darstellen würde (P6:4; P14:1; P45:6; P40:11; P37:8; P103:1; P158:3).

6.3 Der Diskurs des Kollektiven: Einheit in der Vielfalt

*Shuk Shunkulla, Shuk Maquilla, Shuk Yuyailla, Shuk Shimilla - Un solo sentimiento, una sola fuerza, un solo pensamiento, un solo lenguaje*⁴⁵

*Iruntrarik Kakarmaitji - Solo unidos somos fuertes*⁴⁶

Botschaften wie die oben zitierten finden sich in Zusammenhang mit zahlreichen diskursiven Praktiken indigener Autorschaft, bevorzugt als Abschluss in schriftlichen Kommunikationen, Informationen, Artikeln, Präsentationen, am Ende von Reden und ähnlichen mehr. Sie dienen der Übermittlung, (Re)Aktualisierung und der Belebung der hierin verschlüsselten Prinzipien der Einheit der *pueblos* und *nacionalidades*. In der internen Einheit sieht die indigene Bewegung ihre Stärke und ihr Potential, ein Potential, welches sehr stark mit Kommunikation und der Fähigkeit zur Konsensfindung einhergeht. Die postulierte Einheit wird dabei zu einer Ressource, welche die indigene Bewegung als Grundlage der gesamtgesellschaftlichen Neukonstitution konzipiert. Die Schaffung einer gemeinsamen organisierten Identität und eines gemeinschaftlichen soziopolitischen Projektes muss in diesem Zusammenhang, wie wir auch in Kapitel 6.2.3 gesehen haben, als strategischer Zug einer sich zu einem machtvollen soziopolitischen Akteur entwickelnden gesellschaftlichen Gruppe gelesen werden und nicht als Symbol einer sonst nicht vorkommenden internen Einheit. Interne Prozesse der Interessens- und Konfliktbearbeitung sind demnach genauso mit Fragen der Macht

⁴⁵ „Ein einziges Gefühl, eine einzige Kraft, ein einziger Gedanke, eine einzige Sprache“ (Kichwa)

⁴⁶ „Nur vereint sind wir stark“ (Shuar)

verbunden, wie dies in anderen sozialen und politischen Gruppierungen der Fall ist. (Schön, 2008:119f.)

6.3.1 Formen der Imagination von Gemeinschaft

Der gegenwärtige Nationenbegriff, welcher sich in Lateinamerika in den 1970er Jahren und spätestens beginnend mit der „dritten Demokratisierungswelle“ neoliberaler Prägung etabliert (Schön, 2008:105), baut auf dem liberal-bürgerlichen Prinzip des *ius solis*, dem Recht des Bodens auf. (Gingrich, 2001:105) Während zuvor dem aristotelischen Ideal entsprechend nur „der vernünftige Mensch“ als Bürger galt, ist Staatsbürgerschaft heute an territoriale Grenzen und bürgerliche Pflichten gekoppelt, wobei der liberale Mythos das Ideal des kulturell einheitlichen Staates postuliert. (Schön, 2008:105) ERNEST GELLNER weist darauf hin, dass der Nationalstaat ein „politisches Dach“ für Kultur zur Verfügung stellt, womit er zu einer wesentlichen Quelle für die Herausbildung moderner kultureller Identitäten wird (Gellner, 1995:69).

Kultur ist heute das notwendige gemeinsame Medium, das Lebensblut oder vielleicht besser die minimale gemeinsame Atmosphäre, innerhalb derer allein die Mitglieder einer Gesellschaft atmen und überleben und produzieren können. In einer bestimmten Gesellschaft muß dies eine Atmosphäre sein, in der alle atmen und sprechen und produzieren können: Es muß dieselbe Kultur sein. (Gellner, 1995:61)

Nationale Identitäten werden diskursiv über Repräsentationen geschaffen, wobei der Nationenbegriff eine weitreichendere Bedeutung erfährt, als nur ein politisches Gebilde zu bezeichnen: Die Nation als „System kultureller Repräsentationen“ (Hall, 1994:200) schafft „symbolische Gemeinschaft[en]“, deren Bürger „an der Idee der Nation, wie sie in ihrer nationalen Kultur repräsentiert wird“ teilhaben. Die „nationale Kultur“ ist HALL zufolge als Diskurs zu begreifen, insofern sie „Bedeutungen [...] konstruier[t], die sowohl unsere Handlungen als auch unsere Auffassungen von uns selbst beeinflusst und organisiert“ (Hall, 1994:201). Nationen sind „imaginierte Gemeinschaften“ im Sinne BENEDICT ANDERSONS, welche sich dadurch grundlegend voneinander unterscheiden, dass sie ihr Selbstverständnis und ihre Identität auf verschiedenartigen Selbstbildern aufbauend entwerfen (Anderson, 2006:passim).

Nationale Kulturen konstruieren Identitäten, indem sie Bedeutungen der ‚Nation‘ herstellen, mit denen wir uns identifizieren können; sie sind in den Geschichten enthalten, die über die Nation erzählt werden, in den Erinnerungen, die ihre Gegenwart mit ihrer Vergangenheit verbinden und in den Vorstellungen, die über sie konstruiert werden. (Hall, 1994:201)

Ein homogener Staat schafft sich seine nationale Kultur mit einer Landessprache als gemeinsames Kommunikationsmedium und entsprechenden kulturellen Institutionen wie einem einheitlichen und vereinheitlichenden Bildungssystem. Dies sind wesentliche Komponenten der von einer diskursiven und symbolischen Ebene der Repräsentationen ausgehenden Homogenisierungsbestrebung und „Motor für die Moderne“ (Hall, 1994:201).

Wie HALL betont sind die Elemente der „Untertanentreue“ und „Identifikation“ aus traditionellen Gesellschaftssystemen in das moderne westliche Modell des Nationalstaates transferiert worden und so zu Voraussetzungen für Akzeptanz und nationale Zugehörigkeit geworden. (Hall, 1994:200) Die interne ethnische und regionale Heterogenität wird im Konzept des Nationalstaates absorbiert. Die Nationalkultur erschafft also eine kulturelle Identität, welche in sich sämtliche Diversitäten vereint, um „sie alle als Angehörige derselben großen Familie zu repräsentieren“ (Hall, 1994:205). HALL spricht von einem „diskursiven Entwurf“, welcher „Differenzen als Einheit oder Identität darstellt“ (Hall, 1994:206). Die Nationalkultur als „Ort der Unterordnung, Bindung und symbolischen Interaktion“ ist auch eine „Struktur kultureller Macht“ und eliminiert insofern die kulturellen Differenzen in ihrem Inneren nicht; diese sind bereits historisch gewaltsam zu ihrer Vereinigung gezwungen worden (Hall, 1994:205).

For a nation-state to exist, its leaders must simultaneously be able to legitimate a particular power structure and create a popular belief in the ability of the nation to satisfy certain profound needs in the population. A successful nationalism implies, in most cases, an intrinsic connection between an ethnic ideology stressing shared descent, and a state apparatus. [...] the nation-state [is] a mode of social organisation. (Eriksen, 2001:279)

Nationale Identitäten „vernähen“ interne Differenzen zu einer gemeinsamen Identität und sind somit „keinesfalls frei vom Spiel der Macht, von inneren Spaltungen, von quer zu ihnen verlaufenden Treueverpflichtungen und Differenzen“ (Hall, 1994:208). ERIKSEN verortet in diesem Zusammenhang die Problematik der sogenannten „Minderheitenproblematik“: „[...] there is rarely, if ever, a perfect correspondence between the state and the ‚cultural group‘. This simple fact is the cause of what, in contemporary world, is spoken of as minority issues“ (Eriksen, 2001:282).

Eine nationale ecuatorianische Identität kennzeichnet sich neben einem ausgeprägten Regionalismus weiterhin in Abgrenzung zum Nachbarland Peru, wobei die 150 Jahre andauernden Grenzstreitigkeiten, beendet erst mit den Friedensverträgen von 1998, bis heute ein wesentliches Kernthema in der Definition von einer *Ecuadorianidad* darstellen. In der nationalen Geschichte spielt die ideologische Korrelation des historischen Widerstandes gegen den Einfall der Inkas mit der Peruanischen Invasion 1941 eine bedeutende Rolle: dieser Vision entsprechend waren die indigenen *pueblos* einst Opfer der Feldzüge der Inkas, ebenso wie die Ecuadorianer im 20. Jahrhundert zu Opfern des peruanischen Expansionismus wurden. (Silva Chavet, 1992:22) PAGNOTTA spricht von einem evidenten Widerspruch -

„mientras que el Estado en este caso reivindica el mundo indígena a través de la representación de la historia nacional, los indios actuales son considerados como incapaces, toscos y apáticos por las mismas elites gobernantes“ (Prieto, Mercedes, 2004: Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1985-1950; in: Pagnotta, 2008) -, welcher sich in der rhetorischen Inklusion der Indigenen innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen, also deren diskursiver Invisibilisierung ausdrückt:

Los indios reales están afuera de la historia de Nación ecuatoriana que las elites quieren presentar. Justamente en contra a esa inclusión retórica de lo indígena al interior del espacio nacional, están luchando los nuevos movimientos neoindigenistas. (Pagnotta, 2008:38)

Die neue indigene Bewegung lehnt sich mit ihrem kritischen Diskurs gegen diese Unsichtbarmachung im Rahmen eines uninationalen Diskurses auf, welcher dadurch eine Umlenkung von Aufmerksamkeiten versucht. Ebenso und damit in Zusammenhang stehend postuliert der indigene Diskurs eine differente Art der Imagination nationaler Gemeinschaft. Die indigene Bewegung folgt einem gemeinschaftlichen kommunitaristischen Gesellschaftsmodell, welches dem Liberalismus als Form des Zugangs zum Verständnis des Verhältnisses Staat-Gesellschaft diametral gegenübersteht. Kommunitarismus betrachtet im Gegensatz zum Liberalismus, welcher das Recht und die Bedeutung des Einzelnen in den Vordergrund stellt, nicht das Individuum als zentrale politische Einheit, sondern nimmt dieses in seiner Eingebundenheit in die Gesellschaft wahr. (Schön, 2008:105) Die Dichotomie zwischen diesen klassischen Zugängen zum Konzept der Staatsbürgerschaft ist wesentlich für das Verständnis des Konfliktes zwischen Individualismus und Kommunitarismus in Zusammenhang mit der Frage nach der Einbindung indigener Gemeinschaften in die nationalstaatlichen Gefüge.

Las nuevas definiciones de ciudadanía se plantean desde una mayor inclusividad, basada en el reconocimiento y participación política, económica, social y cultural de los diferentes actores [...]. En el caso indígena, este proceso se construye por medio de una acción colectiva basada en la etnicidad. (Bello, 2004:25).

Wie SCHÖN erwähnt, verfolgen die indigenen Bewegungen zwei miteinander vernetzte Strategien: Einerseits einen kollektiven Freiheitskampf um territoriale Selbstbestimmung, andererseits ein gesamtgesellschaftlich ausgerichtetes Bestreben zur Erarbeitung eines reformierten demokratischen Staats- und Gesellschaftsmodells in Kooperation mit anderen sozialen Sektoren. (Schön, 2008:103) In diesem Zusammenhang, das heißt vor allem im Rahmen der zweiten Strategie läßt sich, wie wir auch bereits mehrfach gesehen haben, die Debatte um Interkulturalität kontextualisieren. Es geht dabei vordergründig um „die Redefinition der Inhalte von *citizenship*, also die Reformulierung der Bedingungen von Demokratie im Rahmen der Multikulturalismus-Debatte, damit individuelle und kollektive Rechte ausgeübt werden können“ (Schön, 2008:107). Eines der ursprünglichen und auch

heute noch geltenden primären Ziele ist die Konsolidierung einer neuen Form des Rechtsstaates, welcher individuelle und kollektive Rechte in sich zu vereinen versteht und dementsprechend das Recht des Einzelnen nicht über jenes von Gemeinschaften stellt, welche sich über ihre Kollektivität definieren. Es geht um eine Abkehr von der geltenden repräsentativen, hin zu einer partizipativen Demokratie.

Im politischen Panorama linksdemokratischer Regierungen mit sozialer Ausrichtung eröffnen sich über staatliche Institutionen konkrete Räume politischer Partizipation, wodurch die Möglichkeiten der Teilhabe indigener Bewegungen an der Gesellschaftskonstruktion real und zu einer zentralen Angelegenheit werden. (Scheuzger, 2007:208). Die Entstehung eines „political associational space“ ist ein wesentlicher Moment im politischen Prozess, wodurch soziale Bewegungen die Möglichkeit der Aneignung politischer Räume und damit zur Stärkung ihrer Organisationsprozesse zu nutzen verstehen (Yashar, 2005:passim). In diesem Kontext bilden und konsolidieren sich nationale indigene Organisationen, wie anhand des Organisationsprozesses der ecuadorianischen CONAIE in den 1980er Jahren zu beobachten ist. Politische Erfolge und die Tatsache, dass es der indigenen Bewegung gelang, international Gehör für konkrete Anliegen zu finden und auch Mittel für verschiedene Vorhaben zu lukrieren, ermöglichte es ihr, sich zu einem validen Interaktionspartner staatlicher Institutionen zu entwickeln. Die Forderungen indigener Bewegungen konnten auf diese Weise zunehmend Einzug in nationale Verfassungen und internationale Konventionen finden und somit Teil der *cultural politics* als spezifisch kulturell-fokussierte Politiken oder „dominante politische Kultur“ werden (Schön, 2008:42).

SCHÖN betont, dass die indigenen Organisationen „auf bereits existierende Netzwerke auf[bauen], die transkommunale Beziehungen und die Konstruktion von panethnischen Bewegungen gestatten“ (Schön, 2008:109), sodass sich auf politischer und kultureller Ebene im Laufe der letzten Jahrzehnte ein „gesamtindianisches“ Bewusstsein herausbilden konnte (Grünberg, 1982:13). YASHAR spricht von „transcommunity networks“ als wesentliche Resource in der Konsolidierung einer „transcommunity indigenous identification“ (Yashar, 2005:71). Durch Kommunikation über das Lokale, sowie sprachliche und kulturelle Grenzen hinweg entsteht die Möglichkeit des Austausches, wobei eine gemeinsame Identifikation mit spezifischen Problematiken und ein einheitlicher Ausdruck entwickelt werden konnte. Wesentlich in diesen Prozess involviert sind zu jener Zeit externe AkteurInnen wie kirchliche VertreterInnen, NGOs oder Gewerkschaften, welche dieser neuen Form der *identity politics* in ihren Bestrebungen nach Umsetzung alternativer Konzepte des Sozialen, Politischen und Wirtschaftlichen Unterstützung bieten. (Schön, 2008:40ff.)

Die Öffnung der indigenen Bewegung anderen sozialen Sektoren gegenüber war schließlich ein wesentlicher Schritt für deren nachhaltigen politischen Erfolg seit den 1990er Jahren. (Schön, 2008:104) GABRIEL sieht im Zusammenbruch des Realsozialismus eine Ursache für die erwachende Bereitschaft indigener Organisationen zur Bildung von Allianzen mit *movimientos populares*. Dem indigenen Projekt war es lange durch die linksideologische

Besetzung politischer Alternativprojekte verunmöglicht, einen Platz in der politischen Landschaft zu finden. Indigene waren entweder als Behinderung oder wie im Nicaragua der früher 1980er Jahre sogar als Klassenfeind angesehen worden. (Gabriel, 1994:28)

Se ha producido una transformación de la acción colectiva indígena, otrora basada sólo en demandas campesinistas y de clase, que se expresa ahora en el uso de la etnicidad y la identidad como estrategia política, lo que ha incentivado nuevas formas de solidaridad de grupo, cristalizada en la constitución de un sujeto social indígena que tiene formas propias de hacer política, con estrategias y discursos a veces desvinculados o distantes de los bloques tradicionales. La organización indígena y la comunidad se han convertido, asimismo, en espacio de articulación y reproducción de lo étnico, en referente de las luchas, y además, en el lugar en que se recrean y organizan las identidades. (Bello, 2004:89)

Dank des gewonnen Selbstbewusstseins der indigenen Bewegung als politische AkteurIn konnte sich ein komplementärer sozialer Prozess etablieren, nämlich die „Politisierung des Alltags“ einerseits und die „Kulturalisierung des politischen Protests“ andererseits (Schön, 2008:112). Der Widerstand subalternen AkteurInnen geschah zunehmend unter dem Deckmantel oder der Fahne der erstarkten indigenen Bewegung und ihren ideologischen Inhalten. LEO GABRIEL spricht von einer „Indianisierung“ der Volksbewegungen Lateinamerikas (Gabriel, 1994:65ff.), indem er hervorstreicht, dass sich indigene und andere soziale Bewegungen in ihren Bestrebungen und Perspektiven zu kultureller und politischer Autonomie treffen, neue Formen der Organisation und Ideologie etablieren und somit eine Verbündung auf dem „Gefühl wechselseitiger Solidarität“ beruht (Gabriel, 1994:70). Strategische Allianzen mit *movimientos populares* incentivierten einen Netzwerkprozess, welcher letztlich in Erinnerung an 500 Jahre Amerika, dem *Quinto Centenario* in der kontinentalen Kampagne *Movimiento 500 años de Resistencia Indígena y Popular* rund um den 12. Oktober 1992 Ausdruck fand. (Schön, 2008:104). Bedeutsame koordinierte Aktionen wurden zu einer wichtigen Grundlage und Erfahrung in der Organisation und Bewusstseinsbildung der indigenen Gruppierungen. Es etablierte sich somit eine neue Form indigener Bewegung, welche es verstand, Themen globaler Brisanz in den partikulären indigenen Diskurs einzuflechten und damit Anschluss an eine internationale Arena soziopolitischer Diskussionen um Demokratisierung, Menschenrechte, Globalisierung oder Ökologie zu finden. (Scheuzger, 2007:208) Diese Verknüpfung von Globalem und Lokalem kann als postmoderne politische Strategie verstanden werden, wobei sich die indigene Bewegung über die Anbindung an eine internationale Debatte und ein globales Publikum nicht nur Gehör verschafft, sondern ebenso die nötige Unterstützung ihrer lokalen Belange aus diesen Umfeldern beziehen kann. Der Aspekt der Transnationalisierung der indigenen Bewegungen spielt eine wichtige Rolle für deren Erfolge, sei es im internationalen rechtlichen Umfeld, als auch im Rahmen der jeweiligen nationalen Politiken.

YASHAR spricht von Bewegungen der 1. Generation, also gewissermaßen den Pionieren indigener sozialer Bewegung, welche in den 1980er und 1990er Jahren imstande waren sich wichtiges politisches Terrain und Wissen anzueignen. Die neuen Formen ethnischer politischer Bewegung der 2. Generation verstehen es auf den Erfolgen ihrer Vorgängergeneration aufbauend Ethnizität zunehmend als strategische Ressource in den durch die 1. Generation gewonnen politischen und sozialen Räumen zu artikulieren. (Yashar, 2005:3ff.) So sind etwa die UN Dekade für indigene Völker 1995-2004 oder die UN Deklaration über die Rechte indigener Völker 2007 auch als Resultat der wachsenden Präsenz und der zunehmenden Brisanz indigener Forderungen in Anbetracht der globalen ökonomischen, politischen, sozialen und ökologischen Entwicklungen zu verstehen.

Al tomar conciencia de una larga marginación, es comprensible que la primera reacción consista en reivindicar la igualdad de derechos, de dignidad, de oportunidades. Una vez alcanzado este primer objetivo, se cae en la cuenta de que la igualdad jurídica puede llevar fácilmente a la homologación total, con la consecuente pérdida de la propia identidad. A este punto no se rechazan los logros conseguidos, sino que, partiendo de ellos, se reivindica un espacio para la propia especificidad. (Bottasso, 2007:30f.)

Wie SCHEUZGER meint, ist „die Ausweitung der indigenen Bewegung in ganz Lateinamerika [...] in ihrer Eigendynamik zwischen strategischen Vorbildern, argumentatorischen Transfers, solidarischen Identifikationen und organisatorischen Zusammenschlüssen zu sehen“ (Scheuzger, 2007:203). Plurikulturelle und multiethnische Nationen entgegen dem ethnisch-kulturell homogenen Modell des Einheitsstaates sind heute in vielen lateinamerikanischen Verfassungen festgeschrieben. Es ist dies ein wesentlicher Schritt für das Indigene Projekt und dessen Visionen. (Scheuzger, 2007:209)

6.3.2 Einheit in der Vielfalt als verbindende Analogie von Interkulturalität und Plurinationalität

[...] al tratar de entender el Ecuador no podemos caer en la tentación de repetir estereotipos o lugares comunes. No podemos por ejemplo, sostener que debemos pugnar por la unidad étnica, eliminar a lo indígena, “mejorar la raza”, como se dice vulgarmente, para unificar al país. Tampoco es aceptable pensar que como los indígenas son descendientes de los pobladores originales de estas tierras, a ellos solo les pertenecen, y los blancos o mestizos tenemos que emigrar o vivir aquí como extranjeros. (Ayala Mora, o.D.a: 1)

Die Forderung nach und der Verweis auf eine „Einheit in der Vielfalt“ als fundamentales Prinzip der indigenen Bewegung und ihrer Organisationen spricht implizit auch von der Reziprozität der Forderungen nach Interkulturalität und Plurinationalität, beinhalten doch beide diese Botschaft der Einheit in der Heterogenität, einmal in einer soziokulturellen und eine andermal in einer politisch-rechtlichen Hinsicht. Das Verständnis der „Einheit in der Vielfalt“ kann als Grundlage eines kollektiven Habitus verstanden werden, welcher Differenzen aufzeigt und ein Leben in der Diversität ermöglicht, wobei die Stärkung der Vielfalt kultureller Identitäten einen wesentlichen Aspekt darstellt.

Rückblickend betrachtet, haben die lateinamerikanischen Staaten in der Ausrichtung ihrer soziokulturellen Politiken verschiedenste Etappen durchlaufen⁴⁷. Bis ins beginnende 19. Jahrhundert galt eine „Anerkennung der Unterschiede bei gleichzeitiger Diskriminierung der Andersartigkeit“ (Kuppe, 2001:61), wobei sich dies in der Abgrenzung verschiedenster gesellschaftlicher Gruppierungen äußerte, welchen in hierarchischer Anordnung zueinander nicht dieselbe gesellschaftliche Berechtigung zuteil wurde. Das bürgerliche System, welches sich im Zuge der Konformierung der neuen Republiken im 19. Jahrhundert herausbildete, ging zur Abschaffung jeglicher rechtlicher Sonderformen und zur theoretischen Gleichsetzung aller Bürger über. Über die Schaffung eines vereinheitlichenden Systems im Interesse der politischen und sozialen Eliten wurden die indigenen Bevölkerungsgruppen in der Praxis herabgewürdigt und durch ihre diskursive Totschweigung von der gesellschaftlichen Teilhabe ausgeschlossen. Ein besonders schwerwiegender Aspekt dieser Politiken war die über die Aberkennung indigener Formen des Landbesitzes und der gemeinschaftlichen Landnutzung legitimierte Enteignung indigener Territorien. (Kuppe, 2001:61) Ebenfalls bedeutete die Unterstellung unter ein allgemeines Strafrecht einen gravierenden Eingriff in die kulturell tradierten Formen der Konfliktlösung und die soziale Organisation von Recht und Gerechtigkeit. Es galt also ein System, welches „formell keine Unterschiede kannte, gleichzeitig jedoch nicht faktisch neutral, sondern diskriminierend wirkte“ (Kuppe, 2001:61). STAVENHAGEN spricht von der „formalen Fiktion, [...] daß alle Staatsbürger gleich seien und deshalb eine spezielle Politik für die indigene Bevölkerung nicht gerechtfertigt sei“ (Stavenhagen, 1994:35).

In den letzten Jahren, sprich erst mehr als 150 Jahre nach der Unabhängigkeit der neuen Staaten kam es – als Resultat langanhaltenden Widerstandes und eines vertieften Prozesses politischer Emanzipation – zur allmählichen Herausbildung eines neuen Ansatzes. Es geht nun um einen rechtlich verankerten Respekt vor der Pluralität kultureller Lebens- und Organisationsformen und um die „Anerkennung der Verschiedenheiten“ (Kuppe, 2001:61). Diese Art der Anerkennung ist dabei anderer Natur als jene der Kolonialzeit, impliziert sie doch eine Gleichwertigkeit der Verschiedenartigkeiten zueinander: „Der Staat und sein Recht sind den Unterschieden gegenüber nicht mehr ‚farbenblind‘ und gerade dadurch soll die

⁴⁷ Siehe hierzu auch Kapitel 4.3.3, 4.3.4 sowie 6.2.1

Diskriminierung abweichender kultureller Muster überwunden werden“ (Kuppe, 2001:62). Über Verfassungsänderungen und Gesetzesreformen sollen indigene und afroamerikanische Bevölkerungsgruppen als „konstitutive und gleichwertige Säulen des politisch-öffentlichen Systems“ (Kuppe, 2001:62) in die Gesellschaft einbezogen werden. Im Artikel 3 der neuen Verfassung Ecuadors wird etwa als eine der Pflichten des Staates auch der Schutz und die Stärkung der Einheit in der Vielfalt erwähnt: „Fortalecer la unidad nacional en la diversidad“ (República del Ecuador, 2008: Art. 3).

Laut KUPPE sind diese rechtlichen Reformen länderübergreifend von fünf Merkmalen gekennzeichnet. In die staatliche Selbstdefinition werden Attribute wie plurikulturell, multiethnisch oder einstweilen auch interkulturell eingeschlossen, das Recht auf die autonome Weiterentwicklung kultureller Identitäten und Lebensformen wird zugestanden, Institutionen und institutionelle Grundlagen zur Wahrung traditioneller Landrechte werden ins Leben gerufen, sowie neben den allgemeinen Menschenrechten vermehrt auch kollektive Rechte im Rahmen staatlicher Rechtsprechung anerkannt werden. (Kuppe, 2001:62)

Die Plurinationalität als Konzept der indigenen Bewegung bildet sich im Laufe der letzten drei Jahrzehnte heraus. Die Forderung baut dabei auf der Ambiguität im Prozess der Gründung der neuen Nationalstaaten auf: die regierende liberale Oligarchie wurde durch den Widerstand und die Reformbestrebungen der *mestizos* daran gehindert, die totale Kontrolle aller sozialen Bereiche zu übernehmen, womit der Raum des Sozialen, welcher für die Hinterfragung der herrschenden Ordnung und einer Neudefinition von Gesellschaft bereit stand, durch das *mestizische* Projekt angeeignet werden konnte. Das *mestizaje* wurde, wie wir gesehen haben, zu einem machtvollen Diskurs und zur kolonialen Anforderung, wobei Einbeziehung und Ausschluss konkret definiert wurden, indem in reduktionistischer Art wiederum versucht wurde, alles Verschiedene zu unterbinden und zu verdrängen: „el Estado plurinacional pone en el tapete el modo logocéntrico, reductor con que ha sido pensado ‚lo nacional‘ [...] lo plurinacional marca una agenda nacional ‚otra‘ pensada desde los sujetos históricamente excluidos en la visión unitaria del Estado, nación y sociedad“ (Walsh, 2008:142). Zentrale Elemente des Konzeptes des plurinationalen Staates sind die Anerkennung der kulturellen Diversität, die Transformation der staatlichen Strukturen und der hegemonialen Macht, sowie die Interkulturalität. (Maldonado Ruíz, 2008: digitales Dokument) WALSH beschreibt das Konzept der Plurinationalität in seiner Funktion innerhalb der lateinamerikanischen Länder als „término que reconoce y describe la realidad de un país en la cual pueblos, naciones o nacionalidades indígenas y negras – cuyas raíces predatan el Estado nacional – conviven con blancos y mestizos“ (Walsh, 2008:142). In diesem Sinne sind alle lateinamerikanischen Länder plurinationale Staaten, auch wenn sie sich nicht als solche definieren. Interkulturalität stellt dabei das konzeptionelle Komplement zur Plurinationalität im Bereich der zugrundeliegenden gesellschaftlichen Beziehungen dar:

La interculturalidad apunta las relaciones y articulaciones por construir y por ende es una herramienta y un proyecto necesario en la transformación del Estado y de la sociedad. Pero para que esta transformación sea realmente trascendental necesita romper con el marco uninacional, recalcando lo plurinacional no como división, sino como estructura más adecuada para unificar e integrar. (Walsh, 2008:142)

6.3.3 Der kollektive Diskurs der indigenen Bewegung

Innerhalb der nationalen Grenzen Ecuadors koexistieren verschiedenartige kulturelle Gemeinschaften, welche in Adaption an vielfältige naturräumliche Grundlagen unterschiedliche Lebens- und Organisationsformen hervorgebracht haben. Ebenso unterscheiden sich ihre Erfahrungen hinsichtlich der Einbindung in staatliche Strukturen. Während die *pueblos* der Küstenregion bereits sehr früh durch koloniale Strukturen geschwächt und dezimiert wurden, fand im Andengebiet der Kontakt in einer etwas anderen Form, jedoch ebenso zeitig statt. Im Amazonasgebiet erfolgte die Eingliederung in staatliche Strukturen erst Mitte des 20. Jahrhunderts.⁴⁸ Ausgehend von der Anerkennung dieser internen Heterogenität der indigenen *pueblos* bei gleichzeitiger Ähnlichkeit kultureller Elemente sehen sich diese als Vereinte in einer Geschichte der Ausbeutung und Marginalisierung und gleichzeitig auch als tragende Elemente einer größeren nationalen Gesellschaft, welche diese Geschichte zu negieren sucht. (Maldonado Ruiz, 2006:79) Auf Grundlage der Vision der „Einheit in der Vielfalt“, welche aus der Position der historisch ungerechtfertigt Unterdrückten erwächst, legitimiert die indigene Bewegung ihr Aktivwerden.

Auf nationaler Ebene vertreten durch die CONAIE und deren RepräsentantInnen führt die indigene Bewegung als soziale Klasse im BOURDIEUSchen Sinne einen Diskurs, welcher in Entsprechung mit dem Motto der „Einheit in der Vielfalt“ als kollektiver Diskurs bezeichnet werden kann. „Einheit in der Vielfalt“ als Forderung ist zweifach ausgelegt: Einerseits wird damit die interne Heterogenität der indigenen Bewegung bezeichnet, welche über eine partizipativ angelegte Konsenspolitik zu einem Diskurs des Kollektiv findet, andererseits tritt die „Einheit in der Vielfalt“ auch als Forderung nach außen auf, wenn nämlich damit über die Konzepte der Interkulturalität und in weiterer Folge der Plurinationalität die gesamte Gesellschaft angesprochen wird.

Die Allianz der CONAIE, welche sich aus heterogenen kulturellen Elementen konstituiert, rechtfertigt sich in ihrem kollektiven Diskurs über ein „Wir“, eine kollektive Identität, welche

⁴⁸ Eine genauere Darstellung zur regionalen kulturellen Diversifizierung und organisatorischen Entwicklung findet sich in Kapitel 4.3.4

auf den genannten Dimensionen, der geteilten kulturellen Elemente und der historischen Situation der Ausbeutung und Marginalisierung aufbaut. Wie wir in Kapitel 4.3.4 gesehen haben, kommt dabei die Betonung des Kulturellen vor allem aus dem regionalen ethnizistisch gefärbten Diskurs der Amazonasregion, während die Aspekte kolonialer Unterwerfung dem Diskurs des regionalen Sektors des Hochlandes entlehnt sind. Diese unterschiedliche Ausrichtung lässt sich über konkrete historische Ereignisse erklären, wobei die *pueblos* der Amazonasregion sich etwa viel länger dem Kontakt mit dem staatlichen System entziehen konnten und schließlich das Ethnische als einende Komponente erkannten, während die *pueblos* des Hochlandes durch den frühen Kontakt mit kolonialen Institutionen und staatlichen Regelungen in vorherrschenden Idealen marxistischer Ideologie und linksorientierten gewerkschaftlichen Bestrebungen Rückhalt fanden.⁴⁹ (Maldonado Ruiz, 2006:89)

In der CONAIE fließen diese beiden diskursiven Richtungen zusammen, was nicht immer unproblematisch ist und wohl als Ursache der meisten historischen internen Differenzen gesehen werden kann. In diesem Zusammenhang verhilft eine neutralisierte Sprache vor offenen Konflikten zu schützen, wobei die gemeinsame Botschaft, welche über die symbolische Wirkung politischer Sprache besondere Wirkung erfährt, immer wieder in den Vordergrund rücken kann. (Bourdieu, 2005:45) BOURDIEU spricht von der „Macht, Dinge mit Wörtern zu schaffen“ (Bourdieu, 1992a:153), wobei der Diskurs nicht nur von den Machtverhältnissen der Realität strukturiert wird, sondern seinerseits Realität mitkonstruiert. Ein Diskurs muss dabei, um erfolgreich zu sein, soziale Akzeptanz erfahren und sich somit den Strukturen eines betreffenden Marktes anpassen. (Bourdieu, 2005:84)

Weil nämlich jede Sprache, die sich bei einer ganzen sozialen Gruppe Gehör verschaffen kann, eine autorisierte und mit der Autorität dieser Gruppe belehnte Sprache ist, verleiht sie dem von ihr Bedeuteten mit dem Aussprechen Autorität, wobei sie ihre Legitimität von der Gruppe bekommt, über die sie ihre Autorität ausübt und die sie als solche schaffen hilft, indem sie ihr einen einheitlichen Ausdruck ihrer Erfahrungen bietet. (Bourdieu, 2005:132f.)

Die autorisierte Sprache erhält ihre Legitimität und somit Gültigkeit von der Gruppe selbst, das heißt, sie muss einen adäquaten Ausdruck für die postulierte kollektive Identität finden und somit auch dem zugrundeliegenden Habitus entsprechen. Der sozialstrukturell bedingte Habitus als Erzeugungsprinzip von Praxis wird bei BOURDIEU um den praktischen Sinn erweitert, welcher die Orientierung in der Welt gewährleistet und auch zur Generierung adäquater sozialer Praktiken beiträgt. Der Habitus als „modus operandi“ (Bourdieu, 1982: passim) legt die Grundgestaltungsregeln von Praxis fest, welche individueller Auslegung bedürfen, wobei sich ein „Verhältnis der Vielfalt in Homogenität“ (Bourdieu, 1987:113) ergibt. Diesen

⁴⁹ Zur regionalen organisatorischen Entwicklung siehe Kapitel 4.3.4, zur internen regionalen Organisationsstruktur der CONAIE siehe Kapitel 4.3.4.5

Hinweis kann man auf die indigene Bewegung umlegen, deren „Einheit in der Vielfalt“ einen gemeinschaftlichen Habitus postuliert.

Der Habitus ist nichts anderes als jenes immanente Gesetz [...], welche Bedingung nicht nur der Abstimmung der Praktiken, sondern auch der Praktiken der Abstimmung ist. Die von den Handelnden selbst vorgenommenen Korrekturen und Anpassungen setzen nämlich voraus, daß ein gemeinsamer Code beherrscht wird, und die Unterfangen kollektiver Mobilisierung bleiben erfolglos, wenn nicht ein Mindestmaß an Übereinstimmung zwischen den Mobilisierenden [...] und den Dispositionen derjenigen gegeben ist, die sich in deren Praktiken oder Äußerungen wiedererkennen, und vor allem nicht ohne das von der spontanen Konzertierung der Dispositionen geweckte Bestreben, sich zusammenzuschließen. (Bourdieu, 1987:111)

Der gemeinsame Code als habituelle Grundlage baut im Falle des indigenen Habitus, welcher ein kommunitärer ist, auf Prinzipien der Gemeinschaftlichkeit, Solidarität und Reziprozität auf. Diese Ethik findet im Prinzip der *Minka* ihre soziale Umsetzung, welches somit als zentrales Element oder Grundprinzip des kommunitären indigenen Habitus verstanden werden kann.⁵⁰ Die *Minka* oder *ayni*⁵¹, im Spanischen als *minga* oder *minca* verschriftlicht, kann grundsätzlich als reziproker Austausch von Arbeitskraft verstanden werden, als „prestamos“ oder „trabajo colectivo que es el pilar fundamental para el desarrollo comunitario“ (P2:9), welcher Subsistenz und Überleben in der Gemeinschaft sichert. Es handelt sich um ein Gemeinschaftsprinzip, welches auf der direkten Verfügbarkeit und einem mehr oder weniger frei gewählten Geben und Nehmen von humanem Kapital aufbaut. „Durch das System der *Minka* arbeiten die Mitglieder eines *Ayllu* in kollektiver Form an Projekten für das gemeinschaftliche Wohl mit“ (Stadel, 2001:151). Die *Minka* ist als ein Prinzip zu sehen, welches auf den verschiedensten Ebenen sozialer Organisation Gültigkeit erfährt, von der Kernfamilie über die *comunidad*, hin zu regionalem oder überregionalem Austausch auch politischer Organisation. Die Idee der *Minka* übersteigt dabei den reinen Aspekt des Produktiven im Sinne von Arbeitsminkas, wie etwa IRENE HÖGLINGER zur Darstellung bringt. So übernimmt das Prinzip sowohl im politischen Handeln der indigenen Bewegung, als auch in deren internen Kommunikation und Konsensfindung eine bedeutsame Rolle als ganzheitliches Strukturierungsprinzip, als kommunitärer und kommunikativer Habitus (Höglinger, 2004:207ff.;303ff.)

⁵⁰ IRENE HÖGLINGER beschäftigt sich in ihrer Dissertation zu „Kommunikation und indigener Politik in der CONAIE“ umfassend mit dem Konzept der *Minka* als kommunitärer und kommunikativer Habitus in der indigenen Bewegung. (Höglinger, 2004)

⁵¹ Terminologien aus dem Kichwa

Das Konzept der Minka [kann] als Resultat des kommunitären Habitus, eben nicht nur im praktischen Sinn – also als Arbeitskonzept zur gemeinsamen Errichtung von Straßen, Schulgebäuden und Kommunalhäusern – [gesehen werden], sondern auch als theoretisches Grundprinzip der politischen Arbeit im Kollektiv, sowie der Kommunikationsmechanismen in der Gruppe. (Höglinger, 2004:305)

Wenn alle sozialen Beziehungen Kommunikationsbeziehungen sind, wie BOURDIEU postuliert, so kommt der *Minka* eine mehrfache Bedeutung zu. (Bourdieu, 2005:41) *Minka* als strukturierendes Prinzip oder habituelle Disposition als Gestaltungsschemata von Praxis beruht auf einem zentralen Prinzip andiner Kosmologie und Lebensweise, der Relationalität, wie wir auch noch in Kapitel 6.2.3 sehen werden. *Minka* als streng reglementiertes System der reziproken und komplementären Vernetzung von Rechten und vor allem Pflichten des Einzelnen an der Gemeinschaft impliziert eine grundlegende soziale Verpflichtung, wenn man bedenkt, dass der gemeinschaftliche Prozess der lokalen *comunidad* über das *Minka*-Prinzip strukturiert ist und somit der Einzelne und seine Familie grundlegend von der Arbeitsleistung der anderen Mitglieder der Gemeinschaft abhängig wird.

Soziales und symbolisches Kapital, welches einem Repräsentanten oder auch einem einfachen Mitglied zukommt, sind eng daran geknüpft, wie sehr der Einzelne nicht nur sein Recht auf Information genießt, sondern auch seine Pflicht zur Weitergabe von Information und zur diskursiven Partizipation an einem kollektiven Projekt und Diskurs wahrnimmt, indem er über eigene Ideen und Vorstellungen den Diskurs anreichert und am Leben erhält.

Das Konzept der *Minka* als kommunikativer Habitus ermöglicht eine rasche, dynamische und vielschichtige Artikulation und eine Form der Kommunikation, welche durch ihre Dynamik und die kommunikative Anreicherung des Diskurses durch eine Vielzahl von Mitgliedern der Bewegung gekennzeichnet ist. Kommunikation fließt nicht nach dem in hierarchisch angelegten Organisationsstrukturen geläufigen Modell des *drop-down*, in welchem Information von der organisatorischen Spitze nach unten weitergegeben wird, sondern ebenso und zumindest in gleicher Mächtigkeit im Sinne eines *bottom-up* Prinzips, wobei Information von der Basis, also den indigenen Familien, den lokalen Gemeinschaften und *centros* als kleinste aber gewichtige soziale Einheiten generiert und an die RepräsentantInnen der regionalen und nationalen Organisationen weitergeleitet wird. Der zirkuläre Informationsfluß fordert jedes Mitglied der Gemeinschaft dazu auf, mit seiner eigenen Stimme teilzunehmen: „es zählt zu den Aufgaben des Einzelnen, die Informationen aus dem informellen Bereich in eine formelle Kommunikationsebene zu transferieren und so zu einem kollektiven Diskurs, der von allen Beteiligten mitgetragen werden kann beizutragen“ (Höglinger, 2004:309). Die wesentlichen Themen werden im familiären Umfeld besprochen, in lokalen Versammlungen in partizipativer und konsensorientierter Form debattiert, vorläufige Entscheidungen werden über regionale Organisationen weitergeleitet und schließlich im Rahmen von Versammlungen der nationalen Organisation besprochen und rücküberprüft. Die permanente Weitergabe von

Information in beide Richtungen ist, wie wir gesehen haben, verpflichtend für alle AkteurInnen, wodurch das starke soziale Netzwerk auf nationaler Ebene erklärbar wird, welches immer „aktiv“ ist und nicht erst „bei Bedarf“ wie etwa im Falle von Mobilisierungen aktiviert werden muss. Entscheidungsfindung auf einer politischen Ebene ist somit keine individuelle Angelegenheit, welche dem Interesse eines Einzelnen oder seiner Gruppe folgt, sondern ein gemeinschaftlicher Prozess der partizipativen Konsensfindung. Das Kollektive erhält in diesem Zusammenhang eine doppelte Funktion: Nicht nur in der Etablierung eines kollektiven Diskurses und in Prozessen der Entscheidungsfindung an sich kommt das Gemeinschaftliche zum Tragen, sondern auch im zugrundeliegenden Prinzip, dass der Einzelne mit seinen Interessen den Interessen des Kollektivs unterliegt.

Soziales und symbolisches Kapital der Einzelnen und vor allem der RepräsentantInnen definiert und akkumuliert sich über diese Fähigkeit, das Wohl der Gemeinschaft vor die eigenen Interessen zu stellen. Nur wer dieses Prinzip respektiert und vertritt kann auch als legitime RepräsentantIn gewählt und erhalten bleiben. MADER spricht von „Gesellschaften der Personen“ im Gegensatz zu „Gesellschaften der Institutionen“: „Menschen in politischen Führungspositionen haben nur begrenzte Befugnisse: Ihre Funktion besteht mehr im Koordinieren als im Bestimmen, ihre Macht beruht weniger auf strukturellen Vorgaben, sie erwächst meist aus persönlichem Einfluss und Gefolgschaft“ (Mader, 1999b:144). MALDONADO RUIZ betont die Eingebundenheit der RepräsentantInnen in die Vision der Gemeinschaftlichkeit: „Los líderes indígenas son personas que adquieren más prestigio mientras más sirven y contribuyen a la comunidad. Su política es moral, ellos mandan obedeciendo“ (Maldonado Ruiz, 2006:115). Die Basis und die lokalen und regionalen Vertretungen stellen dabei eine permanente Kontrollinstanz dar, welche befähigt ist, Macht zuzugestehen oder zu entsagen. Politische RepräsentantInnen können, wie wir bei BOURDIEU gesehen haben, nur Legitimierung erfahren, wenn sie in der Gesamtheit der sozialen Gruppe Unterstützung finden und sich nebenbei gekonnt und adäquat in einem entsprechenden Feld bewegen und artikulieren. BOURDIEU spricht vom „Mysterium des Ministeriums“ (Bourdieu, 2005:82). Die Gestaltung der Welt geschieht über „magische“ (Bourdieu, 2005:82) Beeinflussung, wobei RepräsentantInnen von Gruppen über „Rituale sozialer Magie“ (Bourdieu, 2005:105) Realität erschaffen und dabei Rückhalt durch die Strukturen der sozialen Welt erhalten.

Eine Betrachtungsweise, welche *Minka* als zentrales habituelles Gestaltungsprinzip sozialer Welt begreift, eignet sich als Erklärungsmodell der evidenten Macht, welche die indigene Bewegung im Rahmen des nationalen Feldes politischer Aushandlungen erzielt hat und weiterentwickelt. Es kann darüber hinaus eine strukturelle Begründung dafür darstellen, dass der Basis der indigenen *comunidad* als kleinste soziopolitische Einheit nicht nur im Diskurs, sondern auch in faktischen politischen und sozialen Zusammenhängen eine gewichtige Rolle zukommt. Die *comunidad* ist grundlegend an jeglichem Prozess der Entscheidungsfindung beteiligt und mit ihrer Unterstützung oder Entsagung von Unterstützung vermag sie es, der

Führung Legitimität zu verleihen oder sie dieser zu entziehen, wodurch die Legitimität der gesamten Bewegung in Gefahr gebracht werden kann.

Der kollektive Diskurs unterliegt wie jeder Diskurs bestimmten externen und internen Beschränkungen, sowie Beschränkungen in Hinblick auf den Zugang zum Diskurs, wobei einige bereits Erwähnung fanden. Die Struktur des kollektiven Diskurses widerspiegelt die Eingangs erwähnten Prinzipien des Kollektiven: die gemeinsamen kulturellen Werte und die einende Vergangenheit als Unterdrückte und Ausgeschlossene. (Maldonado Ruiz, 1989:269) Eine (neo)koloniale Gesellschaftsstruktur, welche sich in einer hierarchisierten und von rassistischen Stigmatisierungen geprägten sozialen Ordnung niederschlägt, widerspricht in ihrer linearen und hierarchisierten Ausrichtung von Macht der grundlegenden Struktur der verschiedenen sozialen und politischen Felder der indigenen Bewegung. Der Diskurs einer kollektiven panindianischen Identität konstituiert sich über eine dezidierte Abgrenzung zur westlichen Kultur, welche mit Kolonialismus und Imperialismus gleichgesetzt wird. (Scheuzger, 2007:207)

En el mundo de hoy hay pues dos sistemas diferentes, irreconciliables: el mundo indio colectivo, comunitario, humano, amante y conocedor profundo de la naturaleza, frente al mundo occidental depredador, individualista, egoista e destructivo de la naturaleza. El problema es pues [...] la lucha [...] de dos sistemas diferentes, de dos formas y actitudes diferentes frente a la vida y a la existencia. (Revista Pueblo Indio, 1982: 14; in: Ibarra Illanez, 1992:28)

Es handelt sich um eine Differenz, welche im politischen Diskurs als Strategie angewandt dazu neigt, „eine radikale und unüberbrückbare Trennung“ zu verursachen. (Hall, 1994:22). Der indigene Diskurs postuliert eine horizontale Orientierung, wobei lokale und nationale Organisationen in einem gleichberechtigten dialogischen Austausch stehen und der Einzelne sein soziales und symbolisches Kapital nicht über die Durchsetzung persönlicher Interessen, sondern über seine Fähigkeit zur Aufopferung für ein gemeinschaftliches Projekt erweitert.

Indigenen Sprachen kommt im Zusammenhang mit der „Wiederentdeckung“ der eigenen kulturellen Identität eine tragende Rolle zu, wobei sie mitunter in den neuen Verbreitungsmedien vor allem indigener Radiosender in verschiedenen Provinzen zum Einsatz kommen. Darüber hinaus wurde die Bedeutung indigener Sprachen auch als Mobilisierungspotential erkannt, so HÖGLINGER, wobei diese durch bewusste Anwendung vermehrt als „mediale Waffe“ zum Einsatz gebracht werden (Höglinger, 2004:300).

Im Zuge der Schaffung eigener Kommunikationskanäle wurde man sich auch der Bedeutung der Sprache als mediale Waffe bewusst. So wurde das Quichua bewusst als interne Sprache zur Organisation von Aufständen und Protestmaßnahmen in der Sierra und zur geheimen Informationsweitergabe zwischen CONAIE-Führung und Basis verwendet. [...] Man kommunizierte am Telefon oder am Handy also bewusst in einem kodifizierten Quichua, um von der Polizei nicht verstanden zu werden und sich so gegen diverse Abhörmethoden zu wehren. (Höglinger, 2004:300f.)

Die Bilingualität und der gekonnte Einsatz sei es der indigenen Sprache als auch des Spanischen ist also als politische Strategie zu begreifen, welche auch im nationalen Feld politischer Auseinandersetzungen Anwendung finden kann. Die Verwendung indigener Sprachen kann in diesem Fall dazu verhelfen, interne Debatten und Inkongruenzen in der für die „Mehrheit“ unverständlichen Sprache zu führen, um in Folge nach Außen, im Dialog mit staatlichen politischen Institutionen, ein Bild der Einheit präsentieren zu können. FOUCAULT spricht in Zusammenhang mit Beschränkungsmechanismen von Diskursen von zugangsbegrenzenden Prozeduren. (Foucault, 1991:31) Diskursgesellschaften als institutionalisierte Räume der Diskursproduktion begrenzen die Zahl der sprechenden Individuen und operieren mit Geheimhaltung und Verbreitungstaktiken. Die indigene Bewegung und ihre Organisationen als Diskursgesellschaft verstanden, wendet also im Sinne der Geheimhaltung und Verbreitung die Taktik an, Sprache als „mediale Waffe“ einzusetzen.

Die Doktrin, ebenfalls als zugangsbeschränkender Mechanismus und „Zeichen [...] einer vorgängigen Angehörigkeit“ dient der Legitimierung bestimmter Aussagetypen und unterbindet andere, wobei FOUCAULT von einer „zweifachen Unterwerfung“ spricht, nämlich jene „der sprechenden Subjekte unter den Diskurs“ und die „Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen“ (Foucault, 1991:30). Diese Doktrin wird in der wiederkehrenden Artikulisierung festgeschriebener Elemente sichtbar und steht mit der Legitimierung von RepräsentantInnen in Zusammenhang, wenn nämlich der Einzelne den Interessen des Kollektiv untergeordnet ist und der kollektive Diskurs mit seiner kommunitären Ausrichtung interne Differenzen zu verschleiern sucht. Die neutralisierte und symbolhafte Sprache des politischen Diskurses operiert mit wiederkehrenden Elementen im Sinne zentraler politischer Kategorien und Forderungen und mit Dichotomisierungen - wie wir bereits an anderen Stellen gesehen haben - wobei diese Strategie als Ritual beschrieben werden kann, welches vor allem auch Gesten, Verhaltensweisen und Symboliken umfasst, welche den Diskurs begleiten. Als ritualisierende Elemente können etwa verschiedene Versammlungen begleitende Abläufe, wie der *trago de chicha de yuca* oder Formen verschlüsselter Kommunikation erwähnt werden, oder auch der Gebrauch bestimmter Symboliken als kulturell-politische Repräsentationen. Zentral ist das Symbol des Regenbogens oder *Wilpala* und historisches Symbol des Inkareiches Tihuantinsuyo, welches als identitäres Element der panindianischen Bewegung und im Nationalen in Form der Fahne

des *Movimiento Pachakutik* politische Kraft als Träger der Botschaft der „Einheit in der Vielfalt“ erlangt. (Höglinger, 2004:65)

Als interne Prozeduren der Beschränkung des Diskurses fungieren das Kommentar und der Autor. Diese beiden Elemente fanden bereits in verschiedenen Zusammenhängen Erwähnung, wobei der Kommentar verknappend wirkt, indem er den Diskurs in seiner Zufälligkeit einschränkt und somit die Wiederholung des bereits artikulierten in einer Endlosschleife evoziert. Ritualisierte Texte und Reden sind dabei von zentraler Bedeutung, nur bestimmte zentrale Elemente und Darstellungsformen finden Akzeptanz. Individuelle Formen der Kommunikation und Artikulation von Interessen werden delegitimiert und bewirken für deren AutorInnen den Verlust ihres symbolisches und zumal auch sozialen Kapitals und somit ihrer Macht innerhalb des Kollektivs. Der Autor als weiteres Prinzip der Einschränkung funktioniert als „Prinzip der Gruppierung von Diskursen“ (Foucault, 1991:19), wobei hiermit etwa die regionale Ausrichtung des kollektiven Diskurses, sowie dessen Variation hinsichtlich politischer Konjunkturen verstanden werden kann. Der legitime Diskurs ist also immer konjunkturell variabel, je nachdem welche Gruppe – im Falle der CONAIE innerhalb eines regional rotierenden Mandats - gerade die RepräsentantInnen stellt. Wie wir gesehen haben verfolgen die Vertreter des Hochlandes und jene des Amazonasgebietes grundsätzlich divergierende Agenden. Der legitime Diskurs kann somit entweder mehr auf die Mobilisierung der Basis abzielen, wie dies vor allem von den bäuerlichen VertreterInnen des Hochlandes verfolgt wird, oder aber sich mehr rechtlichen Belangen widmen, wie dies die intellektuelle Führung des Hochlandes anstrebt. VertreterInnen der Amazonasregion sind mehr um ethnische Belange bemüht und weniger einer linksorientierten Politik verpflichtet. Andererseits besteht in der CONAIE, so HÖGLINGER, eine Divergenz zwischen traditionellen Führungsleuten, welche sich hauptsächlich Aktivitäten in den Basisgemeinden widmen, während junge Führungspersonen stärker um Allianzen bemüht sind und so als „kreative Elemente“, gesehen werden können, welche darum bemüht sind, den kollektiven Diskurs mit neuem Wissen anzureichern (Höglinger, 2004:353f.). Der kollektive Diskurs ist in seiner Einheitlichkeit nur durch die Inkorporierung der gesamten genannten Aspekte möglich, wobei den RepräsentantInnen eine zentrale Vermittlerrolle in alle Richtungen gesellschaftlicher Praxis zukommt.

Die „Einheit in der Vielfalt“ als Strukturierungsprinzip der indigenen Gemeinschaft als Kollektiv und Matrix der Ausrichtung des kollektiven Diskurses wird zum Dogma und erfährt Vorbildwirkung, wenn mit den Forderungen nach Interkulturalität und Plurinationalität auch im Außen diese „Einheit in der Vielfalt“ für die gesamte Gesellschaft eingefordert wird. Sie spricht sich für die Einigung aller sozialer Sektoren aus, um eine strukturelle Transformation der Gesellschaft in gemeinschaftlich ausgerichteter Aktion erwirken zu können. Die Vision der neuen gleichberechtigten Gesellschaft findet ihren Ausdruck und ihre Organisationsform, wie besprochen, im Rahmen des Modelles eines plurinationalen Staates. (Maldonado Ruiz, 1989:269) HÖGLINGER schreibt, Interkulturalität werde im Diskurs der indigenen Bewegung

zum „Symbol der politisch angestrebten Gesellschaftsordnung“ und sei auch „Grundstock für die Ausbildung von indigenen Führungspersonlichkeiten“:

In der Indigena Bewegung setzt die Interkulturalität damit einen doppelten Prozess in Gang: Zum einen erlaubt es durch die zweisprachige interkulturelle Erziehung und Anerkennung des Staates den Zugang zu Mechanismen, die den nationalen Machtdiskurs strukturieren und konsolidieren, wobei im Sinne der Interkulturalität gut ausgebildete Indigenas diesen Machtdiskurs auf längere Zeit hin modifizieren sollen. Denn durch den Zugang von Personen indigener Abstammung zu Machtpositionen im Staat und im Bildungsbereich sollen auch Erkenntnisse der andinen Kosmovisionen auf nationalstaatliche Ebene gehoben werden und der Einfluß der Mestizen-Eliten sowie die Verbreitung westlicher Ideologien im Bildungssystem geschwächt werden. Zum anderen schuf dieses Konzept – entsprechend der traditionellen Werte der Solidarität und Reziprozität – auch eine geeignete Basis für ein besseres Verständnis zwischen den verschiedenen Völkern des Landes. (Höglinger, 2004:363f.)

6.3.4 Zusammenfassung der diskursiven Argumentation

6.3.4.1 Diskursive Positionierung als AkteurInnen: Gemeinschaftlichkeit als Rechtfertigungsgrundlage

Kollektive Resolution und die Macht der Basis

Die Souveränität der indigenen Gemeinschaften liegt im gemeinschaftlichen und partizipativen Erleben (P75:3; P92:12). Die indigenen *pueblos* wissen, dass Macht „von unten“ kommt, dass Macht in der Einheit der Basis liegt, als Grundvoraussetzung der interkulturellen Gesellschaft (P16:1) Die Stärke und „Andersartigkeit“ der *pueblos* liegt in der kollektiven Resolution, wobei der persönliche Wille dem gemeinschaftlichen Wille unterliegt und Entscheidungen nie nur Entscheidungen einer Person sind (P159:S12). Indigene Kommunikation ist ein gemeinschaftlicher Prozess, welcher sich etwa über verschiedene Medien (u.a. die Beziehung zur Natur, die *Minka*, *Kipa*, *Churo*, *Grito*, *Chaski*, Töne, Farben) und Symbole (u.a. *Wilpala*, Lanze, Gewebe, Zeichnungen, Blasrohr, *Poncho*) artikuliert (P160:S27).

Gemeinschaftliche politische Führung und Verwaltung

Die Praxis der gemeinschaftlichen Rechte und der gemeinschaftlichen Regierung ist historisch verankert (P97:14; P118:25). Die Grundlage zur Konstruktion des plurinationalen und

interkulturellen Staates stellen die lokalen gemeinschaftlichen Regierungen und das gemeinschaftliche politische Projekt dar. Stütze und Raum der Konsolidierung sind die geschützten Territorien CTIs (P37:3; P40:2; P45:3; P45:63; P48:6; P109:2). Grundlage ist die Arbeit der Basis und deren Organisationen, deren Anschauungen und soziopolitische Praxis (P50:4), die Gemeinschaftsregierungen (P40:11). Die besondere Rechtfertigung zur Anerkennung der *pueblos*, ihrer Strukturen und Realitäten als Modelle der Zukunft ergibt sich aus dem Gemeinschaftlichen, das all diesen zugrunde liegt (P45:6; P40:11; P37:8).

Die CONAIE stellt mit ihrem politischen Projekt einen Vorschlag und einen Leitfaden für die Konstruktion einer neuen Gesellschaft zur Verfügung, welche alle einschließt (P8:2; P14:1; P17:3; P159: S12-14). Das politische Projekt und damit einhergehende Vorschläge sind Resultate und Realitäten partizipativer Prozesse (P3:S2; P6:11). Interkulturalität stellt ein zentrales Element der politischen Identität in Verständigung mit anderen Sektoren dar (P12:5). Es handelt sich um einen Vorschlag der Basis, welcher auch von ihr umgesetzt und ausgeführt werden muss (P48:6). Alternativen finden Gehör, argumentative Grundlinien und Mechanismen werden in Anlehnung an das kollektive Projekt und in gemeinschaftlicher Arbeit systematisiert, ausformuliert und entwickelt (P3:S2; P30:1; P39:1). Entscheidungsfindung ist ein gemeinschaftlicher systematischer Konstruktionsprozess, welcher von der Familie als kleinster sozialer Einheit ausgeht und sich über Gemeinden, Pfarren, Kantone, Provinzen, Regionen bis hin zum Staat ausdehnt (P92:12).

Opposition zu hegemonialen Unternehmungen wird gemeinschaftlich diskutiert, organisiert und umgesetzt (P35:6; P89:7; P91:5) und über die indigenen Organisationen und deren RepräsentantInnen artikuliert und verbreitet, wodurch die Macht und Verbindlichkeit des kollektiv erarbeiteten Wortes, welches über die RepräsentantInnen zur Sprache gebracht wird, verdeutlicht wird (P35:6). Anerkennung und Honorierung dieses Amtes im Sinne einer kollektiven Resolution wird artikuliert (P87:24).

6.3.4.2 Handlungsbedarf und Umsetzungsstrategien

Einbeziehung und Stärkung der sozialen Basis

Für die Kontinuität des indigenen Projektes, die Erarbeitung von Vorschlägen ist das Aufgreifen von Erfahrungen und Vorschlägen der Basisorganisationen ein wichtiger Aspekt, ein gemeinschaftlicher kritischer Reflexionsprozess im Zuge lokaler Workshops, Diskussionsrunden, Debatten, Foren, Versammlungen (P3:S2; P29:10; P30:1; P30:3; P37:8; P40:11; P41:14; P43:4; P45:5; P45:6; P45:63; P48:6; P68:37; P84:13; P88:12; P92:12) auch auf internationaler Ebene (u.a. 1. Lateinamerikanische Versammlung der Stimmen der Völker 2010) (P47:13). Evaluierungen und Analysen der Problematiken der Gemeinschaften, von Hindernissen und Herausforderungen in Richtung Konstruktion eines interkulturellen Staates sind

wichtige Momente im kollektiven Prozess (P46:5; P48:6). Die Konstruktion der Einheit in der Vielfalt ist ein Prozess und eine Aufgabe, welcher von der Basis ausgehen muss (P3:S10; P48:6; P92:12). Die gemeinschaftlichen Regierungen und Territorien sind der Ort der Entwicklung und Konsolidierung neuer Ideen (P37:8).

Diversität als Strategie für die Einheit in der Vielfalt

Die Betonung der Diversität wird zur diskursiven Strategie, um sie in einen Motor der Transformation zur Konsolidierung einer realen nationalen interkulturellen Gemeinschaft zu verwandeln (P103:1). Es geht um die Kreation einer neuen starken gemeinschaftlichen nationalen Identität über die Anerkennung der Diversitäten, die Entwicklung eines Bewusstseins der realen Konflikte und den Willen zur Findung eines organisierten gemeinschaftlichen Weges zu deren Überwindung (P103:1). Die Diversität muss Einzug in staatliche Prozesse finden, um im Namen des Verschiedenartigen eine geteilte politische Option zu erschaffen (P106:12; P157:10). Der plurinationale Staat bietet eine geeignetere Struktur zur Vereinigung und Integration gesellschaftlicher Sektoren und Bestrebungen im Sinne der Einheit in der Vielfalt (P48:6). Identifikation über gemeinschaftliche Symbole, wie die *Wilpala*, als Symbol der Einheit in der Vielfalt, der Pluralität (P157:10).

Gemeinschaftliche soziale Handlung und Allianzbildung

Die Konstruktion der wirklichen Interkulturalität ist ein Staatsprojekt und nationale Strategie, die den Einschluss, die Bereitschaft, Beteiligung und bewusste, verpflichtete Anstrengung aller Bürger fordert (P3:S10; P3:S39; P12:33; P37:8; P43:4; P103:1). Interkulturalität realisiert sich in der gemeinschaftlichen, partizipativen Administration und Ausübung von Macht und öffentlichen Politiken (P43:4; P45:6; P40:11; P37:8; P68:1; P88:12; P152:2). Es gilt die verfestigten individualistischen Haltungen zu transformieren und Bereitschaft zu gemeinschaftlicher sozialer Partizipation und Mobilisierung zu entwickeln (P3:S39; P103:1). Eine breite gesellschaftliche Debatte und die kollektive Konstruktion eines Horizonts gemeinsamer Erwartungen und eines einschließenden politischen Vorschlags muss auf inkludierende und partizipative Weise erfolgen (P43:4). Der beherzte Zusammenschluss indigener und sozialer Organisationen (u.a. auch Frauenorganisationen und Vereinigungen von Kindern und Jugendlichen) als VertreterInnen des Volkes und deren gemeinsame Aktion ist unabdingbar (P37:8; P87:24; P88:12), Anstrengungen und Ressourcen müssen vereint werden (P103:1), um die notwendige radikale Transformation, das „Irreversible zu beginnen“ (*Movimiento Pachakutik*) (P84:13). Kommunikation und ein verständnisvoller Dialog ist die Grundlage für ein soziales friedvolles Miteinander, gemeinsame Profite und die Schaffung neuer gemeinsamer Realitäten (P101:9; P103:1; P103:7; P157:10). Interkultureller Austausch kann über soziale Akte, Erfahrungsaustausch und Konsensfindung erfolgen (P10:1).

Kollektive Rechte sind durch deren transformatorische Kraft eine wichtige Grundlage im indigenen Kampf um die Etablierung einer interkulturellen Gesellschaft (P46:5; P48:6; P159:S12). Interkulturalität muss über Aktionen in den Staat integriert und so in die öffentlichen Politiken Einzug finden (P86:3; P103:4; P159:S12). Gemeinschaftliche Aktionen müssen auch im internationalen, kontinentalen Kontext zur Schaffung größerer sozialer Gerechtigkeit entwickelt und aufrechterhalten werden (P103:1). Räume der interkulturellen Begegnung müssen geschaffen werden (P48:4; P103:7; P157:10).

6.4 Der Diskurs des Relationalen: Komplementarität, Reziprozität und *Sumak Kawsay*

*Ama killa, Ama llulla, Ama shuwa - No ser ocioso, no ser mentiroso, no ser ladrón*⁵²

In dieser Botschaft des Diskurses der indigenen Bewegung werden verbindliche Normen sozialer Haltung transportiert, welche dem Prinzip der Relationalität entsprechend, Vorgaben für eine respektvolle zwischenmenschliche Begegnung in einer interkulturellen Gesellschaft bereitstellen.

La interculturalidad es la situación de respeto, tolerancia, intercambio y diálogo productivo entre los diferentes grupos étnicos y culturales, en el que cada uno aporta a los otros. Es la solución al problema de choque de culturas, a la pérdida de identidad, marginación y olvido. La interculturalidad es la meta a la que debe aspirar y por la que debe trabajar todo demócrata que busca la igualdad de consideraciones y derechos en la diversidad de culturas. (Heise, María; Tubino, Fidel; Ardito, Wilfredo: Interculturalidad, un desafío CAAAP. Lima. 2001; nach: Gugenberger, 2003:10)

6.4.1 Indigene solidarische Lebenswelten und das Prinzip der Relationalität

Indigene Lebenswelten sind in den Andenländern häufig dem eingeschrieben, was als *lo Andino* verschiedenste Charakteristiken und Manifestationen umfasst. (Stadel, 2001) Das Konzept des „Andinen“ umfasst dabei nicht nur *Runas*, in Kichwa die Bezeichnung für „den Menschen“ und so die ursprünglichen Bewohner von *Abya Yala*, sondern schließt auch *Misti*,

⁵² „Sei nicht untätig, sei nicht verlogen, sei kein Dieb“ (Kichwa)

also Mestizen und *Wiraqocha*, die Weißen ein. (Stadel, 2001:148) „Lo andino“ kann also als ein transkulturell konformierter Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungshorizont verstanden werden, welcher sich über eine „Vielfalt an kulturellen Ausdrucksformen sowohl im Verlauf der langen Kulturgeschichte des Andenraumes, als auch räumlich zwischen den Lebewesen andiner Menschen“ herausgebildet hat (Stadel, 2001:150).

Ein wesentliches sozialstrukturelles Merkmal andiner Lebensform ist die Einbindung des Einzelnen in seinen familiären Verband, das *Ayllu* als kleinste traditionelle politische Organisationseinheit gemeinschaftlicher Prägung und genossenschaftlicher Strukturierung. ESTERMANN benennt in seiner Studie zu andiner Philosophie das *Ayllu* als „grundlegende kollektive Entität und das unabdingbare Fundament der Identität“ oder „Zelle des Lebens“, als identitätsstiftende Einheit und „wirtschaftliche Grundlage der Subsistenz und des internen Tauschhandels“ (Estermann, 1999:226) Die neuere politische Einheit der *comunidad* als dörfliche Gemeinschaft umschreibt dabei eine Organisationsform, welche über die nationalstaatliche Ordnung eingeführt wurde und dem Prinzip des *Ayllu* gleichgesetzt sein kann oder auch eine größere Gemeinschaft umschreiben. Das Leben innerhalb der *comunidad* ist dabei vom Prinzip der Reziprozität geprägt, welches bereits im Inkareich von wesentlicher Bedeutung war. Es handelt sich um gegenseitige Verbindlichkeiten und Verantwortung in Form informellen Austausches von Gütern und Arbeitskraft, oder wie STADEL meint, „einem komplexen System gegenseitiger Verpflichtungen“ (Stadel, 2001:147). Wesentlich ist, dass der Austausch „wechselseitig und gerecht kompensiert“ erfolgt (Stadel, 2001:151), wobei diversifizierte ökologische Bedingungen und eine verschiedenartige landwirtschaftliche Produktion entsprechend den jeweiligen Höhenlagen und Reliefbedingungen traditionell eine große Rolle für den reziproken Tauschhandel spielten.

Die Relationalität aller Dinge im Kosmos ist ein grundlegendes Merkmal der andinen Weltanschauung. Die elementare Einheit dabei ist nicht eine Materielle oder „das substantiell Seiende“, sondern die Beziehung: „Erst aufgrund der Ursprünglichkeit dieser relationalen Struktur konstituieren sich die partikulären Elemente als ‚Seiende‘“ (Estermann, 1999:128). Das Prinzip der Relationalität meint also,

dass sich jedes ‚Seiende‘, jedes Ereignis, jeder Bewusstseinszustand, jedes Gefühl, jede Tatsache und Möglichkeit in vielfältigen Beziehungen zu anderen ‚Seienden‘, Ereignissen, Bewusstseinszuständen, Gefühlen, Tatsachen und Möglichkeiten eingebettet vorfindet. Die ‚Wirklichkeit‘ (als ein holistisches ‚Ganzes‘) ‚ist‘ erst wirklich als eine Menge von ‚Seienden‘ und ‚Ereignissen‘, die untereinander verbunden sind. (Estermann, 1999:130)

Das Prinzip der Relationalität manifestiert sich in verschiedenen Dimensionen oder Prinzipien: die Korrespondenz, die Komplementarität, die Reziprozität. Korrespondenz verweist auf eine bidirektionale Beziehung und meint, „dass sich die verschiedenen Aspekte, Regionen oder Felder der ‚Wirklichkeit‘ auf harmonische Weise entsprechen“ (Estermann, 1999:138).

Das Korrespondenzprinzip äußert sich in der andinen Philosophie auf jeder Ebene und in allen Kategorien. In erster Linie beschreibt es die Art von Beziehung, die zwischen Makro- und Mikrokosmos besteht: ‚Wie im Großen, so auch im Kleinen.‘. (Estermann, 1999:141)

Das Prinzip der Komplementarität spezifiziert diese Korrespondenzen, es „betont die Einschließlichkeit (Inklusion) der komplementären ‚Gegensätze‘ in einem vollständigen und ganzheitlichen ‚Seienden‘“ (Estermann, 1999:144).

Himmel und Erde, Sonne und Mond, Hell und Dunkel, Wahrheit und Falschheit, Tag und Nacht, Gut und Böse, Männlich und Weiblich sind für den Runa nicht ausschließliche Gegensätze, sondern Komplemente, die für die Konstitution einer ‚höheren‘ und integralen Größe notwendig sind. (Estermann, 1999:145)

Das bereits angesprochene Prinzip der Reziprozität bezieht sich auf eine pragmatische und ethische Dimension des Korrespondenzprinzips. Im Sinne des Reziprozitätsprinzips zieht jede Handlung eine ausgleichende, komplementäre Handlung nach sich. Dies betrifft wiederum nicht nur die Beziehungen zwischen Menschen, sondern auch ihre Beziehungen zur Natur und zum Göttlichen. Reziprozität gründet dabei nicht grundsätzlich auf einer freiwilligen Handlung: Reziprozität ist „eine ‚kosmische Pflicht‘, die eine universale Ordnung spiegelt, zu der der Mensch als ein Teil gehört“ (Estermann, 1999:149).

Das Reziprozitätsprinzip besagt, dass sich verschiedene Handlungen (als Interaktionen) wechselseitig derart bedingen, dass der Einsatz oder eine ‚Investition‘ in der gleichen Größenordnung ‚kompensiert‘ wird. Grundsätzlich handelt es sich also um eine (meta-ethische) ‚Gerechtigkeit‘ im Austausch von Waren, Gefühlen, Personen und sogar religiösen Werten. (Estermann, 1999:149)

Beziehungen, welche von einem mangelnden Ausgleich gekennzeichnet sind, wenn ein Teil etwa nur gebend und aktiv ist, während der andere passiv bleibt, führen in ein Ungleichgewicht und beleidigen sozusagen die „kosmische Gerechtigkeit“: „die ‚kosmische Gerechtigkeit‘ und die Harmonie der Komplementarität sind gleichsam Postulate, dieses Ungleichgewicht durch eine reziproke Handlung früher oder später in ein Gleichgewicht umzuwandeln“ (Estermann, 1999:151). Die relationale kosmische Ordnung als harmonisches Beziehungsgeflecht stellt somit die Grundlage für das Prinzip der Reziprozität bereit und findet in vielfältigen Bereichen des praktischen Lebens eine gewichtige Rolle, sei es im Austausch von Waren oder Arbeitskraft, wie auch im Ethischen und Religiösen. (Estermann, 1999:151f.) Der Mensch nimmt in der kosmischen Ordnung eine zentrale Rolle und Brückenfunktion ein und trägt damit eine wesentliche Verantwortung, welche er angehalten ist, über seinen nachhaltigen Respekt vor der kosmischen Gerechtigkeit über entsprechende Manifestationen zum Ausdruck zu bringen.

Der Runa ist eine außergewöhnlich wichtige Chakana, eine unabdingbare kosmische Brücke, wenn auch nicht die einzige und erste. Als solche hat er eine Mittlerfunktion, aber nicht in einem ‚logisch-vorstellenden‘ Sinn; [...] Die grundlegende Aufgabe und Fähigkeit des Runa besteht im Vermögen, den Kosmos durch rituelle und feierliche Formen symbolisch ‚darzustellen‘ (zu präsentieren). [...] Der Mensch als Chakana der Feier trägt also in entscheidender Weise zur Bewahrung und im Falle eines Ungleichgewichtes zur Wiederherstellung der kosmischen Ordnung bei. (Estermann, 1999:220f.)

6.4.2 Pachamama und Spiritualität: Mutter Erde, Natur und kosmische Ordnung

La concepción de los pueblos indígenas de América ve a la Tierra como madre viviente que, fecundada por el Sol, da la vida y la sostiene. No se trata de alejarnos de ella para acercarnos a lo sagrado, al origen de la vida y los hombres sino-por el contrario- de descender profundamente al reencuentro con ella. La historia de la cultura imperante en el mundo -y no solo en el llamado Occidente- puede verse como la historia de la lucha contra esta arcaica concepción. (Reyes, 2001:3)

Ein wesentliches identitäres Moment der indigenen Kulturen des lateinamerikanischen Kontinents beruht auf deren existentieller Beziehung zum Land. Verteidigung und Rückforderung von Land wurden zu zentralen Forderungen der indigenen Bewegung. Einerseits erklärt sich dies aus einer existentiellen Notwendigkeit in Anbetracht eines wachsenden demographischen Druckes auch in entlegenen Regionen. Andererseits, und auf diesen Punkt möchte ich hier zu sprechen kommen, ist die Beziehung zum Land ein fundamentales Element im kulturellen Selbstverständnis vieler indigener Gemeinschaften. (Scheuzger, 2007:205f.)

Im Zuge des politischen Prozesses der 1980er Jahre wurde die Forderung nach eigenen *territorios*, aufbauend auf historisch begründeten Ansprüchen auf eigene Lebens- und Siedlungsräume im rechtlichen Sinne, laut, wie auch in vorangehenden Kapiteln thematisiert wurde. Die Legitimation der Forderungen nach eigenen Territorien fußt in der Eigendefinition als *pueblos originarios*, also in der Ursprünglichkeit der Gemeinschaften und deren präkolonialer Existenz. (Scheuzger, 2007:206) Über territoriale Rechte soll der Respekt vor wirtschaftlicher und kultureller Diversität gewährleistet werden, wobei der achtsame Umgang und die nachhaltige Ressourcennutzung im Vordergrund stehen. (Mader, 1994:144) Die Forderung nach territorialer Selbstbestimmung impliziert auch gleichzeitig die Forderung nach der Anwendung eines selbstbestimmten Verhältnisses von Mensch und Natur, wobei die Ausbeutung von Ressourcen im Zuge kapitalistischer Interessen dem Schutz der Bodenschätze gegenübersteht. Im indigenen Verständnis von Landrechten sind Bodenschätze

als integraler Bestandteil der *Pachamama* inkludiert: „Das Ausklammern dieses Aspekts der Landrechte räumt dem Nationalstaat permanenten Zugriff auf indigene Territorien ein und widerspricht dem Prinzip der Selbstbestimmung über die Beziehung von Gesellschaft und Natur“ (Mader, 1994:141).

La tierra y los “territorios ancestrales” continúan siendo una de las banderas de lucha más visibles en países como Brasil, Chile, Ecuador, Guatemala y México, no sólo como base de sustentación económica, sino también como fundamento de su identidad, sus sistemas de vida y, sobre todo, sus proyectos de autonomía. El territorio y el discurso de la territorialidad apelan fundamentalmente a demandas de carácter político, es decir, responden a un proyecto político del que se derivan consecuencias jurídicas, económicas y culturales. (Bello, 2004:95)

Das Verständnis von Territorien bezieht sich dabei nicht auf eng eingegrenzte bewohnte Gebiete der *comunidad*, sondern hauptsächlich auf großräumig genutztes Land. Viele indigene Gemeinschaften im Amazonasgebiet sichern ihre Subsistenz vornehmlich durch Jagd und das Sammeln von Früchten. Diese *pueblos* haben eine völlig andere Sicht auf und Beziehung zum Land und seinen Ressourcen, als ein Landwirt oder vor allem AkteurInnen in Zusammenhang mit einer kapitalistisch begründeten Ausbeutung von Ressourcen:

A los ojos de los extraños y de la lógica occidental, se trata de un territorio semivacío y desperdiciado, lo que ha fomentado las ocupaciones ilegales junto con la explotación de maderas preciosas o la prospección y explotación de hidrocarburos por parte de empresas transnacionales, que han negado o pasado por alto los derechos indígenas. (Bello, 2004:109)

Auch in ökologisch-ökonomischen Modellen der Landnutzung und des Bodenbaus spiegelt sich eine respektvolle Beziehung zur Mutter Erde wieder. Es geht hier nicht um Profite, sondern um eine möglichst umfassende Minderung von Risiken und die „Harmonisierung mit den lokalen ökologischen Gegebenheiten der ‚Pachamama‘ [...] und den kulturellen und religiösen Traditionen und Praktiken“ (Stadel, 2001:148). Die Natur als Mutter Erde steht – wie auch über die Benennung *Pachamama* oder *Madre Tierra* erkennbar wird – in einem besonderen und grundlegenden Naheverhältnis zum Menschen, welcher aus ihr hervorgehend und in ihr eingebunden in einer geheiligten Beziehung zu ihr steht. Diese wird über symbolische Akte der Wertschätzung manifest:

En el mundo indígena la reciprocidad y la solidaridad son parte de la convivencia diaria de la familia y la comunidad con la naturaleza. Las fiestas (como el Inti Raymi, el Pawcar Raymi, etc.) están relacionadas con la Pachamama y sirven como encuentro familiar y comunitario. (Maldonado Ruiz, 2006:115)

Pacha als grundlegendes Element eines indigenen andinen Weltbildes bedeutet Welt, Erde, Lebensraum oder kosmische Ordnung, wodurch sich – wie auch in Kapitel 2.4.2 besprochen – die Bedeutungsdimension des Begriffes veranschaulichen lässt. Die Natur und das *Pachankiri*, das alltägliche Leben, bilden die in ihrer Verwobenheit die Grundlage menschlichen Lebens. Diese grundlegende Organisation wird erweitert und überlagert durch *Pachamama*, in diesem Sinne als materielles Leben verstanden, *Pachaquamachaña*, das soziale Leben und *Pachaqamaq*, das spirituelle Leben. (Stadel, 2001:151) *Pachamama* kommt innerhalb des Bedeutungsfeldes um *Pacha* eine zentrale Stellung zu, wenn sie „die ‚Erde‘ als Lebensgrundlage“ begreift (Estermann, 1999:161).

Der Mensch ist vor allem ‚Hüter‘ (arariwa) und ‚Bewahrer‘ von kay pacha und nicht so sehr ‚Herr‘ und ‚Produzent‘; der Runa ist ‚Agri-kultur‘ in einem weiten Sinne: Eifersüchtiger und verantwortlicher Hüter der Lebensgrundlagen, nicht nur der Erde und der Tiere, sondern aller kosmischer und meteorologischer Phänomene, die zur Weiterführung (und Vollendung) des Lebens beitragen. (Estermann, 1999:221f.)

GUGENBERGER erarbeitet den in der Konzeption der *Pachamama* enthaltenen dualistischen Aspekt, wobei *Pachamama* ihre Komplementarität in *Pachatata* findet, als Beispiel für jene Dualität, welche im Ausdruck sich ergänzender Gegensätze allem Leben, dem irdischen und dem himmlischen, zugrunde liegt:

Die Mutter Erde steht im Mittelpunkt der Welt. Sie ist die zentrale Kraft, die einerseits die Macht des ‚oben‘, identifiziert mit den heiligen Bergen und den hier wohnenden Gottheiten (Apus), und andererseits die Macht des ‚unten‘, identifiziert mit den Quellen, der mythischen Schlange Amaru und der männlichen Erdgottheit Pachatata, aufnimmt und neutralisiert. (Gugenberger, 1999:32)

Die *Pachamama* stellt die Kraft des Produktiven dar, der Mensch ist ihr Kultivator, wobei diesem Akt des Pflgens eine symbolisch-spirituelle Dimension innewohnt, welche durch einen intensiven rituellen Dialog mit den Elementen des Kosmos getragen ist. (Estermann, 1999:222). Das besondere Naheverhältnis des Menschen zum Land artikuliert sich über besonderen Respekt und Wertschätzung der *Pachamama* gegenüber. Die *Pachamama* ist der Urgrund allen Lebens und sie stellt die fruchtbare Natur zur Verfügung, damit der Mensch in ihr ein gutes Leben, das *Sumak Kawsay* oder *Buen Vivir* finden kann. Der Boden wird zu einem entscheidenden Kriterium für das Menschsein und der Verlust des Bodens als Merkmal von „Identität und Grundlage ihres wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Lebens“ bedeutet eine grundlegende und existentielle Bedrohung in ökonomischer und soziokultureller Hinsicht (Stadel, 2001:149). Der integrative Charakter indigener Weltbilder betont die grundlegende Einbettung des Menschen in seine kosmischen, natürlichen und gemeinschaftlichen Bindungen.

Natur, Mensch, Gesellschaft und das Wirken ‚übernatürlicher‘ Mächte werden als Teile eines ganzheitlichen Gefüges begriffen. Sie sind durch ein Netzwerk von Beziehungen verbunden, das symbolische Verbindungen herstellt und die Grundlage für ein dynamisches Prinzip von Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Dimensionen bildet. (Mader, 1994:136)

Die Annahme einer zugrundeliegenden Bindung, Komplementarität und interdependenten Vernetzung aller Phänomene und Elemente des Kosmos als zentrale philosophische Komponente der andinen indigenen Weltanschauung wird über *chakana*, Phänomene mit Brückenfunktion, manifest. *Chakana* kann über Pflanzen, wie das Koka, aber auch vielfältige andere Erscheinungen, wie meteorologische Phänomene hergestellt oder zum Ausdruck gebracht werden. (Stadel, 2001:152) In dieser Tatsache wird evident, dass *Runa* und *Pacha* keinesfalls in einem Konkurrenz- oder ausschließenden Verhältnis stehen können, sondern in einer sich bedingenden Relationalität und dass demzufolge jegliches Ungleichgewicht notwendigerweise über beide Aspekte widerspiegelt werden kann und muss.

Die Pachamama verbindet symbolisch durch ihre Fruchtbarkeit die drei Sphären des Universums miteinander: die Sonne befruchtet die Erde durch den Regen, und der Runa trägt zu diesem Prozeß bei, indem er die Erde bearbeitet. Weil die ‚Pachamama‘ die Kräfte von Oben und Unten bündelt, ist sie die Hauptquelle des Lebens. Für den ‚Runa‘ ist die Pachamama ein organisches, lebendiges Wesen. Dementsprechend verdienen auch Tiere und Pflanzen, wie die Pachamama, Respekt und eine gerechte Behandlung. (Stadel, 2001:152)

Der Mensch muss diese Bindungen respektieren, sie erkennen, beachten und über seine Handlungen angemessen auf sie reagieren im Sinne eines respektvollen dialogischen Rede-Antwort-Verhältnisses. Dieses Verhältnis wird über Symbole zum Ausdruck gebracht und über symbolische Handlungen, wie das Kultivieren der Erde und spezielle Rituale immer wieder erneuert und bestärkt. (Estermann, 1999:199ff.) So stellt etwa der *pago a la Pachamama* als bedeutungsvolle rituelle Opfergabe ein grundlegendes Instrument des Ausdrucks dieser Wertschätzung dar. (Gugenberger, 1999:32)

Die Option dieser Völker für ein anderes Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft, für eine andere Wirtschaftsform und eine andere Natur, stellt den globalen Hegemonieanspruch der Industriegesellschaft in Frage und steht somit in deutlichem Widerspruch zu modernen Konzepten von Fortschritt und Entwicklung. (Mader, 1994:143)

Wie MADER betont gilt es die ökologisch nachhaltige Bewirtschaftungsweise fragiler Ökosysteme und den respektvollen Umgang mit der Natur weder als politische Strategie noch im Sinne einer romantisch verklärenden Sichtweise auf die Indigenen misszuverstehen. (Mader, 1994: 141) Es geht im indigenen Diskurs im Großen um eine zivilisationskritische Artikulation der Notwendigkeit der Herstellung einer neuen Beziehung zwischen Mensch und

Natur und der ökologischen und sozialen Nachhaltigkeit. „Lokale Verwurzelung“ und „translokale wie transnationale Vernetzungsprozesse“ als Charakteristiken neuer sozialer Bewegungen ermöglichen es, die eigenen Prozesse zu verstärken, zu transformieren und in einen globalen Diskurs einzuweben (Schön, 2008:49).

6.4.3 *Minka*: Kollektive Verantwortung und dialogische Austauschprozesse

Die *Minka* ist Ausdruck des Prinzips der Reziprozität, welches durch die *comunidades* gestützt wird, wobei über dieses Prinzip die ökonomische Akkumulation als wirtschaftliches Ziel in Frage gestellt wird (P3:21). *Minka* bedeutet auch Verantwortung gegenüber Mensch und Natur (P98:2). Das Konzept der *Minka* findet in den analysierten Diskursfragmenten Nennung in den Bereichen Ökonomie (P2:6; P2:7; P2:8; P2:9; P2:10; P2:11; P2:12; P2:13; P2:14; P2:15; P2:16; P3:21; P6:35; P72:12; P83:2; P107:9; P159:7; P159:8; P159:9), Politik (P6:31; P6:32; P6:33; P7:2; P15:4; P18:5; P33:3; P66:3; P50:13; P98:2; P98:5), Kommunikation (P42:25) und Bildung (P15:3; P66:3; P111:2; P112:19; P115:19; P141:6).

Die *Minka* erfährt große soziale Wertschätzung, in vielen *comunidades* wird sie als Form gemeinschaftlicher Arbeit entwickelt (P6:35). In der *comunidad* werden Arbeiten wie Aussaat, Ernte (P2:8), Hausbau (P2:10), Entscheidungsfindung (P83:2) oder auch gemeinsame Ressourcennutzungsprojekte zwischen *comunidades* (z.B. Flüsse als Gemeingut) (P107:9) in Form der *Minka* realisiert. Diese Arbeiten werden zumeist im Rahmen jährlicher Versammlungen der *comunidades* in demokratischem Beschluss festgelegt und geplant (P2:6; P2:7; P2:13; P2:16; P83:2). Der zuständige Rat, der *cabildo* wird dabei im Zuge der Versammlungen gewählt und übernimmt in Folge die Verantwortung für die Arbeiten. (P2:6; P2:11; P2:15) Einberufen wird eine *Minka* dabei etwa über den „soplo del caracol“, dem Tönen mit der Schnecke (P2:12). Verweigerung der Mitarbeit wird sanktioniert, denn dies bedeutet gegen die Prinzipien des gemeinschaftlichen Zusammenlebens zu arbeiten (P2:16). Die Aufrechterhaltung des Systems der *Minka* zeugt von erhaltenden Werten des Gemeinschaftlichen (P159:7). Gemeinschaftliche Arbeit in Form der *Minka* kann zudem den Produktivitätsanforderungen des Marktes durch Synergieeffekte durchaus gerecht werden (P159:8).

Minka realisiert sich auch im politisch-kommunikativen und medialen Bereich, wie wir in Kapitel 6.3.3 gesehen haben, wenn von einem kommunitären und kommunikativen Habitus die Rede war. *Minka* kommt etwa in gemeinschaftlichen Reflexionen in kommunikativen Prozessen zum Ausdruck (P6:31; P15:4; P18:5; P33:3; P66:3; P72:12; P98:5), sowie über partizipativ gestaltete Medien (u.a. Periódico Rikachrishun der ECUARUNARI) (P6:32). Die *Minka* veranschaulicht in diesem Zusammenhang die Macht der Basis (P6:33; P7:2) und die Macht zur Wiederbelebung von traditionellen Werten (P15:4). Sie ermöglicht, die Knappheit von Ressourcen zu überwinden und als politische Waffe oder Strategie mitunter Wahlkampf-

unternehmungen oder Regierungen zu stürzen (P50:13). In Form kontinentaler Veranstaltungen und Vernetzungen wird eine permanente Form der *Minka* realisiert (u.a. *Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala*), als Räume des legitimen Austausches von Gedanken, Erfahrungen und Problematiken (P42:25).

Dem Prinzip der *Minka* entsprechend fordert jeder Einsatz, jede Leistung eine entsprechende Gegenleistung. Das Reziprozitätsprinzip in seinen verschiedensten Ausdrucksformen, sei es in Form des *Ayllu* oder der *Minka* auf einer sozialen Ebene oder über die Beziehung des Menschen zur *Pachamama* im Sinne eines guten und wertschätzenden Lebens, dem *Sumak Kawsay* kann als ein ganzheitliches Konzept von Ausgleich verstanden werden, wobei ein Ungleichgewicht in den Beziehungen des Menschen zur Natur oder der Menschen untereinander sich im Außen manifestiert und so etwa über Naturkatastrophen zum Ausdruck kommt. (Stadel, 2001:151) STADEL bezeichnet die Reziprozität als das „vielleicht wichtigste andine ethische Prinzip, das auf gemeinsamer Verantwortung, Solidarität, Gerechtigkeit und gegenseitigem Respekt beruht“ (Stadel, 2001:151). Dabei führen „Formen assistenzieller Hilfe“ (Stadel, 2001:151), welche oft in Entwicklungsprojekten zur Anwendung kommen, zu einer groben Verletzung dieses umfassenden ethischen Grundprinzips von Ausgleich mit – wie bekannt – weitreichenden Folgen. Zahlreiche Probleme oder Fehlentwicklungen in Projekten der sogenannten internationalen Zusammenarbeit in der Region (und wohl darüber hinaus) müssen in Zusammenhang mit einer unzureichenden Kenntnis oder auch grundlegend mangelndem Respekt vor lokalen sozialen Prinzipien reflektiert werden. Entwicklungsprogramme und – um diesen Ansatz auf die Ebene dieser Arbeit zu übertragen – politische und soziale Interventionen jeglicher Art in Zusammenhang mit Interkulturalität und interkulturellem Agieren und Kommunizieren können nur dann nachhaltig sein, wenn sie „auf dem Prinzip einer reziproken Zusammenarbeit und gegenseitiger Verantwortung“ (Stadel, 2001:151) aufbauen.

6.4.4 *Sumak Kawsay*, „das gute Leben“

Das Prinzip des *Sumak Kawsay* hat es spätestens seit seiner Übernahme in die neue ecuadorianische Verfassung 2008 zu globaler Bekanntheit gebracht, wobei dieses im lateinamerikanischen Kontext verankerte Konzept neue Vorstellungen von Entwicklung und Gedanken zu einem ökologisch nachhaltigen Lebensstil propagiert und damit Anschluss an zentrale globale Thematiken findet. In der Ecuadorianischen Verfassung findet das *Sumak Kawsay* Erwähnung in der Präambel und das „Regime des Guten Lebens“ füllt ein eigenes Kapitel (Titel 2, Kapitel 2: Derechos del buen vivir). Die verankerten „Rechte des guten Lebens“ umfassen die Bereiche Wasser und Ernährung, eine gesunde Umwelt, Information und Kommunikation, Kultur und Wissenschaft, Bildung, Wohnen, Gesundheit, sowie Arbeit und soziale Sicherheit.

(República del Ecuador, 2008) Es lässt sich also festhalten, dass es sich um ein ganzheitliches, sämtliche Lebensbereiche umfassendes Konzept handelt, wobei eine befriedigende Erfüllung von Bedürfnissen die Grundlage für ein gelungenes Leben im Sinne des *Buen Vivir* darstellt.

Das Buen Vivir oder Sumak Kawsay (in Kichwa) wurde aus der Sicht der historisch ausgeschlossenen und benachteiligten Bevölkerungsgruppen als Möglichkeit vorgeschlagen, um eine andere Gesellschaft zu schaffen, ausgehend von der Anerkennung lokaler und globaler kultureller Werte. Dieses Konzept weist außerdem auf die Fehler und Grenzen der verschiedenen dominanten Entwicklungstheorien hin. (Acosta, 2009:219)

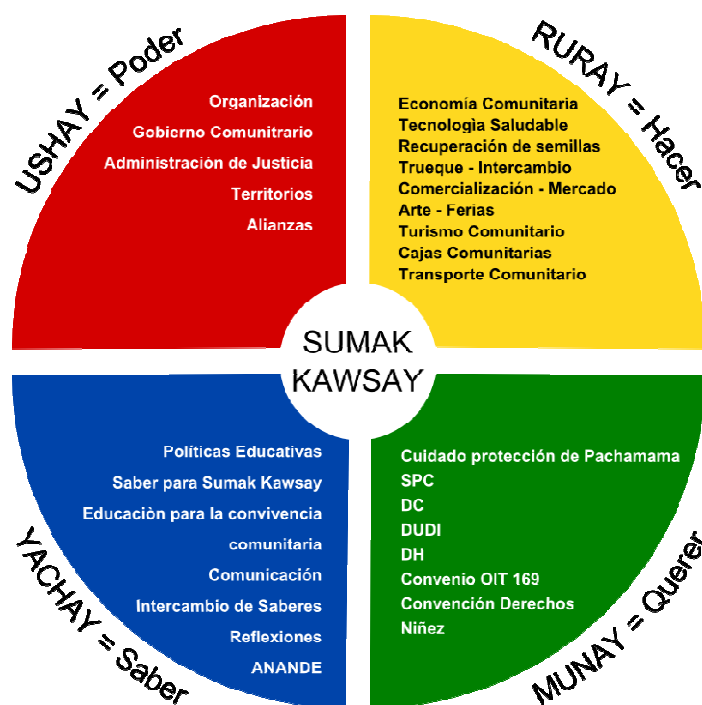


Abbildung 2: *Chakana* oder *Cruz Andina*, nach: <http://ecuarunari.org/portal> (20.03.2012)

Das Prinzip des *Sumak Kawsay* - „Eine Utopie die uns, als Projekt des gemeinsamen Lebens, mitteilt, was sein sollte – imaginäre Alternativen, politisch erkämpft und auszuführen durch die Aktionen der Gesellschaft“ (Acosta, 2009:222) - basiert auf einem alternativen Konzept von Entwicklung, welches jenes der nachhaltigen Entwicklung in einer qualitativen Erweiterung übersteigt. Eine politische Diskussion um Entwicklung soll wiederbelebt werden, um die vorherrschende alleinige Vision des Ökonomistischen zu entkräften. (Acosta, 2009:220) Im Rahmen dieser Debatte findet ein Modell des *desarrollo con identidad*, der „Entwicklung mit Identität“ Platz (Maldonado Ruiz, 2006:115). Wirtschaftliche Entwicklung basiert in diesem

Sinne auf sozioökonomischem Austausch und Redistribution, wobei dieses Konzept durch folgende Merkmale gekennzeichnet ist:

Cuando existe excedente de dinero, se lo redistribuye o gasta en fiestas rituales. El trabajo es ritual, sin importar que se obtenga ganancias. El mercado es el espacio de intercambio social y cultural para establecer intercambio de los productos. Es un desarrollo integral, sostenible económico y ecológico. (Maldonado Ruiz, 2006:115)

In politischer Hinsicht bemüht sich ein solcher Ansatz um sozialen Ausgleich und Wohlergehen über Partizipation und gemeinschaftliche Entscheidungsfindung.

El desarrollo indígena busca el bienestar de todos, manteniendo nuestras propias tradiciones y culturas. La comunidad participa activamente en las actividades económicas, en la toma de decisiones y contribuye para su desarrollo. La administración de justicia sanciona la violación de normas de convivencia y el equilibrio social y es realizada por la comunidad. Busca reincorporar inmediatamente a la sociedad al sancionado. (Maldonado Ruiz, 2006:115)

ACOSTA schreibt, „Buen Vivir für Alle, nicht Dolce Vita für Wenige“ (Acosta, 2009:220). *Sumak Kawsay* impliziert in diesem Sinne die Etablierung größerer sozialer Gleichheit über die Umverteilung von Reichtum, um allen Menschen ein würdevolles Leben gewährleisten zu können. Bildung und Gesundheit als Menschenrechte sollen kostenfrei zugänglich sein. Demokratie muss die Bedeutungen von Partizipation und Pluralismus integrieren. (Acosta, 2009:222)

Das Konzept des *Sumak Kawsay* ist eng an eine Neudefinition des Konzeptes der natürlichen Umwelt geknüpft. Im Regime des *Sumak Kawsay* wird die Konstruktion einer solidarischen Ökonomie gefordert, Solidarität wird somit zum zentralen ökonomischen Wert, der Mensch zum grundlegenden Faktor. Es geht um „systemische Produktivität“ und „Fortschritte, die für das Kollektiv messbar sind“ (Acosta, 2009:221).

Wenn wir also akzeptieren, dass eine neue Ethik notwendig ist, müssen zentrale Elemente, die zu einem tatsächlichen Prozess der radikalen Transformation führen, aufgenommen werden, darunter die Gleichheit, die Gleichberechtigung (ökonomisch, sozial, intergenerational, gender, ethnisch, kulturell), die Freiheit und die soziale Gerechtigkeit (produktiv und Verteilung) sowie die Umwelt und moralisch, ästhetische und spirituelle Elemente. In anderen Worten, die Menschenrechte werden durch die Rechte der Natur ergänzt und vice versa, in einer permanenten Anstrengung zur Demokratisierung von Gesellschaft, und ausgehend von der Konstruktion einer soliden BürgerInnenschaft. (Acosta, 2009:221)

Das Prinzip des *Sumak Kawsay*, des *Suma Qamana* (P42:3) oder *Buen Vivir* wird in den untersuchten Diskursfragmenten als neues Paradigma (P36:2; P114:28), als Beitrag der *pueblos* und Bestandteil ihres Kampfes (P114:28), als ursprüngliches Prinzip (P3:22; P58:3), historisches Erbe (P3:20; P97:2), Bewusstsein (P73:4) und integrale Vision der *pueblos* (P65:2; P67:2; P72:4; P113:5; P114:28), als universeller Vorschlag zur Wiederbegegnung der verschiedenen Gesellschaftssegmente und gemeinschaftlichen Integration (P40:3; P72:4; P88:4) definiert. *Sumak Kawsay* umfasst dabei eine Serie historisch begründeter menschlicher Bestrebungen (P93:2).

Sumak Kawsay bedeutet kollektives *bienestar*, also gutes Leben in Fülle für alle (P3:26; P98:2; P114:28), ein Leben in Würde, Harmonie und Gemeinschaftlichkeit (P72:4; P88:5; P89:2; P114:28) zwischen den Menschen und der *Pachamama*, derer sie Teil sind (P3:20; P72:4; P88:5; P89:2), zwischen Materiellem und Spirituellem (P114:28). *Sumak Kawsay* verweist auf ein Leben ohne Schmerz (P114:28), ohne Konkurrenzkampf (P114:28) und impliziert damit eine alternative Denkweise zur einer hegemonialen und gewaltsam aufoktroierten (P114:28). *Sumak Kawsay* ist ein „ejercicio intelectual para volver a ser nosotros mismos“ (Carlos Mamani). (P36:16) Gesundheit ist in diesem Zusammenhang unveräußerlich und ein Recht jedes Menschen, welches der Staat garantieren muss. (P3:22; P3:23). Das Land des *Buen Vivir* ist ein lebenswertes Umfeld für jegliche Wesensform. (P88:5)

Das Prinzip des *Sumak Kawsay* hat in den letzten Jahren im lateinamerikanischen Kontext Einzug in eine öffentliche Debatte und nationale Politiken gefunden und steht dabei in engem Zusammenhang mit dem Konzept der Plurinationalität (P97:2). Es wird mitunter auf internationalen Konferenzen debattiert (P36:2). Das Prinzip des *Sumak Kawsay* ist seit 2007 in der staatlichen Politik Ecuadors (22 Verfassungsartikel) als neues Entwicklungsmodell des Landes integriert (P97:2; P112:3; P114:29), wobei Hoffnung an diesem Schritt kund getan wird „esperemos que esta expresión no sea un hecho más de simple expropiación que ha caracterizado a los Estados modernos donde habitan pueblos originarios“ (P114:29). Ebenso wird Kritik an der offiziellen Version des Verständnisses geübt und die Abweichung der staatlichen Interpretationsweise von der indigenen Vision von *Sumak Kawsay* aufgezeigt (P97:2).

Grundlage des *Sumak Kawsay* stellt das Prinzip der Reziprozität dar, welches in gemeinschaftlichen soziokommunikativen Praktiken wie *Minka*, *Randy Randy*, *cambia mano*, *Maki Mañachi* seinen Ausdruck findet. (P3:22; P3:21). Der integrale Fokus liegt auf der Komplementarität (P112:17), der Solidarität, Identität und gemeinschaftlichen Partizipation (P146:1).

Sumak Kawsay als integrales Prinzip eines guten Lebens in Harmonie erhält in sämtlichen gesellschaftlichen Bereichen Bedeutung: In Bereich der Ökonomie, der natürlichen Ressourcen und der Biodiversität (P3:21; P3:22; P3:26; P22:5; P39:5; P45:6; P61:5; P71:3; P72:5; P93:2; P115:11; P115:13; P116:6; P152:2), im Gesundheitsbereich (P3:23; P3:24; P3:25), in der Politik, Recht und Gesellschaft (P3:20; P25:2; P29:1; P31:1; P32:3; P33:2; P35:3; P35:4; P36:2; P36:3; P38:3; P39:4; P40:4; P42:3; P43:4; P45:6; P50:12; P67:1; P65:2; P66:2; P68:7;

P72:5; P72:8; P73:2; P72:4; P88:1; P88:4; P93:3; P98:2; P98:3; P109:8; P112:3; P114:30; P115:13; P118:29), sowie der Bildung (P54:5; P72:6; P109:8; P112:17; P113:5; P115:2; P115:10; P126:2; P127:12; P129:33;).

In der Forderung und Vision des *Sumak Kawsay* vereinen sich viele der bereits genannten Inhalte und Zielsetzungen, wobei es häufig im selben Satzteil mit Interkulturalität und Plurinationalität Erwähnung findet. *Sumak Kawsay* umfasst als Ausdruck des Prinzips der Relationalität alles Seienden somit Aspekte des Identitären und Kollektiven in einer kosmischen und integralen Betrachtungsweise.

Im gesellschaftspolitischen Bereich wird von *Sumak Kawsay* als einer gemeinschaftlich organisierten Anstrengung gesprochen (P25:2; 68:7; P73:4), wobei es gilt, über Evaluierungen vorhandene und zu entwickelnde Ressourcen und Mechanismen ausfindig zu machen (P29:1; P31:3; P39:4; P88:1), welche den Schutz der *Pachamama* gewährleisten (P39:4; P98:2). Prinzipien und Fundamente des *Sumak Kawsay* müssen über dialogische Interaktion erarbeitet (P68:7), Anwendungsstrategien in öffentlichen Politiken ausfindig gemacht werden (P68:7). Gelebte Diversität, Interkulturalität und Plurinationalität sind grundlegende Voraussetzungen zur Erreichung des guten Lebens (P32:3; P38:3; P112:3).

Indigene Selbstbestimmung und Souveränität (P35:3; P67:1; P68:7; P73:2; P115:13), ebenso wie die territoriale Selbstbestimmung, Justizadministration und Selbstregierung müssen gewährleistet sein, um in eine dialogische Interaktion mit dem Staat eintreten zu können (P33:2; P66:2; P67:1; P115:13). Ursprüngliche Weisheiten, Werte des gemeinschaftlichen Lebens und kulturelle Manifestationen müssen wiedergewonnen und gestärkt werden (P3:20; P50:12; P68:7), eigene „Regeln der Interpretation“ im Rechtssystem zur vorrangigen Betrachtung von Bräuchen vor der Anwendung allgemeiner rechtlicher Normen sollen Umsetzung und Anwendung finden (P118:29). Der permanente Widerstand und die Mobilisierung der *pueblos* gelten als legitime Formen im Prozess der Konstruktion des *Sumak Kawsay* (P72:5). Indigene Kämpfe um kollektive Rechte, Rechte der Natur, Territorien, Justiz oder eigenen Institutionen müssen als Kämpfe am Weg zur Erreichung des *Sumak Kawsay* gesehen werden (P73:2). Auf Grundlage der Geschichte, in Annahme des historischen Erbes und im Glaube und Vertrauen in den beschrittenen Weg muss dessen Weiterführung erfolgen (P98:2).

Die Bildung von Allianzen und die Einheit der Gemeinschaften und sozialen Sektoren muss als Grundlage des gemeinschaftlichen Prozesses erhalten und gestärkt werden (P35:4; P40:4; P68:7; P73:4; P115:13). Wesentlich ist eine breite Debatte, eine *Minga* als Reflexionsprozess zur kollektiven Konstruktion eines Horizontes gemeinsamer Erwartungen, sowie ein partizipativ erarbeiteter politischer Vorschlag (P42:3; P43:4; P88:1; P89:3; P93:3; P98:2). Das politische Projekt der CONAIE muss von der Vision des *Sumak Kawsay* ausgehend aktualisiert werden (P65:2). Resolutionen aus Versammlungen müssen unmittelbar in den *comunidades*, in Bezirken und Kommunikationsmedien umgesetzt und verbreitet werden. (P35:4; P40:4). Demokratie muss vom Lokalen, den Gemeinden, Kantonen, Provinzen aus

gedacht werden (können) (P45:6). Demokratische Kanäle sollen zur Präsentation von wesentlichen gesellschaftspolitischen Anliegen genutzt werden (P36:3). Urbane Gemeinschaften müssen in verschiedenen Bereichen gefördert werden (soziale Organisation, Wohnen, Kommunikation, Ernährung, Transport, Energie), lokale Kapazitäten des ländlichen Sektors gestärkt (P114:30), Räume der „Volksbildung“ u.a. über Allianzen mit Lehrern eröffnet werden, wobei im Sinne einer Bewusstseinsarbeit ein Bildungsprozess incentiviert werden soll (Informationen, Ausstellungen, Besprechungen, Konferenzen, Seminare, Workshops u.a.) (P72:8).

Es geht um die Suche nach alternativen Vorschlägen zu Kolonialismus, Neoliberalismus und einer aggressiven Kolonialisierung (P67:1), um der „colonialidad del poder“, dem kolonialen Machtsystem entgegenzutreten zu können (P115:13). Menschenrechte und Frieden müssen verteidigt (P67:1), komplementäre, solidarische, gerechte und reziproke Systeme müssen entwickelt und solidarisiert werden (P109:8), wobei alle Individuen und Kollektive als aktive Subjekte des Wandels einbezogen und ermächtigt werden müssen (P109:8).

Ziel des *Sumak Kawsay* ist die Förderung des plurinationalen Staates als Konzept juridischer Pluralität (P40:4; P109:8), das Erreichen einer endogenen Entwicklung (P152:2) im Interesse der kommenden Generationen (P71:3). Die angestrebte endogene Entwicklung bringt nachhaltige Strukturen und Kenntnisse hervor, welche Kontinuität im anstehenden Transformationsprozess gewährleisten (P50:12). Es geht um die Etablierung einer gleichberechtigten Gesellschaft, welche zu einem Leben in wirklicher Harmonie mit der Natur fähig ist (P25:2).

Das Buen Vivir erscheint als Kategorie in der Lebensphilosophie der indigenen Gesellschaften, die aufgrund der Auswirkungen der Praktiken und Botschaften der okzidentalen Modernität an Raum verloren hat. Dennoch leistet sie, ohne den Fehler einer falschen Idealisierung zu begehen, einen wichtigen Beitrag, indem sie uns dazu einlädt, andere Praktiken und Weisheiten anzunehmen. (Acosta, 2009:219f.)

6.4.5 Zusammenfassung der diskursiven Argumentation

6.4.5.1 Diskursive Positionierung als AkteurInnen: Philosophie der Reziprozität und historische Verantwortung als Rechtfertigungsgrundlage

Historische Kontinuität und Verantwortung

Die indigenen *pueblos* mussten seit vielen Jahrhunderten (hierarchischen) Begegnungen mit anderen Kulturen standhalten. Aufgrund dieser Tatsache mussten sie Anpassungsfähigkeit

und die Bereitschaft zur Interaktion mit dem Fremden entwickeln, wodurch sie sich gewissermaßen zu ExpertInnen der Interkulturalität entwickelten. (P158:3).

Die interkulturelle Gesellschaft ist ein „Traum der Alten“ und „Unsere Aufgabe“ (LUIS MACAS), wobei über die Kontinuität der indigenen *pueblos* und die Schuld den „Alten“ gegenüber die Pflicht zur Übernahme von Verantwortung in der Gegenwart begründet wird. (P15:1; P15:2) Die Träume der Gegenwart sind die Träume der historischen Leader. (P73:1)

Integrale Philosophie und Werteordnung

Die anhaltende Geschichte der Unterdrückung und das Wissen um die Relationalität aller Dinge stellen die Basis für das Handeln in der Gegenwart dar. (P15:1; P15:2; P73:1). Die indigenen Gemeinschaften erhalten eine integrale Philosophie der Reziprozität, welche zum Rechtfertigungsmodell und zur Erklärung wird, durch die Formulierung der Möglichkeit eines besseren Lebens, welche sie in der Beachtung der reziproken Vernetzungen von Mensch, Natur und Kosmos erkennt. (P4:5; P6:7; P17:5; P92:12).

Die indigene Bewegung praktiziert traditionellerweise demokratische Werte wie Gleichheit, Respekt vor der Differenz, Einbeziehung aller, worüber sich die Eignung als politische AkteurIn der Zukunft rechtfertigt. (P50:48). Indigene versuchten immer demokratische Kanäle zu nutzen, um Vorschläge zu präsentieren (P36:5).

Kommunikation als integraler Bestandteil politischer Prozesse

Kommunikation ist ein wesentlicher Bestandteil des politischen Prozesses (P160:S9). Die gemeinschaftliche Kommunikation stärkt sich dabei mit der politisch-organisatorischen Entwicklung und verläuft zirkulär zwischen der Führungsebene und der indigenen Basis (P160:33). Kommunikation wird dabei verstanden als dualer Prozess: nach innen zur Stärkung der kulturellen und politischen Identität, zum Lernen aus Erfahrung und damit zur Übernahme der wachsenden gesellschaftlichen Verantwortung, zur Erreichung politischer und organisatorischer Unabhängigkeit; nach außen, zur Konsolidierung dieser Prozesse (P160:S9). Das politische Projekt der indigenen Bewegung ist ein dynamisches und nicht definitives: es steht zur Diskussion und Debatte offen (P159:S12).

6.4.5.2 Handlungsbedarf und Umsetzungsstrategien

Anerkennung der Diversität und Entwicklung einer sozialen Ethik

Es ist wichtig, die Heterogenität des Landes anzuerkennen (P103:4), Interesse für andere Kulturen zu entwickeln und diese kennen zu lernen und zu untersuchen (P2:S38; P82:23). Der

Dialog des Wissens, der Kenntnisse und Lebensentwürfe innerhalb diverser Kulturen ist ein wichtiger Kanal, den es zu etablieren gilt (P4:S31). Identitäten müssen flexibilisiert werden (P101:9).

Es geht um die Entwicklung von ethischer Haltung und Achtung vor diversen Identitäten über Aktionen für menschliche Würde und Rechte des Einzelnen und sozialer Kollektive (P103:1). Es muss das Recht jedes Einzelnen auf Freiheit, Verantwortlichkeit und Verschiedenheit eingeräumt werden (P103:1). Respekt und Wertschätzung kulturellen Ausdrucks, Wissens und Spiritualität, vor der Individualität, vor kollektiven Rechten und Praktiken sind nicht nur eine essentielle Grundlagen der Interkulturalität, sondern das Erlernen dieser Fähigkeiten und Werthaltungen zunächst vor allem eine wesentliche Aufgabe aller und Grundlage einer sozialen Ethik (P3:S10; P101:9; P103:1; P159:S12). Die Etablierung dynamischer und dauerhafter symmetrischer, auf Gegenseitigkeit beruhender personeller und institutioneller Beziehungen ist eine wichtige Grundlage der Interkulturalität und muss als soziale Bereicherung erkannt werden (P103:1). Es geht um die Anerkennung des Anderen, die Teilnahme an Aktivitäten anderer und ein kreatives Wechselverhältnis zur Etablierung neuer kultureller Praktiken (P103:1), ebenso wie um die Integration mit Respekt vor den unterschiedlichen Identitäten (P103:1). Die Verteidigung der *Pachamama* ist ein wichtiger Moment in der Konsolidierung einer interkulturellen Gesellschaft (P46:5; P87:24).

Schaffung interkultureller Räume des Dialogs

Es gilt Räume des Kontakts und Dialogs zur Generierung neuen Wissens und neuer Realitäten zu schaffen (P3:S39; P47:13; P103:1). Interkulturelle Räume sind Symbol für einen Ort des horizontalen Dialogs, an dem kulturelle Identitäten Ausdrucks-, Entfaltungs- und Entwicklungsmöglichkeiten finden können (P103:7) und darüber hinaus Orte, an denen sich das Streben und die Hoffnung nach sozialer Gleichheit und struktureller Gleichberechtigung manifestieren kann (P48:4). Die Fähigkeit solche Räumen geteilter Erfahrung zu schaffen, wie etwa im Falle der Kongresse der indigenen Organisationen geschehen, muss wiederbelebt werden. (P10:1) Interkulturelle Räume werden dabei mit Macht, mit der Möglichkeit der Stärkung verbunden (P103:7) und mit Attributen wie Respekt und Wertschätzung (P103:7), sowie Harmonie und Dynamik besetzt (P10:1). Nur über einen dynamischen und dauerhaften Dialog kann die Situation der Diskriminierung überwunden und friedvolles soziales Zusammenleben ermöglicht werden (P36:5; 101:9). In diesem Zusammenhang spielt die Basis durch ihr Wissen um den fruchtbaren Dialog in geteilten interkulturellen Räumen eine wichtige Rolle (P48:6). Die Etablierung eines dauerhaften Dialogs zwischen Organisationen und Sektoren ist ebenso wie das Treffen politischer Vereinbarungen und der Etablierung verbindlicher Initiativen ein wichtiger Schritt in der Konstruktion des plurinationalen und interkulturellen Staates im Sinne einer reziproken Entwicklungskooperation (P43:4; P84:13). Die politische Praxis der Interkulturalität muss auf Prinzipien der Gleichheit, des Respekts vor Differenzen, Nicht-

diskriminierung, Einbeziehung gründen (P50:9). Gesetze, Institutionen, sowie das soziale Geflecht müssen erneuert werden (P103:4). Das Rechtssystem muss ein Instrument der Stützung und Stärkung des Prozesses bereitstellen (P159:S12), etwa indem die Perspektive der Interkulturalität den ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechten zugrunde gelegt wird (P3:S39). Die internationale Kooperation muss sich um den Entwurf innovativer Politiken in Zusammenhang mit der Arbeit mit indigenen *pueblos* bemühen (P158:3). Die RepräsentantInnen der Organismen müssen in diesem Sinne in die lokale Konsensfindung integriert werden (P159:10).

Eine Betrachtungsweise, welche *Minka* als kollektiven und kommunikativen Habitus einer neuen Form des gemeinschaftlichen Miteinander im Sinne der Erreichung eines „guten Lebens“ postuliert, anerkennt einerseits die Bedeutung diversifizierter kultureller Identitäten und Wertvorstellungen und verweist andererseits auf die essentielle Wichtigkeit von Kommunikation und Interaktion in einer gemeinschaftlichen und kooperativ angelegten Aktion. Eine Gesellschaft, welche das Wohl Aller ins Zentrum setzt, basiert sowohl auf Respekt, Achtung und Selbstachtung zwischen den diversen sozialen AkteurInnen, als auch auf der Achtung kosmischer Zusammenhänge, ethischer Werte der Relationalität, Komplementarität und Reziprozität, im Sinne des Glaubens an eine integrale Vernetzung aller irdischen Phänomene. Mit diesem Beitrag positioniert sich die indigene Bewegung nicht nur als zentrale AkteurIn in einem anstehenden grundlegenden gesellschaftlichen Prozess des Wandels, als dass sie auch neue Formen alternativer Vorstellungen des Lebens und Zusammenlebens in einem Feld nationaler soziopolitischer Auseinandersetzungen zu positionieren vermag. Dies kann aufgrund ihres unverleugbaren Einflusses, interner Organisationsprinzipien, als auch aufgrund unsicherer politisch-wirtschaftlicher Konjunkturen, sowie unzufriedenstellender gesellschaftlicher Hierarchien geschehen. Andererseits eröffnet sich die nur unzureichend beantwortbare Frage, ob der indigene Diskurs, welcher vornehmlich eigene Identitäten und alternative kulturelle Werte artikuliert, Glaubwürdigkeit als Alternative zu einem hegemonialen, machtvollen Diskurs in der erwünschten Form erreichen kann, wofür zunächst eine sichtbare Interaktion der divergierenden Diskurse eine grundlegende Voraussetzung ist.

7 Resümee

„¿Se puede construir una sociedad intercultural o este neologismo pasara a ser un arcaismo sin haber sido aplicado?“ (Chuquimamani Vater, 2007:1) Diese Frage muss als Moment des Zweifels wohl unbeantwortet bleiben. Was im Rahmen dieser Arbeit jedoch erörtert werden konnte ist das kritische Potential und der integrale Fokus der Forderung nach Interkulturalität und der Etablierung einer interkulturellen Gesellschaft. Zentrale Implikationen stellen postkoloniale Gedanken der Auseinandersetzung mit kolonialer Differenz bereit, wenn über das Konzept der Interkulturalität die Notwendigkeit einer grundlegenden strukturellen gesellschaftlichen Transformation artikuliert wird. Ziel eines anstehenden Transformationsprozesses ist das Erreichen eines guten Lebens in Harmonie für alle. Dies kann nur über den Respekt lokaler Identitäten, eine gemeinschaftliche Haltung und kollektive Aktion möglich werden, im Rahmen derer Kommunikation und Interaktion auf Gegenseitigkeit, Austausch und Kooperation gründen und somit die Begegnung zwischen Verschiedenartigen, aber Gleichwertigen ermöglicht, im Sinne einer wirklichen Beziehung der Interkulturalität.

Die vorliegende Arbeit geht dabei von einer konstruktivistischen Perspektive aus und findet in poststrukturalistischen Ansätzen, wie etwa PIERRE BOURDIEUS Konzept der Theorie der Praxis eine interessante Basis, welche sich sowohl von objektivistischen als auch subjektivistischen Ansätzen distanziert und in deren Überwindung sowohl Annahmen zu strukturellen Grundlagen, als auch Überlegungen zu individualistisch ausgeformten Handlungen des Individuums Platz bietet. Das Konzept des Habitus als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxis konstituiert sich aus einem Ensemble von Dispositionen, welche über einen praktischen Sinn erweitert Orientierung in der sozialen Welt bieten und wird damit zu einem wichtigen Prinzip der Auseinandersetzung. Habitus als „modus operandi“ (Bourdieu, 1982: passim) ermöglicht „geregelte Spontaneität“ (Bourdieu, 1976:179) innerhalb bestimmter Handlungsspielräume und transportiert damit das Bild einer „Vielfalt in Homogenität“ (Bourdieu, 1987:113). Diese Vorstellung ist von ihrer Konzeption her analog zur Imagination einer „Einheit in der Vielfalt“ als Forderung und diskursiv postulierte grundlegende Dimension der indigenen Bewegung. Tendenziell reproduziert der Habitus tradierte Strukturen, wobei eine Weiterführung gesellschaftlicher hegemonialer Strukturen als „natürlicher“ Weg betrachtet werden kann, welche Praxisformen grundsätzlich einzuschlagen tendieren. Praxisformen suchen nicht nach Objektivität oder Wahrheit, sondern orientieren sich an Prinzipien der Ökonomie und Praktikabilität. Über Krisensituationen werden habituelle Strukturen jedoch ins Wanken gebracht, wie wir in Zusammenhang mit

einer als zunehmend ungenügend empfundenen gesellschaftlichen Situation seit der Kolonialzeit beobachten können.

BOURDIEU betrachtet soziale Felder in einem Analogieverhältnis zu Spielfeldern, wobei gewissermaßen nach bestimmten Regeln gespielt werden kann. Soziopolitische Felder geben gewisse Rahmen vor, innerhalb derer soziale Handlung stattfinden kann. Die Frage nach der Knappheit von Ressourcen betrifft dabei jedes soziale Feld in unterschiedlicher Ausformung. Diese Überlegungen finden in der Auseinandersetzung mit der indigenen Bewegung und deren Diskurs Betrachtung. Von diversen BOURDIEUSCHEN Erklärungsmodellen ausgehend, wie etwa seinem Klassen- und Strategiebegriff, seinen Annahmen zur Legitimität von Kultur, zur Macht von Repräsentationen wurde die indigene Bewegung als soziale Klasse betrachtet, deren Mobilisierungspotential in verschiedensten Ressourcen und Strategien grundgelegt ist und deren Handlungsspielraum innerhalb eines machtvollen politischen Feldes über eine reale Krisensituation und gangbare soziopolitische Handlungsstrategien erklärt wird. Interkulturalität stellt eine wesentliche Strategie in diesem Zusammenhang dar, wenn sie nämlich die gesamte Gesellschaft umfasst und all jene anspricht, welche sich in der herrschenden gesellschaftlichen Hierarchie nicht adäquat beachtet fühlen.

Der Diskurs um Interkulturalität, wie er in der indigenen Bewegung Ecuadors geführt wird hat verschiedenste Dimensionen und ist in ein enges Geflecht von Kategorisierungen, Diskursen und Gegendiskursen verwoben. Von der Annahme ausgehend, dass Sprache Wirklichkeit konstruiert, wurde der Diskursbegriff als wesentlicher theoretisch-methodischer Ansatz in dieser Arbeit eingesetzt. Ein Diskursverständnis, welches in sprachlichen und außersprachlichen diskursiven Beiträgen ein Prinzip der Strukturierung der Welt erkennt, anerkennt die Wechselwirkung von Sprache und sozialer Welt und spricht insofern von sprachlicher Handlung. Besondere Bedeutung kommt dem Diskursverständnis MICHEL FOUCAULTS zu, welcher Diskurs als Gesamtheit und Ausdruck von Regeln in einem determinierten zeithistorischen Kontext begreift. In seinem archäologischen Ansatz spricht FOUCAULT von Monumentenanalyse, wenn er Aussageereignisse beschreibt, ohne nach verborgenen Sinngehalten zu fragen. FOUCAULTS genealogischer Zugang erfordert die Betrachtung einer handlungspraktischen Dimension von Diskursen und sucht nach der Bedeutung von Macht- und Wissenskomplexen. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach der Herkunft von Phänomenen und entsprechenden historischen Diskontinuitäten relevant. Dieser Ansatz wird besonders interessant, wenn nach der Herkunft des Phänomens der Interkulturalität gefragt oder aber der historisch-gesellschaftspolitische Prozess der indigenen Bewegung und dessen Transformationsprozess beleuchtet werden. In „Ordnung des Diskurses“ (Foucault, 1991) spricht FOUCAULT von internen und externen Mechanismen, welche den Einsatz von oder Zugang zu Diskursen reglementieren. Eine Übersetzung in den entsprechenden Kontext der Arbeit erfolgt in bestimmten Kapiteln des zweiten Teils der Arbeit, wenn etwa vom „Wille zur Wahrheit“ und der „Ausgrenzung des Wahnsinns“ oder vom Kommentar, Autor oder Doktrin als interne Beschrän-

kungsmechanismen eines kollektiven indigenen Diskurses gesprochen wird (Foucault, 1991:10ff.).

Eine wesentliche Grundlage der Arbeit stellen auch postkoloniale Überlegungen, wesentlich einhergehend mit dem Namen STUART HALL dar, wenn Interkulturalität als postkoloniales Phänomen die Überwindung gesellschaftlicher Strukturen und Hierarchien fordert und in Rückgriff auf die Forderung nach Respekt und Wertschätzung kultureller Realitäten und Identitäten ein Wiederentdecken und Neuinterpretieren von Geschichte impliziert. Dieser Aspekt stellt einen wichtigen Ansatz in der vorliegenden Arbeit dar, welchem an unterschiedlichen Stellen Bedeutung zukommt. Eng an eine bestimmte Form der Rezeption von Geschichte geknüpft ist die Frage nach Vorstellungen von Zeitlichkeit. Indigene und andine Vorstellungen von Zeit widersprechen einer linearen westlichen Sichtweise, um stattdessen von einer Zyklik des kosmischen Werdens auszugehen. Diese Dimension liegt auch der Forderung nach Interkulturalität zugrunde, wenn nämlich in einem unermüdlichen Kampf an der Vision einer gerechteren Gesellschaft festgehalten wird, wobei der Glaube an ein *Pachakutik*, eine Zeitenwende eine wichtige Rolle zu spielen scheint. Das Prinzip kosmischer Relationalitäten und integraler Verflechtungen wird über Konzepte wie das *Pacha* transportiert, welches sowohl räumliche als auch zeitliche Dimensionen umfasst und die Welt und das Werden als fortdauerndes Beziehungsgeflecht betrachtet, welches jegliche Form von Leben mit einschließt.

Im Rahmen der theoretischen Betrachtungen muss auch die Realität globaler kultureller Verflechtungen thematisiert werden, stellt diese eine nicht zu vernachlässigende Komponente in der Ausformung, Konsolidierung und Verbreitung eines kritischen indigenen Diskurses um Interkulturalität dar. Der Medientheoretiker MARSHALL MCLUHAN etabliert in den 1960er Jahren das Konzept des „globale village“ und spielt damit auf die Vereinigung zweier Extreme, des macro und micro an. (McLuhan, 1964) NÉSTOR GARCÍA CANCLINI stellt im Anschluss daran die Frage „¿Qué hay entre McDonald's y Macondo?“ und verweist damit auf die Diskrepanz einer strikt polarisierenden Trennung des Lokalen und Globalen (García Canclini, 2004:95f.). Globalisierung habe die Welt weiter und enger zugleich gemacht. Ausgehend davon kann Interkulturalität als postmodernes Phänomen umschrieben werden, welches es versteht, lokale Identitäten und Kultur als Ressource politischer Mobilisierung zu aktualisieren und gleichzeitig einen Brückenschlag zu globalen Forderungen ins Auge zu fassen, welche eingeschrieben in etwa menschenrechtliche, ökologische und befreiungstheologische Ideologien oder dem indigenen Konzept des *Sumak Kawsay* folgend, nach einer harmonischen Gesellschaft und menschlicher Freiheit strebt.

Der zweite und zentrale Abschnitt der Arbeit konzentriert sich auf Basis der erarbeiteten Grundlagen auf das Phänomen, Konzept oder Paradigma der Interkulturalität. Interkulturalität begriffen als postkoloniales Paradigma leitet eine Wende gesellschaftstheoretischer Konzeptionen und damit lebenspraktischer Umstände ein. Interkulturalität wird als propositives Konzept, welches ontologische, kognitive und epistemische Dimensionen umfasst, definiert. In der Frage nach der Herkunft und Kontextualisierung von Interkulturalität wird postkoloniale

Theoriebildung über den kritischen Ansatz CATHERINE WALSH⁴ besonders relevant. Der Frage nach historischen Diskontinuitäten in der Entwicklung der Forderung nach Interkulturalität einem FOUCAULTschen Ansatz entsprechend, folgt die Auseinandersetzung hinsichtlich des kritischen Potentials des Konzepts. In Anlehnung an eine in der Fragestellung aufgeworfene antagonistische Betrachtungsweise wird die Frage betrachtet, ob Interkulturalität als Forderung eines kritischen Diskurses die Transformation gesellschaftlicher Strukturen verfolgt oder stattdessen lediglich eine dem geltenden hegemonialen System folgende und integrierbare funktionale Dimension darstellt. Es erweisen sich beide Positionen als real, wobei eine funktionale Dimension der Interkulturalität in vielen gesellschaftlichen Bereichen und Prozessen der 1990er Jahre, wie etwa dem *Sistema de Educación Intercultural Bilingüe* Umsetzung findet. Eine derartige funktionale Realisierung ist dabei nicht verwerflich oder einem kritischen Diskurs unbedingt entgegengesetzt, sondern kann auf dem Weg zu größerer gesellschaftlicher Anerkennung und einer gleichwertigeren sozialen Haltung als wichtiger Schritt gewertet werden, von dem aus die Forderung in ihrer kritischen Ausprägung weiterverfolgt werden kann. Es gilt in diesem Zusammenhang anzumerken, dass hierfür ein kritisches Bewusstsein und ein praktischer Reflexionsprozess von Seiten der AkteurInnen und RezipientInnen einen wesentlichen Aspekt darstellen. Interkulturalität, welche in ihrer kritischen Ausprägung auf das Vorhandensein und die Verschleierung kolonialer Differenzen verweist, fordert eine Bewusstwerdung dieser Tatsache und somit eine allgemeine gesellschaftliche Aufklärungs- und Bewusstseinsarbeit. Es soll letztlich, mit WALSH gesprochen, die „Entkolonialisierung der kolonialen Differenz“ angestrebt werden (Walsh, 2010:passim), wobei dies ein vierfacher Prozess ist: Die Kolonialität der Macht, die Kolonialität des Seins, die Kolonialität des Wissens und eine kosmologische Kolonialität sollen und müssen überwunden werden. Die Grundlagen des Kolonialen, welche bis in die heutige Zeit hineinwirken, erkennt PABLO DÁVALOS im kolonialen System der *hacienda* und dessen Form der Legitimierung von Macht und Wissen.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen zur Notwendigkeit der Entkolonialisierung gesellschaftlicher Macht-, Wissens-, Seins- und Wahrnehmungsstrukturen etabliert sich das Paradigma der Interkulturalität. Darauf aufbauend erfolgt im letzten Kapitel der Arbeit die Analyse der untersuchten Diskursfragmente und somit eine vertiefende Auseinandersetzung mit impliziten Inhalten und wesentlichen Dimensionen des Interkulturellen in Aussageereignissen indigener AutorInnenenschaft. Dem *frame* des „Aufruf zu einer permanenten gesamtgesellschaftlichen *Minka* als neuer Habitus für das *Sumak Kawsay*“ folgend, wird der Forderung nach der Erneuerung eines bestehenden hegemonialen Habitus im Zusammenhang mit Diversitäten eine wichtige Rolle beigemessen. Interkulturalität wird dieser Perspektive entsprechend als eine Forderung verstanden, welche über die Reaktualisierung sozialer und ethischer Werte des Gemeinschaftlichen und Solidarischen eine Basis für eine neue Form der Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsstrukturen zu schaffen imstande ist. Auf Grundlage eines erneuerten Habitus des Dialogischen und Reziproken, welcher im Konzept der *Minka*

seinen Ausdruck findet, soll ein menschlich würde- und respektvolles Leben in Verantwortlichkeit mit dem Kosmos möglich werden.

Die Analyse erfasst dabei verschiedene Schritte und Perspektiven. Zunächst wird über eine Betrachtung der Phänomenstruktur von einer Diskurskoalition indigener Akteursgemeinschaften gesprochen, wobei der untersuchte Diskurs entsprechend dem Dogma der „Einheit in der Vielfalt“ eine kongruente Sichtweise transportiert. Die narrative Struktur des untersuchten Diskurses zeichnet sich durch ihre Zyklik und das Prozesshafte der artikulierten Inhalte aus, wobei sich hierin ein grundlegendes Modell des Verständnisses von Zeitlichkeit widerspiegelt. Die implizite Zyklik kann jedoch auch als politisch-diskursive Strategie verstanden werden, wenn sich nämlich somit über die Artikulierung einer historischen Kontinuität und erhaltenen Souveränität, sowie kultureller Werte die indigene Bewegung und deren AkteurInnen als wesentliche AutorInnen des anstehenden gesellschaftlichen Transformationsprozesses positionieren. Entsprechend einer zyklischen Zeitvorstellung ist in einer mythischen Zeit Vergangenheit und Zukunft enthalten. Darin birgt sich auch die Hoffnung und Erwartung der Erneuerung, weshalb die für die souveräne Begegnung mit einer unvollständigen Jetztzeit notwendige Kraft im Sinne der Weiterführung eines Kampfes der Ahnen in einer indigenen Vision der wiederkehrenden Zeitlichkeit verankert ist. Ebenso als strategische diskursive Strategie kann die Essentialisierung von Kultur und die Dichotomisierung von Eigenem und Fremden, von hegemonialer und interkultureller Gesellschaft verstanden werden.

Die Betrachtung der Diskursfragmente offenbart die Anwendung des Paradigmas der Interkulturalität auf verschiedenste gesellschaftspolitische Bereiche, worin dessen integraler Fokus ersichtlich wird. Interkulturalität etabliert ein soziales, politisches, ethisches und epistemisches Projekt. Das Interkulturelle wird als Vision, Prozess oder Perspektive beschrieben, welche den Bereich sozialer Beziehungen neu zu definieren sucht, ebenso wie jenen der Kommunikation und medialen Repräsentation, der Medizin und Gesundheit, der Bildung, Wissenschaft und Forschung, der Politik und staatlichen Strukturen, den Umgang mit der Natur und ökonomischen Modellen. In diesem ersten Teil der Betrachtung, welcher auf artikuliert soziopolitische Felder fokussiert, werden jene Aussagen zur Darstellung gebracht, welche sich zunächst mit kontextuellen Umständen des jeweiligen Feldes befassen, wobei hauptsächlich das bereits besprochene Bild einer als ungenügend empfundenen Gegenwart transportiert wird. Politische, soziale und wirtschaftliche Strukturen versagen in ihrer Verpflichtung zur Garantie eines menschlich würdevollen Lebens in Freiheit für den Einzelnen und gesellschaftliche Kollektive. Die in diesem Zusammenhang ebenfalls veranschaulichten Aussagen zu Zielsetzungen des Interkulturellen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen liegen dieser mangelhaften Situation diametral gegenüber und postulieren somit die Vision einer gerechten, gleichwertigen und reziproken Interaktion zwischen Verschiedenen, welche zu einem Leben in Harmonie und Freiheit vonnöten ist.

In der Betrachtung der Diskursstruktur konnten drei ineinander verwobene narrative Stränge erkannt werden. Erstens wird eine Auseinandersetzung mit kultureller Identität ersichtlich, welche die Notwendigkeit einer konkreten Positioniertheit im interkulturellen Kontakt hervorhebt. Zweitens die Beschäftigung mit einem Spektrum des Kollektiven und Kommunitären, wobei Werte des Gemeinschaftlichen, der kollektiven Aktion und des gemeinschaftlichen Dialogs in den Vordergrund rücken. Drittens ist das Prinzip der Relationalität in seiner weitreichenden Konzeption vertreten, wenn von interkulturellem Dialog, reziproker Interaktion und einem respektvollen Umgang mit Mensch und Natur die Rede ist. Die Verwobenheit dieser drei Ansätze konformiert einen Diskurs, der in Bewusstsein und Anerkennung des Eigenen die Befähigung zu einem gemeinschaftlichen Projekt erkennt, wobei dieses über die Achtung kosmischer Wechselwirkungen zur Schaffung eines bewussten, würde- und respektvollen Lebens befähigt.

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit den genannten Diskurssträngen des Identitären, des Kollektiven und des Relationalen wird die angenommene Perspektive von Interkulturalität als „Aufruf zu einer permanenten gesamtgesellschaftlichen *Minka* als neuer Habitus für das *Sumak Kawsay*“ vertieft. Dies geschieht wesentlich über die Betrachtung eines kommunitären und kommunikativen Habitus im Rahmen der Darstellung des kollektiven Diskurses der indigenen Bewegung. Den Prinzipien der Interkulturalität und Plurinationalität, welche sich in der Forderung der „Einheit in der Vielfalt“ spiegeln, kommt ein wesentliches Machtpotential zu, nämlich durch seine Kraft der Mobilisierung verschiedenster gesellschaftlicher Gruppierungen, welche sich vom geltenden hierarchisierten System ausgeschlossen fühlen und in der Artikulation einer konsensorientierten horizontalen Vision eine Zukunftsperspektive erkennen. Der Diskurs der „Einheit in der Vielfalt“ dient damit nicht nur der Unterstreichung der Vision eines harmonischen Lebens unter vielen, sondern impliziert eine scharfe Kritik an herrschenden Verhältnissen, welche der faktischen Vielfalt nicht aktiv zu begegnen verstehen. Die Konzepte von *Minka* und *Sumak Kawsay* als Handlungsstrategie bzw. Zielsetzung von Interkulturalität werden hauptsächlich im Zusammenhang mit dem Aspekt des Relationalen betrachtet. *Sumak Kawsay* als Idee des „Buen Vivir“ oder des guten Lebens in Harmonie impliziert als Ziel der Bestrebungen um Interkulturalität ein Leben, welches die kosmische Ordnung achtet und allem Leben einen entsprechenden Platz einräumt. Achtung und Verantwortlichkeit nach Innen und Außen stellen wesentliche Grundlagen dar. Hier spielt wiederum der Aspekt des Identitären und Kollektiven hinein.

Eine Ergebnispräsentation erfordert es, diese hinsichtlich der verfolgten Fragestellungen zu interpretieren und zu bewerten, sowie eine Einbindung in einen allgemeineren wissenschaftlichen Kontext anzustellen. (Keller, 2004:112) Die Erarbeitung des zweiten Teils des abschließenden Kapitels erfolgt dementsprechend über eine breite Kontextualisierung, wobei soziohistorische Erfahrungen und theoretische Dimensionen einbezogen werden, um die Zusammenfassung der diskursiven Argumentationen adäquater verorten zu können. Die in diesem Zusammenhang präsentierten diskursiven Inhalte umfassen artikulierte Grundlagen

und Bedingungen, welche indigene AkteurInnen als ProtagonistInnen des gesellschaftlichen Wandels entsprechende Legitimität verleihen sollen. Dies sind im Zusammenhang mit dem Identitären die historische Kontinuität von Werten, Traditionen und des politischen Prozesses, im Zusammenhang des Kollektiven, die Macht der indigenen Basis, eine gemeinschaftliche Führung, sowie die kollektive Resolution und im Zusammenhang mit dem Relationalen die historische Kontinuität und Verantwortlichkeit, eine ganzheitliche Philosophie und Werteordnung, sowie Kommunikation als integraler Bestandteil soziopolitischer Prozesse. In Hinblick auf die zugrundeliegende Fragestellung muss auch nach Strategien und Handlungsansätzen gefragt werden, welche in den untersuchten Diskursfragmenten zum Ausdruck kommen. Hierzu lässt sich festhalten, dass im Bereich des Identitären vor allem das Anerkennen und Stärken einer eigenen Geschichte und Kultur relevant wird, das Beleben kulturellen Wissens und kultureller Symboliken. Im Bereich des Kollektiven wird die vermehrte Einbeziehung der Basis artikuliert, ebenso wie Diversität als Strategie für die Erreichung der „Einheit in der Vielfalt“ etabliert wird und die gemeinschaftliche soziale Handlung und Allianzbildung den diskursiven Beiträgen entsprechend voranschreiten muss. Im Bereich des Relationalen erfährt die Forderung nach Anerkennung von Diversitäten und die Entwicklung einer sozialen Ethik besondere Bedeutung, ebenso wie die Schaffung interkultureller Räume des Dialogs als Orte, welche eine Begegnung zwischen Verschiedenartigen, aber Gleichwertigen ermöglichen und fördern und somit einen wesentlichen Beitrag in der Etablierung einer interkulturellen Gesellschaft im Sinne des *Sumak Kawsay* darstellen.

Über die genannten Dimensionen des Identitären, des Kollektiven und des Relationalen wird das Konzept der Interkulturalität in den untersuchten Diskursfragmenten konstruiert, wobei es in einer grundlegend kritischen Verstehensweise die kolonialen Gesellschaftsstrukturen elementar in Frage zu stellen vermag, um eine gerechtere und auf dialogischen Ausgleich bedachte Gesellschaftsbasis und -ordnung anzustreben. Interkulturalität als ideologisches Prinzip des politischen Projektes der indigenen Bewegung gründet in der Notwendigkeit der radikalen Transformation von Strukturen, Institutionen und sozialen Beziehungen und wird in diesem Sinne zu einem grundlegenden Thema eines alternativen historisch begründeten Gesellschaftsprojektes: „Efectivamente, sin esta transformación radical, la interculturalidad se mantiene solo en el plano funcional e individual, sin afectar en mayor medida la colonialidad de la estructuración social y, por ende, el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado“ (Walsh, 2008:141). Die Interkulturalität ist in diesem Sinne eine Vision oder Utopie, das Projekt neu zu schaffender Beziehungs- und Ausdrucksformen als gesamtgesellschaftlicher, wenn nicht globaler Habitus der „Menschlichkeit“. „Una política y un pensamiento tendidos a la construcción de una propuesta alternativa de civilización y sociedad“ (Walsh, 2006:34). Es wird somit die Zentralität dieses Konzeptes in Zusammenhang mit der Transformation des Staates evident, wenn Interkulturalität zu einem Werkzeug in diesem Prozess und zum Komplement der geforderten Plurinationalität wird. (Walsh, 2008:142) Die dargestellten Dimensionen und Inhalte präsentieren einen machtvollen

Diskurs, welchem ein beträchtliches Mobilisierungspotential innewohnt. Dieser Diskurs ist jedoch in einem zumindest ebenso machtvollen gesellschaftspolitischen Kontext zu verorten, welcher mit Strategien der Neutralisierung und Invisibilisierung operiert. Es bleibt also viel zu tun, im Bereich sozialer Gerechtigkeit, oder ganz grundlegend was den Respekt gegenüber indigenen Lebensformen und Weltanschauungen von gesamtgesellschaftlicher Seite und vor allem von Seite gesellschaftlicher Eliten anbelangt.

8 Anhang

8.1 Tabellen und Abbildungen

Tabelle 1: Theoretische Strömungen als Interpretationsgrundlagen der Indigenenthematik (Ibarra Illanez, 1992:41f. übersetzt und adaptiert durch die Autorin)	150
Abbildung 1: Ethnographische Karte Ecuadors nach Maldonado Ruiz, 2006:101	70
Abbildung 2: <i>Chakana</i> oder <i>Cruz Andina</i> , nach: http://ecuarunari.org/portal (20.03.2012)	198

8.2 Abkürzungsverzeichnis

CODENPE	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador Entwicklungsrat der <i>nacionalidades</i> und <i>pueblos</i> Ecuadors
COICA	Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica Koordinationsstelle der Indigenen Organisationen des Amazonastieflandes
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador Föderation der indigenen <i>nacionalidades</i> Ecuadors
CONAICE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana Föderation der indigenen <i>nacionalidades</i> der ecuatorianischen Küstenregion
CONESUP	Consejo Nacional de Educación Superior Nationalrat für Höhere Bildung
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana Föderation der indigenen <i>nacionalidades</i> der ecuatorianischen Amazonasregion
CONPLADEIN	Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador Nationalrat für Planung und Entwicklung der indigenen <i>pueblos</i> und Schwarzen Ecuadors

CTI	Circunscripción Territorial Indígena Legalisierte Indigene Territorien
DINEIB	Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe Nationale Direktion für interkulturelle zweisprachige Bildung
DNSPI	Dirección Nacional de Salud de Pueblos Indígenas Nationale Direktion für Gesundheit der indigenen <i>pueblos</i>
ECUARUNARI	Ecuador Runacunapac Riccharimui „El despertar del indio ecuatoriano“ „Das Erwachen des Indios Ecuadors“
EIB	Educación Intercultural Bilingüe Interkulturelle zweisprachige Bildung
FEINE	Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador Rat der evangelischen <i>pueblos</i> und indigenen Organisationen Ecuadors
FENOCIN	Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras Nationale Föderation der bäuerlichen, indigenen und schwarzen Organisationen
ICCI / ARY	Instituto Científico de Culturas Indígenas / Amawta Runakunapak Yachay Wissenschaftliches Institut Indigener Kulturen
NRO	Nicht-Regierungs-Organisation
PACHAKUTIK	Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País Bewegung der plurinationalen Einheit Pachakutik-Neuer Staat
PRODEPINE	Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador Entwicklungsprojekt der indigenen <i>pueblos</i> und der Schwarzen Ecuadors
SEIB	Sistema de Educación Intercultural Bilingüe System der interkulturellen zweisprachigen Bildung
SDB	Salesianos Don Bosco – Salesianerpriester
SENPLADES	Secretaría Nacional de Planificación Nacional y Desarrollo Nationalsekretariat der nationalen Planung und Entwicklung
SEPDI	Secretaría de Educación para el Diálogo Intercultural Bildungssekretariat für den Interkulturellen Dialog
TIC	Tecnologías de Información y Comunicación Informations- und Kommunikationstechnologien

UINPI	Univerdisad Intercultural de la Nacionalidades y Pueblos Indigenas Interkulturelle Universität der indigenen <i>nacionalidades</i> und <i>pueblos</i>
UII	Universidad Indígena Intercultural Interkulturelle indigene Universität

8.3 Glossar zu Terminologien der Diskursforschung⁵³

Adressat/Publikum: der- bzw. diejenige, an die sich ein Diskurs richtet oder von denen er rezipiert wird

Akteur(e): individuelle oder kollektive Produzenten der Aussagen; diejenigen, die unter Rückgriff auf spezifische Regeln und Ressourcen durch ihre Praktiken einen Diskurs (re)produzieren und transformieren

Äußerung/Aussageereignis: Die konkret dokumentierte, für sich genommen je einmalige sprachliche Materialisierung eines Diskurses bzw. eines Diskursfragmentes

Aussage: Der typisierbare und typische Gehalt einer konkreten Äußerung bzw. einzelner darin enthaltener Sprachsequenzen, der sich in zahlreichen verstreuten Äußerungen rekonstruieren lässt

Diskurs: eine nach unterschiedlichen Kriterien abgrenzbare Aussagepraxis bzw. Gesamtheit von Aussageereignissen, die im Hinblick auf institutionell stabilisierte gemeinsame Strukturmuster, Praktiken, Regeln und Ressourcen der Bedeutungserzeugung untersucht werden

Diskursfeld, diskursives Feld: Arena, in der verschiedene Diskurse um die Konstitution bzw. Definition eines Phänomens wetteifern

Diskursformation (oder diskursive Formation): Bezeichnung für einen abgrenzbaren Zusammenhang von Diskurs(en), AkteurInnenn, Praktiken und Dispositiven (z.B. die moderne Reproduktionsmedizin)

Diskursfragment: Aussageereignis, in dem Diskurse mehr oder weniger umfassend aktualisiert werden (z.B. ein Text); Haupt-Datengrundlage der Analyse

Diskursive Praktiken: Formen der Aussagenproduktion, die sich bspw. textförmig materialisieren (z.B. Presseerklärungen, wissenschaftliche Artikel, Vorträge)

⁵³ Im Rahmen dieser Arbeit übernehme ich die Terminologien zur Diskursforschung und deren Verständnis aus REINER KELLERS „Einführung in die Diskursforschung“ (Keller, 2004:64f.)

Diskurskoalition: eine Gruppe von AkteurInnenn, deren Aussagen dem selben Diskurs zugeordnet werden können (z.B. durch Benutzung der gleichen 'story line'); der Zusammenschluss kann, muss aber nicht bewusst bzw. strategisch erfolgen

Diskursstrategien: argumentative, rhetorische, praktische Strategien zur Durchsetzung eines Diskurses (z.B. 'black boxing', d.h. die Etablierung unhinterfragbarer Grundannahmen; Protestveranstaltungen, um massenmediale Aufmerksamkeit zu erzielen; Besetzung von institutionellen Schlüsselpositionen)

Dispositiv: die materielle und ideelle Infrastruktur, d.h. ein Maßnahmenbündel, Regelwerke, Artefakte, durch die ein Diskurs (re-)produziert wird und Effekte erzeugt (z.B. Gesetze, Verhaltensanweisungen, Gebäude, Messgeräte)

Interpretationsrepertoire: das typisierte Ensemble von Deutungsbausteinen, aus denen ein Diskurs besteht und das in einzelnen Äußerungen mehr oder weniger umfassend aktualisiert wird

Nicht-diskursive Praktiken: Formen des nicht-sprachlichen Handelns (z.B. Überwachen, Strafen, Hände waschen), die in bestimmten Fällen einem Diskurs zurechenbar sind (z.B. symbolische Gesten, Kleidungsstile in religiösen Diskursen), sich davon aber auch mehr oder weniger unabhängig und eigendynamisch entwickeln können

Öffentlicher Diskurs: Diskurs mit allgemeiner Publikumsorientierung in der massenmedial vermittelten Öffentlichkeit

Spezialdiskurs: Diskurs innerhalb von gesellschaftlichen Teilöffentlichkeiten, z.B. wissenschaftlichen Kontexten

Story line: 'roter Faden' eines Diskurses, durch den die verschiedenen Bestandteile des Interpretationsrepertoires verknüpft werden

Subjektposition: im Diskurs konturierte, mehr oder weniger stark auch institutionell stabilisierte 'Orte' für bzw. Erwartungen und Angebote an mögliche Sprecher (Sprecherposition; z.B. durch Voraussetzung spezifischer Qualifikationen) oder Adressaten (z.B. angebotene Kollektiv-Identität; Modelle des 'umweltbewussten Bürgers')

8.4 Kollektive Verfassungsrechte⁵⁴

Die indigene Bewegung in Ecuador kämpft seit den 80er Jahren für die Anerkennung ihrer Rechte als *pueblos* und *nacionalidades*. Die Existenz des plurinationalen Staates impliziert die offizielle Anerkennung der kulturellen Diversität, welche sich auf institutioneller und politischer Ebene in der staatlichen Struktur niederschlägt. In der Verfassung von 1998 wurde die Selbsternennung als *nacionalidades* bereits erstmalig einbezogen: “los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales...” (Art. 83).

In der Verfassung von 1998 wurde der ecuadorianische Staat als plurikulturell und multiethnisch definiert. Dieser kulturalistisch anmutenden Definition gegenüber ist die Definition im Art. 1 der Verfassung von 2008 viel mehr auf eine kulturelle Interaktion fokussiert: „El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico.“

Bereits in der Verfassung von 1998 waren vielfältige kollektive Rechte mit explizitem Bezug auf die indigenen Kulturen verankert, wie etwa in den Bereichen Sprache, Bildung, Gesundheit. In der Verfassung von 2008 wurden diese erweitert.

Es wurden neue kollektive Rechte in die Verfassung einbezogen, wie die folgenden:

- Das Recht nicht Opfer von Rassismus und Diskriminierung zu sein (Art. 57.2-57.3):
- Das Recht die eigenen Justizsysteme zu erhalten (Art.57.10)
- Die eigenen Organisationen zu schaffen und erhalten (Art. 57.15)
- Die vorhergehende Beratung im Vorfeld der Anwendung gesetzlicher Massnahmen, welche die Pueblos oder Kollektive beeinträchtigen könnten (Art. 57.17)
- Recht der Einschränkung militärischer Aktivitäten auf ihren Territorien (Art. 57.20)
- Rechte der Pueblos in freiwilliger Isolation (Art. 57 letzter Einschnitt)

Verschiedene kollektive Rechte, welche bereits in der Verfassung von 1998 enthalten waren wurden erweitert, wie etwa die folgenden:

- Das Recht zur Erhaltung der indigenen Praktiken der Handhabung der Biodiversität (Art. 84.6), welches sich nun mit Verpflichtung des Staates deckt, Programme dieser Art in Koordination mit den Gemeinschaften zu entwickeln und auszuführen (Art. 57.8).

⁵⁴ Ausarbeitung in Anlehnung an eine Analyse durch AGUSTÍN GRIJALVA für das IRG:
<http://www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-454.html>

- Das Recht durch eigene Repräsentanten in öffentlichen Körperschaften teilzuhaben wird um das Recht erweitert an dem Entwurf von Plänen und öffentlichen Politiken, welche kollektive Gemeinschaften betreffen teilzunehmen (Art. 57.16).

In anderen Fällen werden kollektive Rechte ausserhalb der spezifischen Sektionen besprochen, wo etwa im Bereich der Gesundheit, Bildung, kulturelles Erbe:

- Gesundheit: Die Art. 32, 57.12, 358, 360, 362, 363.4 enthalten normative Elemente, welche darüber hinaus gehen, die Systeme der indigenen Medizin anzuerkennen, wie bereits 1998: Es wird nun davon gesprochen, die Komplementarität mit der westlichen Medizin anzustreben und indigene medizinische Praktiken in die öffentliche Gesundheitsversorgung einzubeziehen. Art. 362: “La atención de salud como servicio público se prestará a través de las entidades estatales, privadas, autónomas, comunitarias y aquellas que ejerzan las medicinas ancestrales alternativas y complementarias”.
- Bildung: Die Interkulturalität wird in diesem Zusammenhang bereits 1998 im Art. 66.2 erwähnt. Mit der Verfassung 2008 wird die Interkulturalität gestärkt: Art. 28: “Es derecho de toda persona y comunidad a interactuar entre culturas y participar en una sociedad que aprende. El Estado promoverá el diálogo intercultural en sus múltiples dimensiones”.
- Indigene Rechtsprechung: Die wesentlichsten Änderungen betreffen die Partizipation von Frauen in den indigenen Rechtssystemen, wie die Verlinkung von Rechtsprechung und Territorium (Art. 171). Wesentlich ist auch die Verringerung von Einschränkungen der indigenen Rechtsprechung: Während 1998 noch die Verfassung, die Menschenrechte, öffentliches Recht und Ordnung als Einschränkungen galten, werden 2008 nur mehr die Verfassung und die Menschenrechte genannt. Im Art. 189 wird festgelegt, dass die Friedensrichter nicht über die indigene Justiz hinwegsehen dürfen.

Viele Forderungen werden von der Verfassung nur partiell berücksichtigt:

- Als wesentliche Forderung der CONAIE wurde das gemeinschaftliche Recht nach Selbstregierung in der Verfassungsgebenden Versammlung eingebracht. Dieses Recht wurde jedoch in der Verfassung nicht explizit aufgenommen.
- Auch hinsichtlich der CTI's (Art.257) blieben verschiedene Fragen offen.
- Der Vorschlag zur Anerkennung des Quichua und Shuar als offizielle Sprachen wurde nicht eingelöst; sie wurden zu Sprachen der interkulturellen Beziehung erhoben.

Andere Aspekte des Verfassungsprojektes der CONAIE wurden gar nicht einbezogen:

- Hinsichtlich der infrastrukturellen Transformation des Staates wurde die Integration einer plurinationalen Versammlung vorgeschlagen, ein Raum, in welchem *pueblos* und *nacionalidades* durch ihre eigenen RepräsentantInnen vertreten wären, in Anlehnung an die Verfassungen von Bolivien oder Venezuela.

9 Bibliographie

- Acosta, A. (2009). *Das 'Buen Vivir'. Die Schaffung einer Utopie*. *juridikum* 4/2009, 209-213.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Antor, H. (2006). *Multikulturalismus, Interkulturalität und Transkulturalität. Perspektiven für interdisziplinäre Forschung und Lehre*. In H. Antor, *Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis* (S. 25-40). Memmingen: Universitätsverlag Winter GmbH.
- Appadurai, A. (2005). *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis Minn. u.a.: Univ. of Minnesota Press.
- ATTAC, W. B. (2005). *ABC der Globalisierung*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ayala Mora, E. (2005). *Interculturalidad para todos*. In E. Ayala Mora, *Ecuador Patria de Todos*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- (2008). *Resumen de historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- (ohne Datum a). *Ecuador: Unidad en la diversidad. El Cóndor, la Serpiente y el Colibrí, la OPS/OMS y la salud pública en el Ecuador del siglo XX*, S. 1-5. Online verfügbar unter:
http://www.giemic.uclm.es/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1193&Itemid=65
- (ohne Datum b). *Interculturalidad en el Ecuador*. Online verfügbar unter
<http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/380/File/Interculturalidad%20en%20el%20Ecuador.pdf>.
- Barrera, A. (2002). *El movimiento indígena ecuatoriano: entre los actores sociales y el sistema político*. Nueva Sociedad, 90-105.
- Barth, F. (1998). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland.
- Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Naciones Unidas Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Bhabha, H. K. (2007). *The location of culture*. London : Routledge.

- (2006). *Cultural diversity and cultural differences*. In B. Ashcroft, *The post-colonial studies reader* (S. 155–157). London: Routledge.
- Bonfil Batalla, G. (1988). *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. Anuario Antropológico No. 86, 13–53.
- Bottasso, J. (2007). *Minorías y democracia en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Bourdieu, P. (1976). *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1982). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1983). *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*. In R. Kreckel, *Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt Sonderband 2)* (S. 183–198). Göttingen.
- (1987). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1991). *Die Intellektuellen und die Macht*. Hamburg: Suhrkamp.
- (1992a). *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main.
- (1992b). *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg: Suhrkamp.
- (1993). *Soziologische Fragen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2005). *Was heisst Sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien: Braumüller.
- Calderón, F. (1995). *Latin American Identity and Mixed Temporalities; or, How to be Postmodern and Indian at the Same Time*. In J. Beverly, J. Oviedo, M. Aronna, *The Postmodernism Debate in Latin America* (S. 55–64). Durham: Duke University Press.
- Chuquimamani Vater, N. R. (2007). *El problema de la identidad, problema de la interculturalidad*. Revista cultural electrónica: Construyendo Nuestra Interculturalidad, 1–7.
- CODENPE (1999). *Elementos básicos para la reconstitución de las nacionalidades y pueblos del Ecuador*. Quito: CODENPE.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2011). *Ethnizität*. In F. Kreff, & E.-M. G. Knoll, *Lexikon der Globalisierung* (S. 68–72). Bielefeld: transcript.
- CONAIE. (2006). *Memoria del primer encuentro - Taller nacional de comunicadores comunitarios de pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador*. Quito: CONAIE.
- Conejo Arellano, A. (2008). *Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador. La propuesta educativa y su proceso*. Revista Alteridad, 64–82. Online verfügbar unter:

http://mail.ups.edu.ec/alteridad/publicaciones/alteridad5/contenidospdf//educac_biling%205.pdf

- Dávalos, P. (2002). *Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica*. In D. Mato, Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder (S. 89-98). Caracas: CLACSO, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- De la Cruz, R. (ohne Datum). *Historia del Movimiento Indígena del Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar; Online verfügbar unter: www.uasb.edu.ec.
- Donati, P. R. (2001). *Die Rahmenanalyse politischer Diskurse*. In R. Keller, A. Hirsland, W. Schneider, W. Viehöver, Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse (S. 145-176). Opladen: Leseke+Budrich.
- Eco, Umberto (1972): *Einführung in die Semiotik*. München: UTB.
- Eriksen, T. H. (2001). *Small places, large issues. An introduction to social and cultural anthropology*. London: Pluto.
- (2002). *Ethnicity and nationalism*. London : Pluto.
- (2011). *Ethnozentrismus*. In F. Kreff, E.-M. Knoll, A. Gingrich, Lexikon der Globalisierung (S. 72-75). Bielefeld: transcript.
- Erl, A., Gymnich, M. (2010). *Interkulturelle Kompetenzen. Erfolgreich kommunizieren zwischen den Kulturen*. Stuttgart: Klett Lerntraining GmbH.
- Escárzaga, F., Gutiérrez Aragón, R. (2005). *Movimiento indígena en América Latina. Resistencia y proyecto alternativo*. México, D.F: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal; Casa Juan Pablos, Centro Cultural.
- Estermann, J. (1999). *Andine Philosophie: eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt am Main: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Feest, C. F., Kohl, K.-H. (2001). *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Fillitz, T., Gingrich, A., Rasuly-Paleczek, G. (1993). *Einleitung*. In T. Fillitz, A. Gingrich, G. Rasuly-Paleczek, Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt (S. I-IV). Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Fillitz, T., Gingrich, A., Rasuly-Paleczek, G. (1993). *Vorwort*. In T. Fillitz, A. Gingrich, G. Rasuly-Paleczek, Kultur, Identität und Macht (S. I-VI). Frankfurt am Main: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Flick, U. (1991). *Triangulation*. In U. Flick, E. von Kardoff, H. Keupp, u.a., Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen (S. 432-434). München: Psychologie-Verlags-Union.

- (2000). *Triangulation in der qualitativen Forschung*. In U. Flick, E. von Kardoff, I. Steinke, Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch (S. 309-320). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- (2007). *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Flick, U., von Kardoff, E., Steinke, I. (2000). *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Foucault, M. (1978a). *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1978b). *Dispositive der Macht*. Berlin: Merve Verlag.
- (1991). *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France 2. Dezember 1970*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1994). *Überwachen und Strafen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1995). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuller Osores, N. J. (2002). *Interculturalidad y política. Deesafios y posibilidades*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico, Centro de Investigación; Instituto de Estudios Peruanos.
- Gabriel, L. (1994). *Die "Indianisierung" der Volksbewegungen in Lateinamerika*. In D. Cech, E. Mader, S. Reinberg, TIERRA - indigene Völker, Umwelt und Recht (S. 65-72). Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.
- (1997). *Die globale Vereinnahmung und der Widerstand Lateinamerikas gegen den Neoliberalismus*. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.
- (1999). *Erinnerungen an die Zukunft. Postmoderne Utopien in Lateinamerika*. In E. Mader, M. Dabringer, Von der realen Magie zum Magischen Realismus (S. 159-164). Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- (2004). *La globalización: objeto cultural no identificado*. In R. Pajuelo, P. Sandoval, F. Calderón, Globalización y diversidad cultural (S. 89-117). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gellner, E. (1995). *Nationalismus und Moderne*. Hamburg: Rotbuch.
- Gingrich, A. (2001). *Ethnizität für die Praxis*. In K. R. Wernhart, W. Zips, Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung (S. 99-111). Wien: Promedia.

- Grijalva, A. (2009). *Principales innovaciones en la Constitución de Ecuador del 2008* – Institut de recherche et débat sur la gouvernance / Institute for Research and Debate on Governance / Instituto de debate e investigación sobre la gobernanza IRG: Online verfügbar unter: <http://www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-454.html>
- Grompone, R. (2004). *La crueldad de la inocencia: ortodoxías y discursos contestatarios sobre globalización y diversidad*. In R. Pajuelo, P. Sandoval, F. Calderón, Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina (S. 433–462). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Grünberg, G. (1982). *Einführung*. In Arbeitskreis Dritte-Welt-Läden/GEPA, Indianer in Lateinamerika. Neues Bewusstsein und Strategien der Befreiung (S. 7-16). Wuppertal: AG Dritte-Welt-Läden/GEPA.
- Guendel, L. (2009). *Aprendiendo acerca de la interculturalidad y la política*. In A. Mendoza, F. Yáñez, Interculturalidad: reflexiones desde la práctica (S. 9-34). Quito: UNICEF/DINEIB/Universidad de Cuenca.
- Gugenberger, E. (1999). *"Mia san mia und ihr sads ihr": Sprache als Merkmal ethnischer Identität und Vermittlerin von Weltbildern*. In E. Mader, M. Dabringer, Von der realen Magie zum Magischen Realismus (S. 25-44). Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- (2003). *Introducción*. In E. Gugenberger, Comunicación intercultural en América Latina: Del conflicto al diálogo? (S. 7-20). Frankfurt am Main: Lang.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haboud, M. (2003). *¿Interculturalidad, balance, o sordera visual?* In E. Gugenberger, Comunicación intercultural en América Latina: Del conflicto al diálogo? (S. 141-168). Frankfurt am Main: Lang.
- Hall, S. (1994). *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument.
- (1997). *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. (S. Hall, Hrsg.) London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications.
- (2006) *Neue Ethnizitäten*. In U. Wirth, Kulturwissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haller, D. (2005). *dtv-Atlas Ethnologie*. München: dtv.
- Hannerz, U. (1996). *Transnational connections. Culture, people, places*. London: Routledge.
- Hidalgo, L. (2006). *Educación e interculturalidad: entre la diversidad y la desigualdad*. Gloobalhoy nº19 ; La Piragua; Online verfügbar unter: <http://ceaal.org/images/documentos/Piragua24.pdf>.
- Hirschberg, W. (1999). *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer.

- Höglinger, I. (2004). *Kommunikation und indigene Politik am Beispiel der ecuatorianischen Indigena-Organisation CONAIE*. Wien : Universität Wien.
- Ibarra Illanez, A. (1992). *Los indigenas y el estado en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Keller, R. (2004). *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. Opladen: Leske+Budrich.
- Keupp, H. (2006). *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Komadina, J., Torrez, Y., F., G. Y., Zegada, M. (2009). *Interculturalizar el pensamiento. Entrevista a Catherine Walsh*. Traspacios No. 1: Interculturalidad: un nuevo desafío para las ciencias sociales, 11-20.
- Krainer, A. (1996). *Educación bilingüe intercultural en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- (1999). *El rol de la Educación Intercultural Bilingüe en el mantenimiento de las lenguas indígenas en el Ecuador*. Wien: Universität Wien.
- Kuhn, T. (1976). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kuper, A. (2003). *The Return of the Native*. Current Anthropology; No.3, 389-402.
- Kuppe, R. (2001). *Die Anerkennung indigener Rechtsautonomie im interkulturellen Spannungsfeld*. In A. Borsdorf, G. Krömer, C. Parnreiter, Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress (S. 61-76). Innsbruck: Institut für Geographie der Universität Innsbruck.
- (2004). *Diskurse zur Begründung multikultureller Autonomie in Lateinamerika*. Journal für Entwicklungspolitik, Vol. XX, No. 4, 43-61.
- (2011). *Indigene Rechte*. In F. Kreff, E.-M. Knoll, A. Gingrich, Lexikon der Globalisierung (S. 150-153). Bielefeld: transcript.
- López, L. E., Küper, W. (1999). *La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas*. La Revista Iberoamericana de Educación, No. 20, 1-70.
- Mader, E. (1994). *Indigene Naturpolitik. Kultur, Ökologie und territoriale Rechte in Ekuador*. In D. Cech, E. Mader, S. Reinberg, TIERRA - indigene Völker, Umwelt und Recht (S. 133-146). Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.
- (1999a). *Einleitung*. In E. Mader, M. Dabringer, Von der realen Magie zum Magischen Realismus (S. 7-14). Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.
- (1999b). *Von Liebe und Macht. Menschenbilder und Zaubereien in Amazonien*. In E. Mader, M. Dabringer, Von der realen Magie zum Magischen Realismus (S. 143-158). Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.

- (2001). *Kulturelle Verflechtungen. Hybridisierung und Identität in Lateinamerika*. In A. Borsdorf, G. Krömer, C. Parnreiter, Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress (S. 77-85). Innsbruck: Institut für Geographie der Universität Innsbruck.
- Mader, E., Sharup, F. (1993). *Strategien gegen Ausgrenzung und Assimilierung. Die Föderation der Shuar und Achuar im ekuadorianischen Amazonasgebiet*. In T. Fillitz, A. Gingrich, G. Rasuly-Paleczek, Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt (S. 109-122). Frankfurt am Main: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Maldonado Ruiz, L. (1989). *Las nacionalidades indígenas del Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Tinkui-CONAIE, Abya Yala .
- (2006). *Pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político*. In C. A. Fomento, Los pueblos indígenas en la agenda democrática: estudios de caso de Bolivia, Ecuador, México y Perú (S. 77–151). La Paz: Cooperation Andina de Fomento.
- (2008). *Ecuador: El Estado Plurinacional desde la perspectiva de los pueblos* . Online verfügbar unter: <http://servindi.org/actualidad/3654>.
- (2009). *El país ya es de todos, menos de los indios*. Online verfügbar unter: <http://www.llacta.org/notic/2009/not0019.html>.
- Martín-Barbero, J. (2004). *Las transformaciones del mapa: identidades, industrias y culturas*. In R. Pajuelo, P. Sandoval, F. Calderón, Globalización y diversidad cultural (S. 348-374). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mato, D. (2008). *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: IESALC-UNESCO; ASCUN.
- Mayring, P. (2007). *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- McLuhan, M. (1964). *The global village: transformations in world life and media in the 21st century* . New York: Oxford Univ. Press.
- Mejeant, Lucia (2001): *Culturas y lenguas indígenas del Ecuador*. Revista Yachaikuna 1. Online verfügbar unter: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/1/mejeant.pdf>
- Mendoza, A., & Yáñez, F. (2009). *Interculturalidad: reflexiones desde la práctica*. Quito: UNICEF/DINEIB/Universidad de Cuenca.
- Nash, J. (2005). *Social Movements. An anthropological reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Nuscheler, F. (2005). *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*. Bonn: Dietz.

- Pacari, N. (1997). *La interculturalidad como propuesta de los pueblos indígenas y negros de la sociedad ecuatoriana*. Identidades 19 - Instituto Andino de Artes Populares - IADAP-, 95-100.
- Pagnotta, C. (2008). *La identidad nacional ecuatoriana entre límites externos y internos*. Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Online verfügbar unter: <http://alhim.revues.org/index3061.html>. consultado el 28 janvier 2012.
- PROEIB Andes, UPS (2007). *Logros y retos de la Educación Intercultural para todos en el Ecuador*. Quito: UPS.
- Puente Hernández, E. (2005). *El Estado y la interculturalidad en el Ecuador*. Quito: UASB, Ed. Abya Yala, Corp. Ed. Nacional.
- Ramírez Eras, Á. M. (2001). *Cultura e interculturalidad y dimensión política de la interculturalidad*. Quito: PUCE.
- (2004a). *Hacia una pedagogía andina: marco epistemológico*. Quito: DINEIB.
- (2004b). *Paradigma de la interculturalidad*. Quito: DINEIB. Online verfügbar unter: <http://icci.nativeweb.org/boletin/26/ramirez.html>
- Ramon, G. (1998). *Avances en la propuesta del país plurinacional*. In Mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena, Aportes al tema de los derechos indígenas (S. 48-64). Quito.
- (2000). *¿Es posible la interculturalidad en el Ecuador?* Revista Identidades, No. 21, 76–91. Quito: IADAP.
- República del Ecuador (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi: República del Ecuador. Online verfügbar unter: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf
- Reyes, L. A. (2001) *Indigenismo y Anti-Indigenismo en América Latina*. Revista Koeyu Latinoamericano. Online verfügbar unter: <http://www.ecoportal.net/content/view/full/21235>.
- Sahlins, M. (1994). *Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*. In R. Borofsky, Assessing Cultural Anthropology (S. 377-394). New York: McGraw-Hill.
- (2011). *Kultur*. In F. Kreff, E.-M. Knoll, A. Gingrich, Lexikon der Globalisierung (S. 205-208). Bielefeld: transcript.
- Sarasin, P. (2005). *Michel Foucault. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Scheuzger, S. (2007). *Die Re-Ethnisierung gesellschaftlicher Beziehungen: neuere indigene Bewegungen*. In W. L. Bernecker, M. Kaller-Dietrich, B. e. Potthast, Lateinamerika 1870-2000: Geschichte und Gesellschaft (S. 191–211). Wien : Promedia.

- Schmidtkunz, F. (2003). *Autodesarrollo indígena: Die gelebte indigene Perspektive auf Entwicklung. Eine ethnologische Analyse mit Beispielen aus Venezuela*. Wien: Universität Wien.
- Schön, G. (2008). *Somos viento. Globalisierte Bewegungswelten in Lateinamerika*. Münster: Unrast.
- Schwingel, M. (2009). *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- SENPLADES. (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010*. Quito. Online verfügbar unter: <http://www.senplades.gob.ec/web/senplades-portal/plan-nacional-para-el-buen-vivir-2007-2010>
- (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Quito. Online verfügbar unter: <http://www.senplades.gob.ec/web/senplades-portal/plan-nacional-para-el-buen-vivir>
- Silva Chavet, E. (1992). *Los mitos de la ecuatorianidad*. Quito: Abya Yala.
- Stadel, C. (2001). *"Lo Andino": andine Umwelt, Philosophie und Weisheit*. In A. Borsdorf, G. Krömer, C. Parnreiter, Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress (S. 143-154). Innsbruck: Institut für Geographie der Universität Innsbruck.
- Stavenhagen, R. (1988). *Derecho Indígena y Derechos Humanos en America Latina*. Mexico: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- (1994). *Indigene Rechte. Einige konzeptuelle Probleme*. In D. Cech, E. Mader, S. Reinberg, TIERRA - indigene Völker, Umwelt und Recht (S. 17-39). Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.
- Strauss, A. L. (1998). *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink.
- Ströbele-Gregor, J.; Kaltmeier, O.; Giebeler, C. (2010). *Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina: Construyendo Interculturalidad: Pueblos Indígenas, Educación y Políticas de Identidad en América Latina*. Frankfurt: Druckreif.
- Tschofen, B. (2011). *Folklorisierung*. In F. Kreff, E.-M. Knoll, A. Gingrich, Lexikon der Globalisierung (S. 89-90). Bielefeld: transcript.
- Useche Rodríguez, R. (2003). *Educación indígena y proyecto civilizatorio en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, Corporación Editora Nacional.
- Vásquez A., P. (2009). *Diálogo Intercultural*. In A. Mendoza, F. Yáñez, Interculturalidad: reflexiones desde la práctica (S. 69-84). Quito: UNICEF/DINEIB/Universidad de Cuenca.

- Vélez Verdugo, C. (2006). *La interculturalidad en la educación básica. Reformas curriculares de Ecuador, Perú y Bolivia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, Corporación Editora Nacional.
- Vereinte Nationen (2007). *Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker*. Online verfügbar unter: <http://www.un.org/Depts/german/gv-61/band3/ar61295.pdf>
- Villavivencio Loor, G. (2002). *Pluriculturalidad e Interculturalidad en el Ecuador: El reconocimiento constitucional de la justicia indígena*. Seminario sobre Administración de Justicia Indígena. Guayaquil. Online verfügbar unter: www.revistajuridicaonline.com/images/stories/revistas/2003/16-tomo-1/16_Pluriculturalidad_Interculturalidad_en_Ecuador.pdf
- Walsh, C. (1999). *La interculturalidad en el Ecuador: visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país*. Revista Identidades, 133-142.
- (2002a). *(De)Construir la interculturalidad*. In N. Fuller, Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades (S. 115-142). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- (2002b). *Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico*. Boletín ICCI-RIMAY, No. 36, Online verfügbar unter: <http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html>.
- (2004). *Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización*. Online verfügbar unter: Boletín ICCI-ARY Rimay; No. 60, <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>.
- (2006). *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*. In C. Walsh, Á. García Linera, W. Mignolo, Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento (S. 21-70). Buenos Aires: Editorial signo.
- (2008). *Interculturalidad, Plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el estado*. Tabula Rasa; Bogotá; No. 9, 131-152.
- (2009a). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya Yala.
- (2009b). *Interculturalizar el pensamiento*. Entrevista a Catherine Walsh. Traspacios No. 1, 11-20.
- (2009c). *Hacia una comprensión de la interculturalidad*. Tukari, 6-7.
- (2010a). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. In J. Viaña, L. Tapia, C. Walsh, Construyendo Interculturalidad Crítica (S. 75-96). La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

- (2010b). *Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico. Ponencia presentada en el Seminario Pluralismo Jurídico*. Brasilia: Procuradora del Estado/Ministerio de Justicia.
- Wernhart, K. R. (2001). *Ethnos - Identität - Globalisierung*. In K. R. Wernhart, W. Zips, Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung (S. 81-98). Wien: Promedia.
- Wernhart, K. R., & Zips, W. (2001). *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik*. Eine Einführung. Wien: Promedia.
- Whitten, N. (1999). *Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo : La formación de los conceptos de las «razas» y las transformaciones del racismo*. In E. Cervone, & F. Rivera, Ecuador Racista. Imágenes e identidad (S. 45-70). Quito: FLACSO.
- Wolf, E. (1982). *Europe and the People without History*. University of California Press.
- Wolff, S. (2000). *Dokumenten- und Aktenanalyse*. In U. Flick, E. von Kardoff, I. Steinke, Qualitative Forschung. Ein Handbuch (S. 502-513). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Yashar, D. J. (2005). *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zepeda González, M. A. (2009). *Contiendas Interculturales: Estrategias de Neutralización de las Asimetrías Culturales en la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi" del Ecuador*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Internetressourcen

- Centro de Medios Independientes Indymedia: <http://ecuador.indymedia.org/>
- Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas in: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales – Daniel Mato:
<http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>
- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador CODENPE:
<http://www.codenpe.gob.ec/>
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE: <http://www.conaie.org/>
- Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana CONFENIAE:
<http://www.ecuanex.net.ec/confeniae/>

Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras FENOCIN:
<http://www.fenocin.org/>

Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador FEINE:
<http://www.feine.org.ec/pacha/>

Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica COICA:
<http://www.coica.org.ec/>

Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe DINEIB: <http://www.dineib.edu.ec>
 bzw. <http://www.dineib.gob.ec/>

Ecuador Runacunapac Riccharimui ECUARUNARI: <http://ecuarunari.org/portal/>

Der neue Fischer Weltalmanach: <http://www.weltalmanach.de/>

Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas FODEPI: <http://www.fodepi.gov.ec/>

Instituto Científico de Culturas Indígenas / Amawta Runakunapak Yachay ICCI-ARY:
<http://www.icci.nativeweb.org/>

Instituto Nacional de Estadística y Censo INEC: <http://www.ecuadorencifras.com/cifras-inec/main.html>

Latin American Network Information Center LANIC: <http://lanic.utexas.edu/>

„La revolución ciudadana está en marcha“: <http://larevolucionciudadana.com/>

Movimiento Alianza País: <http://movimientoalianzapais.com.ec/>

Movimientos Indígenas y Sociales del Ecuador Llacta!: <http://www.llacta.org/>

Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País MUPP-NP:
<http://www.llacta.org/organiz/pachakutik/>

Red de Comunicadores Interculturales Bilingües del Ecuador:
<http://www.redci.org/redci1/ciencia.html>

Secretaría Nacional de Planificación Nacional y Desarrollo SENPLADES:
<http://www.senplades.gob.ec/>

Servicios en Comunicación Intercultural Servindi: <http://servindi.org/>

Universidad Indígena Intercultural UII: <http://www.reduii.org/>

Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi UINPI:
<http://www.amawtaywasi.edu.ec/>

Zeitschrift El universo, 15.01.2012 zum 5. Jahrestag der Präsidentschaft Rafael Correa:
<http://www.eluniverso.com/2012/01/15/1/1355/revolucion-ciudadana-mira-liberal.html>

10 Dokumentenliste des Analysekorpas

No.	Dokumentenname	Dok.Form	Org.	Titel	Autor
P1	01CONPUBkarakras	Publikation	CONAIE	Planteamiento de los pueblos „indigenas“ al Estado Ecuatoriano	Ampam Karákras
P2	05CONPUBEDUBAS	Publikation	CONAIE	Libro de Texto para Ciencias Sociales (7.y 8. Básica) Los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador	CONAIE
P3	07CONPUBASACON	Publikation	CONAIE	Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente	CONAIE
P4	11CONPROYPOL3	Publikation	CONAIE	Proyecto Político de la CONAIE	CONAIE
P5	88CONPUBNACIND	Publikation	CONAIE	Las nacionalidades indígenas en el Ecuador	CONAIE
P6	04CON13CON2per	Publikation	CONAIE	Periodico Rikcharishun	CONFENIAE
P7	04CON14CON2dic	Interview Macas	CONAIE	El poder está en la comunidad dice Luis Macas	Patricio Zhingri Luis Macas
P8	04CON15CON2dic	Information Kongress	CONAIE	El movimiento indigena no se ha dejado liquidar	Jairo Rolong, Minga Informativa
P9	04CON16CON2dic	Information Kongress	CONAIE	Del II Congreso la CONAIE saldrá unida y fortalecida (Otavalo, 22.12.2004)	Patricio Zhingri Comisión Prensa

P10	04CON17CON2dic	Kongress: Interview Alvarado	CONAIE	Entrevista a Rosa Alvarado: Unamos esfuerzos por la CONAIE (Martha Santillón Otavalo, 22.12.2004)	Martha Santillán
P11	04CON18CON2dic	Information Kongress	CONAIE	En la ciudad de Otavalo, Valle del Amanecer: Culmina Congreso de la CONAIE	Patricio Zhingri
P12	04CON19CONdic	Information Person (sek.)	CONAIE	El pensamiento de Luis Macas (José Luis Bedón, Otavalo, 23.12.2004)	José Luis Bedón
P13	04CON23CON2macas	Information Person	CONAIE	Hoja de Vida de Luis Alberto Macas Ambuludi	Luis Macas
P14	05CON20CON2ene	Information Kongress	CONAIE	Movimiento indígena ecuatoriano declara lucha frontal contra el imperialismo en el 2005 (Quito, 03.01.2005)	Patricio Zhingri – Dirigente Comuniación Ecuarunari
P15	05CON21CON2ene	Kongress: Rede Macas	CONAIE	Somos millions de hombres y mujeres !carajo! y nadie nos pisoteará	Luis Macas ANPE, Quito
P16	05CON22CON2ene	Information Kongress	CONAIE	Luis Macas asumió la presidencia de la CONAIE (Quito, 14.01.2005)	José Luis Bedón – Responsable Comunicación CONAIE
P17	05CONPROYPOL2	Politisches Projekt	CONAIE	Proyecto Político de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador	CONAIE
P18	08CON25CON3	Information	CONAIE	En inauguración del III Congreso de la	Patricio Zhingri –

		Kongress		CONAIE	Comunicación ECUARUNARI
P19	08CON26CON3	Information Kongress	CONAIE	Altas autoridades indígenas declaran su posición ante el gobierno	Comisión Comunicación CONAIE
P20	08CON27CON3	Information Kongress	CONAIE	Amplio análisis y debate en III Congreso de CONAIE	Patricio Zinghri – Comunicación ECUARUNARI
P21	08CON28CON3	Kongress: Interview Añapa	CONAIE	La CONAIE es la casa de todos	Comisión de Comunicación CONAIE
P22	09CON10MUJcon	Information Kongress Frauen	CONAIE	Congreso de las Mujeres, 27 y 28 de Agosto 2009	CONAIE
P23	10CON11MUJres	Information Kongress Frauen	CONAIE	Resoluciones	CONAIE
P24	10CON12MUJder	Information	CONAIE	Ejercicio de Derechos Sexuales y Reproductivos	CONAIE, ENLACE CON- TINENTAL, FCI, UNFPA
P25	10CON35LEYbio	Information	CONAIE	Ley de Biodiversidad CONAIE	Marlon Santi
P26	10CON36LEYmin	Information	CONAIE	Ley de Minería	CONAIE

P27	10CON37NOTult	Nachricht	CONAIE	La CONAIE, FEINE y FENOCIN se unen	Comunicación CONAIE
P28	10CON38NOTult	Nachricht	CONAIE	La CONAIE, FEINE y FENOCIN se unen	Comunicación CONAIE
P29	10CON39NOTult	Nachricht	CONAIE	MICC se prepara para la Asamblea Plurinacional	CONAIE
P30	10CON40NOTult	Nachricht	CONAIE	Foro sobre el Estado plurinacional, intercultural y el sistema de justicia de los pueblos y nacionalidades	CONAIE
P31	10CON41NOTult	Nachricht	CONAIE	Asamblea Plurinacional se instalará en Cotopaxi	Comunicación MICC
P32	10CON42NOTult	Information Event	CONAIE	Vivenciando la Plurinacionalidad y la Interculturalidad para el Sumak Kawsay	X FEestival Internacional del Cine y Video
P33	10CON43NOTult	Nachricht	CONAIE	Humberto Cholango asume Consejo de Gobierno y llama a la unidad por construir un Estado para todos los ecuatorianos	Comunicación CONAIE
P34	10CON44NOTult	Nachricht	CONAIE	La CONFENIAE ante la detención del hermano Marco Guatemala, Presidente Chijallta Fici	Tito Puanchir – Presidente CONFENIAE
P35	10CON45NOTport	Nachricht	CONAIE	Jatarishun rechazó la presencia de representantes de la Secretaría de pueblos y	CONAIE

				movimientos sociales	
P36	10CON46NOTport	Nachricht	CONAIE	ONU condena colonialismo en América Latina	Agencia EFE
P37	10CON47NOTport	Nachricht	CONAIE	Asamblea Plurinacional de Bolívar: Mandatos y resoluciones	Marlon Santi – Presidente CONAIE Delfín Tenesaca- Presidente ECUARUNARI
P38	10CON48NOTport	Information Event	CONAIE	El Foro de Cambio Climático en el X Festival	X Festival Internacional de Cine y Video
P39	10CON50NOT4	Nachricht	CONAIE	Descolonizar la mente y el corazón para construir el estado plurinacional	Comunicación CONAIE
P40	10CON51NOT4	Information Event	CONAIE	Foro Regional Sur: Mandato y Resoluciones	Marlon Santi – Presidente CONAIE Delfín Tenesaca- Presidente ECUARUNARI
P41	10CON52NOT4	Information Versamm- lung	CONAIE	Asamblea Extraordinaria CONAIE	Gobierno CONAIE

P42	10CON53NOT4	Information Event	CONAIE	Declaración Final de la Cumbre de Comunicación Indígena del Abya Yala	Organizaciones Varias
P43	10CON54NOTizq	Nachricht	CONAIE	Análisis para la construcción del estado plurinacional	Comunicación CONAIE
P44	10CON55NOTizq	Nachricht	CONAIE	Ley Orgánica de Educación Superior Afecta los Derechos Colectivos	Gerónimo Yantalema – Asambleista Chimborazo del Estado Plurinacional Ecuatoriano
P45	10CON56NOTizq	Information Versammlung	CONAIE	Asamblea Plurinacional de los Pueblos de la Nación Puruway	Asamblea Plurinacional: Marlon Santi (CONAIE), Delfin Tenesaca (ECUARUNARI), Francisco Morocho (COMICH)
P46	10CON57NOTizq	Information Versammlung	CONAIE	Asamblea Plurinacional en Zamora Chinchipe	CONAIE
P47	10CON58NOTizq	Information	CONAIE	Primera Asamblea Latinoamericana de las	CONAIE

		Versamm- lung		Voces de los Pueblos	
P48	10CON59NOTder	Nachricht	CONAIE	Dirigentes dialogan sobre plurinacionalidad	Comunicación social CONAIE
P49	10CON60NOTder	Information Event	CONAIE	Inauguración y Programación del X Festival de Cine	Marlon Santi (CONAIE), Janeth Cuji (Corrdinadora Festival), Jeaneth Paillán (Coordinadora Ge- neral CLACPI)
P50	10CON64NOTPACHA	Nachricht Pachakutik	CONAIE	Asambleista Diana Atamaint: Los movimientos y partidos políticos para el Estado Plurinacional e Intercultural	Diana Atamaint – Asambleista PACHAKUTIK
P51	10CON65NOTPACHA	Nachricht Pachakutik	CONAIE	Organizaciones de Pueblos y Nacionalidades defienden Sistema de Educación Intercultural Bilingüe	CONAIE Prensa EVM
P52	10CON67NOTant	Nachricht Event	CONAIE	Foro sobre el Estado plurinacional, intercultural y el sistema de justicia de los pueblos y nacionalidades	CONAIE
P53	10CON68NOTant	Nachricht	CONAIE	Con la dictadura del voto es negada la consulta pre legislativa en el tema de Educación Intercultural Bilingüe	Comunicaciones Despacho Asambleista

					Gerónimo Yantalema
P54	10CON69NOTant	Nachricht	CONAIE	Asamblea por un nuevo Sistema de Educación Plurinacional e Intercultural	CONAIE
P55	10CON70NOTant	Nachricht	CONAIE	El Movimiento Indígena exige autonomía para la Educación Bilingüe	CONAIE
P56	10CON71NOTant	Nachricht	CONAIE	Convocamos a la defensa del Sistema de Educación Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades	CONAIE
P57	10CON72NOTant	Nachricht	CONAIE	Movilización en Defensa del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe	Comunicación social CONAIE
P58	10CON73NOTant	Nachricht	CONAIE	Videos: Marlon Santi analiza la Ley de Educación Intercultural	Comunicación Social CONAIE
P59	10CON74SS	Information Event	CONAIE	X Festival Internacional del Cine y Video de los Pueblos Indígenas	X Festival Internacional de Cine e Video
P60	10CON75SS	Information Event	CONAIE	X International Festival of Indigenous Film and Video	X Festival Internacional de Cine e Video
P61	11CON29CON4agenda	Information Kongress	CONAIE	Agenda IV Congreso de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador	Consejo de Gobierno CONAIE
P62	11CON30CON4not	Information	CONAIE	Inició el IV Congreso de la CONAIE	Comunicación

		Kongress			Social CONAIE
P63	11CON31CON4not	Information Kongress	CONAIE	Arranco el Congreso de la CONAIE con 3.500 Delegados de Nacionalidades y Pueblos del País	Comunicación intercultural CONAIE
P64	11CON32CON4not	Information Kongress	CONAIE	Se nombra mesa directiva del Congreso	Comunicación intercultural CONAIE
P65	11CON33CON4not	Information Kongress	CONAIE	Informe CONAIE 2008-2011	CONAIE
P66	11CON34CON4not	Information Kongress	CONAIE	Elección del Nuevo Consejo de Gobierno se Inició	CONAIE
P67	11CON3DEPushigua	Information Person	CONAIE	Dep. Fortalecimiento: Bartolo Ushigua	CONAIE
P68	11CON49CONport	Information Event	CONAIE	Ultimo Día del Encuentro de los Pueblos y Nacionalidades por el Sumak Kawsay	CONAIE, FEINE, FENOCIN, CODENPE, Embajada de Bolivia
P69	11CON4DEPacacho	Information Person	CONAIE	Dep. Vicepresidencia Pepe Luis Acacho	CONAIE
P70	11CON5DEPbistin	Information Person	CONAIE	Dep. EIB Miguel Angel Bistin	CONAIE

P71	11CON61NOTder	Information Event	CONAIE	Ante la criminalización del los Defensores de Derechos Humanos y la Naturaleza	Comunicación Encuentro Continental Agua y Pachamama
P72	11CON62NOTder	Information Event	CONAIE	Declaración del Encuentro Continental de los Pueblos de Abya Yala por el Agua y la Pachamama	Diversas Organizaciones, Comunidades etc.
P73	11CON63NOTder	Nachricht	CONAIE	CONAIE 25 años construyendo el estado plurinacional para el Buen Vivir	Humberto Cholango – Presidente CONAIE
P74	11CON66NOTPACHA	Nachricht Pachakutik	CONAIE	Pachakutik y MPD dicen NO a las preguntas de Rafael Correa	CONAIE Prensa EVM
P75	CON1QUE	Information Org. CONAIE	CONAIE	Qué es la CONAIE	CONAIE. Consejo de Gobierno CONAIE
P76	CON2NOS	Information Org. CONAIE	CONAIE	Sobre Nosotros	CONAIE
P77	CON6.1NACchaci	Information Nacionalidad	CONAIE	Chachi	CONAIE
P78	CON6.2NACchaci	Information Nacionalidad	CONAIE	Chachis	CONAIE

P79	CON6NACchaci	Information Nacionalidad	CONAIE	Chachi	CONAIE
P80	CON7.1NACzapara	Information Nacionalidad	CONAIE	Zapara	CONAIE
P81	CON7NACzapara	Information Nacionalidad	CONAIE	Zápara	CONAIE
P82	CON8NACKichwa	Information Nacionalidad	CONAIE	Kichwa	CONAIE
P83	CON9PUEkitukara	Information pueblos	CONAIE	Kitu Kara	CONAIE
P84	O6MUPPNP2PLANG OB	Plan Gobierno	MUPP NP	Plan de Gobierno democratico del Estado Plurinacional	Guilberto Talahua Paucar – Coordinador Nacional del MUPP-NP
P85	MUPPNP1QUE	Information Partei	MUPP NP	Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo Pais	Lllacta.org
P86	08ECUA1PAGADM	Interview Humberto Cholango	ECUARUN ARI	Un Estado Plurinacional integrará más al país y habrá verdadera Democracia	Patricio Zinghri – Comunicación Ecuadorunari
P87	08ECUA3NOTedit	Nachricht	ECUARUN ARI	ECUARUNARI convoca a movilizar y a defender juntos los recursos naturales	Patricio Zinghri – Comunicación

					Ecuadorunari
P88	09ECUA10NOT	Nachricht	ECUARUNARI	Niñas, niños y adolescentes indígenas reflexionan y proponen mecanismos para defender sus derechos	Patricio Zinghri – Comunicación Ecuadorunari
P89	09ECUA11NOT	Nachricht	ECUARUNARI	Los kichwas Andinos Solidarios con la pretendida cierre de Radi o Arutam	Comunicación CONAIE
P90	09ECUA4NOT	Information Event	ECUARUNARI	Taller de Comunicación Plurinacional e Intercultural	Comunicación CONAIE, ECUARUNARI, CODENPE
P91	09ECUA5NOT	Information	ECUARUNARI	Carta de CONAIE al Ministro de Educación	Marlon Santi, Humberto Cholango, Tito Puanchir, Raúl Tapuyo
P92	09ECUA6NOT	Nachricht	ECUARUNARI	La gran Nacion Canari reacciona frente a los atropellos de los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador	ECUARUNARI, Consejo de Gobierno UPCCC
P93	09ECUA7NOT	Nachricht	ECUARUNARI	ECUARUNARI frente al inicio de un nuevo periodo presidencial de EC Rafael Correa	Humberto Cholango – Presidente ECUARUNARI
P94	09ECUA8NOT	Nachricht	ECUARUN	La propuesta de la Ley Orgánica de	Comunicación

			ARI	Comunicación busca	Ecuadorunari ECUACHASKI
P95	O9ECUA9NOT	Nachricht	ECUARUN ARI	Que la educación sea para todos pide la CONAIE y la Ecuadorunari	Patricio Zinghri
P96	O9ECUA12NOT	Nachricht	ECUARUN ARI	Asamblea Provincial de Zamora Chinchipe resuelve exigir la salida de las empresas mineras extranjeras	Responsable de prensa, gobierno provincial de Za- mora Chinchipe; Ecuachaski
P97	O9ECUA13NOT	Nachricht	ECUARUN ARI	Seguir avanzando en la Construcción de un Estado Plurinacional y el Sumak Kawsay	Consejo Gobierno Ecuadorunari
P98	O9ECUA14NOT	Nachricht	ECUARUN ARI	Chimborazo, Tungurahua, Bolivar: recuerdan 20anos del 1er Levantamiento Indigena	Luis Alberto Guaman, Comunicación Recab Brunari
P99	08FEN1QUI	Information Organisation	FENOCIN	Quienes somos?	FENOCIN
P100	08FEN2COM	Information Organisation	FENOCIN	Comité Ejecutivo Nacional 2008-2011	FENOCIN
P101	08FEN3EST	Information Organisation	FENOCIN	Marco Estrategico	FENOCIN
P102	08FEN4MIS	Information	FENOCIN	Misión	FENOCIN

		Organisation			
P103	08FEN5INT	Information Organisation – Menülink	FENOCIN	Interculturalidad	FENOCIN
P104	05UINPI9BOL1	Digitaler Newsletter	UINPI	Boletín 1 – Octubre del 2005	Luis Fernando Sarango (Rector UINPI): Editorial; Jorge García (Coordinador Académico UINPI): noticias del mes; Departamento Comunicación UINPI: noticias del mes
P105	06UINPI10BOL4	Digitaler Newsletter	UINPI	Boletín 4 – Febrero del 2006	Jorge García (Coordinador Académico UINPI): Editorial
P106	06UINPI11BOL5	Digitaler Newsletter	UINPI	Boletín 5 – Mayo del 2006	Kintto Lucas: Articulo: Luis Macas
P107	06UINPI12BOL6	Digitaler	UINPI	Boletín 6 – Septiembre del 2006	Eliana Champutiz

		Newsletter			(Departamento Comunicación UINPI): Noticias del mes
P108	07UINPI13BOL7	Digitaler Newsletter	UINPI	Boletín 7 – Diciembre del 2007	Eliana Champutiz (Departamento Comunicación UINPI): Noticias del mes; Luis Enri- que López: Chaski
P109	08UINPI14BOL10	Digitaler Newsletter	UINPI	Boletín 10 – Mayo del 2008	Luis Fernando Sarango (Rector UINPI): Editorial; Eliana Champutiz (Departamento Comunicación UINPI): Noticias del mes
P110	08UINPI15BOL11	Digitaler Newsletter	UINPI	Boletín 11 – Diciembre del 2008	Luis Fernando Sarango (Rector UINPI): Editorial; Departamento Comunicación UINPI: Noticias;

					Kintto Lucas: Noticias;
P111	09UINPI19NOTult	Nachricht	UINPI	Indígenas debaten educación superior en el Continente	UINPI
P112	09UINPI20NOTult	Nachricht	UINPI	Propuesta de la Ley de Educación Superior	Gerónimo Yantalema (Asambleista Estado Plurinacional Ecuatoriano)
P113	09UINPI23EVEN	Information Event	UINPI	Oferta de 25 becas para primera versión Maestría en Gestión del Desarrollo con Identidad para el Buen Vivir Comunitario	UINPI/Red UII/Fondo Indígena
P114	09UINPI25PUB	Publikation	UINPI	Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi Ecuador/Chinchaysuyu	Luis Fernando Sarango
P115	10UINPI16BOL14	Digitaler Newsletter	UINPI	Boletín 14 – Abril del 2010	Luis Fernando Sarango (Rector UINPI): Editorial; Ángel Cartuche (Docente UINPI): Denuncia; Comunicación UINPI: Noticias

P116	10UINPI17BOL15	Digitaler Newsletter	UINPI	Boletín 15 – Agosto del 2010	Luis Fernando Sarango (Rector UINPI): Editorial; Miguel Angel Casillas Alvarado (Universidad Veracruzana): Chaski
P117	10UINPI1AUT	Information Institution	UINPI	Autoridades Principales	UINPI
P118	10UINPI21NOTult	Nachricht	UINPI	Sentencia favorable a la Universidad Amawtay Wasi	UINPI/Corte Constitucional
P119	10UINPI2CON	Information Institution	UINPI	Contactos	UINPI
P120	10UINPI3ANT	Information Institution	UINPI	Antecedentes, Nuestra Minka, Nuestro Sueño	UINPI
P121	10UINPI4EST	Information Institution	UINPI	Estructura de Amawtay Wasi y Componentes epistemológicos	UINPI
P122	10UINPI5CENSAB	Information Institution	UINPI	Centros del Saber	UINPI
P123	10UINPI6.1CENSABin tcurr	Information Institution	UINPI	Chakana curricular de las trazas/caminos o carreras: Licenciatura en ciencias de la educación con mención en pedagogía	UINPI

				intercultural	
P124	10UINPI6CENSABint	Information Institution	UINPI	Centro del Saber Ushay Yachay o de la Interculturalidad	UINPI
P125	10UINPI7AMBAPR	Information Institution	UINPI	Ámbitos de Aprendizaje	UINPI
P126	10UINPI8PUBIMP	Übersicht Publikationen	UINPI	Publicaciones Impresas	UINPI
P127	11UINPI18BOL16	Digitaler Newsletter	UINPI	Boletín 16 – Octubre del 2011	Luis Fernando Sarango (Rector UINPI): Editorial; Departamento Comunicación UINPI: Noticias; Alta Hooker (URACCAN Colombia): Chaski
P128	11UNPI22NOTult	Nachricht	UINPI	La Universidad Comunitaria Amawtay Wasi presentó petición a Foro permanente sobre las cuestiones indígenas de la ONU en New York	Comunicación UINPI
P129	10DIN14.1MOSEIB	Publikation / Modell	DINEIB	Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe	MEC, DINEIB
P130	10DIN21BIB	Nachricht	DINEIB	Convocatorias: I Encuentro de Integración de las familias lingüísticas	DINEIB

P131	11DIN1AUTDIN	Information Institution	DINEIB	Información Institucional: Autoridades DINEIB	David Muenala; DINEIB
P132	11DIN22CIACT	Nachricht	DINEIB	Centro de Información: Temas de Actualidad: El SEIB cumple 23 años	David Muenala; DINEIB
P133	11DIN2AUTMEC	Information Institution	DINEIB	Información institucional: Autoridades (Ministerio de Educación)	David Muenala; DINEIB
P134	11DIN3AUTMIN	Information Institution	DINEIB	Autoridades Ministeriales	David Muenala; DINEIB
P135	DIN10EIFC	Information System	DINEIB	Educación Infantil Familiar Comunitaria EIFC	David Muenala; DINEIB
P136	DIN11EIALF	Information System	DINEIB	Educación Básica para Jóvenes y Adultos	David Muenala; DINEIB
P137	DIN12EIBAS	Information System	DINEIB	Educación básica	David Muenala; DINEIB
P138	DIN13EIBAC	Information System	DINEIB	Educación Bachillerato	David Muenala; DINEIB
P139	DIN14EIMOS	Information Modell	DINEIB	Modelo del Sistema de EIB MOSEIB	David Muenala; DINEIB
P140	DIN15EISOFT	Information	DINEIB	Software Educativo Mushuk Muyu	David Muenala; DINEIB
P141	DIN16EIRAD	Information	DINEIB	Radio Revista Minka Educativa	David Muenala; DINEIB

P142	DIN17RADIO	Information	DINEIB	Radio DINEIB	David Muenala; DINEIB
P143	DIN18REV	Information	DINEIB	Revista Intercultural	David Muenala; DINEIB
P144	DIN19PUB	Information /Liste Publi- kationen	DINEIB	Catálogo de Publicaciones	David Muenala; DINEIB
P145	DIN20BIB	Information	DINEIB	Biblioteca Virtual	David Muenala; DINEIB
P146	DIN4VIS	Information Institution	DINEIB	Información Institucional: Visión	David Muenala; DINEIB
P147	DIN5MIS	Information Institution	DINEIB	Información Institucional: Misión	David Muenala; DINEIB
P148	DIN6OBJ	Information Institution	DINEIB	Metas, Objetivos y Plan Estratégico	David Muenala; DINEIB
P149	DIN7CI	Information Institution	DINEIB	Centro de Información	David Muenala; DINEIB
P150	DIN8CIDB	Information Institution	DINEIB	Centro de Información a la ciudadanía: Direcciones bilingües	David Muenala; DINEIB
P151	DIN9CIMAP	Informati- on/Karte	DINEIB	Centro de Información a la ciudadanía: Mapa Intercultural	David Muenala; DINEIB
P152	COD1FIL	Information	CODENPE	Filosofía Institucional	CODENPE

		Institution			
P153	06ENTEXPDIPEIBentzacua	Interview Entzacua	INTER-VIEW	Interview Mario Entzacua	Ute Pfaffstaller; Mario Entzacua
P154	07ENTEXPSEBISHjimpikit	Interview Jimpikit	INTER-VIEW	Interview Marco Jimpikit	Ute Pfaffstaller; Marco Jimpikit
P155	06ENTEXPDINEIBmorocho	Interview Morocho	INTER-VIEW	Interview Mariano Morocho	Ute Pfaffstaller; Mariano Morocho
P156	06ENTEXPFICSHtankamash	Interview Tankamash	INTER-VIEW	Interview Miguel Tankamash	Ute Pfaffstaller; Miguel Tankamash
P157	01ENTEXPIND1bustos	Interview Bustos	INTER-VIEW	Interview Mario Bustos	Daniel Mato; Mario Bustos
P158	03ENTEXPIND2maldonado	Interview Maldonado	INTER-VIEW	Interview Luis Maldonado	Daniel Mato; Luis Maldonado
P159	03ENTEXPIND3macas	Interview Macas	INTER-VIEW	Interview Luis Macas	Daniel Mato; Luis Macas
P160	06CON76COMCOM	Publikation	Publikation	Memoria del Primer Encuentro – Taller Nacional de Comunicadores Comunitarios de Pueblos y Nacionalidades Indigenas del Ecuador	Manuel Castro M.: Dirigente de comunicación de la CONAIE

11 Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Thematik der Interkulturalität anhand einer Betrachtung des Diskurses der indigenen Bewegung Ecuadors, welche Interkulturalität als eine ihrer zentralen Forderungen etabliert. Es wird der Frage nachgegangen, welche Inhalte Interkulturalität im interessierenden Kontext aktualisiert, welche Aspekte die Forderung umfasst, wie Interkulturalität im entsprechenden Diskurs definiert wird und verstanden werden kann.

Zur Beantwortung dieser Fragen wird eine theoretisch und methodisch diversifizierte Herangehensweise gewählt, wobei poststrukturalistische, wie auch postkoloniale Ansätze als zugrundeliegende theoretische Modelle dienen. Wesentlich sind in diesem Zusammenhang Namen wie PIERRE BOURDIEU, MICHEL FOUCAULT, STUART HALL und im spezifischen Kontext vor allem CATHERINE WALSH. Über das Modell der Theorie der Praxis, des Sozialraumes, durch Überlegungen in Zusammenhang mit Sprache und Macht werden in einem einleitenden theoretischen Teil Grundgedanken BOURDIEUScher Theoriebildung vorgestellt. In einer notwendigen Auseinandersetzung mit dem Diskursbegriff wird der diskurstheoretische Ansatz MICHEL FOUCAULTS relevant. Genannte theoretische Perspektiven finden in einem zweiten Teil der Arbeit, welcher sich der zentralen Thematik der Interkulturalität zuwendet, Anwendung.

Die in der vorliegenden Arbeit angewandte Methodik bewegt sich in der Untersuchung eines ausgewählten Dokumentenkörpus zwischen diskursanalytischen Grundüberlegungen im Sinne einer sozialwissenschaftlichen Diskursanalyse nach REINER KELLER, als auch Überlegungen zu einer Rahmenanalyse sozialer Bewegungen in Anlehnung an PAOLO DONATI, um in der konkreten Analyse eine inhaltsanalytische Vorgehensweise zu bevorzugen. In diesem Sinne wird Interkulturalität als „Aufruf zu einer permanenten gesamtgesellschaftlichen *Minka* für das *Sumak Kawsay*“ verstanden und interpretiert. Entsprechende Überlegungen, sowie die Darstellung der zugrundeliegenden Analyse von Diskursfragmenten werden in einem zweiten Teil der Arbeit präsentiert.

Interkulturalität im ecuadorianischen Kontext muss in Zusammenhang mit der Kolonialität von gesellschaftlichen Strukturen, sowie einer entsprechenden Konstruktion von kultureller Differenz verstanden werden. In diesem Sinne verfolgt ein kritischer Diskurs der Interkulturalität eine Dekonstruktion hegemonialer Strukturen und eine Entkolonialisierung von Macht, Wissen, Denken und Sein. Interkulturalität erweist sich dementsprechend als multifokales Phänomen, welches sämtliche Lebens- und Sozialbereiche umfassend, eine soziale, politische, epistemische und ethische Dimension artikuliert. Auf Grundlage dieser Erkenntnisse erfolgt die Bewertung der untersuchten Dokumente, wobei eine propositive Dimension des Diskurses und entsprechende Visionen und Handlungsanleitungen von besonderem Interesse sind. Die

Zentralität von Konzepten wie *Minka*, welches als kommunitärer und kommunikativer Habitus verstanden wird und *Sumak Kawsay*, als gutes Leben und Ziel der Bestrebungen um Interkulturalität wird in diesem Zusammenhang und entsprechend des gewählten Analyserahmens hervorgekehrt.

Interkulturalität wird, der eingenommenen Perspektive entsprechend, zu einem Prinzip und einer Vision für eine zukünftige Gesellschaft, welche es zu schaffen gilt. Interkulturalität vereint dabei verschiedene Perspektiven und Dimensionen, wobei das Identitäre, das Kollektive, sowie das Relationale als grundlegende ineinander verschränkte narrative Stränge erkannt wurden, anhand derer sich der Diskurs rekonstruieren lässt. Interkulturalität als ein Projekt der indigenen Bewegung kehrt die grundlegende Bedeutung kultureller Identitäten und entsprechender alternativer Wertvorstellungen und Lebensanschauungen hervor und artikuliert darauf aufbauend die Notwendigkeit zur Etablierung einer gemeinschaftlichen Vision und Aktion, im Sinne der Erreichung eines „guten Lebens“, des *Sumak Kawsay* für alle Mitglieder der Gesellschaft. Über Austausch und Interaktion lässt sich dieser Sichtweise folgend Begegnung und eine wirkliche Interkulturalität etablieren. Selbstachtung, Achtung des Anderen, sowie Respekt und Toleranz allen Lebensformen gegenüber stellen letztlich die Grundlage für die Übernahme gesellschaftlicher und personaler Verantwortung im Sinne der Schaffung einer gerechteren, friedvollen Gesellschaft, welche Interkulturalität postuliert, dar.

Lebenslauf

Name	Ute Pfaffstaller
Geburtsdatum	12.11.1979
Geburtsort	Bozen / Südtirol
Familienstand	Ledig; Sohn Raphael (*2010)
Nationalität	Italien
Wohnadresse	Goldschlagstrasse 28/19, 1150 Wien
Aus- und Weiterbildung	
1994-1999	Handelsoberschule „Heinrich Kunter“, Bozen Abschluss: Matura
1999-2001	Studium der Architektur, Kunstgeschichte, Philosophie (TU-Wien, Universität Wien)
2000-2002	Lehrgang für Photographie (Wien)
2001-2012	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie (Universität Wien)
2001-	Diplomstudium Romanistik/Spanisch (Universität Wien)
2006-2008	Interdisziplinärer Universitätslehrgang für Höhere Lateinamerikastudien (Lateinamerikainstitut Wien) Abschluss: Akademische Lateinamerikanistin
2011-	Ausbildung zur Montessori-Pädagogin (Wien)
Studienbezogene Praktika und Auslandsaufenthalte	
2001	Praktikum bei Defranceschi Chile (Santiago de Chile)
2004	Studienreise Ethnobotanical Research Centre Playa Diana (San José / Petén, Guatemala)
2005	Volontariat Projekt Cerro Seco (Bahia de Caraquez, Ecuador)
2006	Feldforschung in Ecuador (Morona Santiago, Quito, Ecuador)
2006	Praktikum GTZ-Ecuador: Proyecto Fortalecimiento Institucional de Organizaciones Indígenas de América Latina COICA (Quito)
Sprachkenntnisse	Italienisch, Spanisch: Fließend in Wort und Schrift Englisch, Portugiesisch: gute Kenntnisse

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Diplomarbeit selbständig angefertigt habe. Es wurden nur die in der Arbeit ausdrücklich benannten Quellen und Hilfsmittel benutzt. Wörtlich oder sinngemäß übernommenes Gedankengut habe ich als solches kenntlich gemacht.

Ort, Datum

Unterschrift