

Indiegegenwart : indigene realitäten im Südamerikanischen tiefland	Titulo
Amelung, Merle - Compilador/a o Editor/a; Uzcátegui, Claudia - Compilador/a o Editor/a; Walkowski, Niels-Oliver - Compilador/a o Editor/a; Zander, Markus - Compilador/a o Editor/a; Kapfhammer, Wolfgang - Autor/a; Rummenhüller, Klaus - Autor/a; Schröder, Peter - Autor/a; Brandhuber, Gabriele - Autor/a; Wörrle, Bernhard - Autor/a; Semper, Frank - Autor/a; Born, Joachim - Autor/a; Feser, Heiko - Autor/a; George, Niels - Autor/a; Zander, Markus - Autor/a; Naase, Karin Marita - Autor/a; Stahl, Johannes - Autor/a; Suhrbier, Mona B. - Autor/a;	Autor(es)
Berlín	Lugar
Ibero-Amerikanisches Institut Gerbr. Mann Verlag	Editorial/Editor
2008	Fecha
Estudios Indiana no. 1	Colección
Economía; Comunidades indígenas; Indígenas; Derechos indígenas; Arte; América Latina;	Temas
Libro	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.edu.ar/Alemania/iai/20161114031637/pdf_1080.pdf	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences





1

ESTUDIOS INDIANA

INDIEGEGENWART

Indigene Realitäten

im südamerikanischen Tiefland

Herausgegeben von

Merle Amelung

Claudia Uzcátegui

Niels Oliver Walkowski

Markus Zander

Merle Amelung, Claudia Uzcátegui,
Niels Oliver Walkowski und Markus Zander (Hrsg.)

INDIEGEGENWART
*Indigene Realitäten
im südamerikanischen Tiefland*

This work is licensed under the Creative Commons Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Deutschland License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>.

The online version of this work can be found at:
<<http://www.iai.spk-berlin.de/publikationen/estudios-indiana.html>>



ESTUDIOS INDIANA 1



IBERO-AMERIKANISCHES INSTITUT
PREUSSISCHER KULTURBESITZ

I A I
P | K

INDIEGEGENWART

Indigene Realitäten

im südamerikanischen Tiefland

Herausgegeben von

Merle Amelung,
Claudia Uzcátegui,
Niels Oliver Walkowski
und Markus Zander



Gebr. Mann Verlag • Berlin 2008

ESTUDIOS INDIANA

Die Reihe ESTUDIOS INDIANA (früher „Indiana Beihefte“) präsentiert in Monografien und Sammelbänden die Ergebnisse von Forschungen zu den indigenen und multi-ethnischen Gesellschaften und Kulturen Lateinamerikas und der Karibik in Vergangenheit und Gegenwart. Das Themenspektrum der Reihe umfasst alle Bereiche der amerikanistischen Studien einschließlich der Archäologie, der Ethnohistorie, der Kultur- und Sozialanthropologie sowie der Ethnolinguistik.

En la serie ESTUDIOS INDIANA (anteriormente „Indiana Suplementos“) aparecen monografías y ediciones sobre los resultados de las investigaciones acerca de las sociedades y las culturas indígenas y multiétnicas de América Latina y el Caribe en el pasado y el presente. Esta serie abarca una diversidad de temas de todas las áreas de los estudios americanistas incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología cultural y social y la etnolingüística.

Herausgegeben vom Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz.
Editado por el Instituto Ibero-Americano del Patrimonio Cultural Prusiano.
Anschrift/Dirección: Ibero-Amerikanisches Institut, Potsdamer Str. 37,
D-10785 Berlin, Alemania; www.iai.spk-berlin.de

Herausgebergremium / Consejo editorial
Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, Wolfgang Gabbert, Barbara Göbel, Bruno Illius,
Mark Münzel, Heiko Prümers, Bettina Schmidt, Gordon Whittaker.

Redaktion / Redacción: Peter Birle, Peter Masson
www.iai.spk-berlin.de/publikationen/estudios-indiana.html
indiana@iai.spk-berlin.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Copyright © 2008 by Gebr. Mann Verlag, Berlin
www.gebrmannverlag.de
gebr.mann@reimer-verlag.de
Alle Rechte vorbehalten
Satz: Anneliese Seibt, IAI; Umschlaggestaltung: Mariano Procopio
Druck: COLOR-DRUCK Dorfi GmbH, Wünsdorfer Str. 83, D- 12307 Berlin
Printed in Germany
ISBN 978-3-7861-2575-4

INHALT

Danksagung 7

Einleitung 9

Naturschutz – indigene Völker

Wolfgang Kapfhammer: *Götterkind und Markenzeichen. Ökonomie, Moral und kulturelle Nachhaltigkeit eines guaraná-Projektes bei den Sateré-Mawé, Brasilien*..... 19

Klaus Rummenhölter: *Jäger und Sammler unter Naturschutz: Kritische Überlegungen zur Ausweisung des Nationalparks Alto Purús (Peru)* 45

Peter Schröder: *Ethnologische Expertise – erwünscht und unerwünscht. Oder wenn es nicht so gut ist, Indianerland zu identifizieren, obwohl das doch eigentlich alle wollen. (Ein Erfahrungsbericht zu einer Arbeit mit den Fulni-ô in Pernambuco, Nordostbrasilien)*..... 77

Gabriele Brandhuber: *Mitsprache und Rückgabe: ein Vertrag zwischen Indigenen und ForscherInnen*..... 107

Indigene Rechte

Bernhard Wörrle: *Zwischen Aufwertung und Ausverkauf: Amazonische Indianerorganisationen und die Konvention über die biologische Vielfalt* 125

Frank Semper: *Die Rechte der indigenen Völker in Kolumbien* 141

Joachim Born: *Drei Schritte vor und zwei zurück? Ein Vergleich der argentinischen und chilenischen Sprachpolitik gegenüber den Mapuche* 157

Indigene Gesellschaften im Kontakt mit ihren Nationalgesellschaften

Heiko Feser: <i>Die Huaorani am Anfang des neuen Jahrtausends. Eine kleine Amazonasethnie gibt Vollgas</i>	175
Niels George: <i>Feldforschung bei den Huaorani Ecuadors</i>	185
Markus Zander: <i>Autonomie oder Integration. Bericht von einer Gratwanderung</i>	197
Karin Marita Naase: <i>Wirtschaftsförderung bei indigener Bevölkerung in Lateinamerika</i>	221
Johannes Stahl: <i>Livelihood-Strategien von Cavineño Indianern im bolivianischen Amazonastiefland</i>	245

Indigene Kunst

Mona B. Suhrbier: <i>Der "schwebende" Topf. Die Perspektive eines indigenen Künstlers auf einen Gegenstand (Mehinako, Brasilien)</i>	257
Autorinnen und Autoren	269

Danksagung

Die Herausgeber bedanken sich hiermit herzlich bei allen Institutionen und Einzelpersonen, die durch ihre Unterstützung zum Zustandekommen der Tagung INDIEGEGENWART und dieses Bandes beigetragen haben. Insbesondere wollen wir hier nennen:

Maria Lidola und Eva-Maria Rößler, die maßgeblich am Entstehen und der Organisation der Tagung beteiligt waren,

das Ethnologische Museum Berlin, das uns großzügig seine Räumlichkeiten, sein Personal und seine technische Ausstattung zur Verfügung gestellt hatte, ohne die die Tagung nicht hätte durchgeführt werden können, und seine Kuratorin Frau Dr. Manuela Fischer, die uns mit Rat und Tat eine große Hilfe war,

die Fritz Thyssen Stiftung, die die Finanzierung der Tagung ermöglicht hat,

das Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin,

das Ibero-Amerikanische Institut Berlin, das die Finanzierung und Durchführung dieser Veröffentlichung übernommen hat,

und alle Autoren dieses Bandes.

**Merle Amelung, Claudia Uzcátegui,
Niels-Oliver Walkowski, Markus Zander**

Einleitung

Der vorliegende Band entstand aus den Beiträgen einer Tagung mit dem Titel "INDIEGEGENWART" am Ethnologischen Museum Berlin im April 2004. Sie hatte die heutige Situation der indigenen Bevölkerung des südamerikanischen Tieflands zum Thema sowie die vielfältigen Veränderungsprozesse, die indigene Gesellschaften in der Gegenwart durchlaufen.

Dabei wurden ein interdisziplinärer Ansatz gewählt und sowohl angehende als auch berufserfahrene Wissenschaftler eingeladen, um Gelegenheit zum Austausch und zu fruchtbaren Diskussionen zu geben. Der Wunsch der OrganisatorInnen, auch Vertreter der Indigenen einladen zu können, um sie selbst zu Wort kommen zu lassen, konnte aus finanziellen und organisatorischen Gründen leider nicht verwirklicht werden.

Bei der konzeptionellen Vorarbeit für die Tagung zeichneten sich zwei Aspekte ab, die den OrganisatorInnen besonders am Herzen lagen: einmal die aktive Rolle der indigenen Bevölkerung in den oben angesprochenen Veränderungsprozessen und zum Zweiten das nicht unproblematische Verhältnis zwischen der indigenen Bevölkerung und Wissenschaftlern, die sich in theoretischer oder praktischer Hinsicht in der Forschung oder der Entwicklungszusammenarbeit mit ihr befassen.

Lange Zeit wurden Veränderungsprozesse in indigenen Gesellschaften als in erster Linie von außen herbeigeführt dargestellt und ihre Mitglieder erschienen in vielen Publikationen als bloße Opfer, oder aber indigene Gesellschaften wurden geschildert, als hätten sie seit Ewigkeiten in einem quasi unberührten, archaischen Zustand verharrt und neuere Entwicklungen als störend ausgeblendet. Der zweite Fall ist heute glücklicherweise kaum noch anzutreffen, denn die Veränderungen sind zu offensichtlich und unbestreitbar. Die aktive und kreative Rolle jedoch, die indigene Akteure bei der Umgestaltung ihrer Gesellschaften spielen, wird in vielen Publikationen nach wie vor ausgeblendet. Dabei suchen Indigene in sehr unterschiedlicher Form, individuell ebenso wie kollektiv, nach Möglichkeiten, ihre Lebenssituation zu verändern und ihre Position in den jeweiligen Nationalgesellschaften zu verbessern. Sie eignen sich neues Wissen an, integrieren neue Elemente in ihre Kultur, verwenden Elemente der eigenen Kultur in bisher nicht gekannter Art und Weise und schaffen gänzlich neue Formen. Indigene Bewegungen sind in fast allen Ländern Südamerikas auf dem Vormarsch und klagen territoriale, politische oder kulturelle Rechte ein.

Es gibt von wissenschaftlicher Seite eine wachsende Beschäftigung mit dieser politischen Organisierung der indigenen Bevölkerung, die von größter Bedeutung für ihr Überleben und ihre immer noch ausstehende Anerkennung als gleichberechtigte und gleichwertige Bürger ihrer jeweiligen Staaten ist. Die OrganisatorInnen der Tagung hatten jedoch den Eindruck, dass eine Auseinandersetzung mit anderen Aspekten der

Veränderung z.B. auf ökonomischem oder kulturellem Gebiet, die diese auch als kreativen Prozess begreift und nach den ihr zugrunde liegenden Vorstellungen von der Zukunft, ihren Bedingungen und möglichen Aussichten fragen würde, zu wenig stattfindet.

Dafür sollte auf der Tagung Raum geschaffen werden. Sie sollte zu einer Diskussion darüber beitragen, was indigene Identität in der heutigen Situation und unter den gegebenen Bedingungen bedeutet und wie ihre Träger sich selbst als *indigenas* verstehen, repräsentieren und ihre Identität einsetzen: In welchen unterschiedlichen Situationen sind *indigenas* heute anzutreffen, welche Strategien haben sie im Umgang mit den sie umgebenden Gesellschaften entwickelt und welche Prozesse der kulturellen Aneignung und Umdeutung haben bei ihnen stattgefunden?

Hinter dem zweiten wichtigen thematischen Aspekt, dem Verhältnis zwischen Indigenen und Wissenschaftlern, stand auch der Wunsch der OrganisatorInnen der Tagung, sich über die eigene Rolle und Verantwortung in diesem Feld auseinanderzusetzen und klarer zu werden. Ein Nachdenken über dieses Verhältnis und seine Veränderung werden auch von einer selbstbewusster gewordenen indigenen Bevölkerung immer stärker eingefordert, die sich nicht mehr als "Objekt" einer an fremden Zielen orientierten Forschung oder als bloßer "Empfänger" von Hilfsprojekten behandeln lassen will. Dabei sind in vielen Fällen Missverständnisse und Konflikte programmiert. Wie also kann eine angemessene Repräsentation der indigenen Bevölkerung in wissenschaftlichen Arbeiten heutzutage aussehen, die die notwendigen Bemühungen indigener Gruppen um ihre Anerkennung und Emanzipation unterstützt, ohne dabei jedoch die gebotene kritische Distanz zu verlieren? Wie könnte ein gleichberechtigtes Verhältnis von "Forschern" und "Beforschten" oder eine zumindest annähernde Reziprozität hergestellt werden? Wie gehen wir mit Fragen des intellektuellen Eigentums um? Wie sieht es mit der immer wieder beschworenen Partizipation der Betroffenen bei der Entscheidungsfindung in Entwicklungsprojekten tatsächlich aus?

Das Konzept der Tagung wurde gut aufgenommen, und insgesamt gab es 23 Beiträge in Form von Vorträgen oder Filmen. Die in diesem Band versammelten 14 Artikel¹ wurden für die Veröffentlichung nach ihrem thematischen Bezug und entsprechend der in der Tagung vorgegebenen Themenblöcke in fünf Gruppen geordnet. Es beginnt mit dem problematischen Verhältnis zwischen den Interessen des Naturschutzes und denen indigener Völker, geht über die Beziehung zwischen WissenschaftlerInnen und Indigenen und das Thema indigener Rechte hin zu den Auswirkungen des

1 Leider sahen sich nicht alle auf der Tagung vertretenen ReferentInnen dazu in der Lage, eine schriftliche Version ihrer Vorträge einzureichen; dafür enthält der Band drei Beiträge von Autoren, die zwar auf die Tagung eingeladen waren, aber aus verschiedenen Gründen nicht teilnehmen konnten (Karin Naase, Peter Schröder und Niels George).

Kontakts indigener Gesellschaften mit ihren Nationalgesellschaften und schließt mit einem Beitrag über die Betrachtung und das Verständnis indigener Kunst.

Wolfgang Kapfhammer thematisiert die Neigung von Umweltschützern aus den Industrienationen der nördlichen Hemisphäre, indigene Völker zu “Wächtern der Erde” oder “Bewahrern der Biodiversität” zu stilisieren. Er stellt anhand des Beispiels der Sataré-Mawé im Nordosten Brasiliens die vermeintliche Übereinstimmung in Frage, die von einem bestimmten Teil der westlichen Ökologiebewegung zwischen ihrer Philosophie einer klaren Begrenztheit von Wachstum und Ressourcen und der Mythopraxis indigener Völker konstruiert wird.

Klaus Rummenhöllers Thema ist die Unvereinbarkeit bestimmter westlicher Konzepte von Natur und Naturschutz, die Menschen und menschliche Nutzung grundsätzlich als Störfaktor betrachteten, mit den Interessen und der Lebensweise indigener Bevölkerungsgruppen. Er untersucht die Ausweisung des peruanischen Nationalparks Alto Purús, der die bislang größte zusammenhängende Fläche des peruanischen Tieflands unter Naturschutz stellt und damit gleichzeitig die auf dem Territorium lebenden indigenen Völker schützen soll. Dabei seien allerdings ausschließlich biologische und ökologische, nicht aber soziale und kulturelle Kriterien zugrunde gelegt worden. Ein solches Vorgehen missachte jedoch eklatant die Interessen der indigenen Bevölkerung und Rummenhöller fordert, der Schutz und die Bewahrung ihrer Rechte müssten dem Schutz der Biodiversität zumindest gleichgestellt werden.

Der Artikel von **Peter Schröder** analysiert die Schwierigkeiten und Hindernisse beim Zustandekommen und der Umsetzung von Programmen zur Demarkierung von indigenen Territorien in Brasilien. Obwohl Schröders Text – der Themenordnung der Tagung geschuldet – nach Rummenhöllers Artikel im Band steht, können seine Betrachtungen in Teilen als Grundlage zu Rummenhöller gelesen werden.

Schröder, der im Auftrag der FUNAI Indianerland der Fulni-ô identifizierte, legt den Akzent auf die Beschreibung des Konfliktfelds, in dem er sich als Ethnologe und Gutachter zwischen unterschiedlichen Interessengruppen auf lokaler Ebene bewegt. Interessengegensätze gibt es dabei nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der indigenen Bevölkerung, die sich teilweise mit dem Status quo bestens arrangiert hat. Schröders Anliegen ist es, zu zeigen, wie schwierig die Rolle eines Ethnologen im Spannungsfeld zwischen all diesen Ansprüchen ist, wo keiner der von der Landdemarkierung Betroffenen tatsächlich die “Wahrheitsfindung” im Auge hat, sondern alle nur den für sich größten Nutzen herausholen wollen.

Gabriele Brandhuber setzt sich mit der in der Praxis noch meist ungelösten Frage auseinander, wie ein für beide Seiten befriedigendes Verhältnis zwischen Forschern und beforschten Indigenen geschaffen werden könnte. So gibt es vor allem auf indigener Seite starke Ängste in Bezug auf die Verwendung des über und durch sie gewonnenen Wissens und es wird bemängelt, dass das in Forschungen gewonnene Wissen in den seltensten Fällen zu den Beforschten zurückfließt oder gar für sie verwendbar

gemacht wird. Als Ausgangspunkt dient Brandhuber dabei eine im brasilianischen Nordwestamazonien stattgefundene Konferenz. Dort wurde unter Beteiligung von indigenen Organisationen, sie unterstützenden NROs und Forschern ein Vertrag aufgesetzt, der dieses Verhältnis in Bezug auf Fragen wie intellektuelle Rechte, Mitsprache im Forschungsprozess oder Beteiligung an Einkünften musterhaft regeln soll.

Der Vortrag und die Diskussion machten deutlich, dass der besprochene Vertrag zwar ein wichtiger Schritt in Richtung auf die konkrete Umsetzung der Forderung nach einem gleichberechtigten Verhältnis zwischen Wissenschaftlern und von ihnen beforschten Indigenen ist, jedoch noch keineswegs alle offenen Fragen gelöst sind und hier weiterer Dialogbedarf besteht.

Auf die spezielle Problematik des Schutzes der intellektuellen Urheberrechte indigener Völker geht **Bernhard Wörrle** ein. Die 1992 auf der Rio-Konferenz beschlossene Konvention über biologische Vielfalt (CBD) sei das erste und einzige internationale Abkommen, das indigenem Wissen überhaupt einen rechtlichen Status zuschreibe und seine Erhaltung und seinen Schutz fordere. Sie weise gravierende Mängel auf und die notwendigen rechtlichen Verfahren für die Unterschutzstellung von Wissen seien für indigene Gemeinschaften viel zu teuer und aufwendig. Unabhängig davon gebe es jedoch noch einige sehr schwer zu lösende grundsätzliche Probleme wie die Frage nach der Urheberschaft bei über Staats- und ethnische Grenzen hinweg verbreiteten Kenntnissen, nach den jeweiligen Ansprechpartnern sowie den Entscheidungs- und Kompensationsberechtigten.

Frank Semper geht auf die Rechtslage indigener Völker in Kolumbien ein. Semper beleuchtet dabei vor allem Konflikte, die sich aus den Widersprüchen zwischen internationalen Menschenrechtsbestimmungen, dem nationalen Recht und den autochthonen Rechten der Indigenen ergeben.

Auch wenn Kolumbien seit Beginn der 1990er Jahre relativ konsequent versucht habe, die rechtlichen Bedingungen für indigene Völker zu verbessern und damit eine der fortschrittlichsten Gesetzgebungen in Lateinamerika erreicht habe, reichten die Veränderungen noch lange nicht aus. Die Verfassung von 1991 weise noch immer – u.a. in Landrechtsfragen oder in Bezug auf die Verfügungsgewalt über natürliche Ressourcen – erhebliche Lücken auf. Semper plädiert für ein einheitliches Konzept des Staates, in dem internationale Menschenrechtsstandards einerseits sowie die Autonomie und Selbstbestimmung der indigenen Völker andererseits stärker berücksichtigt werden, und für eine Stärkung der Instrumente des internationalen Rechts.

Joachim Born vergleicht in seinem Beitrag die Politik der Nachbarländer Chile und Argentinien in Bezug auf die Behandlung der autochthonen Sprachen am Beispiel des Mapuche. Während er die kulturellen Rechte der indigenen Bevölkerung zwar in der argentinischen Verfassung besser abgesichert sieht als in der chilenischen, hält er deren Umsetzung in konkrete Gesetze und ihre Verwirklichung für endgültig entscheidend. In Chile, wo die interkulturelle und zweisprachige Erziehung an den Schu-

len gut entwickelt sei, gebe es eine relativ hohe und fast konstante Zahl von Mapuche-Sprechern; in Argentinien dagegen sei sie eher rückläufig und das Mapuche werde dort zunehmend folklorisiert. Große Bedeutung misst Born dabei auch dem Prestige bei, das eine Sprache innerhalb der gesamten Gesellschaft genieße, und ob sie sich in irgendeiner Art und Weise in der Öffentlichkeit manifestieren könne. Born fordert eine stärkere Öffnung der spanischsprachigen Bevölkerung für die indigenen Sprachen, eine stärkere Partizipation der indigenen Bevölkerung an der Planung von indigenen Bildungsprogrammen sowie eine bessere Aufklärung über deren Ziele.

Heiko Feser kritisiert die Auffassung, Akkulturationsprozesse bei indigenen Völkern hätten notwendigerweise negative Konsequenzen für die Betroffenen. Als Beispiel dienen ihm dabei die erst in den sechziger Jahren kontaktierten Huaorani im ekuadorianischen Oriente, die seitdem wegen der Erdölfunde auf ihrem Gebiet von den unterschiedlichsten Gruppen, von Erdölgesellschaften über Missionare bis hin zu Naturschützern, heimgesucht worden seien. Sie verstünden es auf sehr geschickte Art und Weise, sich zugleich als schutzbedürftiges Naturvolk und wilde Krieger zu präsentieren und so die verschiedenen Akteure für sich einzunehmen und gleichzeitig gegeneinander auszuspielen. Sie hätten dabei einen beispielhaften Pragmatismus entwickelt, ein Optimum an Vorteilen für sich herausgeholt – sich einen “idealen Cocktail” zusammengestellt – von negativen Folgen könne keine Rede sein.

Der Beitrag von Feser löste eine heftige Debatte aus, in der sowohl Zweifel an seiner Darstellung als auch Zustimmung, vor allem in Bezug auf seine Kritik an einer grundsätzlich negativen Darstellung der Folgen von Akkulturationsprozessen, geäußert wurden.

Ein wesentlich kritischeres Bild der Situation bei den Huaorani zeichnet **Niels George**. Er schreibt seinen Text primär als Erfahrungsbericht seiner Tätigkeit sowohl als Mitarbeiter einer NGO sowie als unabhängig Forschender im Rahmen zweier Reisen. Der Text beschäftigt sich mit einer Verortung der Huaorani zwischen Umweltrecht, Ölfirmen und Eigeninteressen. Dabei wird durchgehend die eigene Position als Mitarbeiter einer NGO bzw. als Forscher mitreflektiert. George benennt die mit der Arbeit einhergehenden Rollenbilder und zeigt die daraus resultierenden Interaktionsmuster der beteiligten Personen auf.

In seiner Darstellung erscheinen die Huaorani dabei – im Gegensatz zu Feser – keineswegs als Meister ihres Schicksals, die den größtmöglichen Nutzen aus den um ihre Gunst konkurrierenden NGOs und Wirtschaftsunternehmen ziehen, sondern eher als zwischen den unterschiedlichsten Interessen und Verlockungen zerrissene Gesellschaft, deren Zukunft mehr als ungewiss ist. Gleichzeitig geht er darauf ein, wie sich im Rahmen des benannten Problemfeldes von Ölfirmen, Umweltrecht und Eigeninteressen ein ganzes Spektrum an NGOs organisiert, unter denen sich ein hierarchisches Verhältnis – im Sinn eines “Subunternehmertums” – entwickelt hat und die heftig miteinander konkurrieren.

Markus Zander befasst sich am Beispiel einer *comunidad nativa* in der Selva Central Perus mit der Frage, ob die Folgen einer stärkeren Annäherung indigener Gesellschaften an oder ihrer Integration in ihre jeweiligen Nationalgesellschaften notwendigerweise nachteilig für sie sein müssen.

Diese *comunidad* habe sich vorsichtig geöffnet und versuche, Migranten aus dem Hochland zu integrieren, um deren Wissen und Kontakte zu nutzen. Damit sei es den *comuneros* gelungen, die kommunale Infrastruktur auszubauen und das Niveau formaler Bildung stark zu erhöhen. Einige der *comuneros* hätten durch den engen Umgang mit Migranten neue, am Markt orientierte ökonomische Verhaltensweisen gelernt und verstanden es, nach den Maßstäben der nationalen Gesellschaft wirtschaftlich relativ erfolgreich zu agieren. Parallel dazu existierten traditionelle ökonomische Praktiken innerhalb der *comunidad* weiter. Schutzmechanismen verhinderten, dass die Kontrolle der *comuneros* über ihr Territorium oder die Angelegenheiten der *comunidad* verloren ginge. Damit ergebe sich allerdings auch eine immer stärkere ökonomische Differenzierung. Die Frage bleibt offen, welche Konsequenzen dies für die weitere Zukunft der *comunidad* haben wird.

Karin Marita Naase thematisiert die wirtschaftliche Förderung indigener Gruppen in Lateinamerika durch Projekte der Entwicklungszusammenarbeit. Sie gibt einen Überblick über die unterschiedliche Situation bei den indigenen Bevölkerungen des amazonischen Tieflands, des andinen Hochlands und Zentralamerikas. Dabei spricht sie die hauptsächlichen Probleme an, die in diesen Zusammenhängen auftauchen, wie z.B. die Veränderungen der jeweiligen Gesellschaften durch eine stärkere Integration in den Markt (s.a. die Beiträge von Feser, George und Zander).

Danach geht Naase, Bezug nehmend auf verschiedene vergleichende Untersuchungen, spezieller auf Projekte der Wirtschaftsförderung für indigene Bevölkerungsgruppen ein. Was die amazonischen Ethnien betreffe, so könnten hier aus verschiedenen Gründen nur sehr wenige Projekte im Nachhinein als erfolgreich bezeichnet werden. Abschließend gibt Naase einige Empfehlungen, wie den von ihr genannten Problemen in Zukunft besser begegnet werden könnte, wobei sie die Sicherung indigener Rechte als eine Grundvoraussetzung für eine den jeweiligen indigenen Gesellschaften und den Bedürfnissen ihrer Mitglieder angepasste Entwicklung sieht.

Johannes Stahl analysiert ausgehend von einer Feldforschung die wirtschaftlichen Strategien der Cavineños, einer indigenen Ethnie des bolivianischen Amazonas-tieflandes. Dazu verwendet er den *Sustainable Livelihood*-Ansatz, der bei den Haushalten ansetzt und weit über die Analyse von auf dem Markt durch Handel oder Lohnarbeit erzielttem Einkommen hinausgeht, indem er die Subsistenzproduktion sowie Strategien der Risikoverminderung auf verschiedenen Gebieten mit einbezieht. Stahl zeigt, dass eine Fokussierung auf Einkommen im herkömmlichen Sinn zu kurz greift, da sie wesentliche Elemente der Lebensabsicherung nicht erfasst. Der *Sustainable Livelihood*-Ansatz verspricht hier in seinen Augen ein tiefergehendes Verständnis der

Zusammenhänge. Chancen für eine wirtschaftliche Entwicklung der von ihm untersuchten Gemeinde sieht Stahl aber letztendlich vor allem in einer Legalisierung und Intensivierung des Holzeinschlags und der Vermarktung seiner Produkte – mit allen damit verbundenen Risiken.

Einen gänzlich anderen Zugang zur indigenen Gegenwart – nämlich über die Kunst – wählt **Mona Suhrbier**. Sie unternimmt die Interpretation einer Zeichnung des Mehinako-Künstlers Carlinho Eyucate aus Brasilien, die sich mit der Töpferkunst seiner Ethnie und ihrer Bedeutung auseinandersetzt. An diesem Beispiel entwickelt und diskutiert sie weitergehende Fragestellungen: Indigene Künstler – nicht nur aus Brasilien – bedienen sich zunehmend unterschiedlicher neuer Medien, in denen sie ihre Perspektiven auf die eigene Kultur und Gesellschaft zum Ausdruck brächten. Während aber Filme wie zum Beispiel die der Kayapo internationale Aufmerksamkeit und Anerkennung fänden, hätten es Künstler wie Eyucate wegen ihrer naturalistischen Darstellungsweise wesentlich schwerer – sehr schnell würden ihre Werke in die Ecke des Kunsthandwerks geschoben und ihnen „Authentizität“ und wirkliche Bedeutung abgesprochen. Dies hinge unter anderem damit zusammen, dass die in ihnen verwendete Symbolik für westliche Betrachter unverständlich sei und damit die in den Werken behandelten Inhalte nicht wahrgenommen würden. Suhrbier hofft, durch eine Übersetzung dieser Inhalte ein solches Verständnis fördern und damit auch die Anerkennung dieser Kunst als solche erreichen zu können.

Die HerausgeberInnen hoffen, dass dieser Band einen kleinen Beitrag zur Darstellung der aktuellen Debatte im deutschen Sprachraum leisten kann. Dabei bedauern wir, dass der zweite geplante Themenschwerpunkt – das Verhältnis zwischen Wissenschaftlern und Indigenen – sowohl bei den Beiträgen der Tagung als auch nun in diesem Band stark unterrepräsentiert war und ist. Das kann sicherlich nicht daran liegen, dass es hierzu nichts mehr zu sagen gäbe, auch wenn die Diskussion darüber – es seien beispielhaft die Themen intellektuelles Eigentum und Reziprozität genannt – schon länger andauert. Im Gegenteil, die Probleme sind nach wie vor aktuell und nur sehr wenige der bis heute diskutierten Vorschläge sind tatsächlich befriedigend umgesetzt worden. Vielleicht könnte hier eine neue Tagung ansetzen.

Naturschutz – indigene Völker

Wolfgang Kapfhammer

**Götterkind und Markenzeichen.
Ökonomie, Moral und kulturelle Nachhaltigkeit eines
guaraná-Projektes bei den Sateré-Mawé, Brasilien^{*}**

In einer Art systemtheoretischer Analyse durchleuchtet Richard Rottenburg in seinem Aufsatz "Kultur der Entwicklungszusammenarbeit in Afrika" die Verständigungsmöglichkeiten zwischen den involvierten Partnern. In den Regeln dieses "Technischen Spiels", dessen Leitdifferenz die Unterscheidung effektiv/ineffektiv bilde, sei Kultur allenfalls zu "soziokulturellen Faktoren" herunterbuchstabiert, da sie die Inhalte des "Technischen Spiels" hinterfragen und aufheben könnte, denn dieses basiere auf dem von beiden Seiten gestützten Meisternarrativ von Fortschritt und Emanzipation (Rottenburg 2001). Rottenburg zieht für seine Untersuchung Beispiele aus Afrika heran. In dem Beispiel aus dem brasilianischen Amazonien, von dem ich hier berichte, scheinen die Dinge nun genau umgekehrt zu liegen: Das Narrativ, dem der europäische Partner anhängt, zeugt von Fortschrittsskepsis und Wertschätzung von Tradition. Das Ideal ökologischer Nachhaltigkeit in diesem Narrativ sieht man vorbildhaft vom amazonischen Partner gelebt; Kultur – niedergelegt im "lokalen Wissen" – ist in diesem Spiel Grundregel.

Einer beeindruckenden ideologischen Kehrtwende folgend avancierten die sogenannten "traditionellen" Bevölkerungen insbesondere Amazoniens in neuerer Zeit vom "Hindernis", zumindest aber "Kandidaten" für Fortschritt und Entwicklung zur "Avantgarde" einer Moderne, welche Letzterer zunehmend kritisch gegenübersteht. Diese Kehrtwende beruht vor allen Dingen darauf, angesichts der Irrwege der eigenen westlichen Moderne, diese Bevölkerungsgruppen mit wieder geschätztem traditionellen Wissen und einem darauf beruhenden schonenden und bewahrenden Umgang mit der Umwelt zu verbinden. Dieser vor allem auf umweltethischen Einsichten basieren-

* Meine Feldforschung am Rio Andirá (1998-1999) wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert. Ich bin allen Sateré-Mawé zu größtem Dank verpflichtet, insbesondere den Bewohnern von Umirituba, Vila Nova und Vida Feliz für ihre Gastfreundschaft. Ganz besonders danke ich den Herren José Miquiles (Zuzú), Servo Miquiles, Obadias Batista Garcia, Gonzalo Miquiles und Ranulfo sowie Dona Maria Lopes Trindade für ihre Bereitschaft und ihre Geduld, mir ihre Kultur näher zu bringen. Ebenfalls danke ich Pater Enrique Uggé, Pastor Albert Graham und Dona Zenilda da Silva Vilaçao. Für die institutionelle Unterstützung während meines Aufenthalts in Brasilien danke ich Prof. Robin M. Wright von *Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena* (UNICAMP), der FUNAI und dem CNPQ.

de Sinneswandel innerhalb der westlichen Industriegesellschaften schuf die Bereitschaft, vor Ort diesen "traditionellen Völkern" weitgehende Kontrolle über Territorien zuzugestehen, um sozusagen als Gegenleistung "Umweltdienste" von ihnen zu erwarten (Carneiro da Cunha/Almeida 2001: 184).¹

Mit "traditionellen Völkern" sind zunächst nicht unbedingt indigene Ethnien gemeint, sondern vielmehr eine Art moderne "Erntevölker", wie etwa die *seringueiros* (Kautschukzapfer) (Schwartzman 1989) in Westamazonien oder die *caiçaras* (Fischer) (Sanchez 2001) der atlantischen Küstenregionen, welche aufgrund ihres nachhaltigen, auf nicht-industriellen Produktionsmethoden basierenden Wirtschaftens einer westlichen Erwartungshaltung entgegenkommen, die ihrerseits auf Bewahrung von Artenvielfalt und Biodiversität abhebt.

Hiermit ist bereits eine erste Problematik angesprochen: Beide in den Prozess involvierten Partner nehmen offenbar verschiedene Perspektiven ein, die zwar (idealerweise zumindest) konvergieren, aber keineswegs deckungsgleich sind. Während etwa in lokalen Begriffen eine "Produktion von Biodiversität" oder eine "Produktion von Natur" ein Widerspruch in sich wäre, wird genau dies von internationalen Unterstützerverbänden und -organisationen (etwa den G-7-Staaten) erwartet, unterstützt und konkret finanziert (Carneiro da Cunha/Almeida 2001). Biodiversität ist eine Art "Nebenprodukt" einer bestimmten Lebensweise, in den Begriffen von Ökonomen eine "positive Externalität", also eine positive, externe Einwirkung auf ein Unternehmen, die vom Markt im Allgemeinen allerdings ignoriert wird (Carneiro da Cunha/Almeida 2001: 192). Während zwar durchaus eine Art Markt für "existentielle Werte" wie Artenvielfalt oder Erhalt natürlicher Landschaften im Entstehen begriffen ist, werden die Angehörigen der sogenannten "traditionellen Populationen" nicht etwa als "Naturparkwächter" bezahlt. Die Lösung des Problems bestand vielmehr darin, für den Markt eine kategoriale Kombination von Waldprodukten hoher Qualität (dem Angebot der Waldvölker) mit dem globalen Erhalt biologischer Vielfalt (der hauptsächlichlichen Nachfrage der westlichen Kundschaft) zu konstruieren (Carneiro da Cunha/Almeida 2001).

Für die eigentlichen indianischen Ethnien Amazoniens ist dieses Junktim zwischen Territorium und Biodiversität hingegen nicht unmittelbar relevant, da – zumindest in

1 Einer aktuellen Studie der Nichtregierungsorganisation *Forest Trends* zufolge zeitigt die – meist nicht subventionierte – Bewirtschaftung von Wäldern durch traditionelle bzw. indigene Kommunen mindestens ebenso effektive Ergebnisse zur Erhaltung der Wälder wie die Umweltaktivitäten der jeweiligen Nationalstaaten. Wachsendes soziales Bewusstsein der Wald bewohnenden Kommunen trage zu einer in Zeiten zurückgehender Gelder für den Umweltschutz positiven Dezentralisierung der Kontrolle über die Regionen mit hoher Biodiversität bei. Allerdings sei Umweltschutz auf kommunaler Basis ohne die Gewährleistung bestimmter Grundvoraussetzungen wie rechtliche und institutionelle Rahmenbedingungen, Partizipation und flexible Finanzierungsmöglichkeiten nicht möglich. Dies und der Zugang zu "grünen Märkten" würden neue Möglichkeiten für den Erhalt von Biodiversität und die Bekämpfung der Armut eröffnen (Molnar/Scherr/Khare 2004).

der neuen Verfassung Brasiliens – indianischer Anspruch auf Land rechtlich auf historischen Ableitungen beruht. Gleichwohl scheint es zunehmend notwendig zu werden, angesichts des von einer zahlenmäßig verschwindenden Minderheit überaus erfolgreich geführten Kampfes um Territorium, der wieder häufiger gestellten Frage “muita terra para pouco índio”² mit dauerhaft stichhaltigen Argumenten entgegenzutreten zu können.³ Auch hier kann eine Position als “Umweltdienstleister” eine gewisse Überzeugungskraft gewinnen: In dem Beispiel von den amazonischen Sateré-Mawé-Indianern, von dem ich berichte, geht es durchaus auch darum, dass das Territorium der *Área Indígena* dieser Indianer das Reservoir für den biologischen Genpool der gesamten *guaraná*-Industrie Brasiliens bildet (Fraboni 2000).

Ich werde im Folgenden versuchen, den kulturellen Stellenwert der *guaraná*-Frucht bzw. des Getränks, das daraus hergestellt wird, bei den Sateré-Mawé auszuloten, indem ich, ausgehend vom Ursprungsmythos der Pflanze und dem Diskurs, der diesen Mythos aktuell umgibt, auf die Mythopraxis (Sahlins 1992; Friedman 1992) eines aktuellen “fairen” Vermarktungsprojekts von *guaraná* schließe. Anstatt einer “symbolistischen” Analyse der *guaraná*-Mythologie, die, was die kulturelle und soziale Verankerung des Projektes betrifft, in die Irre führen würde, schlage ich einen Zugang vor, der der amazonischen Verknüpfung von “ethno-trophologischen” Eigenschaften von Nahrung und deren Auswirkung auf den ontologischen und moralischen Status des Konsumenten (Hugh-Jones 1995; Fausto 2002) folgt, um so das Verständnis für die ökonomische, soziale und politische Praxis zu eröffnen, auf deren Feld das Projekt stattfindet. Ich werde zeigen, dass primär nicht essentialistisch mit Tropenwaldbewohnern assoziierte “nachhaltige” Mensch-Natur-Beziehungen die kulturelle Akzeptanz eines erfolgreich verlaufenden Projektes ausmachen, sondern vielmehr die kontingente Einbettung der Projektpraxis in die Etablierung bestimmter sozialer und moralischer Standards im Kontext einer evangelikalen Konversionsbewegung (Kapfhammer 2004a).

Allerdings entspricht die in der Tat tief greifende gesellschaftliche Umwälzung, die mit der Konversionsbewegung einhergeht, nicht unbedingt der vielleicht zu erwartenden Einübung in kapitalistisches Gewinnstreben (Max Weber); das “soziale Kapital” (Braun/Grote/ Jütting 2000), welches in eine marktorientierte Wirtschaft in-

2 “Viel Land für wenig Indianer”: etwa 0,5% der Bevölkerung Brasiliens verfügt mittlerweile immerhin über ca. 11% der Landesfläche.

3 Die erwähnte Studie von der NRO *Forest Trends* zeigt allerdings auf, dass die lokalen Kommunen in der Summe doppelt soviel in ihr Umweltmanagement investieren wie die ausländischen Geldgeber (Molnar/Scherr/Khare 2004). Die traditionellen Kommunen etwa Brasiliens sind allerdings nicht nur von den notorischen Apologeten des Raubbaus und ihrem Interesse an schneller Rendite bedroht (vgl. Greenpeace 2003, *State of Conflict*), sondern auch von Seiten staatlicher wie nicht-staatlicher Organisationen und Initiativen, die, einem Narrativ menschenleerer “Wildnis” folgend, keinerlei menschliche Präsenz in Schutzgebieten dulden wollen (OESP 2005; Molnar/Scherr/Khare 2004).

vestiert wird, entspringt einem bereits existierenden indigenen Potential zu universalistischer Konsensbildung, die dem Partikularismus einer in eine Vielzahl exogamer Klans differenzierten Gesellschaft entgegenwirkt.

Meine Ausführungen mögen auch eine Übung darin sein, der so wohlfeilen wie hochnäsigen Versuchung zu widerstehen, alles als Konstruktion eines Trugbilds vom “edlen Öko-Wilden” durch westliche alternative Kreise zu entlarven bzw. die Verknüpfung Biodiversität – indigene oder traditionelle Völker als Überstülpen “fremder” Ideologien durch “ausländische Mächte” zu entlarven. Die Regenwaldbevölkerungen sind durchaus imstande, eigene und ebenso legitime Perspektiven zu entwerfen; wenn die unterschiedlichen Perspektiven in einer für alle Beteiligten förderlichen Weise konvergieren, umso besser.

1. Warenkunde

In Brasilien ist *guaraná* ein (allerdings gering dosiertes) Ingrediens und Geschmacksnote eines äußerst populären *soft drinks* und bildet einen der wichtigen Bestandteile der Produktpalette der großen Brauereien wie Antarctica oder Brahma. Der pflanzliche Rohstoff wird auf industriell geführten Plantagen in Amazonien – vor allem in der Gegend von Maués – produziert. Es gibt ein gewisses Exportvolumen nach den USA; ansonsten beschränkt sich der Vertrieb der Limonade auf den brasilianischen Binnenmarkt.

In Europa fanden *guaraná*-Produkte zunächst ihren Markt in einer Szene, die, um ihre den Anforderungen einer Leistungsgesellschaft konformen Feste zu feiern, nach allerlei Hilfsmitteln verlangt: In Anbetracht des relativ hohen Koffeingehalts der Pflanze wurde *guaraná* als Aufputzmittel und Wachmacher vermarktet und war Ingrediens modischer *energy drinks*. Obwohl im Vergleich zum in dieser Szene gängigen *ecstasy* denkbar harmlos, geriet *guaraná* – wohl auch gefördert vom Hang zur Übertreibung der dafür Empfänglichen – ein wenig in den Verruf, eine, wenn auch “legale”, Droge zu sein. Schließlich durfte es auch nicht fehlen, dass *guaraná*-Produkte in einer anderen, nicht weniger leistungsorientierten Szene als eine Art “pflanzliches Viagra” feilgeboten werden.

Mit diesem etwas anrühigen Image hatte *guaraná* es zunächst schwer, sich auf dem alternativen Ökomarkt zu etablieren, der *guaraná* vor allem als schonendere Alternative zu Kaffee und Tee vermarktet. Zudem wurden nur Produkte aus nachhaltigem und ökologisch einwandfreiem Anbau angeboten. Außerdem wurde der “ethische Handel”, der brasilianischen Kleinbauern-Kooperativen ein adäquates Entgelt für ihre Ware bot, hervorgehoben. Schließlich betrat ein weiterer Anbieter diesen Markt, nämlich die Sateré-Mawé selbst, auf deren kulturelle Leistung Kultivierung und Verarbeitung der *guaraná*-Frucht zurückgehen. Zu hoher Produktqualität und nachhaltigem Wirtschaften trat nun ein weiteres verkaufsförderndes Argument hinzu, nämlich eine von der indianischen Herkunft abgeleitete “Authentizität” des Produkts. Das *guaraná*-

Projekt der Sateré-Mawé, brachte das *guaraná*, nachdem es lange Jahre auf dem regionalen Markt vor Ort eine kaum mehr lohnende Rolle gespielt hatte, mit zunehmendem Erfolg nach Europa und wurde vor allem nach Italien, Frankreich und – in noch geringerem Umfang – auch nach Deutschland vermarktet, wo es schließlich 2000 im Global House der EXPO in Hannover präsentiert wurde (GTZ 2000: 124-131).

Die *guaraná*-Pflanze (*Paullinia cupana*) gedeiht fast ausschließlich im Amazonasgebiet und rankt sich als strauchartige Kletterpflanze an Stämmen bzw. auf den Pflanzungen der Indianer an Holzgestellen empor. Die Nuss bzw. Frucht dieses Seifenbaumgewächses hat einen relativ hohen Koffeingehalt, der für eine anregende und belebende Wirkung verantwortlich ist. Dadurch, dass das Koffein sehr fest an die Fruchtmaterie gebunden ist, wird es im Körper nur langsam freigesetzt und besitzt so eine schonende, wenn auch länger andauernde Wirkung (Henman 1982).

Bei den Sateré-Mawé wird *guaraná* herkömmlicherweise in eigenen Pflanzungen gezogen. Wird eine solche Pflanzung neu eingerichtet (bzw. periodisch aufgefrischt), werden Setzlinge von Pflanzen aus dem Wald gepflanzt; um sich zu reproduzieren bzw. einen guten Ertrag abzuwerfen, müssen die Pflanzungen regelmäßig von Unterwuchs befreit und gejätet werden. Die etwa kirschgroßen Früchte werden geerntet, bevor sie abfallen, und zuhause geschält. Nachdem sie einige Tage eingeweicht und gewaschen worden sind, werden die Früchte auf der Herdplatte (traditionell aus Keramik) geröstet und unter Zugabe von etwas Wasser (und eventuell etwas Maniokmehl) zu einer dicken Paste gemörsert, die dann per Hand zu einer Art Barren gerollt wird. Diese Barren werden schließlich über speziellen Hölzern geräuchert; das Endprodukt ist steinhart und ähnelt im Aussehen einer Salami. Für den nicht-indianischen Verbrauch werden die getrockneten Früchte maschinell zu einem feinen Pulver verarbeitet (Da Silva Lorenz 1992).

Bis auf das Waschen der Früchte sind sämtliche Produktionsschritte Männerarbeit, die Zubereitung des Getränks, des *sap'ó*, hingegen ist Sache der Frauen. Die Frau reibt hierfür den *guaraná*-Barren gegen einen feuchten Stein und löst dabei den Abrieb ständig in einem Gefäß mit Wasser auf. Es entsteht ein weißliches, nussig-bitter schmeckendes Getränk. Geht es etwas förmlicher zu, wird das *sap'ó* von einem Mann in einer Kalebasse ausgeschenkt; man nimmt einen kräftigen Schluck, gibt seiner Befriedigung mit *waku*, „gut“, Ausdruck und gibt die Kalebasse zurück.⁴ Die Stimmung solcher *sap'ó*-Runden ist getragen und konzentriert und sollte Ausdruck innerer Sammlung und Besinnung auf gemeinsame Werte sein.

4 Zu den Paraphernalien gehört neben Barren, Reibestein und Kalebasse vor allem der sanduhrförmige Kalebassenständer (*patawi*) aus Flechtwerk, dem eine gewisse Weltachsen-Symbolik eignet.

2. Wachstumsgesellschaft?

Das mehr oder weniger rituelle Ausschenken von *guaraná* macht heute als Reinszenierung des Ursprungsmythos von *guaraná* mythische Realität gegenwärtig. Derartige "Mythopraxis" (Sahlins 1983; 1992) organisiert zwar "die Gegenwart in den Begriffen der Vergangenheit", jedoch wie Friedman (1992) betont, eine Vergangenheit, die bereits von der Gegenwart organisiert wird. Der handlungsorientierende Diskurs um *guaraná*, so wie er aktuell von den Wortführern der evangelikalen Konversionsbewegung geführt wird, welche gleichzeitig die augenblickliche politische Avantgarde der Sateré-Mawé bilden und Verfechter des *guaraná*-Projekts sind, stellt denn auch nicht etwa die Symbolik des Hauptmotivs der Mythe – die Entstehung der Pflanze aus dem Körper eines getöteten Urzeitwesens – in den Vordergrund, sondern vielmehr den prophetischen Gehalt der Erzählung. Die folgende Version stammt von dem mittlerweile verstorbenen Herrn Sewu Mikiles, dem weithin respektierten *tuxaua* des Dorfes Vila Nova und einem der Hauptprotagonisten der evangelikalen Bewegung:

Schon war also das Wasser geschaffen, jenes Wasser, das von *Sururí pakup'i* herkam. Dann fing *Uniwāsap'i* wieder an, dieses Heilmittel zuzubereiten, jene *Uniwāsap'i* bereitete die Heilmittel zu. Den Männern gefiel diese *Uniwāsap'i* sehr. Da ging sie zum Anlegeplatz, wo sich viele Männer aufhielten. Zu diesem Zeitpunkt waren da der Arara und der Japú, aber sie sah sie nicht. Dann gab es da noch diese kleine Schlange namens *Uwiwi pakup'i*. Diese[r] traf sich mit dem Japú und dem Arara. Die sagten zu ihm: "Sie mag uns nicht, die *Uniwāsap'i*. Sie hat uns nicht mal angesehen." "Ich glaube, sie mag euch nicht, aber mich wird sie mögen!" antwortete die Schlange, die "Faultier-Schlange", der *Uwiwi pakup'i*. Da sagten sie zu ihm: "Ausgerechnet dich wird sie mögen! Sieh uns an, wir sind schön! Aber sie hat uns ja nicht mal angesehen." Aber die Schlange antwortete: "Sie mag mich bestimmt!" Er ging, aber bevor er loszog, rieb er sich mit einer duftenden Pflanze ein. Dann ging er zu dem Weg zum Hafen und überquerte den Weg auf der Höhe ihres Bauches. Da dachte *Uniwāsap'i*: "Was für eine duftende Blume! Riecht die gut, die ist sicher gut zu essen. Ich kann sie essen!" sagte sie. Er [die Schlange] aber kehrte zu den Vögeln zurück, um es ihnen zu erzählen. Er sagte zu ihnen: "Ich weiß, dass sie mich mag, sie will mich essen!" Und er kehrte wieder um zum Ufer. Und er überquerte wieder [den Weg]. In dem Augenblick kam auch *Uniwāsap'i* daher. Und plötzlich schlüpfte er ihr über den Bauch. Er schlüpfte ihr über den Bauch und rollte sich auf. Er machte Sex mit ihr. Und sie wurde schwanger. Aus diesem Grund wurde *Uniwāsap'i* schwanger.

Aufgrund der Spielchen von Schlange war *Uniwāsap'i* also jetzt schwanger. Während sie schwanger war, waren die Medizinen [für ihre Brüder] nicht mehr rein. Also fragten sie ihre Brüder: "Wie kommt das, Schwester? Vorher war es nicht so!" Zu dem Zeitpunkt, als sie die Medizinen zubereitete, war sie nicht rein. Deswegen wussten die Brüder bereits Bescheid. Sie fragten: "Hast du mit irgend jemand Liebe gemacht?" Da antwortete sie: "Nein, mein Bruder, aber die Männer haben zu mir gesagt: 'Schau zu mir her! Schau zu mir her, *Uniwāsap'i!*' Dann aber kam eine Wespe und setzte sich dorthin, wo ich vorbeigegangen bin. Aber ich habe mit ihm nicht Liebe gemacht. Aber da war noch eine kleine Schlange, die auf dem Weg zum Hafen über meinen Bauch gekrochen ist. Mehr ist nicht passiert."

Du wussten sie schon Bescheid: Sie war schwanger. Da sagten sie: “Du bist ja schwanger!” Da vergaßen sie, dass sie ihre Schwester war. Sie arbeitete nicht mehr für ihre Brüder.

Der Tag der Geburt kam und *Uniwāsap'i* gebar ihr Kind. Die Brüder hingegen waren böse auf sie. Sie wohnte jetzt allein an einem anderen Ort. Es gab aber jemanden, der sich um sie kümmerte. Nur das Opossum ging ihr zur Hand. Es brachte ihr Wasser und Essen am Tag der Geburt. Das Kind aber war sehr hübsch. Es war ein Junge. Und die Mutter gewann ihn lieb. Er wuchs heran, bis er schon im Haus herumgehen konnte.

Der Ursprung des *timbó* war der Sohn der *Anumaria*. Die Onkel töteten *Ikuap mo pakup'i*. Daraufhin verwandelte der Vater die Knochen des Sohnes in *timbó*. Schon war das *timbó* fertig. Die *murukaria* hatten ihn getötet, denn er hat als erster dem Mais seinen Namen verliehen. Dann aber verwandelte er die Knochen seines Sohnes in *timbó*. Sobald das *timbó* fertig war, dachten sie daran, die Fische zu töten. Das *timbó* war also schon fertig. Da versammelten sie sich. Sie sagten: “Unsere Pflanze ist jetzt fertig. Wie können wir sie nennen?” Sie suchten einen Namen für das *timbó*. Sie fanden [die vorgeschlagenen] Namen alle nicht gut. Damals war auch der Onkel des *timbó* namens *Ukumã hup'i* (Tukan) anwesend, der von der Art, die *hirau* heißen. Sie riefen ihn herbei und er kam. Er sagte: “Wie war es [der Name]?” [die anderen] “Nein, wir wollen es nur von dir hören, wie wir die Pflanze nennen sollen!” Da sagte der Onkel: “Kennt ihr denn meinen Namen nicht?” und kehrte wieder um. Nun aber kannten sie seinen Namen. Sie sagten: “Lasst uns diese Pflanze *uku* nennen!” Dann dachten sie daran, das *timbó* auszureißen und rissen es aus. Dann fragten sie sich: “Was machen wir jetzt?” Da machten sie einen Stöbel. Als alles fertig war, sagten sie: “Jetzt werfen wir’s ins Wasser!” Sie befahlen dem *timbó*, alle Fische bis zum Ende des Flusses zu töten, bis zu den großen Flüssen, alle Arten von Fischen. So sprach dessen Vater. Er wollte mit allen Fischen Schluss machen, keinen Fisch wollte er mehr im Wasser haben. Also sagte er: “Ich möchte nicht, dass irgendeine Schwangere zum Ufer geht, wenn man *timbó* ausbringt!” Da war aber ein Bursche, dessen Frau schwanger war. Der ging zu Ufer hinab, ohne dazu aufgefordert worden zu sein. So passiert das auch heute noch, dass Leute kommen, ohne eingeladen worden zu sein. Der Name des Jungen war Fischotter. Er war nicht gesund. Seine Frau war schwanger und er hatte Würmer. Er ging also zum Fluss hinab, noch bevor das *timbó* das Ende des Flusses erreicht hatte. Das *timbó* war noch nicht weit fortgeschwemmt worden. Der Bursche, der krank war, tauchte einen Fuß ins Wasser. In diesem Augenblick hörte das *timbó* auf [zu wirken] und konnte keine Fische mehr töten. Desgleichen tötet das *timbó* auch heutzutage nicht alle Fische. Schuld hatte seine schwangere Frau. Deswegen waren die Fische nicht gestorben, wegen der schwangeren Frau.

Sie erwischten nur wenige Fische. Da fuhr jener [der Herr des *timbó*] den Fluss hinunter, bis er auf jenen Kranken traf, dessen Frau schwanger war. Er sagte zu ihm “Ich habe es doch vorher gesagt! Warum bist du bloß hierher gekommen? Ich möchte nicht, dass jemand seinen Fuß in den Fluss steckt!” sagte der Vater des *timbó*. Er verfluchte und tötete ihn. Er riss ihm die Hoden ab und legte sie in einen Korb. Er legte bloß dessen “Nüsse” hinein. Seine wenigen Fische nahm er auch mit. Zu dieser Stunde lag seine Schwester in den Wehen. Zu diesem Zeitpunkt brachten ihr ihre Brüder eingewickelte Fischlein, auch eingewickelte Krabben. Sie sagte: “Das möchte ich nicht. Ich möchte keinen eingewickel-

ten Fisch, eingewickelte Krabben auch nicht!” Sie sagte: “Legt sie dorthin, denn sie riechen sehr!” Aus diesem Grunde isst eine Frau keinen Fisch, wenn sie gebärt. Da gingen sie wieder. Den Fisch warfen sie auf einen Baumstamm. Die Fischlein auf dem Baumstamm wurden in *urupé*-Pilze verwandelt. Es gibt auch rote *urupé*-Pilze. Bevor sie gingen, sagten sie ihr noch: “Steck deine Hand in den Korb, Schwester!” Und sie bekam die Eier von Fischotter zu fassen. Sie pflanzte sie neben ihrem Haus ein. Daraus spross die erste Kastanie.

Also pflanzte *Uniwāsap’i* und es wuchs. Zu diesem Zeitpunkt war ihr Sohn bereits herangewachsen. Er lief herum und fand einen Kastanienbaum. Ganz oben gab es viele Früchte. Da lief er also immer hin, der Sohn der Schlange, er war nicht der Sohn eines Menschen, er war der Sohn der kleinen Schlange. Er lief zu seiner Mutter zurück: “Was sind das für Früchte dort oben, Mama?” “Das sind unsere Kastanien. Die habe ich am Tag deiner Geburt gepflanzt. Klettere hinauf und du kannst davon pflücken!” Da kletterte der Sohn zum ersten Mal auf die Kastanie hinauf und pflückte drei Kastanien. Er brachte sie zu seiner Mutter. Da aßen sie. Nach dem Kleinen kam der Bruder seiner Mutter an den Fuß des Kastanienbaumes. Er wusste schon, dass jemand Kastanien gepflückt hatte. Sie sprachen: “Jemand hat unsere Pflanzen angerührt!” “Da gibt es jemanden, der sich an unseren Pflanzen vergreift!” Sie suchten nach dem, der ihre Pflanzen angerührt hatte. Dann sagten sie: “Hier gibt’s *cutia* [*Aguti*]. Sagen wir ihr, sie soll unsere Kastanien probieren!” “Ach nein, schaffen wir es ihr erst an, sobald die Kastanien heruntergefallen sind!” “Schicken wir auch den *Arara*!” “Ja, aber jetzt noch nicht, denn jetzt sind die Kastanien noch grün!” “Hier gibt es auch diesen Sittich. Sagen wir ihm, die [Kastanien-]Blüten abzuschneiden. Aber jetzt noch nicht, erst wenn es blüht!” Da fragte einer von ihnen: “Wie ist das zugegangen? Er hat sie über dem Feuer geröstet und dann mit einem Knüppel geöffnet!” “Hier in der Nähe lebt auch der Sohn der kleinen Schlange, jener, der uns an der Nase herumführt. Ich glaube, es ist der. Warten wir am Fuß der Kastanie auf ihn!”

In diesem Moment tauchte ihr Neffe auf. Da sagten sie: “Neffe, du hier?” Einer [seiner Onkel] sagte: “Klettere nur hinauf! Aber nimm dir nur drei Früchte. Hast du drei gepflückt, dann reicht es!” Also kletterte er hinauf und pflückte drei Früchte. Der Onkel sagte: “Gut so, Neffe!” Aber der Neffe sagte: “Warte nur, ich pflücke noch mehr!” “Na gut, ist recht!” Und er pflückte. Da sagte der Onkel: “Komm jetzt herunter!” Und er kletterte herab. Er hatte schon fast den Boden erreicht, als die Onkel Pfeile auf ihn schossen. Da schrie er. Aber ein Onkel sagte: “Komm herab, Neffe, du fällst nicht!” Und er stieg noch weiter herab. Da aber waren die Onkel mit Faserschnüren in der Hand, um seinen Tod zu erwarten. Um seinen Körper zu zerschneiden, sobald er tot war. Also stieg er herab und starb. Sie schnitten ihn mit der Faserschnur entzwei. Aus diesem Grund verspüren wir heutzutage Schmerzen im Rückgrat, wenn wir alt sind. Wegen dieses Schnitts.

Da schrie *Uniwāsap’is* Sohn. Da kam seine Mutter gelaufen. Sie war wütend auf ihre Brüder: “Jetzt könnt ihr meinen Sohn essen, den ihr getötet habt!” Sie antworteten: “Nein, Schwester!” Und sie ließen den Körper liegen und gingen fort. Die Mutter blieb allein mit dem Körper zurück. Und sie sprach zu dem Leichnam: “Du bist schon tot, mein Sohn, aber eines Tages wirst du wieder leben!” Und sie entnahm dem Leichnam die Augen. “Jetzt bist du tot, aber eines Tages wirst du hier in dieser Welt sein, um alle Arbeit zu organisieren! Du wirst ein Anführer (*morekuat*) sein! All deine Nachkommen werden sich immer in dei-

nem Namen versammeln! Du wirst dich für deine Nachkommen verantwortlich zeigen, wenn die Zeit für ihre Arbeit gekommen ist. Um Häuser zu bauen, Pflanzungen anzulegen, das Gelände zu roden, für jegliche Art von Arbeit. Auch, wenn die Führungspersönlichkeiten sich versammeln!”

So sprach sie. Und sie pflanzte seine Augen ein. Heute wird dies *guaraná* genannt. Sie sagte: “Du wirst für immer bleiben, mein Sohn. Du wirst den Häuptlingen zur Freude reichen. Auch das Volk wird sich über dich freuen!” Deswegen mag alle Welt *guaraná*, um seine Arbeit zu machen. Um Häuser zu bauen, um Gelände zu roden, nach dem Essen braucht man *guaraná*, vor der Arbeit braucht man *guaraná*, wenn es an die Arbeit geht, wird es an die Mannschaft verteilt. Wir trinken es bei Festen, wie sie es am Anfang zu ihrem Sohn gesagt hat. Aus diesem Grunde wird es hier immer *guaraná* geben. *Guaraná* ist die Kraft der Indianer. So hat also die Mutter zum *guaraná* gesprochen. So hat *guaraná* angefangen. Dort, wo es die ersten Kastanien gab, hat *Uniwāsap*’i die Augen von jenem [ihrem Sohn] eingepflanzt, der *guaraná* ist. Dieses *guaraná* ist für uns geblieben, für die Häuptlinge und für alle. Dieses Gut ist uns bis heute geblieben. Das erzählt man über das *guaraná*.

Dann legte *Uniwāsap*’i den Körper ihres Sohns, den die Onkel zerschnitten hatten [in ein Behältnis] und verschloss es. Diesen Körper versuchte sie in Menschen zu verwandeln. Sie verschloss [das Behältnis] und sagte: “Von nun an wirst du dich verwandeln. Du wirst wieder zum Leben erwachen!” Und sie beauftragte den *caraxué*-Vogel, Wache zu halten. Und sie sagte: “Wenn er wieder zum Leben erwacht, musst du mich benachrichtigen!” So sprach *Uniwāsap*’i zum *caraxué*. Da sang der *caraxué*: “Deine Kinder sind schon geboren, *Uniwāsap*’i. Sie reden schon! Komm her!” “Genau so, so musst du mich benachrichtigen!” Da sprach der *caraxué* zu ihr, jedoch in seiner eigenen Sprache. Die Stimme sang “*Piru piru*, die Kinder sind schon geboren!” So sang der *caraxué* früh morgens für *Uniwāsap*’i: “Deine Kinder sind schon geboren. Deine Kinder sind schon fröhlich!” ...

Also ging *Uniwāsap*’i dorthin. Sie nahm einen Stein mit, um daraus die Zähne für sie zu fertigen. Sie setzte sich und legte den Stein in ihren Schoß. Zu diesem Zeitpunkt regten sich die Lebewesen [in dem Sarg] schon wie Menschen. Also nahm sie den Deckel ab, aber heraus kamen nur Wildschweine! Und die Wildschweine nahmen das mit, was unsere Zähne hätten sein sollen. Das sind die Wildschweine. Da verfluchte sie sie: “Ich wollte, dass Menschen herauskämen, warum seid ihr hervorgekommen? Von nun an werdet ihr von den Menschen gegessen werden, wenn ihr wieder hierher zurückkommt!” Deswegen kommen die Wildschweine bis in die Häuser der Menschen. Manchmal töten wir die Wildschweine. So sagen es die Altvorderen.

Und sie verschloss [das Behältnis] von neuem. Am nächsten Morgen sang der *caraxué* zur selben Stunde und dessen Mutter. Und wieder ging sie. Diesmal kamen die *kuatá*-Affen heraus, die großen *kuatá*. Da sagte sie: “Warum habt ihr das gemacht? Ich möchte richtige Menschen; das habe ich gesagt! Aber so seid ihr eben. Dann fort mit euch flussabwärts, nach draußen!” Aus diesem Grunde blieben die *kuata* draußen. Und sie verschloss von neuem.

Am nächsten Morgen sang der *caraxué* wieder und rief sie, aber sie ging nicht mehr hin. Den ganzen Tag rief er sie. Also ging sie doch und öffnete. Sie machte auf, schaute hinein

und sah ein winzig kleines Menschenpaar, einen Mann und eine Frau. Sie nahm sie. Die Kinder waren sehr dickbäuchig. Also nahm sie *Uniawāsap*'i und zog sie auf. Sie zog sie fest [in ein Behältnis] verschlossen auf. Es gibt aber eine Medizin, um fett zu werden und groß zu wachsen. Mit diesem Mittel wusch sie sie ab, damit sie feist wurden. Sie sagte: "Niemand darf einen Blick auf sie werfen!" Anfangs wollte sie, dass alle gleich blieben. Aber die Heuschrecken und die Frösche guckten. Deswegen gleicht heute niemand dem anderen. Sie wuchsen nun schon heran und hatten dieselbe Größe. Durch sie existieren die Menschen heute. So zog *Uniawāsap*'i also den Schlangensohn auf, jenen, dessen Körper zerschnitten wurde und verweste und durch den wir heute existieren. Deswegen riecht unser Körper heute. So sprachen die Altvorderen. Deswegen sind wir heute menschliche Wesen. Sie verfluchte uns und aus diesem Grunde sind wir nicht gleich. Jene [Heuschrecken und Frösche] haben uns verflucht, denn auch sie sind untereinander nicht gleich. Es gibt verschiedene Arten von Heuschrecken, und die waren es, die guckten. So geht also die Geschichte vom Ursprung des *purati*-g. Hier endet, was ich weiß (Sewu Mikiles, Regenzeit 1999).

In beinahe redundant anmutender Form – aus urzeitlichen Wesen entstehen Nutzpflanzen, aber auch die ersten Menschen – wird hier ein mythologisches Motiv ausgearbeitet, das deutschsprachigen Ethnologen bestens als "Hainuwele-Motiv" bekannt ist und welches Adolf Ellegard Jensen als den zentralen mythischen Topos im "Weltbild früher (Pflanzer-) Kulturen" herausgearbeitet hat (Jensen 1951; 1966).

Jensen selbst hat die entsprechende Mythe bei den Wemale auf Ceram (Indonesien) aufgenommen. Ihr zufolge wurde das göttliche Mädchen Hainuwele rituell getötet und ihr Leichnam zerstückelt. Die Körperteile wurden an verschiedenen Stellen begraben, aus ihnen wuchsen die ersten Knollenfrüchte. Mit dieser ersten Tötung war zugleich die Urzeit beendet, der Tod trat ins Leben, und die gegenwärtige Daseinsform entstand (Kohl 1998: 194). In seinen vergleichenden Abhandlungen hat Jensen zahlreiche Beispiele von Mythen aus asiatischen, afrikanischen, ozeanischen und nicht zuletzt südamerikanischen "Pflanzerkulturen" (v.a. durch Konrad Th. Preuss (1921/23) bei den Uitoto aufgezeichnete Erzählungen) zusammengetragen, deren dramatischer Höhepunkt die Tötung eines Urzeitwesens darstellt, dessen zerstückelte Körperteile sich der Überlieferung zufolge in die jeweils angebauten Feldfrüchte verwandeln. Im Zentrum dieser Religion, die Jensen für eine Schöpfung der ersten Bauern bzw. Pflanzer hielt, steht die Nutzpflanze. Ihrer unschätzbaren Bedeutung für den Menschen entsprechend ist sie göttlich, muss aber trotzdem oder deswegen getötet werden, denn Wachsen ist nur im engen Verbund mit Sterben vorstellbar. Für Jensen (1966) verkörpert "Die getötete Gottheit" ein und dieselbe Idee: Wachstum setzt Töten voraus und die Urtötung, die den Menschen Nahrung und Leben gebracht hat, muss im Kult (dem Dema-Kult) auf alle Zeiten wiederholt werden (Streck 1997). Jensen zufolge stehe das Mythologem von der getöteten Gottheit in enger Verbindung zu rituellen Praktiken wie Kopfjagd, Kannibalismus, Reifezeremonien, Mondverehrung, Totenkult und Geheimbundwesen, seiner Auffassung nach alles rituelle Variationen über ein einziges Thema, nämlich dass "der erste Tod ein Töten war" (Jensen 1966: 6)

und dass die stete Wiederholung dieses gewaltsamen Aktes Voraussetzung für die Entstehung neuen Lebens wäre. Bernhard Streck (1997) sieht die Gemeinsamkeiten dieser "archaischen" Lokalkulturen nicht zuletzt in ihrem Gegensatz zur modernen Industriegesellschaft, in ihrer "Nichtteilhabe an verschriftlichten Weltreligionen und säkularen Heilsversprechen". Streck zufolge sind es diese alternativen Weltauffassungen, die diesen Kulturen mit der westlichen Umweltbewegung Verbündete geschaffen haben (146): Stammesgesellschaften also als "Wächter der Erde" (Burger 1991), mittlerweile etwas weniger gefühlig und mehr dem Zeitgeist-Jargon verpflichtet als "Garanten von Biodiversität" (Molnar/Scherr/Khare 2004) bezeichnet.

In einem inspirierenden sprachlichen Kunstgriff kehrt Streck die Vorzeichen um: während die Moderne einseitiges Wachstum, welches "Leben ohne Tod oder Zunahme ohne Abnahme denkbar und wünschbar mache", "Entwicklung" nenne, stünden jener, aus der Sicht der Ethnologie, Gesellschaften gegenüber, die "Wachstum in seiner überkommenen, naturhaften Qualität begreifen, als Werden und Vergehen von Leben, als sich immer wieder erneuerndes, aber nicht wirklich vermehrendes Leben" (Streck 1997: 158). Ihnen gebühre das "Etikett Wachstumsgesellschaften in einem tieferen Sinne, als es die nach wirtschaftlichem Wachstum lechzenden Industrieländer und die ihnen nachhinkenden 'Schwellenländer' verdienen" (Streck 1997: 158). Die "archaische" Weltauffassung würde "naturzerstörende Wirtschaftskraft" hemmen und die "sie treibende Bedürfnispalette durch Bescheidenheit" einschränken. Das "Mühen, das Streben nach Wachstum mit bewussten Tötungshandlungen zu verbinden, dämpft jedes Interesse an Entwicklung" (Streck 1997: 161). Die "archaische" Ideologie mit ihrem sozialen Grundmodus der Reziprozität (zwischen Menschen und Natur) bilde letztendlich das kulturelle Dispositiv für ökologische Nachhaltigkeit.

Sollte hier die ethische Basis für die Disposition sogenannter traditioneller und/oder indigener Völker zu einer Rolle als Bewahrer der Umwelt liegen? Wäre eine westliche Umweltbewegung auch bereit, ein ethnologisch zwar schlüssig erklärbares, trotzdem nicht minder grausames Zu-Tode-Foltern von Tieren, wenn nicht gar Menschen, als rituellem Nachvollzug der Urzeitötung, welche nachhaltiges Wachstum bedinge, zu akzeptieren (Streck 1997:163)? Zudem drängt sich die Frage auf, ob nicht auch die betreffenden Gesellschaften selbst derartige rituelle Praxis als belastende Verstrickung erfahren.⁵

5 Nach Ansicht von Aletta Biersack (1996) lässt die Tatsache, dass Leben nur zum Preis einer Aufrechnung von Leben mit Tod perpetuiert werden kann, den "archaischen" *Paiela* im Hochland von Papua Neuguinea die menschliche Existenz tragisch erscheinen. "Entwicklung" und Christentum eröffneten Fluchtmöglichkeiten aus der Gebundenheit an die Erde und ihre Zyklen und gewannen so millenaristischen Charakter.

3. Konsumgesellschaften

Wie dem auch sei, für amazonische Gesellschaften (denen im Übrigen Gewalt beileibe nicht fremd ist) stellt man fest, dass der zentrale Topos von der "getöteten Gottheit" in der Mythologie zwar weit verbreitet (Zerries 1969), der "kultische Nachvollzug", um mit Jensen zu sprechen, aber nicht so recht dingfest zu machen ist. Hört man die mythischen Erzählungen der Sateré-Mawé, so ist ständig von zerstückelten, zerkleinerten oder sonst wie zermatschten Urzeitwesen die Rede, aus deren Testikeln, Brüsten und Eingeweiden die unterschiedlichsten Anbau- und Sammelpflanzen von Maniok bis zu Baumwolle, von Palmfrüchten bis zu *guaraná* entstehen. Gemessen am mythologischen Stellenwert gemahnen die kulinarisch-mythologischen Vorstellungen teilweise an eine Art "vegetarischen Kannibalismus". Mag dies auch nur noch als eine Art kulturelles Hintergrundgeräusch virulent sein, lohnt sich in jedem Fall die Überlegung, die Gesellschaften Amazoniens nicht so sehr als "Wachstumsgesellschaften" im tieferen Sinne Strecks, als vielmehr als "Konsumgesellschaften" aufzufassen, als Gesellschaften, die der Art der Nahrung, die sie zu sich nehmen, besondere, da ontologisch transformierende Eigenschaften zumessen (Hugh-Jones 1995: Vilaça 1992; Fausto 2002).

Fausto entwickelt den Prozess der (Re-)Produktion amazonischer Gesellschaften als einen Prozess der Produktion von Verwandtschaft, eingebunden in eine Dialektik von "Predation" (*predação*), der konfliktiven Beziehung zum affinalen Anderen, und "Familiarisierung" (*familiarização*), der Umwandlung des Anderen in einen konsanguinen Vertrauten. Das entscheidende Differential in diesem Kampf um die Richtung der (gegenseitigen) "Predation" bilde der Modus des Konsums: entweder *jemanden essen* (Predation) oder *mit*, bzw. *wie jemand essen* (Kommensalität) (Fausto 2002). Dieser Dialektik des Konsums muss jedoch noch eine weitere "konsumtive" Kategorie gegenübergestellt werden, eine Art "Nicht-Essen" (*anti-meal*; Hugh-Jones 1995), ein Modus, welcher einen Prozess der Transzendierung von Gesellschaft, der Auflösung von Verwandtschaft – von affinalen, "predatorischen" Beziehungen ebenso wie der "Konvivialität" (Overing/Passes 2000) der Konsanguinität – nach sich zieht und in den Universalismus von *communitas* mündet.

Dieser Prozess weist denn auch prompt in die der Ideologie entgegengesetzte Richtung "archaischer Wachstumsgesellschaften": anstatt gelassener Akzeptanz von Tod und Vergehen als Voraussetzung von Leben aufgeregte bis verzweifelte Versuche, Tod zu negieren und die menschliche Bedingung zu umgehen (Biersack 1996). Der Art der Kost kommt in diesem Zusammenhang geradezu eschatologische Bedeutung zu:

Ein bekanntes Phänomen in der rituellen Praxis vor allem der Tupí-Guaraní-Völker Südamerikas sind deren sogenannte prophetische Bewegungen, bei denen ganze Bevölkerungsgruppen auf die Suche nach einem "Land ohne Schlechtes" aufbrechen (H. Clastres 1978).

Es ist viel über die religiöse Glut und Schwärmerei dieser Bewegungen und deren tragisches Scheitern geschrieben worden. Ein Aspekt ist dabei meist vernachlässigt und übersehen worden, nämlich, dass es nicht zuletzt “leichte Kost” ist (neben Gesang und Tanz), welche einen die “Erdenschwere” überwinden und in das “Land ohne Schlechtes” eingehen lässt (ohne vorher zu sterben).

Es ist nicht nur so, dass amazonische Indianer nicht selten kaum eine schlimmere Vorstellung umzutreiben schien, als einsam in einem “kühlen Grab” in der Erde zu verrotten anstatt ein “warmes Grab” im Magen der Verwandten oder aber der Feinde zu finden.⁶ In Nimuendajús klassischem Text über die prophetischen Bewegungen der Apapokuvá-Guaraní wird berichtet, dass die kataklysmische Katastrophe, der man entrinnen will, dadurch ausgelöst wird, dass die Erdscheibe unter der Last der vielen Leiber, die sie bereits aufnehmen musste, zum Einsturz gebracht wird: “Ich habe schon zu viele Leichen gefressen, ich bin es satt und müde, mache ein Ende mein Vater!” (Nimuendajú 1914: 335).

Auch Angehörige der heutigen Wayãpí Nordamazoniens grübeln darüber nach, dass die Erde durch die steigende Zahl der Toten zu “verfaulen” drohe und ein “Sintbrand”, wie schon einmal in der Geschichte, ihrer Welt bevorstehe (Gallois 1987-89: 465).

Ritueller Mittel, dem Kataklysmus zu entrinnen, ist, wie gesagt, nicht zuletzt, sich bestimmter Nahrungsmittel zu enthalten, bzw. sich auf bestimmte zu beschränken:

Durch diese Lebensweise wurde ihr [der Medizinhäuptlinge der Apapokuvá] Körper leicht, ... die Tierseele wurde darin unterdrückt und das *aycucué* [Namenseele] nahm seinen Weg wieder dahin, woher es gekommen war: In ihrem Medizintanz verließ die Seele die Erde und ging zu *Nandecy*, *Nanderyquey* oder *Tupã* zurück. Manchmal fand man ihre toten Körper, manchmal stiegen sie bei lebendigem Leibe auf. Meist schieden sie allein, doch nahmen sie auch manchmal ihre Jünger mit, und in einigen Fällen stieg das ganze Tanzhaus mit allen, die sich darin befanden, zum Himmel empor (Nimuendajú 1914: 328).

In manchen Fällen konvergierte sogar die Praxis des rituellen Kannibalismus mit dieser rituellen Suche nach Todesüberwindung. So heißt es in einer frühen Quelle über die Chiriguano (Guaraní Boliviens): “... dicen que por ser ligero” – “sie sagen, um leicht zu werden”, würden sie Menschenfleisch konsumieren, eine Kost, welche als “gute Nahrung” gelte, als Nahrung, die den Körper “leicht” mache, um so an den Himmel aufsteigen zu können (Combès 1987).

Absicht dieser rituellen “Schonkost” ist in jedem Falle der Aufstieg in den Himmel, der Wiedereinzug in ein verlorenes Paradies, und es sind gerade die Verstrickung bzw. das Eingebundensein in die Prozesse des irdischen Wachstums, der Zyklen des Werdens und Vergehens, welche den Körper schwer machen, ihn korrumpieren. Die

6 Ein eindrucksvolles Beispiel für diese Phobie ist der funeräre Kannibalismus der Warí oder Pakaa Nova Westamazoniens (Vilaça 1992; Conklin 2001).

fundamentalistischen Propheten der Tupí-Guaraní führten ihre Rede wider die menschliche Bedingung, die durch das Gewicht ihrer “schlechten Existenz” (*teko achy kue*) den Aufstieg ins “Land ohne Übel” vereitle. Das “Leichtmachen” des Körpers, seine “Des-Inkarnation”, führe zum Zustand der Vollkommenheit (*aguyje*), dem Einzug ins “Land ohne Übel”, ohne zu sterben (*kandire*)⁷ (H. Clastres 1978; Combès 1992).

In der Mythologie der mit den Tupí-Guaraní kulturell verwandten Sateré-Mawé,⁸ von denen keine prophetischen Bewegungen überliefert sind, besteht gleichwohl die Vorstellung von einer verlorenen, idealen Welt ohne Tod, die jedoch in Urzeiten an den Himmel entrückt worden ist. Dieser unvergänglichen Welt ohne Tod korrespondiert die Erde hienieden, verbunden mit Tod, Körperlichkeit, Vergänglichkeit und Sterblichkeit, entstanden aus den Körpern zweier Schwestern. Der Aufstieg wird immer wieder vereitelt, “deswegen” – so eine Erzählerin – “birgt diese Erde so viele Tote”.⁹

4. Wirtschaftskrise

Anlass, dass die Gemüter sich vor Sehnsucht nach einem “Land ohne Schlechtes” erhitzen, hätten die Sateré-Mawé genug gehabt, als in den sechziger und siebziger Jahren ihre Ethnie als soziale und kulturelle Gemeinschaft zum Erliegen zu kommen drohte. In einer fundamentalen ökonomischen und sozialen Krise brach ihre Kapazität, die eigene Subsistenz zu sichern, zusammen. Die Sateré-Mawé waren zunehmend Opfer des regionalen Wirtschaftssystems geworden, das in der typischen Manier amazonischer *boom*-Zyklen das damals auf dem Territorium der Sateré-Mawé noch häufig vorkommende Rosenholz (*pau-rosa*) für die Parfümindustrie rücksichtslos ausbeutete.

7 In der Etymologie Cadogans (zit. in H. Clastres 1978: 89) bedeutet *kandire*: “die Knochen frisch halten”. In der Eschatologie der Guaraní ist es die in den Knochen sitzende “Wort-Seele”, die ins “Land ohne Übel” einzugehen vermag, während die im Fleisch sitzende “Tier-Seele” als Totengeist auf Erden vagabundiert. Alimentär ist mit ersterer pflanzliche Nahrung, mit letzterer fleischliche Nahrung assoziiert (Combès 1992). In dieses System gehört auch der versteckte Endo-Kannibalismus eines Konsums von mythologisch aus Körpern entstandenen Pflanzen (Grenand 1980: 43).

8 Die Sateré-Mawé sprechen eine Tupí-Sprache und hatten historisch Kontakt zu Tupí-Guaraní-Gruppen, die von der Atlantikküste in die Region um Parintins am Mittleren Amazonas vor den Kolonisten zurückgewichen waren (Menéndez 1981/82; 1992).

9 Ein anderer Erzähler resümiert mit ebensolchem melancholischem Unterton: “Diese Erde wurde aus den Körpern der zwei Schwestern verwandelt. Deshalb wurde die Erde sehr groß, wegen *Uniâmoire*’i und *Uniâma~kuru*’i. Deshalb nannten sie diese Erde ‘Körper der *Uniâma~kuru*’i und ‘Körper der *Uniâmoire*’i’. So erzählen es die Alten. Danach gab es dann verschiedene Dinge hier auf der Erde. Aber die Erde wurde nicht richtig gut, denn sie [die Schwestern] hatten gesagt: ‘Wir wollen unsere Enkel in uns bergen’. So hatten sie gesagt, denn wenn wir sterben, werden wir begraben. Auf jener ersten Erde aber herrschte ewiges Leben, es gab keinen Tod. Jene [Erde], die an den Himmel ging. Das also ist der Ursprung der Erde.”

Die Sateré-Mawé wurden immer tiefer in die aussichtslose Schuldknechtschaft des *aviamento*-Systems verstrickt. Von den Patronen in sklavenähnlicher Abhängigkeit gehalten, waren sie gezwungen, die eigenen Pflanzungen zu vernachlässigen; man litt Hunger und beschloss angeblich, keine Kinder mehr in diese Welt zu setzen.

Vor allem Bemühungen der katholischen Mission ist es zu verdanken, dass die Gesellschaft der Sateré-Mawé nicht völlig verschwand. Festzuhalten bleibt, dass viele der als "Wächter der Erde" in den Blick gefassten Gesellschaften ihrer Rolle nicht auf der Basis intakter, sondern vielmehr bereits weitgehend *zerstörter* Strukturen gerecht werden müssen.¹⁰

Bei aller Konsolidierung blieb die weitreichende Einbindung in die regionale Marktwirtschaft für die Sateré-Mawé bestehen, denn will man nicht Hunger leiden – was immer noch häufig genug vorkommt –, benötigt man Geld, um Lebensmittel zukaufen zu können. Bisher bestanden dazu weitgehend folgende Möglichkeiten:

1. die Übernahme der Einstellung des ortsüblichen *assistencialismo*, ein passives Abwarten eines im Grunde nicht nachvollziehbaren Spendenverhaltens nationaler Behörden und internationaler Organisationen, und
2. die Kommerzialisierung von Maniokmehl (*farinha*), bei der bei hohem Arbeitsaufwand (v.a. der Frauen) ein nur geringer Preis auf dem regionalen Markt erzielt werden kann. Dazu kommt eine ökologisch kritische Ausdehnung der Anbauflächen.

Derartige "Monokulturen" verletzen nun gerade jene Ethik einer ausgewogenen Vermittlung zwischen Mensch und Natur bzw. Übernatur und ihres sozialen Ideals von Reziprozität, welche in der westlichen Welt sprichwörtlich für die Kulturen Amazoniens geworden ist.

Angesichts der drängenden Notwendigkeit der sozialen und wirtschaftlichen Rekonstruktion der Sateré-Mawé-Gemeinden entlang der Flüsse Andirá und Marau,¹¹ ließ sich der Stammesrat (*Conselho Geral da Tribu Sateré-Mawé* – CGTSM) auf das ambitionöse *guaraná*-Projekt ein. Es ist ein Projekt, das nicht nur die wirtschaftlichen Bedürfnisse der Menschen befriedigen, sondern eben auch, über eine nachhaltige Bewirtschaftung des anthropischen Raums der traditionellen *guaraná*-Kultivierung, die einzig existierende Genbank dieser auch industriell bedeutenden Pflanze sichern soll.

10 Das Aufbrechen der "archaischen" Weltauffassung – so Streck (1997: 162) – führe unweigerlich in die Krise: wer der Natur mehr abverlange, als es sich die Vorfahren erlaubten, müsse mit Verelendung und ökologischer Verwüstung bezahlen. Es waren jedoch noch nicht westliche Innovations- und Entwicklungsprogramme, die amazonische Gesellschaften wie die Sateré-Mawé ins Elend stürzten, als vielmehr die Gewalt vorkapitalistischer Produktionsbeziehungen im Rahmen der ortsüblichen Raubbauzyklen (Weinstein [1850-1920] 1986).

11 Die ca. 7.000 Personen der Sateré-Mawé leben in etwa 70 Dörfern entlang der beiden südlichen Zuflüsse des Amazonas Andirá und Marau in der *Área Indígena Andirá-Marau*.

Das Projekt besteht darin, das lokal produzierte *guaraná* zu einem differentiellen Preis zu verkaufen, nachdem es sich um ein biologisches, natives und in seiner Qualität einzigartiges Produkt handelt. Die über eine rigorose Preisgestaltung erzielten finanziellen Mittel sollen langfristig einzig dem allgemeinen Interesse der Sateré-Mawé zugute kommen. Vereinfacht gesagt, geht ein Drittel des Preises an die Produzenten, ein Drittel an den Stammesrat – für die laufenden Kosten sowie für die Wahrnehmung des gemeinsamen Interesses der Gemeinschaft – und schließlich bedarf es eines Drittels für Kommerzialisierung, Beratung, Werbung, Umwelt-*monitoring*, Qualitätskontrolle und Forschung. Dieses Schema der Aufspaltung des Umsatzes, welches trotz aller unmittelbar drängenden Probleme der Produzenten die langfristigen Entwicklungen mit ins Auge fasst, verlangt von den Aktivisten des Stammesrats ein hohes Maß an Überzeugungsarbeit. Grundgedanke des Projekts ist es, dass das *guaraná* der Sateré-Mawé auf dem internationalen Markt nicht nur als Qualitätsprodukt, sondern auch als “ethisches” Produkt besteht, welches neben ökologischen und sozialen Kosten auch soziale und kulturelle Werte umfasst, Qualitäten, welche den hohen Verbraucherpreis gerechtfertigt erscheinen lassen. Die italienische CTM (*Cooperativa Terzo Mondo*) erklärte sich im Rahmen ihrer Strategie eines “fairen Handels” dazu bereit, dem Stammesrat 100% des Preises der avisierten Produktionsmenge vor Lieferung vorzuschießen, um so das Funktionieren des Projektes ohne jegliche Aufnahme von Fremdkapital zu gewährleisten (Fraboni 2000).¹²

12 So wechselte die französische Importfirma Guayapi Tropical von einem Anbieter, der *guaraná* zu einem Kilopreis von 10 US\$ anbot, zu den Sateré-Mawé, deren Stammesrat den Preis auf 41 US\$ festsetzte. Das Projekt einer “fairen” Kommerzialisierung von *guaraná* verfolgt folgende Subprojekte:

- 1) Schaffung einer integrierten lokalen Ökonomie: Der direkte Einkauf von *guaraná* bei den Produzenten unter Umgehung der die regionale Wirtschaft notorisch beherrschenden Flusshändler ist nur sinnvoll, wenn nicht nur deren Einkaufs-, sondern auch deren Verkaufsmonopol umgangen wird. Da die Flusshändler auf die gestiegene Liquidität ihrer Kunden nur mit höheren Preisen reagieren würden, um letztendlich den Gewinn doch wieder abzuschöpfen, wird angestrebt, dass der Stammesrat Handelsgüter *en gros* einkauft und zu entsprechend günstigen Preisen in der *Área Indígena* verkauft.
- 2) Wiederbelebung alter Handwerkskünste: Da *guaraná* durch Kontakt mit Metall an Qualität verliert, sollen die handelsüblichen metallenen Röstplatten wieder durch die früher benutzten Keramikplatten ersetzt werden. Die eingegangene Verpflichtung zu hoher Qualität des Produkts führt im Umkehrschluss zur Wiederbelebung beinahe zum Erliegen gekommener Handwerkskünste.
- 3) Müllsammeln: Qualitätsgarantie verpflichtet ebenso zur Vermeidung von Umweltverschmutzung durch Müll, der bei intensiviertem Konsumverhalten unweigerlich verstärkt anfällt. Realisiert werden diese Aktivitäten von der Frauenorganisation der Sateré-Mawé (AMISM), welche eine städtische Gründung ist und so zudem häufig verloren gegangene Bindungen zwischen Land- und Stadtbewohnern (in Manaus) wiederbelebt.
- 4) Imkerei: Die Installation von Stöcken einer bestimmten Bienenart fördert nicht nur die Bestäubung und somit die Produktivität der *guaraná*-Pflanzungen, der gewonnene Honig und Pollen lie-

Nach Meinung des italienischen Projektpartners verdankt sich die Tragfähigkeit des Projekts nicht nur der tiefen kulturellen Identifikation zwischen Sateré-Mawé und *guaraná*, sondern zudem der Haltung des Stammesrates, welche auf dem Leitgedanken basiert, dass sich juristische und politische Anerkennung nicht zuletzt von einer autonomen wirtschaftlichen Wahlmöglichkeit aus konstruieren lässt. Wirtschaftliche Autonomie verleiht dem Stammesrat nicht nur gegenüber der eigenen Gemeinschaft, sondern auch gegenüber den Angehörigen der umgebenden Gesellschaft die nötige Glaubwürdigkeit.¹³

Dass es dem Stammesrat gelingt, mehr und mehr Produzenten in das Projekt einzubinden, lässt sich nicht zuletzt daran ablesen, dass die Exportmenge von *guaraná*-Pulver von 20 kg im Jahr der experimentellen Anfangsphase 1995 sich auf mehrere Tonnen steigern ließ.

Das *Projeto Guaraná* funktioniert ausschließlich durch Eigenfinanzierung; auch jegliche technische Assistenz, realisiert durch die Organisation ACOPIAMA (*Associação de Consultoria e Pesquisa Indianista da Amazônia*) wird ausschließlich über das *guaraná* finanziert (Fraboni 2000). Die Eigenfinanzierung kann wiederum nur über eine altruistische Ethik des *fair-trade* gewährleistet werden, bei dem der europäische Endverbraucher bereit ist, den Aufpreis für "existentielle Werte" wie ökologische Unbedenklichkeit und Erhalt der Artenvielfalt zu entrichten. Dies ist die *europäische* Projektmoral, die auf den in Vereinbarungen wie Kyoto-Protokoll und Klimabündnis getroffenen Prinzipien wachstums- und konsumkritischer Gruppierungen des Westens basiert.

Dies ist eine Moral, die jedoch nicht unbedingt von ideologischen Prämissen der Indigenen herzuleiten ist. Um die indigene Perspektive näher auszuleuchten, gilt es, noch einmal den Faden aufzunehmen, der auf die Suche nach dem "Land ohne Schlechtes" geführt hat.¹⁴ Wie bereits angedeutet, kann "Konsumverhalten" amazonischer Indianer, zumal der Tupí-Guaraní bzw. Tupí-Gruppen, moralische Konnotationen

fern einen wesentlichen Beitrag zu gesunder Ernährung sowie ein weiteres qualitätsvolles und kommerzialisierbares Produkt.

5) Nachhaltige Nutzung von Rosenholz: Neue Methoden der Ausbeutung von Rosenholz erlauben die nachhaltige Nutzung dieser Bäume, ohne sie wie früher zu fällen und zu zerschreddern. Dieses Projekt wird im Augenblick von einer Frauenvereinigung in Silves unterhalten und soll der Verpflichtung zur Wahrung des natürlichen Erbes ihrer Wälder entsprechend auf das Gebiet der Sateré-Mawé ausgedehnt werden, wo dieser Baum durch die rigorose Ausbeutung fast ausgerottet worden ist.

13 Nach Santos Granero (1986) ist die Macht amazonischer Führungsfiguren in ökonomische Prozesse eingebettet. Man glaubt, dass sie aufgrund ihres Monopols an lebensspendenden rituellen Techniken unmittelbar an produktiven und reproduktiven Prozessen partizipieren und so über "mystische Produktionsmittel" verfügen.

14 *Yvy marane'y*, das "Land ohne Schlechtes", hatte ursprünglich eine ökologische Bedeutung: "intakter Boden, der nicht bebaut wurde", potenzielle Fülle also (Meliá 1990).

nen besitzen, die mit einer Reihe von Dilemmata in den amazonischen Weltbildern zu tun haben:

Die Berichte von Konsum und Prophetie der Tupí-Guaraní lassen eine Art "Puritanismus" erkennen, der das Heil in der Überwindung zyklischer Prozesse von Vitalität, Wachstum und Reproduktion sucht. Die Protagonisten dieser Bewegungen führen einen Diskurs, der die Einbindung in solche Prozesse als korrumpierend, krankmachend und "beschwerlich" im wahrsten Sinne des Wortes begreift, sich also geradezu konträr zur rituellen Intention der sogenannten "Altpflanzer" Jensens verhält.

Zu diesem *ontologischen* Dilemma gesellt sich ein *soziologisches*: Man strebt die Überwindung der entsprechenden sozialen Konfigurationen wie Heiratsbeziehungen und die damit einhergehende Rivalität und Gewalt zwischen Affinen an.¹⁵

In einem Mythos der Sateré-Mawé wird etwa der Ursprung der Klanorganisation mit dem Auftreten einer Jaguarbestie erklärt, welche die primordiale Menschheit auszulöschen drohte. Ein altes Mütterchen konnte das Ungeheuer töten und benannte die Überlebenden je nach Ort, an dem sie sich versteckt gehalten hatten, mit Pflanzen- oder Tiernamen. So entstanden die exogamen "Klane", man konnte nunmehr untereinander heiraten, die Sterilität der primordialen "Urgesellschaft" war zwar überwunden, aber mit ihr auch deren Friedfertigkeit: Kaum waren die Klans entstanden, verstrickten sie sich in blutige Kämpfe untereinander.

Das *kosmologische* Dilemma einer untereinander heiratenden, jedoch zum Streit neigenden Gesellschaft nach dem "Fall" findet etwa im Diskurs der Sateré-Mawé in einer Art "Archaismus" (Friedman 1992), der Bestrebung einer Rückkehr zur harmonischen "Urgesellschaft" vor dem "Fall", seinen Ausdruck. Kontext für diesen "Archaismus" ist die fortschreitende Konversionsbewegung zu evangelikalen bzw. pentekostalen Denominationen unter den Sateré-Mawé.

Das *politische* Dilemma schließlich, nämlich in den egalitären amazonischen Gesellschaften eine die sozialen Unterschiede und *Partikular*interessen transzendierende Autorität und Überzeugungskraft herzustellen, berührt, wie in der "Projektbeschreibung" eben mehrmals angedeutet, unmittelbar die Tragfähigkeit eines solchen Projekts in einer indianischen Gesellschaft: Angesichts fehlender institutioneller Mittel kann Konsens – in bester Tupí-Guaraní-Tradition: diesen "Meistern der Rede" – nur diskursiv, durch die "guten Worte" (*sehay wakuat*) hergestellt werden.

"Gute Worte" waren es, die in der Kosmogonie jene erste "ideale" Erde, die an den Himmel gerückt ist, entstehen ließen, "gute Worte" wurden auch im *guaraná*-Mythos gesprochen, Worte, die unmittelbar mit Häuptlingsautorität zu tun haben. Als

15 Die Paiela-Millennaristen (Papua-Neuguinea) schwärmen von einer Welt ohne Affine: unter den Bedingungen des Millenniums "we will marry our sisters!" (Biersack 1991: 241). "Sateré só casa com Sateré!" ("ein Sateré heiratet nur eine Sateré" [gemeint ist der eponyme Klan]) lautete die Devise eines evangelikalen *tuxauas*, der somit die Klanexogamie *ad absurdum* führte.

Uniwāsap'i die Augen ihres Sohnes eingepflanzt hatte (s. o.), sprach sie folgende Worte:

Jetzt bist du tot, aber eines Tages wirst du hier in dieser Welt sein, um alle Arbeit zu organisieren! Du wirst ein Anführer (*morekuat*) sein! All deine Nachkommen werden sich immer in deinem Namen versammeln! Du wirst dich für deine Nachkommen verantwortlich zeigen, wenn die Zeit für ihre Arbeit gekommen ist. Um Häuser zu bauen, Pflanzungen anzulegen, das Gelände zu roden, für jegliche Art von Arbeit. Auch, wenn die Führungspersonlichkeiten sich versammeln! So sprach sie.

Wohlgermerkt meint "Arbeit" hier nicht so sehr die Routine bäuerlicher Plackerei als vielmehr die Herstellung einer spezifischen Art von *Sozialität*, einer Lebensweise, die nicht ohne die "guten Worte" einzuleiten ist. Den Kontext für das Aussprechen der "sehay wakuat" bildete bei den Sateré-Mawé das "*purati-g*-Ritual", dessen unverzichtbarer Bestandteil der rituelle Genuss eines besonders groben oder dicken *sap'o*, eines *guaraná*-Getränks, war. Dieses *purati-g* ist zum Einen ein konkret existierendes Objekt, nämlich eine Zeremonialkeule mit Ritzdekor. Bezeichnenderweise wird dieses Objekt keineswegs als eine derartige Waffe erkannt oder bezeichnet, sondern auf portugiesisch vielmehr die Bezeichnung "patente", "Patent" gebraucht, was auch soviel wie "Begläubigung", "Dokument" heißen kann.

Die heutige Version des mythischen Ursprungs dieses Objekts wird folgendermaßen erzählt (Kapfhammer 2004a): Ein Kampf zwischen dem Kulturheros Wasiri (oder *Anumare hit*) und einem Dämon (*ahia-g*) tobt bis an den Rand der Welt. Nach seinem Sieg schnitzt sich Wasiri für den Rückweg eine Art "Krückstock". Während einer nächtlichen Rast erfährt Wasiri eine Art Audition. Was ihm offenbart wird, ritzt er mit dem Zahn eines Nagetiers in den Krückstock. Er fertigt also einen "Text" an, was – nach Auffassung der Indianer – wörtlich zu nehmen ist: Das Ritzdekor gilt als die Verschriftlichung dieser in mythischer Urzeit erfahrenen Offenbarung. Es entsteht ein allumfassender Referenztext: Auf der einen Seite des *purati-g* ist alles Gute, Einheit und Arbeit Betreffende verzeichnet, auf der anderen alles Böse, was Zwietracht und Krieg angeht. Das aus mythischer Zeit und Raum entstammende Objekt wurde in direkter Linie von *tuxaua geral* zu *tuxaua geral* weitergereicht, die Machtstellung eines *tuxaua geral* basierte wesentlich auf seiner Fähigkeit, diesen "Text" "lesen" zu können.

In rituellen "Lesungen" – vor allem bei Aufrufen zu Gemeinschaftsarbeiten und bei der Schlichtung von Streitfällen – wurde dieser "Text", seine "guten Worte" rezipiert – und zwar ausschließlich die "gute Seite". Diese "Lesungen" gestalteten sich in Form eines zeremoniellen Dialogs, d.h. der *tuxaua geral* las vor, ein anderer bestätigte das Gelesene. Aufgrund der unerschütterlichen Überzeugungskraft dieses übernatürlichen, mächtigen Wissens war keine Opposition gegen die moralischen Leitlinien dieses "Textes" möglich. Jemand, der unrecht hatte oder Unrecht getan hatte, hätte sich

unweigerlich in Widersprüche verwickelt. Hätte er auf seinem Standpunkt beharrt, so hätte dies seinen – übernatürlich verursachten – Tod zur Folge gehabt.

Der heute eingetretene Verlust der “Lesbarkeit” dieses “Textes”, verursacht durch unmoralischen, eigennütigen Umgang mit diesem Machtwissen, bedeutete nun auch den Verlust der integrierenden Machtbasis des *tuxaua geral*. Die Strukturen der Sateré-Mawé-Gesellschaft lösten sich auf (“o povo se desestruturou”, wie einer meiner Gesprächspartner sich ausdrückte), partikulare Interessen von Gruppen und Individuen triumphierten über das Gemeinwohl, der Widerstand gegen “Invasion” von außen bröckelte. In der Tat befanden sich Kultur und Gesellschaft der Sateré-Mawé am Anfang der sechziger Jahre in einer tiefen Krise.

Heute jedoch gilt das Machtmittel *purati-g* als restauriert, wofür zwei interdependente Faktoren verantwortlich sind:

1. Zum einen die Übersetzung der Bibel in die Sprache der Sateré-Mawé: Im Rahmen der evangelikalen Bewegung unter den Sateré-Mawé wurde dadurch neuerlich ein moralisch verbindlicher Text “lesbar” gemacht.
2. Die Gründung des Stammesrates (*Conselho Geral da Tribu Sateré-Mawé*), dessen Repräsentanten sich als *crentes* (Evangelikale) auf dieses machtvolle Wissen stützen, wenn ihr politisches Programm nach innen überzeugend und integrierend wirken und einigen Widerstand nach außen aufbauen soll.

Der Stammesrat bzw. der *tuxaua geral* beruft sich nun auf die neuen “guten Worte” des Bibeltexts, welcher als analog zum Text des alten *purati-g* gilt. Dieses moralisch unzweideutige Wissen und der uneigennütige Umgang damit legitimieren die Macht der Stammesführung (oder sollten dies tun). Ihr Einsatz für das Gemeinwohl, ihre “Liebe” (*wo’oky’e* – moralisches Grundkonzept eines jeden *crente*) zum Volk ist die Disposition, die dieser Wissens- und Überzeugungsmacht Form und Inhalt verleihen soll (Santos Granero 1991).

Es ist nicht zuletzt das *guaraná*, dessen ritueller Genuss die Konstruktion solch universalistischer Sozialität konstruiert. *Guaraná* gehört in jene Kategorie von “Anti-Nahrung” (*anti-meal*), wie Hugh-Jones (1995) jene Nahrungs- und Genussmittel bezeichnet, deren Konsum sozusagen der Erdschwere enthebt, den Alltag transzendiert und Nähe zu primordialen Zuständen von *communitas* herstellt.¹⁶

16 Die Indianer Nordwest-Amazoniens zählen zur Kategorie “Nicht-Nahrung” Tabak, *yagé* und vor allem Coca. Die abendlichen Coca-Runden der Männer sind gekennzeichnet von einer getragenen Stimmung und einer Ernsthaftigkeit der Rede und stellen eine ganz besondere, vom Alltag abgehobene und mythisch beglaubigte Sozialität her (Hugh-Jones 1995).

5. Schlussfolgerungen

Es scheint im Diskurs der Sateré-Mawé-Indianer zum einen um verschiedene Formen der Legitimierung von Macht zu gehen: Während etwa auf dem Feld des Schamanismus Macht in ausgesprochen ambivalenter Weise begründet wird, steht diesem auf dem Feld der evangelikalen politischen Führer der Versuch gegenüber, nach dem Vorbild des alten *purati-g*-Komplexes Macht durch die Vermittlung moralisch unzweideutigen Wissens zu legitimieren, um so partikuläre soziale Differenzen zu überwinden. Zum anderen erfordert die Abkehr von einem kulturellen Komplex – im Falle der Sateré-Mawé vom Schamanismus und seinen von ihm ausgelösten gewaltsamen Rachezyklen und vom Initiationsfest, das die ebenfalls latent gewaltsame soziale Differenzierung in Klanggruppen feiert – auch die Abkehr von den sozialen Parametern dieses Komplexes.

Von einer “affinalisierten” Gesellschaft der *ywãnia*, der widerstreitenden “Klone” oder der latenten Gewalt zwischen “Schwägern”, bemüht eine “konsanguinisierende” Gesellschaft sich zu emanzipieren, indem sie diese sozialen Differenzen verschleiert oder, positiv ausgedrückt, ganz bewusst zugunsten einer Gemeinschaft von “Geschwistern” überwinden will – dies wohlgernekt in Rückbezug auf die primordiale Gemeinschaft der *anumareria*, wie sie vor dem Auftreten der Jaguar-Bestie bestand (Vilaça 1997).

Es sind bei dieser Diskussion natürlich die beiden oben bereits erwähnten theoretischen Entwürfe zur Sozialität amazonischer Indianer angesprochen: In den Worten Viveiros de Castros (1996) zum einen die “symbolische Ökonomie der Alterität” mit der potenziell Gewalt schürenden Kategorie “Affinität” als sozialem Operator, zum anderen eine “moralische Ökonomie der Intimität”, die sich um Befriedung und Etablierung von konsanguin geprägter “conviviality” (Overing 1999) bemüht (Kapfhammer 2004a; 2004b; Wright/Kapfhammer 2004).

Ich möchte jedoch einen etwas anderen Akzent setzen, der eher mit dem “Umfang” der durch beide “Ökonomien” geschaffenen sozialen Felder zu tun hat: Während die “Vermittler-Kultur” des Schamanismus mit ihrer Moral “geringer Reichweite”¹⁷ strukturell eher zur symbolischen wie realen Abgrenzung gegenüber dem “Anderen” neigt und so eher “partikularisierend” wirkt, erwächst aus der Mythopraxis des “*purati-g*-Komplexes” eine Art “Bewegung der Unmittelbarkeit”, die in *universalistischer* Art und Weise soziale, ökonomische und politische Macht reklamiert.¹⁸

17 Santos Granero (1986) differenziert bei den Amuesha zwischen einer “Moralität kurzer Reichweite” (*short scope morality*) bei den Schamanen und dem umfassenderen, universalistischeren Einfluss, den Priesterfiguren unter ihren Anhängern zu konstruieren verstehen.

18 So wie die indigene “Vermittlerkultur” (vgl. Streck 1997: 90-92) historisch von den regionalen Formen des Tutelarregimes und des wirtschaftlichen und politischen Klientelismus mitgestaltet wird

Während erstere Legitimationsform ihre für die Erzeugung von Autorität in Amazonien so wichtige “lebensspendende” Macht zumindest implizit auf dem *Tausch von Leben gegen Tod* basieren lässt und diese sich somit wieder an die von Jensen entworfene Weltsicht der “tropischen Pflanze” mit ihrer Grundidee, dass die Entstehung von neuem Leben Gewalt und Tod voraussetzt, annähert,¹⁹ tendiert letztere Legitimationsform zu der Vorstellung, dass “lebensspendende” Macht in einer rituell forcierten *Negierung und Überwindung von Tod* liegt. In gewisser Weise fühlt man sich hier an Pierre Clastres’ (1976) – zwar politisch anders motivierte – These erinnert, nach der die sogenannten “prophetischen Bewegungen” der Tupí-Guaraní der Auflösung “partikularisierender” sozialer Strukturen und Differenzierungen gedient haben sollen. Ich erinnere daran: Das “rechte Wort” und das “rechte Konsumverhalten” bildeten die entscheidenden rituellen Mittel innerhalb dieser Krisenbewegungen.

Mögen in den amazonischen Gesellschaften derartige “universalistische” Tendenzen historisch in Krisenzeiten verstärkt exazerbieren,²⁰ so scheinen strukturell doch beide Tendenzen in den jahreszeitlichen und wirtschaftlichen Zyklen bereits angelegt, wie die Verschränkung von Maniok- und *guaraná*-Produktionszyklus bei den Sateré-Mawé zeigt: Maniok erfordert Arbeitseinsatz vor allem in den trockenen Sommermonaten (Juli-Dezember), *guaraná* hingegen in den feuchten Wintermonaten (Januar bis Juli). Anbau von Maniok und Herstellung von Maniokprodukten ist hauptsächlich Arbeit der Frauen, bei *guaraná* Arbeit der Männer. Während in den Sommermonaten viele Familien verstreut auf den einzelnen Pflanzungen leben, lebt die Gemeinschaft im Winter im Dorf zusammen. Punktuell (beim Roden, Abbrennen und Pflanzen der

(vgl. auch Smith 1996), findet die Revitalisierung der *purati-g*-Moralität im Kontext der evangelikalen Bewegung statt (Kapfhammer 2004a; 2004b).

- 19 Die westliche Umweltschützer so beeindruckende Vorstellung von der Notwendigkeit reziproker, also balancierter Beziehungen zwischen Mensch und Natur (Streck 1997: 161) ist für Amazonien weniger von “höherer” Moral als von der Angst bestimmt, die Positionen von Jäger und Beute könnten umgekehrt werden. Menschliches Fehlverhalten in diesem Beziehungsgefüge zieht Krankheit und Tod nach sich, wobei die indigene Nosologie Krankheit als “Gefangennahme” durch und Angleichung an den Aggressor, sprich: das Jagdwild, definiert (Fausto 2002). Im schlimmsten Falle können amazonische Jäger als Vergeltung für Krankheiten die Regeneration verhindern anstatt sie zu fördern (Karadimas 1997: 407).
- 20 Droht die partikularisierende Tendenz zu “okkulten Ökonomien” auszuarten (Comaroff/Comaroff 1999), kann die universalisierende Tendenz in den Fundamentalismus eines “puristischen Archaismus” (Friedman 1992) münden (siehe auch Kapfhammer 2004a; 2004b). Zudem können beide Tendenzen eine Dynamik entwickeln, die ihre soziologische Gestalt in ihr Gegenteil umschlagen lässt: Der Universalismus zerfällt von neuem in Partikularismen (die Comaroffs [1999] zitieren neopentekostale Ausformungen der evangelikalen Bewegung in Brasilien als Beispiel für “okkulte” Praktiken), während partikularistische Ideen und Praktiken wie Hexereivorstellungen und Rachezyklen sich zu generalisierter Angst auswachsen können (vgl. die Unterscheidung Thomas’ (1982) zwischen “partikularisierter” und “generalisierter Macht” in der politischen Anthropologie der Pemon).

Stecklinge) ist kollektiver Arbeitseinsatz der Männer erforderlich, während die *guaraná*-Produktion eher individuell besorgt wird.

Guaraná-Maniok-Zyklus

	Arbeitseinsatz Jahreszeit	Arbeitseinsatz Geschlecht	soziale Formation	Arbeitsformation
Maniok	Trockenzeit	Frauen	Dispersion: Leben auf den Pflanzungen	kollektive Arbeit <i>puxirum</i>
<i>Guaraná</i>	Regenzeit	Männer	Konzentration: Leben im Dorf	individuelle Arbeit

An dieser Stelle gewinnt dieses strukturelle Schema zeitliche Dynamik: Während der sozialen Konzentration der *guaraná*-Produktion wird mittels des Konsums von *guaraná* auf rituelle Weise jener "universalistische" Konsens hergestellt, der Voraussetzung dafür ist, "partikularistisches" Beharren zu überwinden, um die für die Maniokproduktion notwendigen Arbeitsmannschaften mobilisieren zu können. *Ritueller* Konsens, hergestellt durch "rechte Worte" und "rechten Konsum", geht also dem *praktizierten* Konsens voraus.

Dieser moralische Modus, der der ambivalenten, meist schamanistisch vermittelten Moral balancierter Beziehungen zwischen Mensch und Natur/Übernatur, die gemeinhin mit amazonischen Kulturen assoziiert wird, entgegensteht, ist in seiner integrierenden Wirkung unabdingbare Voraussetzung für die "kulturelle" Nachhaltigkeit des *guaraná*-Projekts unter den Sateré-Mawé.

Mag die oben dargelegte Ethik "archaischer Wachstumsgesellschaften" ökologische Erwartungen des Westens besser transportieren, so ist es aus indianischer Perspektive ausgerechnet die Konversionsbewegung zu evangelikalen Kirchen mit ihrem Kult der Unmittelbarkeit, welche zum nachhaltigen Erfolg des *guaraná*-Projektes unter den Sateré-Mawé beiträgt und es zum Flaggschiff der Bemühungen der COIAB, der Dachorganisation der Indianer des Bundesstaates Amazonas, um autonome Lebensbedingungen werden ließ. Das "Spiel" zwischen den Entwicklungspartnern scheint allenfalls unter "Bedingungen konzeptueller Heterogenität" zu funktionieren (Rottenburg 2001): Was den einen Gegenentwurf zur ökologischen "Predation" der Industriegesellschaften, ist den anderen Grundstruktur sozialer "Predation", von der man sich zu emanzipieren versucht, um gleichzeitig die Bedingungen für die bei der Entwicklungszusammenarbeit so häufig scheiternden *best practices* zu schaffen. Welchen Stellenwert allerdings Mensch-Natur-Beziehungen unter den veränderten Bedingungen einnehmen, muss zunächst offen bleiben.

Literaturverzeichnis

- Biersack, Aletta (1991): "Prisoners of Time. Millenarian Praxis in a Melanesian Valley". In: Biersack, Aletta (Hrsg.): *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology*. Washington, D.C.: Smithsonian Inst. Press, S. 231-295.
- (1996): "Word Made Flesh: Religion, the Economy, and the Body in the Papua New Guinea Highlands". In: *Human Relations*, 36, 2, S. 85-111.
- Braun, Joachim von/Grote, Ulrike/Jütting, Johannes (2000): *Zukunft der Entwicklungsarbeit. ZEF – Discussion Papers on Development Policy* 24. In: <<http://www.zef.de>> (20.01.07).
- Burger, Julian (1991): *Die Wächter der Erde – Vom Leben sterbender Völker*. Gaia-Atlas. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Carneiro da Cunha, Manuela/Almeida, Mauro W. B. (2001): "Populações tradicionais e conservação ambiental". In: Ribeiro Capobianco, João Paulo et al. (Hrsg.): *Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: Instituto Socioambiental, S. 184-193.
- Clastres, Hélène (1978): *Terra sem Mal*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Clastres, Pierre (1976): *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Comaroff, Jean/Comaroff, John L. (1999): "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony". In: *American Ethnologist*, 26, 2, S. 279-303.
- Combès, Isabelle (1987): "'Dicen que por ser ligero': Cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens Tupi-Guarani". In: *JSA*, 73, S. 93-106.
- (1992): *La Tragédie Cannibale chez les Anciens Tupi-Guarani*. Paris: PUF.
- Conklin, Beth A. (2001): *Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Fausto, Carlos (2000): "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia". In: *American Ethnologist*, 26, 4, S. 933-956.
- (2002): "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". In: *Mana*, 8, 2, S. 7-44.
- Fraboni, Mauricio (2000): "Waraná: o Legítimo Guaraná dos Sateré-Mawé". In: Ricardo, Carlos Alberto (Hrsg.) (1996-2000): *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, S. 469-471.
- Friedman, Jonathan (1992): "Myth, History, and Political Identity". In: *Cultural Anthropology*, 7, 2, S. 194-210.
- Gallois, Dominique (1987-89): "O discurso Wayãpi sobre o ouro - um profetismo moderno". In: *Revista de Antropologia*, 30-32, S. 457-467.
- Greenpeace International (2003): *State of Conflict. An Investigation into the Landgrabbers, Loggers and Lawless Frontiers in Pará State*. In: <<http://www.greenpeace.org>> (20.01.07).
- Grenand, Pierre (1980): *Introduction a l'étude de l'univers Wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane française)*. Paris: SELAF.
- GTZ (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit) (2000): *Fighting Poverty – Social Innovations and New Coalitions. Global Dialogue at the EXPO 2000*. In: <<http://www.gtz.de>> (20.01.07).

- Henman, Anthony R. (1982): “Guaraná (*Paullinia cupana* var. *sorbilis*): Ecological and Social Perspectives on an Economic Plant of the Central Amazon Basin”. In: *Journal of Ethnopharmacology*, 6, S. 311-338.
- Hugh-Jones, Stephen (1995): “Coca, Beer, Cigars and Yagé. Meals and Anti-meals in an Amerindian Community”. In: Goodman, Jordan/Lovejoy, Paul E./Sherratt, Andres (Hrsg.): *Consuming Habits. Drugs in History and Anthropology*. London: Routledge, S. 47-66.
- Jensen, Adolf E. (1966): *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- (1951): *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*. Wiesbaden: Steiner.
- Kapfhammer, Wolfgang (2004a): “De ‘Sateré puro’ (*sateré sese*) ao ‘Novo Sateré’ (*sateré pakup*): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé”. In: Wright, Robin M. (Hrsg.): *Transformando os Deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*, Bd. II. Campinas: Ed. da Unicamp, S. 101-140.
- (2004b): *Kosmologien der Konversion. Rezeption von Christentum und Reform indigener Gesellschaften in Brasilien*. In: <<http://www.fak12.uni-muenchen.de/vka/Schwerpunkte/EvChrist.html>> (03.01.2005).
- Karadimas, Dimitri (1997): *Le corps sauvage. Idéologie du corps et représentations de l’environnement chez les Miraña d’Amazonie colombienne*. 2 Bde. Paris [unveröff. Doktorarbeit].
- Kohl, Karl-Heinz (1998): *Der Tod der Reisjungfrau. Mythen, Kulte und Allianzen in einer ostindonesischen Lokalkultur. Religionsethnologische Studien des Frobenius-Instituts Frankfurt am Main*, Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lorenz, Sônia da Silva (1992): *Sateré-Mawé. Os filhos do guaraná*. CTI, *Coleção Projetos*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista.
- Meliá, Bartolomeu (1990): “A terra sem mal dos Guarani”. In: *Revista de Antropologia*, 33, S. 33-46.
- Menéndez, Miguel (1981/82): “Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira”. In: *Revista do Museu Paulista*, NS, 28, S. 289-379.
- (1992): “A Área Madeira Tapajóz. Situação de contato e relações entre colonizador e indígenas”. In: Carneiro da Cunha, Manuela (Hrsg.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, S. 281-296.
- Molnar, Augusta/Scherr, Sara J./Khare, Arvind (2004): *Who Conserves the World’s Forests? Community-Driven Strategies to Protect Forests and Respect Rights*. <<http://www.forest-trends.org>> (20.01.07).
- Nimuendajú Unkel, Curt (1914): “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuvá-Guarani”. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, S. 284-403.
- OESP (*O Estado do São Paulo*) (2005): *Governo causa genocídio de comunidades, diz antropólogo*. São Paulo, 21.01.05.
- Overing, Joanna (1999): “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. In: *Mana*, 5, 1, S. 81-107.
- Overing, Joanna/Passes, Alan (Hrsg.) (2000): *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.

- Preuss, Konrad Theodor (1921/23): *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*, 2 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rottenburg, Richard (2001): "Kultur der Entwicklungszusammenarbeit mit Afrika". In: Wipfel, Steffen/Cornelissen, Inse (Hrsg.): *Entwicklungspolitische Perspektiven im Kontext wachsender Komplexität. Festschrift für Prof. Dr. Dieter Weiss*. Bonn: Weltforum-Verlag, S. 349-377 (Forschungsbericht d. BMZ, Bd. 128).
- Sahlins, Marshall (1983): "Other Times, Other Customs: The Anthropology of History". In: *American Anthropologist*, 85, 3-4, S. 517-543.
- (1992): *Inseln der Geschichte*. Hamburg: Junius.
- Sanches, Rosely Alvim (2001): "Caçara Communities of the Southeastern Coast of São Paulo State (Brazil): Traditional Activities and Conservation Policy for the Atlantic Rain Forest". In: *Human Ecology Review*, 8 (2): 52-64.
- Santos Granero, Fernando (1986): "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America". In: *Man*, (N.S.) 21, S. 657-679.
- (1991): *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge Amongst the Amuesha of Central Peru*. London: London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 62.
- Schwartzman, Stephan (1989): "Extractive Reserves: The Rubber Tappers' Strategy for Sustainable Use of the Amazon Rainforest". In: Browder, John O. (Hrsg.): *Fragile Lands of Latin America. Strategies for Sustainable Development*. Boulder: Westview Press, S. 150-163.
- Smith, Richard Chase (1996): "El horizonte económico de los indígenas amazónicos". In: Smith, Richard Chase/Wray, Natalia (Hrsg.): *Amazonía: Economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo*. Quito: COICA, S. 153-183.
- Streck, Bernhard (1997): *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung*, Wuppertal: Hammer.
- Thomas, David John (1982): *Order Without Government. The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. Urbana: Board of Trustees of the Univ. of Illinois.
- Vilaça, Aparecida (1992): *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: Editora UFRI.
- (1997): "Christians Without Faith: Some Aspects of the Conversion of the Wari' (Pakaa Nova)". In: *Ethnos*, 62, 1-2, S. 91-115.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996): "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". In: *Annual Review of Anthropology*, 25, S. 179-200.
- Weinstein, Barbara (1850-1920): "The Persistence of Precapitalist Relations of Production in a Tropical Export Economy: The Amazon Rubber Trade". In: Hanagan, Michael/Stephenson, Charles (Hrsg.) (1986): *Proletarians and Protest. The Roots of Class Formation in an Industrializing World*. New York: Greenwood Press, S. 55-76.
- Wright, Robin M./Kapfhammer, Wolfgang (2004): "Apresentação". In: Wright, Robin M. (Hrsg.): *Transformando os Deuses vol. II, Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Provos Indígenas no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, S. 5-38.
- Zerries, Otto (1969): "Entstehung oder Erwerb der Kulturpflanzen und Beginn des Bodenbaues im Mythos der Indianer Südamerikas". In: *Paideuma*, 15, S. 64-124.

Klaus Rummenh ller

Jäger und Sammler unter Naturschutz: Kritische Überlegungen zur Ausweisung des Nationalparks Alto Pur s (Peru)¹

1. Einleitung

Am 20.11.2004 erschien im peruanischen Regierungsanzeiger *El Peruano* der Pr sidentenerlass (*Decreto Supremo*) Nr. 040-2004-AG “categorizar a la Zona Reservada del Alto Pur s como Parque Nacional Alto Pur s y Reserva Comunal Pur s”.

Damit wurde nach einem monatelangen Planfeststellungsverfahren und langjähriger Lobbyarbeit internationaler Naturschutzorganisationen ein neuer Mega-Nationalpark gegründet, der mit 2.510.694,41 ha fast so groß ist wie El Salvador und der, zusammen mit dem angrenzenden Nationalpark Manu (1.692.137,26 ha), einen riesigen biologischen Korridor bildet. Zusätzlich wurde die *Reserva Comunal Alto Pur s*  ber 202.033,21 ha ausgewiesen. Für die Unterzeichnung des Gr ndungsdekrets und (laut *Laudatio*) den damit verbundenen Schutz isoliert lebender indigener V lker² verlieh der WWF-US (*World Wildlife Fund*, US-amerikanischer Zweig) dem peruanischen Präsidenten Alejandro Toledo am 30.03.2005 die Auszeichnung *Regalo para la Tierra* und der Pr sidentengattin Eliane Karp den Preis *L deres para un Planeta vivo*.

Die Ausweisung des neuen Nationalparks stieß schon in der Planungsphase auf den Widerstand der nationalen indigenen Interessensorganisation AIDSESP (*Asociaci n Inter tnica de Desarrollo de la Selva Peruana*),³ die auf die Gefährdung und zukünftigen Benachteiligungen der isoliert lebenden indigenen Völker in der Region hinwies, aber auch zukünftige Nutzungseinschränkungen für die indigenen Anrainer-*comunidades*⁴ kritisierte.

1 Anhang Karte 1: *Reservas Territoriales a favor de los pueblos indigenas en aislamiento voluntario*; Karte 2: *Reserva territorial “Mashco Piro”*; Karte 3: *Reserva territorial “Madre de Dios”*.

2 Die Bezeichnung “indigenes Volk” wird im Sinne der OIT (*Organizaci n Internacional del Trabajo*)-Konvention 169 aus dem Jahre 1989 verwendet, für deren Definition die zahlenmäßige Größe kein Kriterium ist.

3 Die Organisation repräsentiert nach eigenen Angaben 64 indigene Völker und 1.220 *comunidades nativas*.

4 *Comunidad nativa* ist die in Peru gebräuchliche Rechtsform für indigene Dorfgemeinschaften. Der Gesetzeserlass 22175 (1978) erkennt die *comunidad nativa* als rechtsfähige Körperschaft an sowie ihren Anspruch auf demarkiertes Land.

Es ist das erste Mal, dass ein peruanischer Nationalpark außer zum Schutz bedrohter Tierarten explizit auch zum Schutz isoliert lebender indigener Völker eingerichtet wurde. Die Lektüre des Gr ndungsdekrets und die auf Websites und in Informationsmaterialien internationaler Naturschutzorganisationen zu findende positive Resonanz im Hinblick auf den Schutz indigener Territorien und bedrohter V lker⁵ haben mich zu den nachfolgenden Überlegungen motiviert.⁶

Es geht mir in erster Linie um die Darstellung konzeptioneller Probleme, die mit der Integration indigener Völker in die Bewirtschaftungskonzepte von Naturschutzgebieten verbunden sind. Es soll aufgezeigt werden, dass ein Nationalpark nach Kriterien bewirtschaftet wird, die zwar der aktuellen Rechtslage und den von einem Großteil der Naturschutzorganisationen vertretenen Standpunkten entsprechen, die aber nicht kompatibel mit dem angestrebten Unter-(Natur)-Schutz-Stellen indigener Völker sind.

2. Konfligierende Landnutzungskonzepte

Die Landnutzungskarte des peruanischen Amazonastieflandes wurde in den letzten 20 Jahren durch zwei politische Interessensgruppen stark beeinflusst: Naturschutzorganisationen, allgemein als *conservacionistas*⁷ bekannt, und indigene Organisationen. Die Ersteren streben die Ausweisung staatlicher und privater Naturschutzgebiete an, um repräsentative Ökosysteme in ihrer Biodiversität zu bewahren. Sie sehen in der Schaffung von Naturschutzgebieten, die Ressourcennutzung möglichst ausschließt, die wichtigste Strategie zur Bewahrung der Biodiversität.⁸

5 Zum Beispiel “large indigenous territories receive protection” <www.wwf.fi> (15.02.07).

6 Das Thema der Überlappung von Naturschutzgebieten mit indianischen Territorien beschäftigt mich seit Anfang der 1990er Jahre. Als freier Sachverständiger war ich 2003-2005 am Aufbau von sozialen *monitoring*-Strukturen für das Schutzgebiet Alto Pur s beteiligt, dessen Anrainer-*comunidades* ich mehrfach besucht habe.

7 Die spanische oder englische Bezeichnung *conservacionistas* bzw. *conservationists* wird im Text beibehalten, weil diese Organisationen für bestimmte Zielvorstellungen stehen, die mit der Ausweisung und Bewirtschaftung von Naturschutzgebieten zusammenhängen.  ber den Beitrag der Schutzgebiete für die Bewahrung der Biodiversität und des Weltklimas, als Genlabore und Touristikpotentiale schalten sie sich in gesamtgesellschaftliche und umweltpolitische Themen ein. Als *global players* für “big conservation” (Alcorn 2002) treten vor allem der WWF (*World Wildlife Fund*), CI (*Conservation International*), TNC (*The Nature Conservancy*) und die IUCN (*International Union for the Conservation of Nature and Natural Resources-World Conservation Union*) auf. Zwischen und auch innerhalb dieser Organisationen bestehen durchaus unterschiedliche Arbeits- und Sichtweisen. Fragen der “sozialen Gerechtigkeit” sind jedoch keine Arbeitsschwerpunkte (Alcorn 2002). Nach Chapin (2004) bestimmen globale Strategien und die Wissenschaften die Agenden der NRO-Multis, nicht aber die lokalen und sozialen Belange. In Deutschland haben Naturschutzverbände oft einen breit gef cherteren Arbeitsbereich, der neben der Sorge um Naturschutzgebiete auch gesamtgesellschaftliche und umweltpolitische Themen wie Agrar-, Verkehrs- und Energiepolitik, aber soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte mit einschließt.

8 Etwa 24% des peruanischen Amazonastieflandes stehen unter Naturschutz.

Die indigenen Organisationen streben die Demarkierung von Land und die zumindest teilweise Rekonstruktion der durch historische Verdrängungsprozesse verloren gegangenen indigenen Territorien und ihre selbstbestimmte Bewirtschaftung an. Landrechte sind für sie eine Voraussetzung für das Überleben indigener Völker. Über Landrechte gewinnen indigene *comunidades* und ihre Organisationen aber auch an politischem Gewicht gegenüber Gemeinde- und Regionalverwaltungen sowie der Zentralregierung.⁹

Beide Prozesse haben gegenwärtig nichts von ihrer Dynamik eingebüßt. Sie laufen weitgehend parallel ab und führten gerade in den letzten Jahren zu konfligierenden Interessenkonstellationen, wenn es um die Ausweisung neuer Naturschutzgebiete ging. Versuche, beide Interessengruppen zu gemeinsamen Aktionsbündnissen zusammenzubringen, haben sich letztlich als wenig effektiv erwiesen und konnten nicht über die unterschiedlichen Zielvorstellungen hinwegtäuschen (Chapin 2004).

Innerhalb der *conservacionistas* gibt es eine Spannweite von Positionen, die vom "parc-centric" über "sustainable development-centric" hin zu "advocacy campaign centric" reichen (Alcorn 2002), wengleich den letztgenannten Positionen wenig Bedeutung zukommt. Die "parc-centric"-Vertreter, die im Wesentlichen die Naturschutzdebatte in Peru dominieren, setzen auf strikte Schutzmaßnahmen und die Förderung von ICDPs (*Integrated Conservation and Development Projects*), die für die lokale (auch indigene) Bevölkerung in Pufferzonen von Naturschutzgebieten konzipiert werden. Es geht bei ICDP-Projekten nicht in erster Linie um die wirtschaftliche und rechtliche Besserstellung der lokalen Bevölkerungsgruppen, auch wenn dies ein durchaus gewünschter Mitnahmeeffekt sein kann. Das übergeordnete Projektziel ist der Biodiversitätsschutz, sprich die Reduzierung des Bedrohungspotentials für das Naturschutzgebiet. Um den Erfolg von ICDPs zu messen, schlagen zum Beispiel Kremen, Merenleder und Murphy (1994) ein zweidimensionales *monitoring*-System vor: (a) *monitoring* der Biodiversität (im Hinblick auf Veränderungen) und (b) *monitoring* der Eingriffe menschlicher Aktivitäten auf Schlüsselarten und Ökosysteme. Die ICDPs- und andere ähnlich gestrickte Projektkonzeptionen, die in ihren Grundannahmen von den oben genannten Überlegungen nicht abweichen, wurden in Peru meist von den großen Naturschutzorganisationen entworfen und entweder direkt oder über lokale NROs und in der Regel mit Unterstützung der nationalen Naturschutzbehörde durchgeführt. Es ist unschwer zu erraten, dass sich indigene *comunidades* und Organisationen schwertun mit solchen aufgesetzten Projektszenarien, die ihre kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Lebensweisen und ihre Zukunftsperspektiven im Hinblick auf ihre Tauglichkeit zum Schutz der Biodiversität innerhalb eines Naturschutzgebietes beurteilen.

9 Es wurden bisher ca. 1.500 *comunidades nativas* demarkiert, einige hundert *comunidades* sind noch nicht demarkiert. Die bisher demarkierte Fläche (ca. 7.500.000 ha) macht ca. 10% des peruanischen Amazonastieflandes aus.

Die Erfolge solcher Projekte waren bisher begrenzt (Chapin 2004). Aus der “parc-centric”-Perspektive reduziert sich das Interesse an einer Kooperation mit lokalen Bevölkerungsgruppen auf solche, die innerhalb bzw. in unmittelbarer Nahе von Nationalparks leben. Je weiter eine indigene *comunidad* von den Grenzen des Schutzgebietes entfernt ist, desto weniger interessant ist sie für *conservacionistas*.

Als konsequente Vertreter von “parc-centric”-Positionen äußert Redford in einem polemischen Artikel (1991), dass es den “ecologically noble savage” letztlich nicht gibt. Und Redford/Stearman (1993) führen aus, dass indigene Völker und ihre Organisationen wie die COICA (*Coordinadora de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amazonica*)¹⁰ grundsätzlich etwas anderes unter “conservation” verstehen als die “conservation biologists”. Sie argumentieren u.a., dass indigene Völker gerade durch ihre angepasste Technologie einen hohen Nutzungsgrad erreichen, der zu nicht tolerierbaren Eingriffen in die Biodiversität von Schutzgebieten führt. Zudem bergen die nicht aufzuhaltende Akkulturierung und die “threats of commercialization” unkalulierbare Risiken wie den Verlust von “traditional conservation ethic”. Terborgh (1999) argumentiert am Beispiel des peruanischen Nationalparks Manu, dass eine dauerhafte Präsenz akkultrierter indigener Völker (er bezieht sich auf die Machiguenga) eine “von innen kommende Gefahr” für den Bestand eines Nationalparks darstellt. Er schlägt ihre sozialverträgliche Aussiedlung in die Pufferzonen vor und ist sich dabei bewusst, dass diese für ihn einzig sinnvolle Lösung zum Schutz der Biodiversität als “politisch nicht korrekt” aufgefasst werden kann. Er bedauert, dass indigene Organisationen und ihre Unterstützer politischen Spielraum erobert haben, der die Umsetzung solcher Szenarien schwierig gestaltet.

Als Idealfall gelten den “parc-centric”-Vertretern menschenleere Nationalparks wie in den USA, in denen sich die Natur ohne nennenswerte menschliche Eingriffe reproduziert, mit funktionierenden staatlichen Kontrollstrukturen und einem integrierten Angebot für wissenschaftliche Forschung, Freizeit, Naherholung und Tourismus.

Während “parc-centric”-Vertreter mit im Wesentlichen biologisch fundierten Argumenten die Ausweisung von Schutzgebieten begründen und auf die Verantwortung einer staatlichen Behore für Schutz- und Kontrollmechanismen Wert legen, sehen andere *conservacionistas* zum Beispiel im Co-Management von Schutzgebieten, in dezentralisierten Schutzstrukturen und in der Aufwertung von “small conservation”¹¹ (Alcorn 2002) wichtige Arbeitsgrundlagen. Aus dieser Perspektive heraus sehen sie in

10 Zusammenschluss indigener Organisationen aus Peru, Brasilien, Bolivien, Ecuador, Kolumbien, Venezuela, Französisch Guayana und Surinam.

11 Der Begriff zielt auf die Suche und Aufwertung von lokalem kulturspezifischem Umgang mit der Natur wie Bewirtschaftungsformen und Naturschutzmechanismen.

indigenen Völkern wichtige Partner und auch kongruierende Interessenkonstellationen.¹²

Am Beispiel des neuen Nationalparks Alto Purús werden auch Argumentationschwächen im “*parc-centric*”-Diskurs deutlich. Auf der einen Seite stand das biologisch begründete Interesse der *conservacionistas* an der Ausweisung eines Nationalparks (Leite Pitman/Pitman 2003), auf der anderen Seite gab es im Zuge des Planfeststellungsverfahrens das leidige, nicht weg zu diskutierende Problem der Präsenz isolierter Völker in diesem Gebiet. Da die im Idealfall angestrebte klare Trennung von indigenen und *conservacionista*-Landnutzungsinteressen nicht möglich war, wurde die Bedrohung dieser Völker als zusätzliches Argument für die Ausweisung des Nationalparks herangezogen, obwohl diese in den Augen der *conservacionistas* letztlich doch eine potenzielle “innere Bedrohung” für die Schutzziele darstellen.

3. Unterschiedliche Schutzkategorien am unteren Purús

Bei der Einrichtung der neuen Naturschutzgebiete am oberen Purús wurden vier Schutzkategorien tangiert, die im Folgenden im Hinblick auf ihre Bedeutung für indigene *comunidades nativas* vorgestellt werden.

Eine *Zona Reservada* ist ein provisorisch ausgewiesenes Naturschutzgebiet, für das Eigentums- und Nutzungsbeschränkungen gelten. Ein abschließendes Planfeststellungsverfahren muss die endgültige(n) Schutzkategorie(n) erbringen. Die *Zona Reservada Alto Purús* wurde im Jahre 2000 über 5.101.945 ha ausgewiesen.¹³ Aber schon im Jahre 2002 reduzierte man die Fläche auf 2.724.263 ha.¹⁴ Alle bis dahin demarkierten *comunidades nativas* und *mestizo*-Siedlungen wurden aus der *Zona Reservada* wieder ausgegliedert. Mit der Ausweisung des Nationalparks Alto Purús und der *Reserva Comunal Alto Purús* im November 2004 wurden die endgültigen Schutzkategorien festgelegt.

Ein *Nationalpark* ist die strengste Schutzkategorie. Nach dem peruanischen Gesetz (Artikel 22 der *Ley de Áreas Naturales Protegidas*), das sich seinerzeit (2001) nach den global geltenden Richtlinien der IUCN (*International Union for the Conservation of Nature and Natural Resources-World Conservation Union*) für strenge Schutzkategorien ausrichtete, wird in Nationalparks die ökologische Integrität einer oder mehrerer Ökosysteme geschützt. Eine Ressourcennutzung wird praktisch ausgeschlossen.

12 Der *Plan Director* für Naturschutzgebiete (INRENA 1999) sieht als Mitbestimmungsinstanzen die Schaffung von “Comités de Gestión” vor, an denen Vertreter lokaler Bevölkerungsgruppen, aber auch staatliche und solche von NROs, teilnehmen können. Diese *comités* haben keine Entscheidungsbefugnisse, sondern sollen den Schutzgebietsleiter bei seiner Arbeit unterstützen und die Bevölkerung für die Zielsetzungen des Schutzgebietes sensibilisieren.

13 *Decreto Supremo* N° 030-2000-AG.

14 *Decreto Supremo* N° 001-2002-AG.

Erlaubt sind lediglich Aktivitäten im Zusammenhang mit wissenschaftlicher Forschung, der eine privilegierte Nutzung zukommt, sowie Umwelterziehung, Erholung und Tourismus.

Die dieser Rechtslage zugrunde liegende Legitimation basiert auf zwei Postulaten: erstens soll die Natur in ihrer Ursprünglichkeit geschtzt werden und zweitens sollen die Menschen die Natur erforschen und konsumieren können (hier wird die ästhetische Komponente angesprochen), freilich ohne ihre Ursprünglichkeit zu verändern.  ber den Naturkonsum wird die Natur zum Produkt, das vermarktet werden soll. Auch Biodiversitätsforschung ist wirtschaftliche Nutzung, nicht nur was die Entdeckung und Vermarktung genetischer Ressourcen, sondern auch was die von Universitäten und anderen Institutionen nachgefragte Bereitstellung von Infrastruktur wie Forschungsstationen angeht. Im Fall des Nationalparks Alto Pur s wurden bereits im Vorfeld des Planfeststellungsverfahrens Vorschläge für die Einrichtung einer biologischen Forschungsstation vorgelegt (Leite Pitman/Pitman 2003). Der dafür vorgesehene Ort liegt übrigens in einem von isolierten Völkern frequentierten Gebiet. Die Rechtslage erlaubt zudem die Privatisierung der Bewirtschaftung eines Nationalparks.¹⁵

Dem Begriff ‘‘Natur’’ wird in der Literatur eine Vielfalt von Bedeutungen zugeschrieben. Nach Eder (1988) wird Natur auf drei Ebenen zugleich konstruiert: kognitiv, indem Naturbilder aus dem gesellschaftlichen Umgang entstehen und dadurch immer auch anders möglich wären; normativ, indem zugleich ethische Implikationen, Verhaltensstandards etc. mitkonstruiert werden und symbolisch, indem über verschiedene Konsumgewohnheiten auch Sinn produziert wird (vgl. Weichbold 1998).

Die indigenen Vorstellungen von Natur stehen im krassen Gegensatz zum westlichen Nationalparkkonzept, das eine Gegenwelt zum Menschen, einen eigengesetzlichen, abgeschlossenen Bereich konstruiert, der zur Einflussosphäre des Menschen in Opposition steht und vor ihm geschtzt werden muss. Für die indigenen Völker ist die Natur integrierter Bestandteil ihres Lebenszusammenhanges.

Naturschutzorganisationen bedienen sich häufig des Begriffes ‘‘Paradies’’,¹⁶ um die ästhetischen Vorzüge der Natur und Kultur zu betonen. Auch hier fragt sich: Paradies für wen? Es wird deutlich, dass von *conservacionistas*-Kreisen Begriffe auf einer einseitigen und undifferenzierten Grundlage verwendet werden, was einzelne inhaltliche Bedeutungen von Natur betrifft.

Indigenen Völkern, die vor Einrichtung eines Nationalparks dort ansässig waren, wird ein Bleiberecht eingeräumt, was je nach Interpretation der Rechtslage auch auf

15 Der INRENA (*Instituto Nacional de Recursos Naturales*) kann ‘‘contratos de administraci n’’ aus schreiben und das Management der Schutzgebiete an naturschutzerfahrene und solvente private Organisationen vergeben. Der erste privat bewirtschaftete Nationalpark in Peru ist der Nationalpark Cordillera Az l.

16 Zum Beispiel in <www.wwfperu.org.pe> (22.07.07) wird der Nationalpark Alto Pur s als ‘‘paraiso biol gico y cultural’’ bezeichnet.

ein Duldungsrecht hinauslaufen kann. Traditionelle Praktiken und Nutzungsformen dürfen unter der Bedingung fortgeführt werden, „dass diese mit der Zielsetzung der Schutzkategorie kompatibel sind“ (*Ley de Áreas Naturales Protegidas* 2001). Ziele eines Nationalparks sind – wie erwähnt – die freie Naturentfaltung und indirekte Nutzung im Zusammenhang mit Forschung, Tourismus, Umwelterziehung und Erholung. Diese Aktivitäten sind jedoch keine traditionellen indigenen Nutzungsformen; indigene Völker im Amazonastiefland reproduzieren sich hingegen in der Regel über den Feldbau, den Fischfang, die Jagd, die Sammelwirtschaft und Kleintierzucht. Charakteristisch für die konsolidierten *comunidades* ist dabei die Verflechtung von Subsistenz- und marginaler Marktproduktion, um Lebensmittel (wie Salz und Zucker), Werkzeuge, Kleidung und andere Produkte erwerben zu können. Streng nach dem Gesetz wäre die Präsenz indigener *comunidades* mit den Naturschutzzielen nur kompatibel, wenn diese auf ihre tradierte direkte Ressourcennutzung verzichten würden, um eine indirekte Nutzung anzustreben, wie zum Beispiel das Betreiben eines Touristenhotels, eines Freizeitheimes oder einer wissenschaftlichen Forschungsstation. Eine direkte Ressourcennutzung zu kommerziellen Zwecken ist auf keinen Fall innerhalb eines Nationalparks erlaubt. Eine Landdemarkierung wird ausgeschlossen; ein Nationalpark wird im Katasterwesen als staatliches Eigentum eingetragen. Insofern werden die in der peruanischen Verfassung sowie in der von Peru ratifizierten OIT (*Organización Internacional del Trabajo*)-Konvention 169 („Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes“) und in anderen spezifischen Gesetzen verankerten indigenen Rechte in der Naturschutzgesetzgebung gravierend eingeschränkt, insbesondere was die Landdemarkierung, Bewirtschaftungsformen und Ressourcennutzung betrifft. Es geht in diesem Beitrag nicht um die Bewertung des juristischen Sachverhaltes. Es soll nur deutlich gemacht werden, dass es diesbezüglich keinen kohärenten rechtlichen Rahmen gibt.

In der Vergangenheit wurden Naturschutzgebiete in der Regel per Dekret über die Köpfe der betroffenen indigenen Bevölkerung hinweg eingerichtet. Im Nationalpark Manu zum Beispiel leben zwei *comunidades nativas* der Matsiguenka (Tayakome und Yomibato) sowie isoliert bzw. weitgehend isoliert lebende Matsiguenka und andere indigene Völker. Einige *comunidades*, die früher Ressourcennutzung innerhalb des heutigen Nationalparks betrieben, wurden am Rande des Nationalparks demarkiert und verloren damit den Zugang zu früher genutzten Ressourcen.¹⁷

Die *Reserva Comunal* nimmt eine Sonderstellung im peruanischen Naturschutzrecht ein. Ursprünglich wurden sie in der Gesetzgebung der 1970er Jahre (*Ley de Bosques y Vida Silvestre*, 1974; reglementiert 1977) als staatliches Gebiet ausgewiesen, das einem Zusammenschluss von indigenen Anrainer-*comunidades* die Möglichkeit

17 Beispiele sind die *comunidades* Palotoa-Teparo (Matsiguenka), Shipetiari (Matsiguenka) und Diamante (Yine) am Alto Río Madre de Dios.

geben sollte, kollektive Nutzungsrechte zur Aufrechterhaltung der Subsistenzproduktion zu beantragen. Ausgeschlossen waren die Gründung neuer Siedlungen und die kommerzielle Ressourcennutzung, vor allem aber der Holzeinschlag. Indigene Organisationen wie AIDASEP sahen ab Anfang der 1980er Jahre in der Anwendung dieses Gesetzes ein Schlupfloch, um den kleinflächigen Landdemarkierungsprozess zu unterlaufen und aus isoliert demarkierten *comunidades nativas* unter der Einbeziehung von *Reservas comunales* zusammenhängende indigene Territorien zu schaffen, die zudem Schutz vor Invasionen von Holzf llern, Goldsuchern oder Armutssiedlern boten. Die *Reservas comunales* konnten von mehreren Lokalgruppen im Konsens nach eigenen Bewirtschaftungskriterien genutzt werden. Der Nutzungsausschluss kommerzieller Aktivitäten war für die *comunidades* hinnehmbar, da Jagd, Fischfang und Sammelwirtschaft als Eckpfeiler der indigenen Wirtschaftsweisen nicht beeinträchtigt wurden, allenfalls ihre kommerzielle Verwertung, die aber außerhalb der *Reservas* in den demarkierten Gebieten möglich ist. Im Zeitraum 1988 bis 2003 wurden insgesamt fünf *Reservas comunales* ausgewiesen, alle auf Initiative indigener Organisationen und interessierter *comunidades*.¹⁸ Die Ausweisung der *Reserva Comunal Amarakaeri* im Departamento Madre de Dios dauerte zum Beispiel über zehn Jahre, was auf die Widerstände staatlicher Behörden und regionaler Interessengruppen zurückzuführen war. Die *conservacionistas* unterstützten die Einrichtung von *Reservas comunales* immer dann, wenn sie diesen die Funktion von Pufferzonen eines Nationalparks zuschreiben konnten. Fehlende Kontrollmechanismen, zum Beispiel in Bezug auf illegalen Holzeinschlag, Invasionen von Armutsmigranten und andere Probleme, mit denen die lokalen *comunidades* nicht alleine fertig wurden, diskreditierten die *Reservas comunales* in den Augen vieler Naturschützer als geeignete Naturschutzkategorie.

Im *Ley sobre  reas Protegidas* (2001) wurden aus der *Reserva Comunal*, die bis dahin keine anerkannte Naturschutzkategorie darstellte, eine “ rea destinada a la conservaci n de la vida silvestre para el beneficio de poblaciones rurales vecinas” und der Aufsichtsbehörde für Naturschutzgebiete des INRENA (*Instituto Nacional de Recursos Naturales*) unterstellt. Newing/Wahl (2004) beschreiben die unterschiedlichen Interessen, die mit dieser Gesetz nderung kollidierten: Die indigenen *comunidades* haben Interesse an einem selbst bewirtschafteten Gebiet ohne Bevormundung einer staatlichen Behörde. Der INRENA arbeitet darauf hin, die *Reservas comunales* zu einem verlässlichen Bestandteil des nationalen Systems der Naturschutzgebiete zu machen, die zuerst den Zielen des Naturschutzes unterliegen und die mittels kontrollierbarer Nutzungspläne und -verträge mit einer “ente ejecutora”¹⁹ bewirtschaftet werden.

18 Die fünf *Reservas comunales* sind: Yanasha, Ash ninka, Machiguenga, El Sira und Amarakaeri.

19 Eine Art Exekutivausschuss der beteiligten *comunidades nativas*. Ein “reglamento especial para las Reservas Comunales” ist zurzeit in Arbeit.

Die vierte Kategorie, die im Zusammenhang mit der Ausweisung des Nationalparks Alto Purús von Bedeutung ist, ist die *Reserva Territorial del Estado a Favor de los Grupos Étnicos en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial*. Es handelt sich hierbei eindeutig um eine Kategorie zur Sicherung zukünftiger Landrechte indigener Völker. Der *Decreto Ley 22175 (Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo de la Selva y Ceja de Selva)* aus dem Jahr 1978 bestimmt, dass im Fall der *comunidades nativas*, die sich in einer Situation des “contacto inicial y esporádico” befinden, ein provisorisches Territorium demarkiert wird, unter Berücksichtigung der traditionellen Formen der Ressourcennutzung. Dieser Status quo gilt so lange, bis eine Sesshaftigkeit erfolgt, die eine endgültige Demarkierung notwendig macht. Diese Kategorie untersteht nicht der Aufsichtsbehörde für Naturschutzgebiete des INRENA. Insgesamt wurden bisher in Peru fünf solcher *Reservas territoriales* eingerichtet, alle auf Betreiben indigener Organisationen. Bis auf die *Reserva Kugapakori, Nahua, Nanti* stellen ministerielle oder untergeordnete Resolutionen die Rechtsgrundlage.

Für isolierte indigene Völker ausgewiesene Schutzgebiete in Peru (Stand: April 2005)

<i>Reserva</i>	Fläche (ha)	Rechtsgrundlage
<i>Reserva Territorial del Estado a Favor de los Grupos Étnicos en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial Kugapakori, Nahua, Nanti y Otros</i>	443.887	RM 0046-90/AG/DGRAAR DS 028—2003-AG
<i>Reserva Territorial a Favor del Grupo Étnico Mashco Piro</i>	768.848	RDR 000190-97-CTARU/DRA; überlappt sich mit dem neuen Nationalpark Alto Purús, der zukünftige Rechtsstatus ist ungewiss
<i>Reserva Territorial Murunahua</i>	481.560	RDR 000189-97-CTARU/DRA
<i>Reserva Territorial Isconahua</i>	275.665	RDR 00201-98-CETARU/DRA
<i>Reserva del Estado a favor de los Pueblos Indígenas en Aislamiento de Madre de Dios</i>	829.941	RM 0427-2002-AG

Von staatlicher Seite gab es nie ein klares Bekenntnis zum Schutz der *Reservas territoriales*, was auch daran liegt, dass das Thema bei Politikern, wirtschaftlichen Interessengruppen und auch bei der lokalen Bevölkerung auf wenig Verständnis stößt. Die zuständigen staatlichen Institutionen legten bislang keine klare Konzeption und keine klaren politischen Leitlinien für den Umgang mit dem Problem “isolierte” indigene Völker vor.

Das Problem wurde seit den 1980er Jahren im Zusammenhang mit der Erdöl- und Erdgasprospektion am Río Camisea, die zur Kontaktierung der Nahua und in der Fol-

ge zu einem dramatischen Bevolkerungsverlust und Kulturwandel führte, öffentlich erörtert (Wahl 1990; Zarzar 1987). Als Konsequenz aus diesen Vorkommnissen erreichte AIDSESEP mit Hilfe einiger NROs, dass das Agrarministerium die *Reserva territorial* zugunsten der Nahua und Kugapakori auswies (1990).²⁰ In den Jahren 1996-1999 wurde die Diskussion um das Thema vor allem von den Erdolkonzernen Shell und Mobil bestimmt, die zum ersten Mal “Planes de contingencia” und Verhaltensanleitungen für den Umgang mit isolierten Völkern erarbeiteten (Mobil 1996; Shell 1996; Davila/Montoya 1999) sowie Fachseminare organisierten (Shell 1998). Staatliche Institutionen, mit Ausnahme der “Defensoría del Pueblo” (Zarzar 2000), hielten sich aus diesem Thema weitgehend heraus und setzten vielmehr auf freiwillige Verhaltenskodizes der Unternehmen. Als Antwort auf die eigennützigen Initiativen der Erdolkonzerne zum Schutz der isolierten Völker im Zusammenhang mit ihren Prospektionsarbeiten und auf die zunehmende Invasion der von isolierten indigenen Völkern bewohnten Regionen durch Holzfaller forderten die indigenen Organisationen FENAMAD (*Federaci3n Nativa del Rıo Madre de Dios y Afluentes*)²¹ und AIDSESEP die Einrichtung neuer *Reservas territoriales* und die Verabschiedung rechtlich verbindlicher Richtlinien. Sie formulierten das Recht auf “Selbstbestimmung”, das heißt, dass isolierte Völker das Recht haben, Art, Umfang, Ort und Zeitpunkt ihres Kontaktes mit der Nationalgesellschaft selbst zu bestimmen. Besonders die FENAMAD setzt sich seit 1996 im Rahmen von Projekten und Netzwerken mit brasilianischen und anderen Institutionen für den Schutz dieser Völker ein. AIDSESEP²² erwirkte 1997/98 die Ausweisung von drei neuen *Reservas Territoriales* (Isconahua, Murunahua und Mashco-Piro), und auf Betreiben der FENAMAD wurde 2002 eine *Reserva territorial* für isolierte Völker im Gebiet des oberen Rio de las Piedras und Alto Tahuamanu (Departamento Madre de Dios) eingerichtet, in dem seit Mitte der 1990er Jahre die illegale Holztausbeute stark zugenommen hat.

Die Überlappung der *Reserva Kugapakori, Nahua, Nanti* mit vier Erdöl- und Erdgaskonzessionen,²³ Vorbehalte von Menschenrechtsverbanden und an Kreditvergaben gekoppelte Auflagen des BID (*Banco Interamericano de Desarrollo*) an das Unter-

20 Den Antragstellern kam zugute, dass zu diesem Zeitpunkt kein Erdolkonzern in diesem Gebiet aktiv war. Die Verhandlungen der Regierung Alan Garcia mit der Shell über die Ausbeute der Gasvorkommen am Rıo Camisea waren 1988 gescheitert. Die Erdolkonzerne kamen erst 1996 wieder in das Gebiet zurück.

21 Die FENAMAD, 1982 gegründet, setzt sich seit 1996 intensiv für die Rechte isolierter Völker ein. Als Anerkennung für ihre Arbeit wurde sie 1997 in Spanien mit dem Preis *Bartolom3 de las Casas* ausgezeichnet.

22 AIDSESEP schuf auf ihrem 19. Kongress 2002 ein *Programa de Pueblos Indıgenas en Aislamiento y Contacto Inicial*, um der wachsenden Bedeutung des Themas gerecht zu werden.

23 Es handelt sich um die Blocks 56 und 57 (Repsol), 88 (Pluspetrol) und 58 (Petrobras). Pluspetrol betreibt derzeit zwei Erdgasf3rderanlagen innerhalb der *Reserva* (San Martın und Cashiriari).

nehmen TGP (*Transportadora de Gas de Camisea*) machten es für die Regierung Toledo erforderlich, sich dem Problem "isolierte Völker" zuzuwenden. Das Dekret Nr. 028-2003-AG erhöhte die Rechtssicherheit der *Reserva*, indem es die ministerielle Verfügung von 1990 durch ein Präsidentendekret ersetzte. Außerdem wird eine zukünftige Vergabe von Nutzungsrechten in der *Reserva* ausgeschlossen. Die bereits bestehenden Gas- und Erdölnutzungsrechte im Rahmen des Großprojektes *Gas de Camisea* werden jedoch vom Dekret nicht berührt. Im gleichen Dekret werden die isolierten indigenen Völker in der genannten *Reserva* unter die Vormundschaft der CONAPA (*Consejo Nacional de los Pueblos Amazónicos, Andinos y Afroperuanos*)²⁴ gestellt. Diese Rechtsstellung ist einmalig in der peruanischen Gesetzgebung, weil eine Vormundschaft bislang nur im Fall minderjähriger oder geisteskranker Personen ausgeübt werden konnte.²⁵

In der *Reserva Kugapakori, Nahua, Nanti* befinden sich konsolidierte *comunidades nativas* (wie die Nahua oder Yora in Santa Rosa de Serjali), die auf ihrem Recht auf kommunaler Landdemarkation bestehen, indigene Völker mit geringen oder Anfangskontakten (wie Nanti oder Kugapakori, einige Matsiguenka) sowie isolierte Völker wie Kirineri und Chitonahua. Neben den Erdölkonzernen, deren Aktivitäten von staatlichen Aufsichtsbehörden kontrolliert werden, sind zahlreiche illegale Holzfäller in die *Reserva* eingedrungen. Es gibt bisher kein schlüssiges Konzept geschweige denn Maßnahmen zum Schutz dieser wie der anderen *Reservas territoriales*, die in der Praxis nur auf dem Papier existieren.²⁶ Erwähnenswert ist, dass die Kontrolle des Holzeinschlages in seinen sukzessiven Phasen (Vergabe der Konzessionen, Ausstellung der Transportpapiere, Kommerzialisierung und Export) der Forstbehörde des INRENA obliegt, der angesichts des Ausmaßes des illegalen Holzeinschlages und der damit verbundenen Korruption seinen Aufgaben nicht gewachsen ist. Auch in einigen Naturschutzgebieten (darunter auch im südlichen und westlichen Teil des Nationalparks Alto Purús) wird seit Jahren massiv illegal Holz geschlagen.

Mit einer vorerst letzten Maßnahme, angekündigt als Reaktion auf die Ausweisung des Nationalparks Alto Purús, setzte die Regierung Toledo im April 2005 eine Kom-

24 Die CONAPA wurde 2001 als Nachfolgeinstitution der SETAI (*Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas*) gegründet. Die Verantwortlichkeiten der CONAPA gingen im Mai 2005 an das neu geschaffene INDEPA (*Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos*) über. Die CONAPA verfügte zu keiner Zeit über tragfähige operative Strukturen.

25 AIDSEP legte gegen diese Rechtsauffassung Rechtsmittel ein.

26 INDEPA stellte im Juni 2005 den Entwurf eines "Plan de protección y defensa de los pueblos en aislamiento voluntario y contacto inicial", der im Rahmen des BID-Projektes "Programa de Fortalecimiento Institucional y Apoyo a la Gestión Ambiental y Social del Proyecto Camisea" erarbeitet wurde (INDEPA 2005). Kritiker bemängeln, dass sich der Plan an den Interessen der Erdöl- bzw. Erdgaskonzerne ausrichtet.

mission zur Formulierung eines Gesetzesentwurfes zum Schutz isolierter indigener Völker ein.²⁷

Die *conservacionistas* haben die *Reservas territoriales* ebenfalls nur im Hinblick auf ihre Tauglichkeit als Pufferzonen von Nationalparks wahrgenommen und entsprechend unterstützt. Der bislang schwache Rechtsschutz der *Reservas territoriales* war eines ihrer Argumente, den Schutz isolierter indigener Völker in den Dienst des Naturschutzes zu stellen (Leite Pitman/Pitman 2003).

4. Die Problematik der isolierten Völker

Der Begriff “isolierte Völker” bezieht sich im Wesentlichen auf solche, die sich gegenüber den nationalen Gesellschaften abschotten und über die nur vage Informationen vorliegen. Völker, die bereits sporadischen Kontakt mit Vertretern der nationalen Gesellschaft unterhalten, werden als “pueblos en situaci3n de contactos iniciales” bezeichnet.

Es wird davon ausgegangen, dass sich bei den betreffenden Völkern aufgrund von wenig erfreulichen Erfahrungen aus Vergangenheit (Kautschukboom) und Gegenwart (Aggressionen von Holzfallern u.a.) eine Entscheidung zugunsten eines Lebens abseits der nationalen Gesellschaften verfestigt hat und dass eine gute Portion Freiwilligkeit bei der Entscheidung eine Rolle spielt. Die Gegner der “freiwilligen Isolation”, insbesondere in Missionskreisen und wirtschaftlichen Interessengruppen zu finden, argumentieren, dass eben diese Isolation von außen erzwungen sei und die betreffenden Völker von den Vorteilen der westlichen Zivilisation ausschließe. Statt die Lebensräume dieser Völker zu schützen und eine freiwillige Kontaktaufnahme abzuwarten, wie es indigene Organisationen und viele Anthropologen fordern, setzen sich diese Interessengruppen für eine gezielte Kontaktaufnahme sowie rasche Integration und Akkulturation ein.

Der Erfolg ihrer Isolation hängt von externen und internen Faktoren ab. Die externen Faktoren ergeben sich aus den räumlichen Freizugigkeiten, die diesen Völkern zugestanden werden. Interne Faktoren ergeben sich aus ihrer Fähigkeit, sich immer wieder auf veränderte Lebensbedingungen und externe Bedrohungen einzustellen.

Die Bezeichnung “isoliert” ist nicht im Sinne von “ursprünglich” oder “autark” zu verstehen. Metallgegenstände werden meist friedlich bei angrenzenden Bewohnern entwendet, Plastik- und Glasflaschen finden sich zum Beispiel im zurückgelassenen Müll von Holzfallern und anderen Bevölkerungsgruppen. Am oberen Rıo Curanja sah ich 2004 unter den von *indigenas aislados* zurückgelassenen Gegenständen auch zwei leere Glasflaschen der Marke “Bacardi”.

27 DS 024-2005-PCM, “Comisi3n Especial encargada de formular el proyecto de ley para la regulaci3n del régimen y protecci3n de los pueblos indigenas en aislamiento voluntario o contacto inicial de la Amazona”.

Isolierte Völker besitzen keine Antikörper gegen westliche Krankheiten wie Keuchhusten, Tbc, Windpocken oder Masern. Ein beliebiger Kontakt kann eine Epidemie auslösen und zahlreiche Todesopfer fordern, was bei den dilettantischen Annäherungsversuchen religiöser und anderer Institutionen nicht bedacht wird. Post-Kontakt-Szenarien sind aus Brasilien und anderen Ländern bekannt (Rummenhöller 2002). Traditionelle Produktionsweisen und kulturelle Werte verändern sich schnell und es dauert häufig Jahre, bis sich die Überlebenden an die neuen sozialen wie kulturellen Werte und wirtschaftlichen Spielregeln angepasst haben. Ohne Beistand werden sie leicht Opfer von Diskriminierung, Aggressionen und Ausbeutung, die in extremen Fällen auch zu Prostitution und Bettelei führen. Es ist schwierig, diese Prozesse vorzusehen und über Hilfsprojekte zu steuern.

Isolierte Völker leben nur noch in wenigen Gebieten des peruanischen Amazonas-tieflandes. Der mit Abstand bedeutendste zusammenhängende Lebensraum isolierter Völker erstreckt sich vom Río Manu und den rechten Nebenflüssen des Urubamba (Oberläufe des Timpia, Camisea und Serjali) über die Oberläufe der Flüsse Amigos, De las Piedras, Tahuamanu, Acre, Purús, Curanja, bis zu den Oberläufen des Envira, Tarauacá und Yurúa in Brasilien. AIDSESEP hat Informationen über die Existenz von mindestens 20 isolierten Völkern in Peru.²⁸

Die isolierten Völker werden seit Jahren von illegalen Holzfällern bedroht, die massiv in die *Reservas territoriales* und andere Gebiete eingedrungen sind und bei Sichtkontakten auf die Indigenen Jagd machen.²⁹ Über die ethnische Identität der isolierten Völker am Alto Purús ist wenig bekannt. Nach vorliegenden Informationen sind es Pano-sprachige Völker, kulturell verwandt mit den Yaminahua und Amahuaca, sowie die Mashco Piro, die der Arawak-Sprachfamilie zugeordnet werden. Es handelt sich um nomadisierende Jäger- und Sammlergesellschaften, die sich in kleineren Gruppen organisiert haben und einfache, aus der Luft kaum sichtbare Unterkünfte bauen.

Die genannten isolierten Völker bewegen sich in zwei Ländern, Peru und Brasilien, und damit in unterschiedlichen Rechtsräumen: in Peru in Nationalparks (Manu, Alto Purús), fünf *Reservas Territoriales* (Isconahua, Murunahua, Mashco Piro, Kugapakori, Nanti, Nahua, Madre de Dios), einer *Reserva Comunal* (Alto Purús), in Holzeinschlagskonzessionen und Erdölkonzessionen; in Brasilien in diversen Indianer-

28 Nach Informationen der AIDSESEP werden unter anderem Fälle am Río Tigre (möglicherweise kulturelle Verwandte der Huarorani), Yavari (möglicherweise verwandt mit den Mayoruna), in der Sierra de Divisor an der brasilianischen Grenze und im Nationalpark Cordillera Azul (Cacataibo) dokumentiert.

29 Am oberen Río de las Piedras, sowohl in der *Reserva Territorial Madre de Dios* wie im neuen Nationalpark Alto Purús werden ca. 3.000 illegale Holzfäller vermutet. Mitte Mai 2005 wurden zwei Holzfäller am oberen Río de las Piedras unter ungeklärten Umständen von isolierten Indigenen umgebracht.

schutzgebieten (Xinane, Campa do Rio Envira, Alto Tarauac , Kaxinau /Ashaninka do Rio Breu u.a.). Dieser Umstand macht eine großräumige und vielschichtige Betrachtungsweise notwendig, die über die nationalen Grenzen hinausgeht.

Brasilien hat eine andere Gesetzgebung als Peru, die der Ausweisung von India-nerschutzgebieten Vorrang vor anderen Nutzungsformen wie z.B. auch Naturschutzgebieten einräumt. Die CGII (*Coordina o Geral de  ndios Isolados*), eine Spezialabteilung der FUNAI (*Funda o Nacional do Indio*), ist für die Demarkierung und den Schutz der von isolierten Völkern bewohnten Gebiete zuständig.³⁰ Die Politik der FUNAI ist es seit Anfang der 1990er Jahre, die von isolierten indigenen Völkern bewohnten Gebiete zu demarkieren und vor externen Personengruppen abzuschirmen. Die früher praktizierte Zwangskontaktierung wird heute von der FUNAI kritisch beurteilt, weil sie mehr zur Vernichtung als zum Schutz indigener Völker beitrug.

4.1 Kritik 1: Ausweiskategorien ohne Berücksichtigung kultureller Faktoren

Die Ausweisung der *Zona Reservada Alto Pur s* (2000) erfolgte wie bei allen Schutzgebieten nach ökologischen bzw. biologischen Kriterien. Erst im Jahr 2002 wurden auch operative und rechtliche Kriterien (die bereits demarkierten *comunidades nativas* konnten nicht integriert werden) zugrunde gelegt, die zu der genannten Flächenreduzierung führten. Eine Bewertung der Region im Sinne einer "Kulturlandschaft", für die andere Grenzen gelten als zum Beispiel die eines Flusseinzugsgebietes, fand nicht statt.

Die Kulturlandschaft am Alto Pur s charakterisiert sich durch die durch historische Prozesse und Ereignisse beeinflusste Präsenz unterschiedlicher indigener Völker, die verschieden auf die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Herausforderungen der nationalen Gesellschaft reagieren.

Der historische Kontext lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die erste Beschreibung des oberen R o Pur s verdanken wir Chandless (1866), der bis zur Mündung des Cujar gelangte. Chandless erwähnt verschiedene indianische Völker, vor allem Manichewerys, Canamary, Cujigewerys, Espinos, Catiauas und Mamainauas (die beiden letztgenannten waren offensichtlich Pano-sprachige Völker). Etwa 30 Jahre später erreichten die ersten peruanischen *caucheros* den oberen Pur s. Zur Erleichterung des Personen- und Warenverkehrs wurden *varaderos*³¹ zum R o Sepahua (Ucayali) und dem R o de las Piedras (Madre de Dios) ausgebaut. Vom unteren Pur s kommend rückten zur gleichen Zeit brasilianische Zuwanderer vor, die sich 1902-1904 einen Kleinkrieg mit peruanischen Soldaten und *caucheros* um Einflusszonen lieferten. Der brasilianisch-peruanische Grenzkonflikt wurde 1905 beigelegt. Eine

30 Am oberen R o Envira wurde die *Frente de Prote o  tnico Ambiental Envira* eingerichtet.

31 Strategisch gelegene Übergänge an Wasserscheiden.

gemischte peruanisch-brasilianische Kommission demarkierte schließlich die Grenze entsprechend dem 1904 herrschenden Status quo.

Die Erschließung durch die *caucheros* veränderte innerhalb weniger Jahre die ethnische Konfiguration am oberen Purús. Als 1904 der brasilianische Verhandlungsführer Euclides Da Cunha den oberen (peruanischen) Purús befuhr, erwähnt er in seinem Bericht die Präsenz "versklavter Indianer", darunter Piro, Asháninka Amahuaca, Conibo, Shipibo und Coronauás (Da Cunha [1907] 1986). Was war geschehen? Die *caucheros* hatten, wie auch in anderen Gebieten des Amazonastieflandes üblich, innerhalb weniger Jahre die lokale indigene Bevölkerung umgebracht, versklavt bzw. vertrieben und bereits an die Kautschukwirtschaft angepasste externe Gruppen wie Piro, Shipibo und Conibo als Arbeitskräfte herangeholt.

Rückzugsgebiete, die den vertriebenen indigenen Gruppen Schutz boten, waren die schwer zugänglichen Flussoberläufe, insbesondere solche, die über indigene *varaderos* ein leichtes Ausweichen zu einem anderen Flusseinzugsgebiet ermöglichten.

Nach dem Abflauen des Kautschukbooms um 1916 verließen die meisten peruanischen Zuwanderer das Gebiet. Als einziger nennenswerter Ort der zugewanderten *mestizos* existierte Puerto Esperanza fort. Die verbliebenen Bewohner waren vom restlichen Peru abgeschnitten und erreichten nur über eine beschwerliche mehrwöchige Reise über den *varadero* am Sepahua den Río Ucayali, der auch nur eine Zwischenstation auf dem langen Weg in die Verwaltungszentren des andinen Hochlandes oder der Küstenprovinzen war. Auch die unfreiwillig zugewanderten indigenen Gruppen (Piro, Shipibo, Conibo, Asháninka) verließen die Region.

Die heutige ethnische Konstellation des Purús-Gebietes geht vor allem auf die Migration indigener Gruppen aus dem Gebiet des oberen Río Envira (Brasilien) zurück, die sich auf dem Höhepunkt des Kautschukbooms (um 1910) am oberen Curanja (Nebenfluss des oberen Purús) auf peruanischem Gebiet niederließen. Der Curanja ist bis heute durch indigene *varaderos* mit dem Envira-Fluss verbunden. Es handelt sich um die Pano-sprachigen Cashinahua (Selbstbezeichnung Huni Kuin), Sharanahua,³² Mastanahua, Marinahua, Chaninahua und die Arara-sprachigen Kulina (Madija). Als Abwanderungsgründe sind die Intensivierung der Kautschukwirtschaft und gewaltsame Vertreibungen durch brasilianische *seringueiros* anzunehmen. Der obere Curanja blieb wegen der schwierigen Navigationsbedingungen von Eingriffen peruanischer *caucheros* verschont.

Alle genannten Völker lebten die nachfolgenden Jahrzehnte an wechselnden Standorten am oberen Curanja und Envira. Sie führten kleinere Beutezüge gegen die brasilianischen und peruanischen Siedler durch. Im Gegensatz zu Peru bestanden in einigen Grenzgebieten des Bundesstaates Acre die Kautschukgüter (*seringais*) mit

32 Nach Torralba (1978: 139) kamen die Sharanahua von den Flüssen Tarauacá, Mura und Envira und lebten eine Zeit lang an der Quebrada Yaminasillo (rechter Nebenfluss des Río Envira).

ihrer auf der Ausbeutung und Rechtlosigkeit meist indianischer Kautschuksammler beruhenden Produktionsweise noch bis in die 1970er Jahre fort.

Die übrigen Oberläufe des Alto Pur s wurden nach dem Kautschukboom wieder von isolierten Völkern (Amahuaca, Yaminahua³³ u.a.) frequentiert, die sich darauf verlassen konnten, in diesem Gebiet ein ‐ruhiges Auskommen‐ zu finden, zumindest was die Abwesenheit nicht indigener Personengruppen anging. Alle genannten indigenen Völker der Region wechselten ihre Standorte unter Einbeziehung mehrerer Flusseinzugsgebiete und Ökosysteme.

Ende der 1940er Jahre verließen die ersten Sharanahua-Familien ihre Isolation und siedelten sich in der Nähe der Curanja-Mündung an (Torralba 1978). Ihnen folgten in den 1950er Jahren Kulina, Mastanahua und Marinahua, die sich ebenfalls flussabwärts in der Nähe der *mestizos* von Puerto Esperanza ansiedelten.

Harald Schultz vom Museu Paulista unternahm 1951 eine Expedition zu den Cashinahua am Oberlauf des Curanja. Nach seinen Angaben lebten dort zur damaligen Zeit acht Lokalgruppen mit insgesamt ca. 450 Personen (Schultz/Chiara 1952). Ich habe 2004 den Film von Harald Schultz ‐Fischfang am oberen Curanja‐ einer Gruppe von Cashinahua in Puerto Esperanza gezeigt. Die älteren Zuschauer erinnerten sich noch an die Expedition, an die von Schultz verteilten Metallgegenstände, aber auch an die bald danach ausbrechenden Krankheiten, denen viele Personen zum Opfer fielen. Wenige Jahre später beendeten die Cashinahua aus eigenem Entschluss ihre Isolation. Ihre am oberen Curanja frei gewordenen Räume nehmen bis heute nachrückende Pano-sprachige isolierte Völker ein.

Mit der Ankunft des ILV (*Instituto Ling istico de Verano*) um 1955 und der Dominikaner um 1960 begann die Missionsphase am oberen Pur s. Der ILV baute Missionsstationen in Balta am Curanja (Cashinahua) und am Alto Pur s in San Bernardo (Kulina) auf, die Dominikaner unterhielten in den 1960er Jahren eine Station in Marcos (Sharanahua).³⁴

Im Laufe der Jahre spalteten sich von diesen Mutter-*comunidades* immer neue Ableger ab. Die Cashinahua leben heute in zwölf *comunidades* am Curanja und Alto Pur s³⁵, mehrere Gruppen migrierten seit den 1950er Jahren nach Brasilien (*Terra Indigena Alto Purus*), einige von ihnen kehrten wieder zurück und gründeten die *comunidad* Conta, von der sich wiederum Abspaltungen bildeten. Die Kulina und Mastanahua leben in drei bzw. zwei *comunidades* am R o Alto Pur s in der Nähe der brasi-

33 Eine heute in der *comunidad* Gastabala (Sharanahua) am Alto Pur s integrierte Yaminahua-Gruppe nomadisierte nach Aussagen der Gruppen ltesten bis in die 1960er Jahre an den Oberläufen der Flüsse Tahuamanu, Yaco und Pur s.

34 Heute ist der ILV in San Bernardo nur noch sporadisch vertreten.

35 Santa Rey, Balta, El Triunfo, Colombiana, Curanjillo, Nueva Luz, Miguel Grau, Nueva Esperanza (nicht demarkiert), Cashuera, Cantogallo, Bufeo/Pikiniki/San Francisco und Conta (zwei Siedlungen).

lianischen Grenze.³⁶ Auch sie sind wie die Cashinahua in ein Netz verwandtschaftlicher und auf Tausch von Frauen und Gütern beruhenden Beziehungen mit brasilianischen *comunidades* eingebunden. Die Chaninahua haben sich in einer *comunidad* (Bola de Oro) organisiert. Die Sharanahua leben in vier *comunidades* oberhalb der Cashinahua am Alto Purús,³⁷ in ihren *comunidades* sind auch Marinahua und Yaminahua integriert. Die Liste der heutigen *comunidades* umfasst auch vier Neuzugänge: Die Amahuaca der *comunidad* Laureano am Alto Purús oberhalb der Sharanahua siedelten sich Anfang der 1980er Jahre an. Sie kamen nach Konflikten mit einer anderen Amahuaca-Gruppe vom Río Inuya. Die Ashaninka der *comunidad* Pankirentsy stammen aus der Region des Río Satipo und wurden um 1995 von einem früheren Bürgermeister von Puerto Esperanza als Kolonisten angeworben und flussabwärts angesiedelt. Die Piro (Yine) der *comunidad* Monterrey siedelten sich 1998 auf Betreiben der US-amerikanischen *Pioneer Mission* in unmittelbarer Nähe der Mündung der Quebrada Cocama am Alto Purús an, die isolierten indigenen Völkern schon immer als Transitweg vom Río Tahuamanu zum Río Purús und *vice versa* diente. Die Mitglieder dieser sich in erster Linie als religiöse Gemeinschaft begreifenden Gruppe, die aus verschiedenen *comunidades* am Río Urubamba stammen, sollen die Kontaktierungsmaßnahmen der Missionsgesellschaft gegenüber den isolierten Völkern unterstützen. Der vierte und bislang letzte Neuzugang, die Shipibo-*comunidad* Puerto Paz am oberen Curanja, wurde 2003 ebenfalls als ein "Import" der *Pioneer Mission* im Umfeld isolierter Völker gegründet und hat die gleichen Funktionen wie Monterrey.

Die *Pioneer Mission*³⁸ bedient sie sich einer "focus on cross-cultural evangelisation" genannten Strategie. Ihr Ziel ist es, isolierte Völker in den Kreis der indigenen Gefolgsleute zu integrieren, um sie dem christlichen Glauben und westlichen Konsumwerten zuzuführen. An ihrer Ablehnung indigener Kulturwerte lassen die Missionare keinen Zweifel. Isolierte indigene Völker werden nach eigenen Angaben zu den "unreached people groups of greatest need and least opportunities" gezählt. Zunächst diente den *Pioneer*-Missionaren die Sharanahua-*comunidad* Gastabala als operatives Zentrum. 1998 unternahmen die *Pioneer*-Missionare zusammen mit den Sharanahua eine erste ausgedehnte Suchexpedition, die jedoch keine konkreten Ergebnisse brachte (Lev/Beier 2003). Im Mai 2001 kam es an der Mündung der Quebrada Santa Cruz in

36 Kulina: Zapote, San Bernardo (zwei Siedlungen) und San Martín. Mastanahua: Catay (zwei Siedlungen) und Naranjal.

37 San Marcos, Gastabala (zwei Siedlungen), Santa Margarita (drei Siedlungen), Flor de Mayo (nicht demarkiert).

38 *Pioneer Mission* wurde 1979 vom ehemaligen Börsenexperten des *Wall Street Journal* Ted Fletcher gegründet. Die Gesellschaft lehrt, dass alle Glaubensinhalte nur über ein intensives Bibelstudium erschlossen werden können und hat ein fundamentalistisches Weltbild. Die folgenden Aussagen machten Mitglieder der *Pioneer Mission* gegenüber dem Autor anlässlich seines Besuches in der Missionsgemeinschaft Puerto Paz am Oberen Río Curanja am 01.03.2004.

der Nähe der *comunidad* Gastabala zu einem Sichtkontakt zwischen Sharanahua und einer Gruppe isolierter Mashco Piro (Lev/Beier 2003:154). Die Sharanahua griffen die Mashco Piro-Gruppe mit ihren Flinten an und verletzten und töteten m glichlicherweise mehrere unter ihnen. Die Umstände dieses Angriffes, ob von außen induziert oder von den Sharanahua geplant, wurden nie aufgeklärt.

Durch das Auslegen von K dern wie Macheten und  xten am Flussufer gelang es den Missionaren am oberen Curanja, sporadischen Kontakt mit einem Mann und drei Frauen herzustellen, die zu einer isolierten Pano-sprachigen Gruppe gehören, die sich über das Missionsradio mit Sharanahua und Mastanahua verständigen konnten. Zur Verfestigung des Kontaktes legten die *Pioneer*-Missionare 2004 ein Maniokfeld an und bauten eine kleine Unterkunft abseits der Siedlung Puerto Paz. Die *Pioneer*-Missionare treffen keine spezifischen Schutzvorkehrungen für den Umgang mit ihren Kontaktleuten und sind nicht auf mögliche Epidemien eingestellt.

Ein weiterer wichtiger Meilenstein war 1995 die Demarkierung der *comunidades nativas* am Alto Pur s durch AIDASEP, bei der zusammenhängende indigene Territorien demarkiert wurden. Dieser Prozess wurde durch die Aufgabe von Landgütern peruanischer Zuwanderer am oberen Pur s gefördert, die in der abgeschiedenen Region keine Zukunft mehr für sich sahen.

In den 1990er Jahren expandierte der staatliche Schul- und Gesundheitssektor. In fast allen *comunidades* wurden staatliche Schulen eingerichtet, in einigen strategischen *comunidades* auch Gesundheitsposten. Bis dahin hatten, auf wenige *comunidades* beschränkt, der ILV und die Dominikaner Schulen betrieben bzw. mussten die Kinder das katholische Internat in Puerto Esperanza besuchen. Hinzu kamen auch neue staatliche Fürsorgeleistungen wie die Nahrungsmittelhilfe und infrastrukturelle Projekte wie Trinkwasserbrunnen und in einigen Fällen Generatoren.

Die Ausweisung der *Zona Reserva del Alto Pur s* (2000) hatte zunächst keinen unmittelbaren Einfluss auf die *comunidades*, wenn man von einigen Forschungs- und Erkundungsreisen absieht. Ab 2003 nahmen das Weltbank-Projekt PIMA (*Participaci n Ind gena en el Manejo de las  reas Protegidas*) und der WWF-US ihre Arbeit auf. Das im Rahmen des Projektes PIMA durchgeführte Planfeststellungsverfahren (2003-2004) sowie Workshops, Projekte und biologische Forschungsaufenthalte in *comunidades* läuteten am Alto Pur s das Zeitalter der Naturschutzorganisationen ein. Die Provinz Pur s hatte 2003 ca. 4.700 Einwohner, davon waren ca. 85% "ind genas" (Gobierno Regional de Ucayali 2003).

4.2 Kritik 2: Verfehltes Planfeststellungsverfahren

Der *Plan Director* (INRENA 1999) sieht eine nicht näher bestimmte Teilnahme der lokalen Bevölkerung bei der Ausweisung und dem Feststellungsverfahren von Naturschutzgebieten vor. Dabei soll eine "conciliaci n" der Interessen der Bevölkerung mit denen des geplanten Schutzgebietes angestrebt werden.

Im Zuge des Planfeststellungsverfahrens (*categorización*) wurden von einer peruanisch-brasilianischen *consulting*-Partnerschaft 2003-2004 eine Reihe von Workshops sowohl im Zielgebiet als auch im entfernten Pucallpa durchgeführt. Die indigene Zielgruppe setzte sich aus Vertretern von acht *comunidades* am Alto Purús aus unterschiedlichen Zonen und verschiedener ethnischer Herkunft zusammen³⁹ sowie aus Vertretern der 1993 gegründeten regionalen indigenen Organisation FECONAPU (*Federación de las Comunidades Nativas del Río Purús*), die die Interessen der *comunidades nativas* am oberen Purús vertritt. Nicht beteiligt wurden die demarkierten *comunidades* der Amahuaca und Yaminahua an der südwestlichen Flanke des Schutzgebietes, die Ressourcennutzung im Quellgebiet des oberen Purús betreiben, und die Vertreter der lokalen *mestizo*-Bevölkerung.

Das Präsidentendekret Nr. 040-2004-AG suggeriert eine weitgehende Teilhabe der indigenen Vertreter am Entscheidungsprozess.⁴⁰ Letztlich ähnelte das gesamte Verfahren mehr einer Informationsveranstaltung über Sinn, Zweck und Vorteile eines Nationalparks. Die Teilnehmer wurden mit der Alternative konfrontiert: a) einen Nationalpark in den Grenzen der bestehenden *Zona Reservada* zu akzeptieren; b) einen Nationalpark mit einer *Reserva comunal* als Pufferzone. Die indigenen Vertreter befürworteten die zweite Lösung im Verhältnis 92% zu 8%, was aus indigener Sichtweise schon als ein kleiner Erfolg zu werten ist, wenn man berücksichtigt, dass im Vorfeld des Verfahrens Leite Pitman/Pitman (2003) und andere *conservacionistas* die Notwendigkeit der Schaffung einer *Reserva comunal* in Zweifel zogen.

Nach Besuch aller *comunidades* am Alto Purús und Curanja kann ich aussagen, dass in keiner *comunidad* klare Vorstellungen über die im Planungsverfahren induzierten westlichen Naturschutzkonzepte wie "Nationalpark" und "Naturbelassenheit", "Ressourcenausschluss" oder "autorisierte Nutzungspläne" bestehen. Zudem ist die herrschende Rechtslage nicht wirklich bekannt. Diese Situation wird in den *comunidades* der Cashinahua, Sharanahua, Mastanahua und Kulina durch erhebliche Sprachbarrieren verschärft. Die Unterlassung einer umfangreichen Information der Betroffenen (zu der das Planfeststellungsverfahren verpflichtet, die in kurzen Besuchen aber nicht erreicht werden kann) bedeutet letztlich, dass aus den kulturellen Unterschieden sowie Informations- und Verständnisgefällen Nutzen zugunsten bestimmter Interessen gezogen wurde, was zumindest in ethischer Hinsicht fragwürdig ist.

In einem Planfeststellungsverfahren wären aus indigener Sicht auch andere Lösungen denkbar gewesen, zum Beispiel eine erweiterte *Reserva comunal* (die wie aus-

39 Das *Proyecto PIMA* organisierte als projekteigenes Mitbestimmungsgremium ein CCZ (*Comité de Coordinación Zona*).

40 Siehe Abschnitt "Del Proceso de Consulta". Es wird u.a. behauptet, dass Schutzmechanismen für isoliert lebende indigene Völker mit AIDSESEP abgestimmt wurden. AIDSESEP hat diese Behauptungen schriftlich dementiert und die Qualität der vorgelegten Studie (*diagnóstico*) in Zweifel gezogen (pers. Kommunikation, Beatriz Huertas, Asesora AIDSESEP, März 2005).

geführt den Status eines Naturschutzgebietes mit nachhaltigen Nutzungsrechten für die Anwohner hat), eine erweiterte *Reserva territorial* für isolierte Völker oder erweiterte Landrechte für bestehende *comunidades nativas*, die unmittelbar an die ehemalige *Zona reservada* angrenzen.

Für die bereits bestehenden *comunidades* am Alto Purus und Curanja ergibt sich bei einer Aufrechnung von Nachteilen und Vorteilen eines Nationalparks folgende Rechnung: Die indigene Bevölkerung in den *comunidades* wächst seit Jahren beständig und es ist absehbar, dass sich die bisherige Dynamik der Bildung neuer *comunidades* durch Abspaltung fortsetzt. Die Erschließung und Ausweitung des indigenen Siedlungsraumes ist bereits begrenzt und nur noch auf einigen von *mestizos* verlassenen Gütern möglich. Indigene *comunidades* sind in der Regel bevolkerungsmaig klein; je mehr Familien zusammenleben, umso mehr soziale und politische Probleme entstehen. Die Gründung des Nationalparks hat der Expansion der *comunidades*, aber auch der Erschließung alter/neuer Nutzungsgebiete Richtung Flussoberlauf, einen Riegel vorgeschoben.

Leite Pitman/Pitman (2003) argumentieren, dass 370.000 ha demarkiertes Land am Alto Purus genug seien für ca. 600 indigene Familien und somit kein Bedarf an *Reservas comunales* existierte. Solche Ausführungen nehmen lokales Wissen und Ressourcenmanagement (‘‘small conservation’’, Alcorn 2002) von traditionellen Jagergesellschaften nicht wahr.

Die spezifische Problematik der isolierten Völker hatte für die Organisatoren keinen zentralen Stellenwert. Weder wurden Sichtkontakte und andere Begebenheiten und Gefahren systematisch ausgewertet noch ein räumliches Konzept für den Schutz der isolierten Völker ausgearbeitet.

Ein anderes Problem betrifft die Auswahl der Zielgruppe, die man über die Rechte der isolierten Völker entscheiden ließ. Einige indigene Vertreter der Sharanahua, Cashinahua und (Piro) Yine befürworteten seit Jahren die Arbeit der *Pioneer-Mission*, weil sie in den isolierten Gruppen eine Gefahr für die Sicherheit ihrer *comunidades* sehen bzw. direkt in Missionsaktivitaten eingebunden sind (Yine). Die am oberen Rıo Curanja gelegenen Cashinahua-*comunidades* Balta und Santa Rey ärgern sich über (wenngleich selten auftretende) kleinere Diebstähle vor allem ihrer Feldfrüchte. Die *comunidad* Balta hat deshalb der Pioneer Mission die Erlaubnis zum Aufbau der neuen *comunidad* Puerto Paz erteilt. Es besteht bei diesen indigenen Vertretern und ihrer Basis wenig Verständnis für die gesundheitlichen Risiken eines unkontrollierten Kontaktes, obgleich Cahinahua und Sharanuahua vor mehr als 50 Jahren selbst traumatische Erfahrungen machten, als sie ihre Isolation aufgaben.

Die Sorgen der *comunidades* sind ernst zu nehmen und es wäre sinnvoll, diese im Rahmen von Workshops aufzuarbeiten, auch anhand der Berichte der *comunidad-Ältesten* über die Zeit vor ca. 50-60 Jahren. Aber die in das Planfeststellungsverfahren eingebundenen Vertreter stellten keinen Personenkreis dar, von dem man unbefangene

und umsichtige Entscheidungen über die Zukunft der isolierten Völker erwarten kann. Indigene Vertreter der FENAMAD, die sich seit Jahren mit dem Problem beschäftigen und von denen einige von der brasilianischen FUNAI ausgebildet wurden, wurden nicht eingeladen, obwohl das neue Naturschutzgebiet auch innerhalb der Grenzen des Departamento Madre de Dios liegt.

Eine letzte Kritik betrifft die Einbeziehung der sich noch im Aufbau befindenden indigenen Organisation FECONAPU. Die Unterstützung einer noch wenig entwickelten indigenen Organisation durch eine multinationale Naturschutzorganisation wie WWF-US, die genau zu Beginn des Planfeststellungsprozesses einsetzte, implizierte die Gefahr einer Vereinnahmung für von außen induzierte politische Ziele, auch wenn diese u.a. auf eine Stärkung der indigenen Organisation abzielten (FECONAPU 2004)⁴¹. Eine sachliche Abwägung zwischen Argumenten, sowohl für als auch gegen einen bestimmten Vorschlag, war dann bei Vertretern der Organisation kaum mehr leistbar. Zudem wurden indigene Organisationen gegeneinander ausgespielt und politisch geschwächt; so unterstützte FECONAPU öffentlich den Nationalparkvorschlag, während AIDSESEP, ORAU (*Organización Regional Indígena*), AIDSESEP Ucayali und FENAMAD kritische Vorbehalte anmeldeten.

4.3 Kritik 3: Grundlegende Widersprüche

Der Nationalpark Alto Purús verbindet letztlich widersprüchliche Zielsetzungen: Der Schutz gefährdeter Arten und Ökosysteme, Erholung, Tourismus und wissenschaftliche Forschung werden mit dem Schutz isolierter indigener Jäger- und Sammlergesellschaften kombiniert.

Zwar wird im Dekret erwähnt, dass die isolierten Völker bei der im Masterplan beabsichtigten Einteilung in Nutzungszonen (*zonificación*) berücksichtigt werden. Nach welchen Kriterien aber wird man Zonen für wissenschaftliche Forschung und Tourismus ausweisen, wenn die Präsenz nomadisierender Jäger- und Sammlergesellschaften im gesamten Gebiet erwiesen ist?

Das Dekret führt aus, dass die zukünftigen Rechte isolierter indigener Völker nicht beeinträchtigt werden (Artikel 5), allerdings mit der Einschränkung, dass diese mit der Zielsetzung des Schutzgebietes vereinbar sein müssen. Wie bereits ausgeführt, ist ein Nationalpark nach geltendem Recht kein indigenes Territorium. Indigene Völker haben zwar das Recht auf eine nicht näher definierte traditionelle Ressourcennutzung, aber eine zukünftige Demarkierung von Landrechten wird als unvereinbar mit den Zielsetzungen eines Nationalparks ausgeschlossen.

Die 1997 ausgewiesene *Reserva Territorial Mashco Piro*, die bereits im Jahr 2000 kommentarlos in die *Zona Reservada Alto Purús* integriert wurde, ist im Nationalpark

41 *Plan de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Alto Purús 2004-2009.*

Alto Purus aufgegangen. Inwieweit die *Reserva territorial* weiter rechtlich Bestand hat und welche rechtlichen Konsequenzen sich für die isolierten Völker in Zukunft ergeben, lässt bislang unterschiedliche Interpretationen zu. Es ist ein einmaliger Vorgang, dass eine *Reserva territorial* von einem Nationalpark “annektiert” wird.

Schon im Vorfeld des Planfeststellungsverfahrens machten sich Leite Pitman/Pitman (2003) Gedanken um den Verbleib der isolierten Völker im heutigen Nationalpark Alto Purus im Fall ihrer Annäherung an die nationale Gesellschaft. Die Autoren befürworteten grundsätzlich ein Bleiberecht ohne räumliche Restriktionen, dessen Umsetzung im Rahmen eines “Plan de contingencia” geregelt werden sollte und das auch das Recht auf Gründung neuer *comunidades* und die Beibehaltung der Subsistenzwirtschaft impliziert, nicht aber die Demarkierung eines indigenen Territoriums. Die Autoren schlagen vor, dass die Demarkierung außerhalb des Nationalparks erfolgen sollte, zum Beispiel in der *Reserva del Estado a Favor de los Pueblos Indigenas Aislados de Madre de Dios* oder in einer *Reserva comunal*, “weil die Präsenz von privatem Landbesitz innerhalb des Schutzgebietes ernsthaft das Management und seine Funktion beeinträchtigen kann“ (Leite Pitman/Pitman 2003). Zu erwähnen ist, dass die Rechtsform *comunidad nativa* nicht mit “privatem Landbesitz” vergleichbar ist, sondern ein gesetzlich geschütztes unverauerbares Gemeingut darstellt.

Es gibt derzeit Bemühungen, die verbliebenen *Reservas territoriales* in der Region (Murunahua und Madre de Dios), die an den neuen Nationalpark angrenzen, in ein Pufferzonenkonzept zu integrieren. Huertas kritisiert, dass ein solches Konzept, das die für extrem bedrohte Gesellschaften ausgewiesenen Gebiete zu Schutzschildern eines Nationalparks macht, den Schutz der isolierten Völker dem der Biodiversität unterordnet.⁴²

Die Existenz funktionierender Kontrollmechanismen vorausgesetzt, kann ein Nationalpark den Zuzug von Holzfallern und anderen Gruppen deutlich einschränken. Dies soll nicht bestritten werden und zeigt sich indes im Nationalpark Manu. Aber ein Nationalpark ist auch keine sichere Heimstätte. Die Aufsichtsbehörde INRENA ist anfällig für politischen Druck von Interessengruppen, die sich für Tourismus, aber auch für die wissenschaftliche Forschung einsetzen. Die FENAMAD denunzierte zum Beispiel 2003, dass eine pseudowissenschaftliche Expedition auf der Suche nach dem “El Dorado” mit weitgehend isoliert lebenden Matsigenka im Nationalpark Kontakt aufnahm, ohne dass eine Genehmigung der Parkverwaltung vorlag. Laut FENAMAD starben kurz nach dem Besuch der Expeditionsteilnehmer mehrere Bewohner an Krankheiten.⁴³

42 Personliche Kommunikation von Beatriz Huertas, AIDSESEP, April 2005.

43 Die FENAMAD berief sich auf Quellen aus der *comunidad nativa* Santa Rosa de Huacaria, die mit den am oberen Pini-Pini lebenden Matsigenka gelegentlichen Kontakt pflegen.

4.4 Kritik 4: Fehlende Konzepte und Leitlinien

Während die FUNAI in Brasilien politische Leitlinien für den Umgang mit isolierten Völkern entwickelt hat, existieren in Peru bislang keine regierungsamtlichen politischen Leitlinien. Das führt zum Beispiel am Alto Purús dazu, dass *Pioneer Mission* ungehindert ihre Bemühungen zur Kontaktierung fortsetzt, wenngleich der Nationalpark laut Dekret den isolierten Gruppen Schutz bieten soll.

Aus der “*parc-centric*”-Sicht kann die Missionsarbeit der *Pioneer Mission* durchaus Vorteile bieten, denn sollte es gelingen, die indigenen Gruppen in *comunidades* außerhalb der Naturschutzgebiete zu konzentrieren, wäre ein wichtiger Schritt in Richtung “mensenleerer Räume” getan. Insofern lässt sich das bisher ambivalente Verhältnis einiger *conservacionistas* gegenüber den fundamentalistischen Missionaren auch als Teil einer Naturschutzstrategie erklären.

4.5 Kritik 5: Mangelndes institutionelles Profil

Die staatliche Aufsichtsbehörde für Naturschutzgebiete im INRENA hat keinen gesetzlichen Auftrag, als Ansprechpartner für indigene Politik zu agieren. Die institutionelle Schwäche und unzureichend definierter politischer Handlungsrahmen spezifischer in den letzten Jahren geschaffener Institutionen wie SETAI⁴⁴, CONAPA und INAPA (*Instituto Nacional de Aguas Potables y Alcantarilladas*) haben der Aufsichtsbehörde für Naturschutzgebiete in den letzten Jahren einen wachsenden Einfluss bei der Umsetzung indigener Politik in und im Umfeld von Naturschutzgebieten beschert. Die Behörde verfügt kaum über sozialwissenschaftlich bzw. anthropologisch ausgebildetes Fachpersonal,⁴⁵ was sich vor allem in der gering ausgeprägten Fähigkeit zeigt, gesellschaftliche Konflikte zu analysieren und konzeptionell aufzuarbeiten sowie interkulturelle Dialoge zu führen. Dies kann kein Vorwurf sein: Es handelt sich um eine Naturschutzbehörde, die ihr Arbeitsfeld im Schutz der Biodiversität und der Bewirtschaftung von Naturschutzgebieten hat und nicht um eine “Indianerschutzbehörde” oder “Behörde für indigene Angelegenheiten”.

44 SETAI (1996-2001).

45 Sozialwissenschaftliches Fachpersonal wurde in einigen Projekten involviert, für einige Schutzgebiete wurden *especialistas sociales* eingestellt.

4.6 Kritik 6: Mangelnde Bewirtschaftungsinstrumentarien

Der *Plan Director* (INRENA 1999) ist die gesetzliche Grundlage für das Management der peruanischen Naturschutzgebiete. Der Plan enthält jedoch weder politische und operative Handlungsvorgaben noch konzeptionelle Überlegungen für den Umgang mit isolierten indigenen Völkern, obgleich das Problem im Nationalpark Manu seit seiner Gründung Anfang der 1970er Jahre bekannt ist. Für indigene *comunidades* in bzw. im Umfeld von Schutzgebieten enthält der Plan allgemeine Vorgaben für ihre Teilhabe am Management und über die Begrenzungen in der Ressourcennutzung. Der Plan enthält auch eine selektive Auflistung ausschließlich für den Naturschutz relevanter Gesetzesnormen; die OIT-Konvention 169 und andere für indigene Völker relevante Gesetze werden jedoch nicht erwähnt.

Der methodologische Leitfaden für die Erstellung der Masterpläne (INRENA 2002b) legt fest, dass die Management-Strategien sich nach den Resultaten der Bedrohungsanalyse ausrichten, das heißt, inwieweit die Ziele der Bewahrung der Biodiversität von außen bedroht werden. Die Bedrohung isolierter indigener Völker wird nicht einmal als existierendes Problem erwähnt.

Für den Nationalpark Manu sind seit den 1980er Jahren drei Versuche (Helberg Chavez 1987; Rummenholler/Castillo O./ Maldonado 1997; PROMANU 2002) zur Einführung von “planes antropologicos” fehlgeschlagen. Diese Pläne waren als zusätzliches Management-Instrument gedacht, um die wenig aussagekräftigen Masterpläne zu ergänzen und verbindliche Leitlinien für den Umgang mit indigenen Völkern zu formulieren. Obwohl die Parkverwaltung federführend an der Erarbeitung der jeweiligen Dokumente beteiligt war, wurden die entsprechenden Vorschläge archiviert, was meines Erachtens zeigt, dass die Behore ihren Handlungsspielraum gegenüber indigenen Völkern als sehr begrenzt ansieht.

Im neuesten Masterplan für den Nationalpark Manu (INRENA 2002a) werden zum Beispiel drei Kriterien für die Unterteilung des Parks in Schutz- und indirekte Nutzungszonen erwähnt: Arten, Ressourcen und Ökosysteme. Die Präsenz isolierter Völker ist kein Kriterium, obgleich im gleichen Dokument in wenigen Zeilen die Anerkennung des Rechts der “autodefinicin” dieser Völker bekräftigt wird. Im Rahmen des Projekts PROMANU wurde zwar ein Verhaltensleitfaden für ein mögliches Kontaktszenarium mit isolierten Völkern herausgegeben (PROMANU 2003), dieses Dokument ist aber nicht Teil des Masterplans und hat keinen verbindlichen, sondern allenfalls informativen Charakter. Im Gesamturteil sind solche Masterpläne wenig kohärent, weil sich die zuständige Behore stets davor gedrückt hat, klar verbindliche Aussagen für den Umgang mit isolierten wie nicht isolierten indigenen Völkern innerhalb der Naturschutzgebiete zu treffen. Insofern ist es als abenteuerliches Unterfangen zu bewerten, wenn die Existenz isolierter Völker zur Begründung der Ausweisung von Nationalparks herangezogen wird.

Von in die Gesetzgebung eingeflossenen Konzepten wie “traditionelle Nutzung” und “Subsistenzwirtschaft” werden der Aufenthalt indigener Völker in Naturschutzgebieten und die durch sie ausgeübte Ressourcennutzung abhängig gemacht, ohne dass man solche Begriffe bis heute klar definiert hat.

Der Gebrauch einläufiger Flinten wird zum Beispiel im Nationalpark Manu nicht als traditionelle Nutzung eingestuft, obwohl diese in vielen Gebieten Amazoniens schon seit dem Kautschukboom Verwendung finden. Eine Machete geht als “traditionell” durch, verboten ist aber der Gebrauch von Fischgiften wie *Barbasco* (*Lochocarpus nicou*), eine ganz und gar tradierte indigene Fischfangtechnik.

5. Schlussbemerkung

Bei der Ausweisung des Nationalparks Alto Purús ging es nicht primär um die Sicherung indigener Territorien und den Schutz isolierter indigener Völker, sondern um die Umsetzung globaler Naturschutzstrategien (“big conservation”), in diesem Fall um die Schaffung eines biologisch geschützten Megakorridors vom Río Manu bis zur brasilianischen Grenze. Nach dem Ablauf des Planfeststellungsverfahrens zu urteilen, drängt sich der Verdacht auf, dass die isolierten Jäger- und Sammlergesellschaften als Mittel zum Zweck benutzt wurden, um der Ausweisung des neuen Nationalparks ein stärkeres politisches Gewicht zu geben. Von Naturschutzverbänden lancierte Erfolgsmeldungen und politisch motivierte Auszeichnungen weisen auch darauf hin, dass isolierte Jäger- und Sammlergesellschaften in diesem Zusammenhang zu einem *fundraising*-Instrument zum Schutz von Nationalparks geworden sind. Durch die Schaffung des neuen Naturschutzgebietes werden nach heutiger Rechtslage, die auch den Interessen der tradierten *conservacionistas* entspricht, zukünftige indigene Landrechte nicht gesichert, da Landdemarkierungen ausgeschlossen werden. Spätestens im Fall einer kulturellen Öffnung werden diese Völker zu einem “inneren Bedrohungspotential” für den Bestand des Nationalparks. Isolierte Jäger- und Sammlergesellschaften lassen sich nicht mit den gleichen Bewirtschaftungsinstrumentarien managen wie bedrohte Ökosysteme und Tierarten, die Ressourcenschutz und Tourismus, Erholung und wissenschaftlicher Forschung verpflichtet sind. Die Bündelung solcher Zielsetzungen ohne klare politische Handlungsvorgaben kann sogar destruktiven Einfluss auf bedrohte Völker haben. Der Schutz von Jäger- und Sammlergesellschaften muss wie in Brasilien zunächst klaren Leitlinien folgen, Schutzkategorien wie *Reservas territoriales* müssen wirksam verwaltet und geschützt werden. Das Argument der “*parc-centric*”-Naturschützer, dass nur Nationalparks wirksamen Schutz bieten, ist wenig hilfreich, denn es handelt sich um gesellschaftlich definierte Schutzkategorien, deren Wirkungsgrad von den gesetzlichen Rahmenbedingungen, aber auch dem politischen Willen und der Unterstützung zivilgesellschaftlicher Institutionen abhängt. Für eine *Reserva territorial* lassen sich, den entsprechenden politischen Willen vorausgesetzt, auch Schutzbarrieren aufbauen und externe finanzielle Zusagen ausweisen – ähnlich wie für

Nationalparks.⁴⁶ Der Nutzungsausschluss für Ressourcen in diesen *Reservas* könnte auch ein wichtiger Beitrag für die Bewahrung der Biodiversität sein. Eine in Zukunft zu erwartende graduelle und räumlich fragmentierte Aufgabe der Isolation stellt Anforderungen an Gesundheitsfürsorge und andere Maßnahmen, deren gesellschaftliche Dynamik schwierig voraussehbar ist, aber den Aufgaben- und Interessenbereich einer Naturschutzbehörde und der *conservacionistas*  bersteigt. Im Mittelpunkt eines vernünftigen Planungsverfahrens am Alto Pur s hätten zuerst die Menschen und die Sicherung einer würdigen Zukunft für diese Völker stehen müssen, nicht die Schaffung möglichst menschenleerer Nationalparks. Im Rahmen einer Gesamtplanung, die übrigens auch die brasilianische Grenzregion mit einschließen müsste, wäre sicher auch eine Kongruenz von indigenen und Naturschutzinteressen gegeben, insbesondere in Bezug auf den strikten Schutzstatus der *Reservas territoriales* und – verkehrtes Weltbild – die Ausweisung neuer Naturschutzgebiete als Pufferzonen dieser *Reservas territoriales*.

Literaturverzeichnis

- Alcorn, Janis B. (2002): “Dances Around the Fire: Conservation Organizations and Community Based Resource Management”. In: Brosius, J. Peter/Zerner, Charles/Lowenhaupt Tsing, Anna (Hrsg.): *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community Based Resource Management*. Blue Ridge Summit (PA): Altamira Press, S. 37-68.
- Camino, Alejandro (2000): *Población indígena y áreas protegidas: Patrimonios resguardados, intereses en conflicto*. Lima: Defensor a del Pueblo.
- Chandless, William (1866): “Ascent of the river Purus”. In: *Journal of the Royal Geographical Society*, 35, S. 86-118.
- Chapin, Marc (2004): *Un desafío a los conservacionistas*. Worldwatch, Nov.-Dez. In: <www.worldwatch.org> (15.02.07).
- Cunha, Euclides da ([1907] 1986): *Um Paraíso Perdido*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio/Funda o de Desenvolvimento de Recursos Humanos, da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Acre.
- Dávila, Gil H./Montoya, M. Virginia (1999): *Prevención social y estimación de riesgos en la cuenca alta del río Las Piedras y Madre de Dios*. Lima: Mobil Exploration/Producing Perú Inc.
- Eder, Klaus (1988): *Die Vergesellschaftlichung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FECONAPU (Federación de Comunidades Nativas del R o Pur s) (2004): *Plan de Desarrollo*

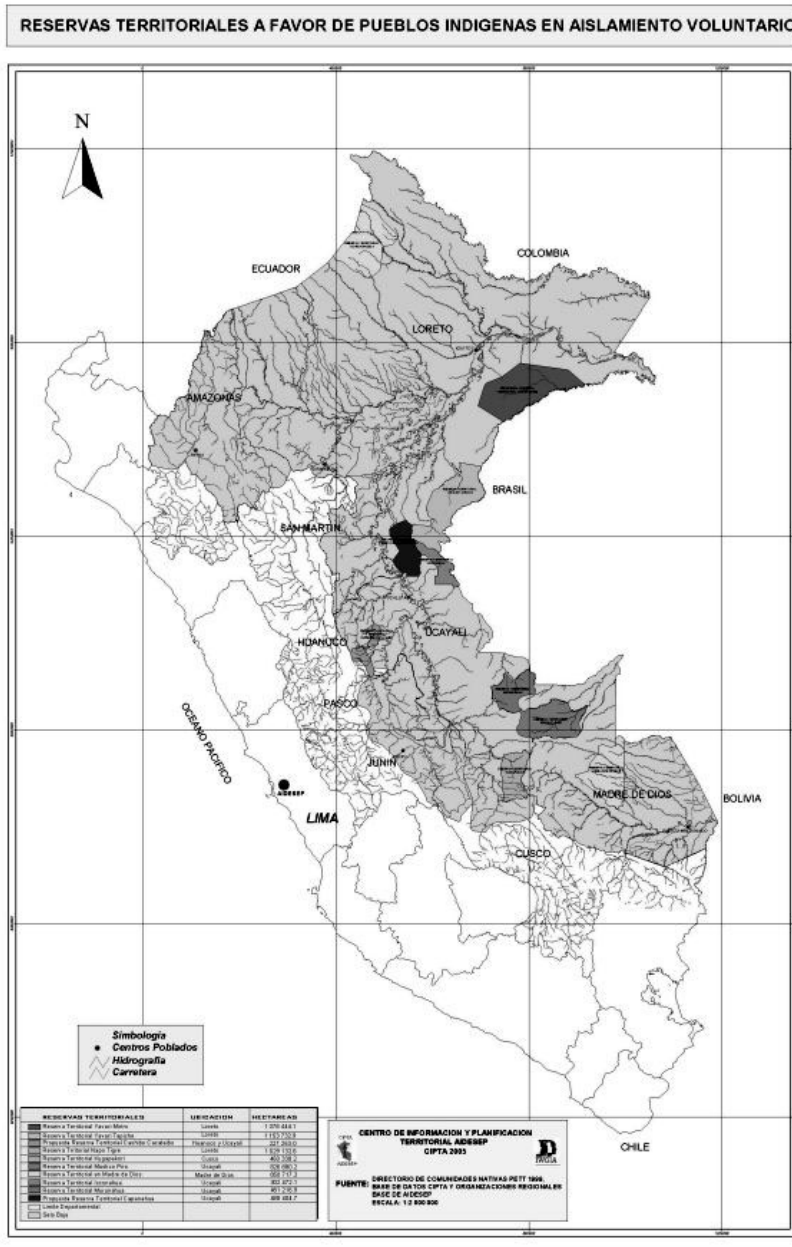
46 Es ist bezeichnend für die Naturschutzpolitik der NRO-Multis im Amazonasgebiet, dass finanzielle Leistungen und Projekte in der Regel von der Existenz eines Nationalparks abhängig gemacht werden, weil nur dieser den strengen Anforderungen des Naturschutzes genüge. Andere, weniger strenge Schutzkategorien, die eine nachhaltige Bewirtschaftung der lokalen Bevölkerung erlauben und eher den lokalen Bedürfnissen der Menschen entsprechen, werden wenig gefördert.

- Integral de los Pueblos Indígenas de Alto Purús 2004-2009*. Lima: WWF.
- FENAMAD (Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes) (2001a): *Registro de evidencias de indígenas aislados* (unveröffentlichtes Manuskript). Puerto Maldonado.
- (2001b): *Sobre ataque a grupo de indígenas aislados del Alto Purús* (unveröffentlichte Pressemitteilung). Puerto Maldonado.
- (2001c): *Establecimiento y delimitación territorial para indígenas aislados en la cuenca alta de los ríos Los Amigos, Las Piedras, Tahuamanu, Yaco y Chandless*. Estudio Técnico (unveröffentlichtes Manuskript). Puerto Maldonado.
- (2001d): *Plan de contingencia para pueblos indígenas aislados en la cuenca alta de los ríos Los Amigos, Las Piedras, Tahuamanu, Yaco y Chandless* (unveröffentlichtes Manuskript). Puerto Maldonado.
- Gobierno Regional de Ucayali (2003): *Ayuda Memoria. Creación del Puerto Fluvial de Purús* (unveröffentlichtes Manuskript). Puerto Esperanza.
- Helberg Chávez, Heinrich (1987): *Plan antropológico del Parque Nacional del Manu* (unveröffentlichtes Manuskript). Cusco.
- Huertas, Beatriz (2002): *Los indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: IWGIA.
- INDEPA (Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos) (2005): *Plan de Protección y Defensa de Pueblos en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial* (unveröffentlichtes Manuskript). Lima.
- INRENA (Instituto Nacional de Recursos Naturales) (1999): *Estrategia Nacional para las Áreas Naturales Protegidas. Plan Director*. Lima
- (2002a): *Plan Maestro del Parque Nacional del Manu*. Lima: INRENA/PROMANU.
- (2002b): *Guía metodológica para la elaboración de Planes Maestros de las Áreas Naturales Protegidas*. Lima: INRENA.
- Kremen, Claire/Merenleder, Adina M./Murphy, Dennis D. (1994): “Ecological Monitoring: A Vital Need for Integrated Conservation and Development Programs in the Tropics”. In: *Conservation Biology*, 8, 2, S. 388-397.
- Leite Pitman, Renata/Pitman, Nigel (2003): “Hacia un futuro sostenible para la Zona Reservada del Alto Purús”. In: Leite Pitman, Renata/Pitman, Nigel/Alvarez, Patricia (Hrsg): *Alto Purús. Biodiversidad, conservación y manejo*. Lima: Center for Tropical Conservation, S. 255-269.
- Lev D., Michael/Beier, Christine (2003): “Poblaciones indígenas en aislamiento en la región del Alto Purús”. In: Leite Pitman, Renata/Pitman, Nigel/Alvarez, Patricia (Hrsg): *Alto Purús: Biodiversidad, conservación y manejo*. Lima: Center for Tropical Conservation, S. 149-162.
- Mobil Exploration/Producing Peru INC (1996): *Plan de contingencia para indígenas en aislamiento voluntario*. Lima.
- Newing, Helen/Wahl, Lissie (2004): “Benefiting Local Populations? Communal Reserves in Peru”. In: *Cultural Survival Quarterly*, 28, 1. In: <<http://www.culturalsurvival.org/publications/csg/index.cfm?id=28.1>> (22.01.07).
- PROMANU (2002): *Plan antropológico del Parque Nacional del Manu* (unveröffentlichtes Manuskript). Cusco.
- (2003): *Protocolo para situaciones de contacto con indígenas aislados*. Cusco.

- Redford, Kent H. (1991): "The Ecologically Noble Savage". In: *Cultural Survival Quarterly*, 15, 1, S. 46-48.
- Redford, Kent H./Stearman, Aally (1993): "Forest-Dwelling Native Amazonians and the Conservation of Biodiversity: Interests in Common or in Collision". In: *Conservation Biology*, 7, 2, S. 248-255.
- Rummenh ller, Klaus (1996): "Globale Naturschutzstrategien und indigene Völker: Kritische Anmerkungen am Beispiel Peru". In: *Entwicklungsethnologie*, 5, 1, S. 106-126.
- (2002): "Isolierte Indianer: Optionen für ihr  berleben". In: Kurella, Doris (Hrsg.): *Amazonasindianer, Lebensräume, Lebensrituale, Lebensrechte*. Berlin: Reimer-Verlag/ Stuttgart: Linden-Museum, S. 251-266.
- Rummenh ller, Klaus/Helberg Ch vez, Heinrich (1992): "Indianer unter Naturschutz:  kologische Fremdbestimmung am Beispiel des Nationalparks Manu". In: *Die Wilden und die Barbarei. Lateinamerika. Analysen und Berichte*, 16. Hamburg/Münster: Lit-Verlag, S. 136-149.
- Rummenh ller, Klaus/Castillo O., Ada/Maldando, Waldo (1997): *Bases para la Planificación y Desarrollo de las Comunidades Andinas y Amazónicas de la Reserva de la Biosfera del Manu*. Lima: INRENA/TCA.
- Shell Prospecting and Development (Perú) (1996): *Preparación previa al viaje y guía para un plan de respuestas en caso de contacto con población indígena aislada nahua, kugapakori o machiguenga, para trabajadores de Shell y contratistas*. Lima.
- (1998): *Informe de resultados del taller acerca de los grupos indígenas en aislamiento en la región del bajo Urubamba* (unver ffentlichtes Manuskript). Lima.
- Shepard, Glenn/Rummenh ller, Klaus (2000): *Paraíso para quem? Popula  es indígenas e o Parque Nacional do Manu (Peru)*. Palestra apresentada na XXII Reuni o Brasileira de Antropologia. Brasília. In: <<http://fpt.unb.br/pub/download/dan/F.3-22RBA/sessao2/shep arderummenhoeller.rtf>>.
- Schultz, Harald/Chiara, Vilma (1952): *Kaschinaua (Amazonasgebiet, oberer Pur s), Fischzug und anschließendes Fest*. G ttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film.
- (1955): "Informa  es sobre os indios do alto Purus". In: *Revista do Museu Paulista*, 9, S. 181-201.
- Terborgh, John (1999): *Requiem for Nature*. Washington, D.C.: Island Press.
- Torralba, Adolfo (1978): "Aproximación a la historia de Puerto Esperanza". In: *Antisuyo*, 1, S. 91-138.
- Wahl, Lissie (1990): "El Manu, los Nahua y Sepahua frente a la madera: Ideología y Producción". In: *Perú Indígena*, 12, 28, S. 145-170.
- Weichbold, Martin (1998): "Bereiste Natur? Zur Rolle der Natur im Tourismus". In: Bachleiter, Reinhard/Kagelmann, H. Jürgen/Keul, Alexander G. (Hrsg.): *Der durchschaute Tourist. Arbeiten zur Tourismusforschung*. München/Wien: Profil Verlag, S. 53-58.
- Zarzar, Alonso (1987): "Radiografía de un contacto: los Nahua y la Sociedad Nacional". In: *Amazonía Peruana*, 8, 14, S. 91-129.
- (2000): *Tras las huellas de un antiguo presente. La problemática de los pueblos indígenas amazónicos en aislamiento y en contacto inicial. Recomendaciones para su supervivencia y bienestar*. Lima: Defensoría del Pueblo.

Anhang

Karte 1: Reservas Territoriales a favor de los pueblos indigenas en aislamiento voluntario

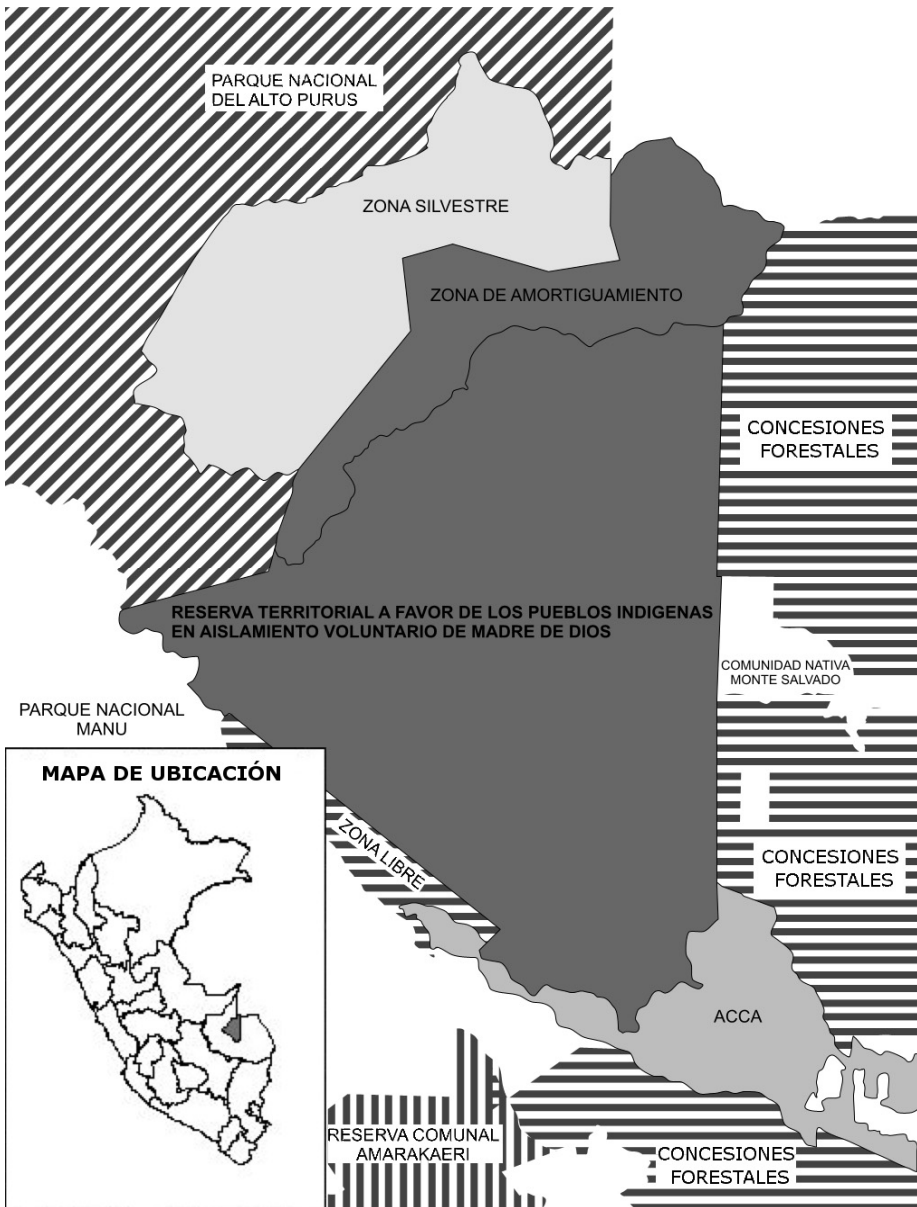


Karte 2: *Reserva Territorial Mashco Piro*



Karte 3: Reserva Territorial Madre de Dios

SOBREPOSICION DE CONCESIONES FORESTALES, Y ANP A LA RESERVA TERRITORIAL DE PUEBLOS INDIGENAS EN AISLAMIENTO VOLUNTARIO DE MADRE DE DIOS



Peter Schröder¹

Ethnologische Expertise – erwünscht und unerwünscht. Oder wenn es nicht so gut ist, Indianerland zu identifizieren, obwohl das doch eigentlich alle wollen. (Ein Erfahrungsbericht zu einer Arbeit mit den Fulni-ô in Pernambuco, Nordostbrasilien)

1. Zusammenfassung

Dieser Artikel behandelt einen Bestandteil ethnologischer Berufspraxis in Brasilien: die gesetzliche Regulierung von Indianerland, an dessen Beginn die systematische Identifizierung des traditionell von einer indigenen Gruppe bewohnten Gebietes steht. Die möglichen Probleme dieser Arbeit werden anhand des Beispiels des Gebietes der Fulni-ô im Bundesstaat Pernambuco aufgezeigt. Dessen Situation ist besonders gravierend, weil es auf einen Bruchteil seiner ursprünglichen Größe reduziert wurde, weil es bereits im 19. Jahrhundert in Parzellen unterteilt wurde und weil sich eine ganze Stadt in seiner Mitte befindet. Der Regulierungsprozess dieses Indianerlandes hat bisher die verschiedensten politischen Akteure auf lokaler bis nationaler Ebene mobilisiert und absurde Stimmungen entstehen lassen. In der Tat sind alle für die Demarkierung, jedoch nicht so, wie es die andere Seite möchte. Und die ethnologische Expertise wird nur dann anerkannt, wenn sie Argumente für die eigene Position liefert.

2. Einführung: Identifizierungen und ethnologische Expertise

Dieser Artikel handelt von einer Arbeit, die man sich im Rahmen der deutschsprachigen Ethnologie nur schwer vorstellen kann, doch ist sie ein möglicher Bestandteil ethnologischer Berufspraxis in Brasilien. Aber selbst in Brasilien gehören diese Erfahrungen nicht zum ethnologischen Berufsalltag, sondern stellen lediglich *ein* mögliches Tätigkeitsfeld dar. Es handelt sich um einen verkürzten Erfahrungsbericht über eine ethnologische Expertise, die noch nicht ganz abgeschlossen ist, aber bereits eine Menge Stoff für Diskussionen und auch Veröffentlichungen bietet.

1 Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Departamento de Ciências Sociais (DCS), Av. Prof. Moraes Rêgo, 1.235 (CFCH, 13° andar), Cidade Universitária, 50.670-901 Recife – PE, Brasilien; Tel.: (0055) (81) 2126-8286; E-Mail: <pschroder@uol.com.br> oder <kanarawa@ufpe.br>. Bolsista CAPES (Professor Visitante Estrangeiro/PVE).

In der brasilianischen Indianerpolitik ist die gesetzliche Regulierung (*regularização*) von Indianerland als ein komplizierter, mehrstufiger Prozess konzipiert, der sich folgendermaßen zusammenfassen lässt (technische Termini auf Portugiesisch):

Stufe	Erläuterung
1) <i>A identificar</i>	Zu identifizieren
2) <i>Em identificação</i>	Im Identifikationsprozess
3) <i>Identificada</i>	Identifiziert gemäß Erlass des FUNAI-Präsidenten, aber noch nicht vermessen
4) <i>Delimitada</i>	Ziehung der Grenzlinien auf dem Papier auf der Grundlage eines ministeriellen Erlasses (<i>Portaria Declaratória</i> des Justizministers)
5) <i>Em demarcação</i>	Physische Grenzziehung im Felde
6) <i>Demarcada</i>	Physisch vermessen/demarkiert
7) <i>Homologada</i>	Durch Erlass des Staatspräsidenten rechtskräftig anerkannt
8) <i>Registrada</i>	Registriert in Grundbüchern

Am Beginn solch eines Prozesses steht die systematische Identifizierung des traditionell von einer indigenen Gruppe bewohnten Gebietes. Diese Arbeit muss von einer Arbeitsgruppe (*Grupo Técnico – GT*) unter Leitung eines Ethnologen durchgeführt werden und hat zum Ziel, Grenzen für die nachfolgende physische Vermessung vorzuschlagen. Was unter “traditionell von Indianern bewohntes Gebiet” zu verstehen ist, wird im Artikel 231, § 1 der gültigen Bundesverfassung von 1988 definiert, und zwar nach vier Kriterien: 1) dauerhaft von ihnen bewohnte Gebiete, 2) für produktive Tätigkeiten genutzte Gebiete, 3) Gebiete, die zur Bewahrung der für ihr Wohlergehen notwendigen natürlichen Ressourcen unverzichtbar sind, und 4) solche, die für ihre physische und kulturelle Reproduktion gemäß ihren Bräuchen, Gewohnheiten und Traditionen notwendig sind.² Wie diese Kriterien in der Identifizierungsarbeit im Felde anzuwenden sind, wird wiederum durch Spezialgesetze und ministerielle Erlasse³ sowie seit jüngerer Zeit auch durch Leitfäden für Mitglieder der Arbeitsgruppen festgelegt. So gibt es beispielsweise seit Oktober 1997 bei der Indianerbehörde FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*) einen *Manual do Antropólogo*, welcher verschiedene Erläuterungen und Hinweise für die ethnologische Expertise bei Identifizierungsarbei-

2 “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.”

3 Vor allem *Portaria* 14/MJ/96 des Justizministeriums vom 09.01.1996 und *Portaria* 239/PRES/1001 der FUNAI.

ten enthält (etwa wie die gesetzlichen Bestimmungen zu verstehen sind oder wie der Abschlussbericht zu gestalten ist). Diese Orientierungshilfe geht wiederum auf das Projekt PPTAL (*Projeto Integrado de Proteção as Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal*) zurück.

Der Autor dieses Textes ist – neben seiner Tätigkeit als Hochschullehrer – Koordinator einer Arbeitsgruppe, die von der FUNAI damit beauftragt wurde, das traditionell von den Fulni-ô bewohnte Gebiet im Bundesstaat Pernambuco zu identifizieren. Solch eine Arbeitsgruppe ist normalerweise aus folgenden Personen zusammengesetzt: einem Ethnologen, dem die Koordinierung obliegt, einem Umweltspezialisten (*ambientalista*; kann ein Ökologe oder Geograph sein), einem Landvermesser (*agrimensor*) und einem Spezialisten für Grundbesitzfragen (*agrônomo fundiário*). Diese Arbeitsgruppe hat die Aufgabe, zur Identifizierung des jeweiligen Indianerlandes sowohl im Felde als auch in Archiven und amtlichen Registrierungsstellen drei spezifische Erhebungen durchzuführen: eine ethnologische, eine Umwelt- und eine Grundbesitzerhebung (*levantamentos antropológico, ambiental e fundiário*). Über diese Aktivitäten und ihre Ergebnisse müssen Berichte unter bestimmten formalen Kriterien erarbeitet werden und diese Berichte fließen wiederum in einen Gesamtbericht ein, der vom Ethnologen erstellt werden muss und der einen Grenzvorschlag für das zu vermessende Indianergebiet enthält. Da insbesondere die Grundbesitzerhebung kompliziert sein kann (wie etwa im Falle der Fulni-ô beziehungsweise generell in alten Kolonisationsregionen wie dem Nordosten Brasiliens), kann es zu einer erheblichen Erweiterung der Arbeitsgruppe kommen.

Bei allen Feldaktivitäten soll gemäß gesetzlichen Vorschriften eine umfassende indigene Partizipation garantiert sein, obwohl gerade diese Auflage ziemlich dehnbar ist und früher von der FUNAI als nachrangig erachtet wurde. Der Abschluss der ethnologischen Identifizierungsarbeit besteht in der Abfassung eines resümierten Gesamtberichtes, der im *Diário Oficial da União* (D.O.U., einer Art Bundesgesetzblatt) veröffentlicht wird. Ab dieser Veröffentlichung können Einzelpersonen oder Gruppen gegen das Identifizierungsergebnis mit Grenzziehungsvorschlag innerhalb einer 90-tägigen Frist rechtlich Einspruch einlegen, woraus sich leicht rückschließen lässt, dass das Produkt des Ethnologen sehr hohen Anforderungen entsprechen muss, um unter juristischen Gesichtspunkten hieb- und stichfest zu sein. So darf durch den Text beispielsweise nicht der Eindruck entstehen, dass der Ethnologe besondere Sympathien für die entsprechende indigene Gruppe hegt, wodurch seine Ergebnisse hätten beeinflusst werden können. Außerdem muss strikt auf vorgegebene Präsentations- und Argumentationsstrukturen geachtet werden. Dies stellt natürlich gerade für Ethnologen eine besondere Herausforderung dar, zumal sich in unserer Zunft freiere Formen breiter Beliebtheit erfreuen. Somit wird klar, dass solche ethnologischen Gutachten klar von Ethnographien unterschieden werden müssen, obwohl sie auf ethnographischen Informationen aufbauen.

Normalerweise können Ausländer selbst mit den besten akademischen Qualifikationen nicht in Regulierungsfragen von Indianerland involviert werden. Das ist zwar nirgendwo gesetzlich verankert, doch ist alles, was mit den indigenen Völkern Brasiliens zu tun hat, insbesondere Landfragen, emotional und ideologisch aufgeladen, so dass *jegliche* ausländische Beteiligung an Versuchen, konkrete Probleme dieser Minderheiten zu lösen, schnell von den verschiedensten Akteuren als Intervention in interne Angelegenheiten des Landes dargestellt und politisch ausgeschlachtet wird, da die Lösung dieser Probleme anderen Interessen wirtschaftlicher, politischer oder militärischer Art entgegenstehen kann.

Die Regulierung des Landes der Fulni-ô wird jedoch nicht direkt von der FUNAI finanziert, sondern über ein UNESCO-Projekt: *Projeto 914BRA3018 (Patrimônio Cultural e Territorial dos Povos Indígenas)*. Ziel dieses Projektes ist es, diejenigen Indianergebiete zu demarkieren, welche nicht in die Zuständigkeit anderer Projekte wie etwa des PPTAL fallen. Hierfür werden zeitlich begrenzte *consultant*-Verträge öffentlich ausgeschrieben und auf solch eine Ausschreibung hin habe ich mich erfolgreich beworben. Die nachfolgende Vertragsunterzeichnung 2002 stellt somit einen gewissen Präzedenzfall im Rahmen administrativer Praktiken der brasilianischen Indianerpolitik dar. Hilfreich waren hierbei Erfahrungen als externer *consultant* für verschiedene Projekte und Agenturen der Entwicklungszusammenarbeit seit 1998 sowie eine sichere Beherrschung der portugiesischen Sprache, welche erlaubte, fehlerfreie Texte zu produzieren. Die Identifizierung des Landes der Fulni-ô war jedoch meine erste praktische Arbeitserfahrung mit einem Indianervolk im Nordosten.

Identifizierungs- und Delimitierungsprozesse werden von offizieller Seite als rein technische Maßnahmen definiert. So steht es jedenfalls in den Dekreten und Erlassen. Das wirkliche – sowohl explizite als auch implizite – Anforderungsprofil für Ethnologen erfordert jedoch weitaus mehr als technische Fähigkeiten und erweist sich als ziemlich komplex, wenn klare und rechtlich unanfechtbare Ergebnisse erzielt werden sollen: Dialog- und Vermittlungsfähigkeit, Transparenz der Aktivitäten, breite Partizipationsmöglichkeiten für Indianer, methodische Vielseitigkeit, Interdisziplinarität und letztlich viel diplomatisches Geschick.

Außerdem hat jeder Identifizierungsprozess seine besonderen Problemstellungen, so vor allem:

- die personelle Zusammensetzung der Arbeitsgruppe und die berufliche Qualifizierung ihrer Mitglieder;
- die spezifischen Erfahrungen der indigenen Ethnie mit der Welt der “Weißen”;
- die Landsituation vor Einsetzung des Regulierungsprozesses.

Die Identifizierung des Landes der Fulni-ô stellt jedoch eine besonders schwierige Aufgabe dar, um die sich brasilianische KollegInnen nicht gerade gerissen haben.

3. Wer sind die Fulni-ô?

Die Fulni-ô sind ein ungewöhnliches Indianervolk, und zwar sowohl unter kulturellen als auch historischen Gesichtspunkten. Ihnen ist es als einzigem Indianervolk in ganz Nordostbrasilien (den Bundesstaat Maranhão nicht mitgerechnet) gelungen, ihre indigene Sprache zu bewahren. Alle anderen Indianer der Region sprechen nur Portugiesisch, wenn auch teilweise mit einigen wenigen indigenen Wörtern durchmischt, weswegen sie allerdings nicht weniger indigen sind.

Die Sprache der Fulni-ô, das Yaathe (in ihrer eigenen Schreibweise) oder yatê (in der brasilianischen Orthographie), gehört der Macro-Gê-Sprachgruppe an, lässt sich aber innerhalb der Gruppe keiner Sprachfamilie zuordnen (Rodrigues 1986). Das Yaathe hat für die Fulni-ô gewisse soziale und kulturelle Funktionen, denn es dient sowohl der Markierung ethnischer Grenzen (nur "wirkliche" Fulni-ô sprechen Yaathe) als auch exklusiv der Tradierung kulturell distinktiver Merkmale (sowohl die ethnische Religion als auch Aspekte der sozialen und politischen Organisation). Die Fulni-ô sind gewöhnlich zweisprachig. Allerdings ist Portugiesisch unter den jüngeren Generationen weitaus stärker verbreitet.

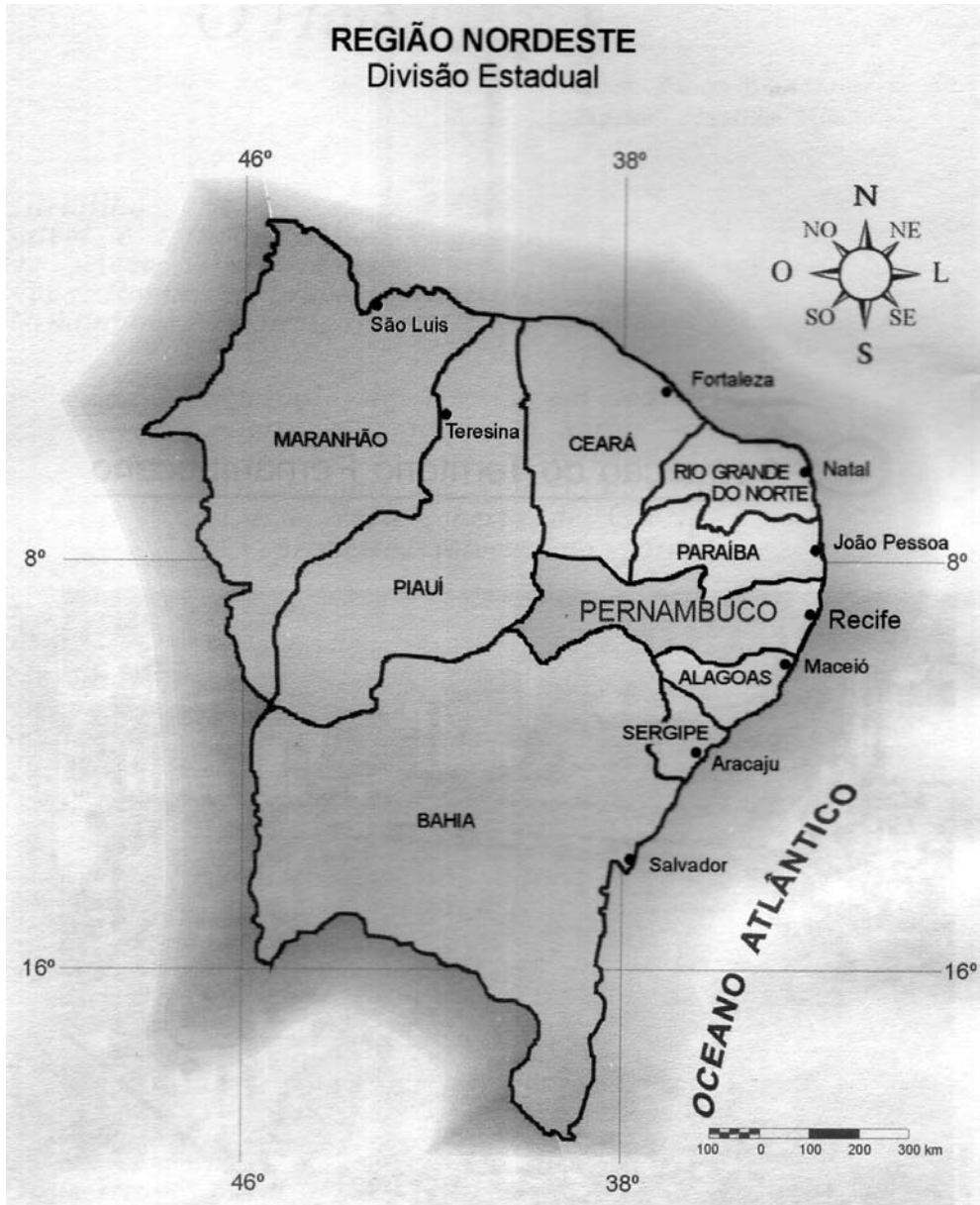
Die Mehrheit der Fulni-ô lebt in und um Águas Belas, einer kleinen Stadt im Landesinneren Pernambucos nahe der Grenze zu Alagoas, doch gibt es auch zahlreiche Emigranten in Städten ganz Brasiliens. Somit ist Águas Belas der einzige Ort in ganz Nordostbrasilien, an dem man eine indigene Sprache hören kann.

Rund um Águas Belas leben etwa 3.400 Fulni-ô, doch können es bis zu 5.000 in ganz Brasilien sein. Um Águas Belas verteilen sich die Fulni-ô auf drei Dörfer:

1. Die *Aldeia urbana* (mit großem A), in der mehr als 95% der indigenen Bevölkerung von Águas Belas wohnen und die für Uneingeweihte fast wie ein Stadtviertel wirkt, da die Grenzen zur Stadt nicht klar markiert sind,
2. die *aldeia rural* (das so genannte "ländliche Dorf") Xixiakhla mit etwa 100 Bewohnern und
3. der *Ouricuri* (ein festes Dorf), welcher jedoch nur zeitweise bewohnt wird und der *das* religiöse Zentrum der Fulni-ô ist.

Bis Mitte des 20. Jahrhunderts gab es jedoch mehr Dörfer.

Abbildung 1: Lage Pernambucos im Nordosten



Quelle: *Atlas Escolar de Pernambuco*. Recife (2003).

Abbildung 2: Pernambuco – Regionen und Munizipien



Quelle: *Atlas Escolar de Pernambuco*. Recife (2003).

Foto 1: Zentraler Platz der *Aldeia urbana* mit Verwaltungsgebäude der FUNAI.
Im Hintergrund die Serra do Comunati (Foto: Peter Schröder)



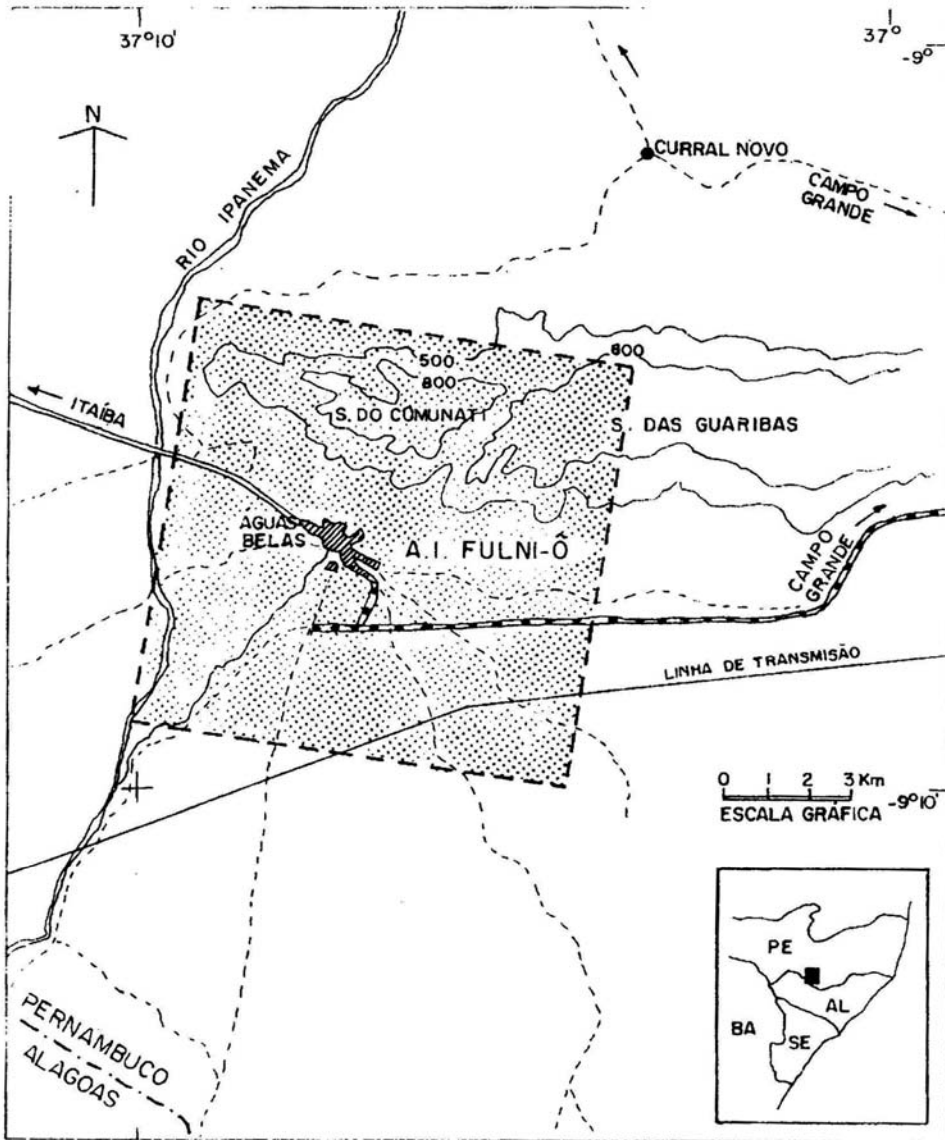
Die religiöse Initiierung wird von den Fulni-ô im Allgemeinen zur Markierung ethnischer Grenzen – sozusagen als Kennzeichen des “Fulni-ô-Seins” – zitiert, obwohl diese Grenzen im Alltag etwas flexibler gehandhabt werden. Allerdings gibt es Definitionskonflikte zwischen Fulni-ô und FUNAI, wer nun *wirklich* diesem Indianervolk angehört, da die Behörde auch Personen dazurechnet, die von der großen Mehrheit der Fulni-ô aufgrund fehlender oder unregelmäßiger Teilnahme am *Ouricuri* in andere indigene Kategorien eingeordnet werden. Hinter diesen Definitionskonflikten stehen seitens der Fulni-ô unter anderem Fragen des Zugangs zu Land.

Die Ursprünge der Fulni-ô sind bisher unbekannt. Auch gibt es keinerlei Indizien für historische Migrationen. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind sie das Resultat ethnischer Vermischungsprozesse in einem Missionsdorf der Kolonialzeit, was in Nordostbrasilien eher die Regel als die Ausnahme darstellt, da die portugiesische Krone die Zusammenlegung indigener Familien verschiedenster Herkunft in den *aldeamentos*, den Missionsdörfern, anordnete. Auch die Feststellung ihres traditionellen Wohngebietes gestaltet sich sehr schwierig, jedoch lässt sich dieses durch eine Triangulation zwischen historischen Schriftquellen, indigener Oralhistorie, ethnographischen Informationen und einigen wenigen archäologischen Fundplätzen in Teilen rekonstruieren.

4. Wie war die rechtliche Situation vor der Identifizierung?

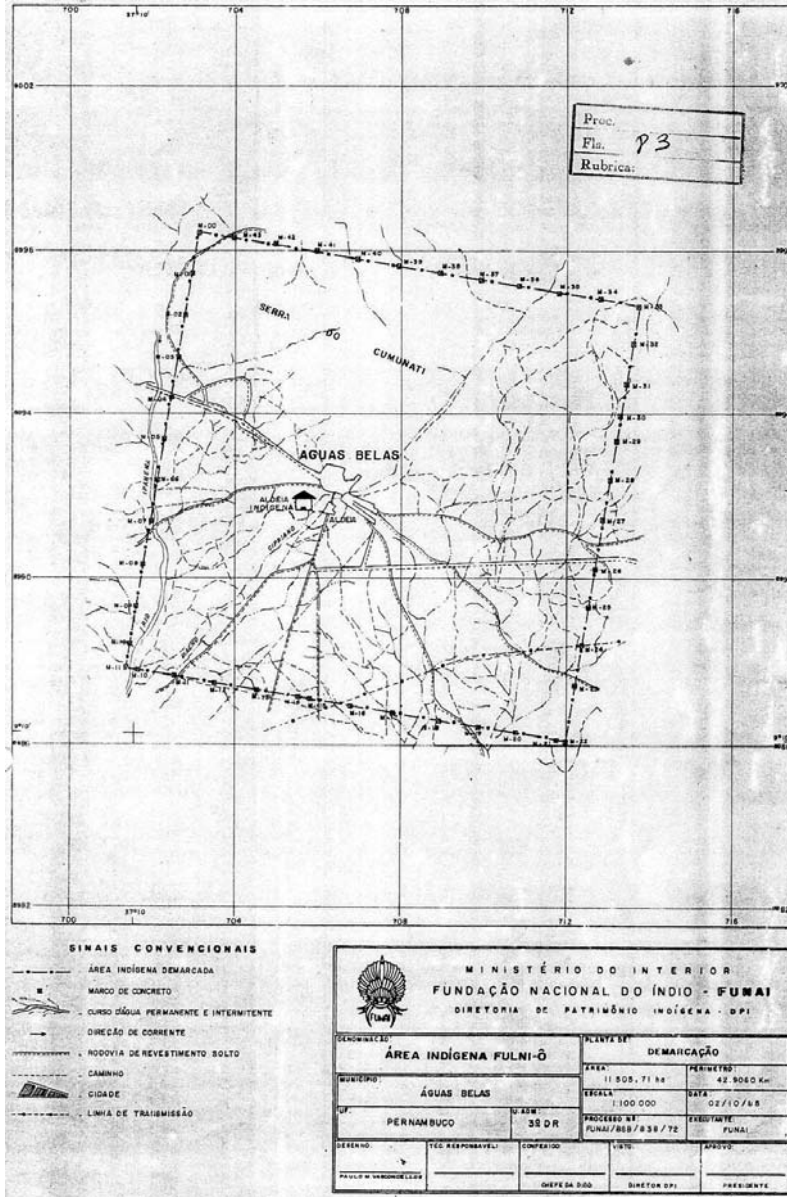
Nach offizieller Lesart ist das Land der Fulni-ô bereits 1971 demarkiert worden. Daraus ergab sich die langjährige Haltung der FUNAI, gar nichts zu unternehmen, denn der Fall konnte als erledigt betrachtet werden. Warum sollte auch eine Behörde tätig werden, solange kein Bedarf angemeldet wurde? Doch stellte sich zu Recht die Frage, ob die FUNAI das Gebiet 1971 wirklich demarkiert hat. Dafür gibt es keine Indizien, weil weder Daten über eine topographische Erhebung existieren noch Grenzmarkierungen im Felde aufzufinden sind. Außerdem gibt es kein offizielles Dokument mit Karte und Koordinaten des angeblich demarkierten Gebietes (ein sogenanntes *memorial descritivo*).

Abbildung 3: Region um Águas Belas mit den gegenwärtigen Grenzen des Indianerlandes



Quelle: PETI (Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil) (1993).

Abbildung 4: Gegenwärtiges Gebiet der Fulni-ô um Águas Belas



Quelle: FUNAI (Fundação Nacional do Índio) (1985).

Das heutige Gebiet der Fulni-ô hat seine historischen Ursprünge in einer Missionssiedlung, die im 17. Jahrhundert entstanden ist. Die portugiesische Krone "vergab" in einer "königlichen Konzession" (*Alvará Régio*) vom 23. November 1700 an alle Indianer in Missionssiedlungen der *Capitania de Pernambuco*, deren Gebiet über die Grenzen des heutigen Bundesstaates Pernambuco hinausreichte, Land als "Schenkung" (*doação*) und legte fest, dass diese Ländereien eine *légua em quadra* umfassen sollten. Diese Bestimmung wurde noch einmal in königlichen Briefen (*Cartas Régias*) vom 22. Mai 1703 und vom 5. Juni 1705 bestätigt.

Das Problem besteht darin, aus heutiger Sicht zu verstehen, was mit der *légua em quadra* gemeint war. Eine *légua* ist eine portugiesische Meile und entspricht etwa 5 km, während das gleiche Wort im modernen brasilianischen Portugiesisch ein Längenmaß von 6 km darstellt. Was bedeutet nun aber *em quadra*? Im Quadrat? Und wenn ja: ein Quadrat mit jeweils einer *légua* Seitenlänge?

In historischen Quellen haben sich hierzu bisher keine eindeutigen Antworten gefunden. Es ergaben sich drei vorläufige hypothetische Modelle:

- 1) Von einem zentralen Punkt aus wurden vier Linien von jeweils einer *légua* Länge in vier Richtungen gezogen, wobei die Linien in Winkeln von 90° zueinander standen. Die Endpunkte der Linien wurden schließlich durch gerade Linien miteinander verbunden.
- 2) Die *légua em quadra* war kein Quadrat, sondern ein Achteck, wobei acht Linien in Winkeln von 45° zueinander von einem zentralen Punkt aus in einer Länge von einer *légua* gezogen und deren Eckpunkte (wie bei der ersten Hypothese) miteinander verbunden wurden. Der klar dokumentierte Fall der Kiriri von Mirandela im Bundesstaat Bahia legt diese Möglichkeit nahe (Brasileiro 1999: 175-180).
- 3) Eine dritte Möglichkeit wäre ein unregelmäßiges Vieleck (Agostinho 2003).

Von der *légua em quadra* haben sich im Gebiet der Fulni-ô bis heute keinerlei Spuren gefunden und die historischen Schriftquellen sind in ihren Aussagen ziemlich unklar, was ihre Ausdehnung betrifft. Für die heutigen Fulni-ô liegt die Bedeutung der Dokumente der portugiesischen Krone jedoch weniger in der Angabe eines Längenmaßes, sondern in der Tatsache, dass ihre Landrechte zum ersten Mal offiziell von Seiten der Kolonisatoren anerkannt wurden.

Ein ganz anderes, viel existentielleres Problem stellt die Stadt Águas Belas dar, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts inmitten des Indianergebietes entstand.

Nach offizieller lokaler Version liegt ihr Ursprung in einer "Schenkung" (*doação*) von etwa 80 Hektar an die Lokalheilige *Nossa Senhora da Conceição* durch die Fulni-ô, die damals noch Carijô oder Carnijô genannt wurden. Dies sei 1832 geschehen, und das "Land der Heiligen" (*Terra da Santa*) war in der Tat der Ausgangspunkt für die Ansiedlung einer nicht indigenen Bevölkerung inmitten des Landes der Fulni-ô. Allerdings konnte ich durch Quellenforschung schlüssig nachweisen, dass die "Schen-

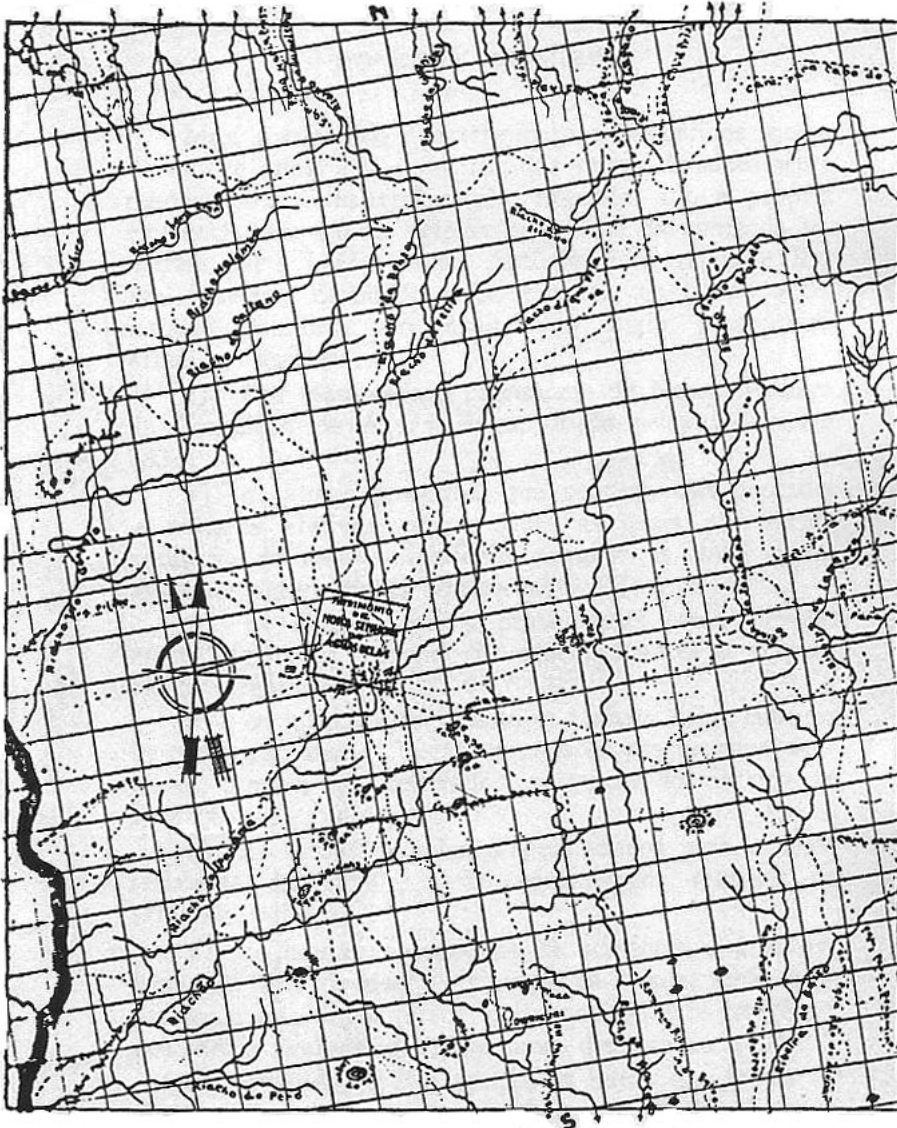
kung” überhaupt nicht durch die Fulni-ô erfolgte. Dies wird mit Sicherheit noch für heftige Aufregung unter der nicht indigenen Lokalbevölkerung sorgen, da mit diesem Ergebnis an einem Gründungsmythos der Stadt gerührt wird.

Das Wachstum der Stadt stellt seit ihrer Entstehung ein erhebliches Problem für die Fulni-ô dar, da sie nur auf Kosten des Indianerlandes räumlich expandieren kann. In einer kleinen Stadt im Landesinneren des Nordostens denkt jedoch kaum jemand daran, vertikal (d.h. in Form mehrstöckiger Gebäude) zu expandieren. Die Beziehungen zwischen Fulni-ô und “Weißen” sind nicht selten spannungsgeladen und bis Anfang des 20. Jahrhunderts gab es sogar mehrere Versuche, die indigene Bevölkerung vollständig zu vertreiben, indem man etwa ihr Hauptdorf in Brand setzte.

Neben dem Problem einer ganzen Stadt inmitten des Indianerlandes ist das gegenwärtige Gebiet der Fulni-ô noch durch eine weitere Besonderheit gekennzeichnet, welche es von allen anderen Indianergebieten Brasiliens unterscheidet: Es wurde parzelliert und die Parzellen sind indigener Privatbesitz. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unternahm das Kaiserreich verschiedene Versuche, die indigene Bevölkerung der ehemaligen kolonialen Missionsdörfer in eine nicht indigene Landbevölkerung umzuwandeln, sie also zu assimilieren. Neben verschiedenen Gesetzen, die indigene Landrechte für null und nichtig erklärten, wies man indigenen Familien und Einzelpersonen auch Landparzellen verschiedener Größe zu. 1876-1878 demarkierte eine von Kaiser Dom Pedro II. beauftragte Vermessungskommission (*Comissão de Medição de Terras*) das Gebiet der Fulni-ô in seiner bis heute erhaltenen quadratischen Form und unterteilte dieses in 320 Parzellen mit etwa 30 ha Fläche sowie 107 kleinere Parzellen verschiedener Größe.

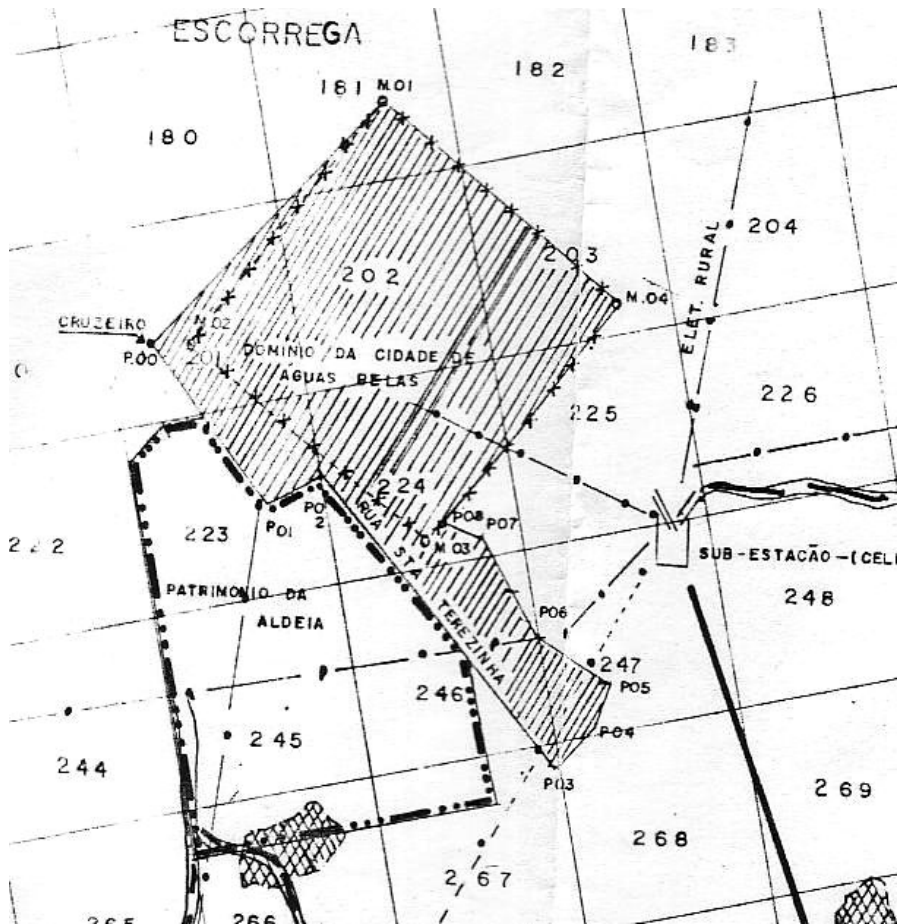
Der letzte rechtliche Akt in Bezug auf das Land der Fulni-ô wurde 1928 vorgenommen, als die Expansion Águas Belas zu erneuten Spannungen zwischen Indianern und Stadtbewohnern führte. In einem rechtlich anfechtbaren Abkommen zwischen der Regierung des Bundesstaates Pernambuco und der Zentralregierung, vertreten durch die damalige Indianerbehörde SPI (*Serviço de Proteção aos Índios*; 1910-1967), der Vorgängerin der FUNAI, wurden nicht nur die internen Grenzen des Indianerlandes, sondern auch eine Erweiterung des Stadtgebietes über das quadratische “Land der Heiligen” hinaus festgelegt.

Abbildung 5: Parzellierung des Landes der Fulni-ô nach dem Vermessungsergebnis von 1876-1878. Wie man erkennen kann, verlaufen die Grenzlinien der Parzellen nicht parallel zu den Gebietsgrenzen, wodurch sich die unterschiedlichen Größen der Parzellen erklären. Bisher war es nicht möglich, die Gründe dieser Grenzziehungen aus historischen Dokumenten zu ermitteln



Quelle: Pinto (1956).

Abbildung 6: Offizielles Stadtgebiet (*domínio da cidade de Águas Belas*) mit anliegendem indigenem Gemeinbesitz des Dorfes (*Patrimônio da Aldeia*). Das Quadrat im Stadtgebiet sind die etwa 80 ha der *Terra da Santa*; der Rest ist das 1928 festgelegte Expansionsgebiet der Stadt. Die dreistelligen Zahlen beziehen sich auf die Parzellen im Indianergebiet



Quelle: FUNAI/AER/Recife (1995).

Dieser rechtliche Anpassungsversuch an eine gegebene Situation bedeutete jedoch keinesfalls, dass das Wachstum der Stadt nun besser kontrolliert werden konnte. Im Gegenteil: Bis heute wurden der Expansion Águas Belas auf Kosten des Indianerlandes keine effektiven Grenzen gesetzt. Aber hierbei spielen auch die Fulni-ô eine keinesfalls passive Rolle.

5. Die Landsituation *de facto*

Einerseits wird die Expansion Águas Belas von der Mehrheit der Fulni-ô mit unterschiedlicher Besorgnis gesehen. Andererseits gibt es Indianer, die von ihr profitieren. Dies hat mit einer Verpachtungspraxis zu tun, die sich seit Ende des 19. Jahrhunderts etabliert hat.

Da die Landparzellen Privatbesitz sind, sahen sich die indigenen Familien schnell sozialem und wirtschaftlichem Druck ausgesetzt, ihr Land an “Weiße” zu verpachten, da dies im Vergleich mit anderen Aktivitäten eine sichere und bisweilen sogar recht lukrative Einkommensquelle darstellt. Die Verpachtung hat inzwischen derartige Ausmaße angenommen, dass man in der ländlichen Zone des Indianergebietes viel mehr Häuser von “Weißen” als von Fulni-ô antrifft, während diese sich in der *Aldeia urbana* konzentrieren.

Eigentlich ist die Verpachtung von Indianerland illegal, aber darum kümmern sich die Fulni-ô wenig. Die FUNAI wiederum versuchte bisher kaum, diese Praxis effektiv zu unterbinden. Dies würde ihr allerdings erhebliche Schwierigkeiten bereiten, da die zuständige Regionalabteilung (*Administração Regional*) von den Fulni-ô kontrolliert wird. Das einzige, was praktisch unmöglich ist und bisher auch nicht versucht wurde, ist der Verkauf der Parzellen. Indianerland ist nämlich in der Bundesverfassung als “unveräußerbares Gut der Union” (*bem inalienável da União*) definiert, wodurch jegliche Transaktion zwischen Indianern und “Weißen” sofort rechtlich ungültig würde. Allerdings halten die Fulni-ô trotz – oder vielleicht gerade aufgrund ihrer Verpachtungspraxis – daran fest, keinen Quadratzentimeter ihres Landes zu veräußern.

Im ländlichen Bereich erfolgt die Verpachtung meistens für landwirtschaftliche Aktivitäten, während die strategisch besonders günstig gelegenen Parzellen im Umfeld der Stadt der Grundstücksverpachtung dienen, für die ein kleiner Teil der Fulni-ô vergleichsweise niedrige Mieteinkünfte bezieht, welche in Águas Belas *chão de casa* (“Hausgrund”) genannt werden – diese jedoch in beträchtlichen Mengen. Die gesamte Expansion der Stadt erfolgte seit Mitte des 20. Jahrhunderts ausschließlich auf der Grundlage des *chão de casa*.

Man kann sich daher sogar zu Recht fragen, ob das Land der Fulni-ô überhaupt als Indianerland gemäß der Definition in der Bundesverfassung klassifizierbar ist, da Konzepte von Indianerland in Brasilien auf der Idee des Gemeinbesitzes basieren.

Neben rechtlichen Problemen und solchen der effektiven Gebietskontrolle haben die Parzellierung und Verpachtungspraxis jedoch beträchtliche wirtschaftliche und soziale Auswirkungen auf die Fulni-ô-Gesellschaft. Einerseits wurde mit den fixen Parzellen im 19. Jahrhundert ein extrem starres Landverteilungssystem eingeführt, welches für die wachsende Zahl sowohl der Familien als auch der Gesamtbevölkerung ein Korsett darstellt und zur Unterteilung in immer kleinere bewirtschaftete Einheiten zwingt, die wiederum kaum noch die Ernährungsgrundlage der entsprechenden Familien ermöglichen. Andererseits wurden die Parzellen zum Transaktionsobjekt unter

den Fulni-ô mit dem Ziel strategischer Landkonzentration. Das Ergebnis sind extreme soziale Ungleichheiten, die in gewisser Weise wie ein Spiegel der brasilianischen Gesellschaft wirken, obwohl es sich um kein genaues Spiegelbild handelt: Einer recht wohlhabenden kleinen Minderheit steht eine pauperisierte Mehrheit gegenüber. Mehr als 55% der Familien sind praktisch landlos (man sollte sich die Ironie bewusst machen: Landlose im eigenen Gebiet!) und hängen für landwirtschaftliche Aktivitäten entweder vom Wohlwollen der Verwandten ab, die ihnen kostenlos ein Stück Land einräumen, oder müssen Land von anderen Fulni-ô-Familien pachten. Bei manchen Familien ist die Armut so groß, dass sie nicht einmal wissen, wovon sie sich am nächsten Tag ernähren sollen. Die wohlhabende Minderheit, zu der auch die traditionellen Anführer wie der *cacique* und der *pajé* ("Schamane") gehören, genießt hingegen regelmäßige, reichliche Einkünfte aus Verpachtungen an "Weiße".

Aufgrund dieser Situation haben die Fulni-ô ihre wirtschaftlichen Überlebensstrategien in hohem Maße diversifiziert. Zwar hängt die große Mehrheit der Familien in unterschiedlichem Maße von der Landwirtschaft und dem Verkauf von in Heimarbeit hergestellten Haushaltsgegenständen und Kunsthandwerk ab, doch sind ihre wirtschaftlichen Aktivitäten insgesamt so vielfältig, dass es schwer fällt festzulegen, was an ihrer Wirtschaftsweise – mit Ausnahme des Kunsthandwerks und der sozialen Akteure – eigentlich noch "indigen" ist. Viele Familien hängen finanziell von Altersrenten sowie Anstellungen einzelner Mitglieder bei der FUNAI und der Stadtverwaltung ab, weswegen die Besetzung dieser Stellen zu ihren bedeutsamen Wirtschaftsstrategien gehört.

6. Was hat die FUNAI dazu veranlasst, die Identifizierung durchzuführen?

Bis Ende des vergangenen Jahrhunderts veranlassten weder die komplizierte, unhaltbare landrechtliche Situation noch die gravierenden wirtschaftlichen Probleme der großen Mehrheit der Fulni-ô die FUNAI dazu, ernsthaft an eine Erweiterung der Gebietsgrenzen sowie an Lösungsversuche für die internen Probleme des Indianerlandes zu denken. An Hinweisen, Warnungen und Vorschlägen verschiedener Ethnologen, Indigenisten und Nichtregierungsorganisationen fehlte es jedenfalls nicht (siehe beispielsweise unter dem Stichwort "Fulni-ô" in PETI 1993). Die FUNAI bevorzugte jedoch eine Taktik, die wir im Deutschen als "aussitzen" bezeichnen würden: Man ging die Probleme nicht an in der Hoffnung, dass sie entweder von alleine verschwinden würden oder dass sich irgendwann niemand mehr für sie interessieren würde.

Diese Taktik schlug jedoch fehl, als in den neunziger Jahren eine Gruppe Fulni-ô begann, recht lautstark politischen Druck auf die FUNAI-Zentrale in Brasília auszuüben. Fulni-ô-Emigranten gab es bereits seit einiger Zeit in Brasília, es war jedoch eine Oppositionsgruppe aus Águas Belas, welche anfangs, eine Neuvermessung des Indianerlandes vehement einzufordern. Es handelt sich hierbei um eine Faktion mehrheitlich junger Männer, die gegen die traditionellen Anführer (*cacique*, *pajé* und

eine Art Stammesrat) opponieren. *Cacique* und *pajé* werden der Korruption und Vorteilsnahme angeklagt. Sie würden derartig vom Status quo profitieren, dass sie vergessen hätten, sich für die wirklichen Belange ihres Volkes einzusetzen. Diese Anklagen sind in gewissem Maße berechtigt.

Die Oppositionsgruppe, zu der auch einige niederrangige FUNAI-Bedienstete gehören, stellt einen der vorläufigen Versuche dar, die Unzufriedenheit über die Situation in Águas Belas zu kanalisieren. Ihr Konfrontationskurs führte jedoch zeitweilig zu gefährlichen Polarisierungen unter den Fulni-ô, die sich 1995 fast in einer bewaffneten Auseinandersetzung entladen hätten. Auf öffentlichen Versammlungen provoziert die Oppositionsgruppe bisweilen massiv die traditionellen Anführer, erfährt aber offenbar starken disziplinierenden Druck während der alljährlichen Reklusionsphase im *Ouricuri*, wo *cacique* und *pajé* unangefochten ihre politische und religiöse Autorität ausüben können. Außerdem können die traditionellen Anführer, denen offiziell und exklusiv die Vertretung ihres Volkes gegenüber den “Weißen” obliegt, nicht einfach abgesetzt werden, da sie in ihre Ämter gewählt wurden und diese bis zum Lebensende innehaben.

Da *cacique* und *pajé* normalerweise nicht nach Brasília reisen, gelang es einigen Mitgliedern der Oppositionsgruppe häufig, sich als politische Vertreter der Fulni-ô darzustellen. Forderungen nach Neuvermessung und Gebietsverweiterung stellten jedoch nur eines ihrer Ziele dar, während es häufiger darum ging, die “Kuh” FUNAI zu “melken” oder mit anderen Worten: so lange Druck auf die Behörde auszuüben, bis sie Gelder für ominöse Umwelt- und Wirtschaftsprojekte in Águas Belas freigab. Von diesen Projekten existieren normalerweise nur Fassaden, während die Gelder nach Überweisung an die von den Fulni-ô kontrollierte Regionalabteilung der FUNAI in Recife schnell in den Kanälen weniger Familien versickern. Die bisher abgezweigten Summen haben sich nach einer internen Überprüfung der FUNAI 2004 als beträchtlich herausgestellt,⁴ so dass bereits von einer “Fulni-ô-Mafia” gesprochen wird, welche mit heftigen Drohungen und Aktionen reagiert, sobald durch interne Kontrollmaßnahmen der Geldhahn zugedreht wird. Ein Teil der Anklagen der Oppositionsgruppe gegen die traditionellen Anführer lässt sich also durchaus auch gegen die Ankläger erheben.

Aus Sicht der FUNAI stellen diese ständigen “Angriffe” auf ihre begrenzten Haushaltsmittel ein unangenehmes Problem dar, von dem man sich gerne befreien würde. Als dessen eigentliche Ursache wird seitens verschiedener Instanzen der Behörde die prekäre wirtschaftliche und soziale Situation in Águas Belas gesehen, so dass sich mit einem Lösungsansatz durch Neuvermessung und Gebietsverweiterung eine Chance ergebe, die Fulni-ô von Brasília fernzuhalten.

4 Inoffiziell wird von zwei Millionen *Reais* geredet, also fast 600.000 Euro; jedoch ist die Kaufkraft des Euro in Brasilien sehr viel höher als in Deutschland.

Dies ist der Hintergrund der Identifizierungsarbeiten, die im Dezember 2002 begannen. Die Darstellung erfolgte gezwungenermaßen sehr verkürzt unter Auslassung zahlreicher Details, die eigentlich ein ganzes Buch erforderlich machen.

7. Wie ist die Arbeitsgruppe vorgegangen?

Kein Mitglied der Arbeitsgruppe hatte vor Vertragsunterzeichnung Erfahrungen mit den Fulni-ô in Águas Belas. Lediglich ein Mitarbeiter und Kollege des Autors konnte bereits einige *Fulniozadas*,⁵ wie die Aktionen der Fulni-ô bereits scherzhaft innerhalb der FUNAI getauft wurden, in Brasília kennenlernen. Die wirkliche Dimension der komplexen Aufgabenstellung wurde uns allen daher erst durch die Feldarbeit richtig klar.

Es ist allerdings keinesfalls ungewöhnlich, dass die FUNAI Ethnologen ohne entsprechende Lokalerfahrungen mit Identifizierungsarbeiten beauftragt. Außerdem standen im Falle der Fulni-ô wichtige Experten nicht zur Verfügung. So absolvierte etwa der Ethnologe Ivson Ferreira von der FUNAI-Recife, gegenwärtig einer der kompetentesten Fulni-ô-Experten, gerade einige Monate Auslandsstudium, und der Soziologe Marcondes Secundino von der UFPE (*Universidade Federal de Pernambuco*), mit Sicherheit einer der besten Kenner der interethnischen Beziehungen in Águas Belas, hätte den Auftrag nicht angenommen, da seine Familie in Águas Belas lebt und ihn dies in erhebliche Schwierigkeiten gebracht hätte.

Im Felde handelte die Arbeitsgruppe nach dem Prinzip größtmöglicher Transparenz gegenüber allen involvierten Akteuren. Im Falle der Fulni-ô bedeutete dies, jeweils die größtmögliche Zahl an Personen über sämtliche Arbeitsschritte zu informieren und diese jeweils vorher öffentlich abzustimmen, um auf der Grundlage eines Konsenses vorgehen zu können. Gegenüber den "Weißen" empfahlen sich hingegen keine umfangreichen Ankündigungen, um nicht Ruhe und Sicherheit der durchzuführenden Erhebungen zu riskieren. In einem sozialen Umfeld wie Águas Belas stellen Landfragen schließlich ein sehr spannungsgeladenes Thema dar und durchaus ernst zu nehmende Todesdrohungen hätten die Identifizierungsarbeiten nicht nur gefährdet, sondern wahrscheinlich zum Stillstand gebracht. Entsprechend informierte die Arbeitsgruppe nur die lokalen Autoritäten wie den Präfekten, den Richter, den Staatsanwalt sowie die Militär- und Zivilpolizei sowohl durch persönliche Vorsprache als auch durch Hinterlegung der entsprechenden Regierungsdokumente, die am Gericht sogar

5 Bei diesem Neologismus handelt es sich um eine Abwandlung und Anpassung der bekannteren *Xavantadas*. Die FUNAI-Zentrale in Brasília wird regelmäßig von Vertretern verschiedener Ethnien aufgesucht, um finanzielle und materielle Vorteile für das eigene Volk oder Dorf auszuhandeln, also Klientelismuspolitik zu betreiben, wofür sich die FUNAI hervorragend eignet. Die Xavante haben hierbei die längsten Erfahrungen (inklusive Geiselnahme des FUNAI-Präsidenten 1999 und andere Aufführungen des absurden Theaters). Daher erklärt sich der *Xavantada*.

öffentlich ausgehängt wurden. Der Präfekt leugnete allerdings später, informiert worden zu sein, was sich jedoch als Lüge entlarven ließ, da Zeugen bei der Übergabe der Regierungsdokumente anwesend waren.

Gegenüber allen “Weißen” wurde herausgestellt, dass es sich bei den vorgesehenen Erhebungen um normale technische Arbeiten bei der Regulierung von Indianerland handele, welche von der Zentralregierung angeordnet wurden und deren Ergebnisse überhaupt noch nicht festständen. Bei konkreten Arbeiten im Felde außerhalb der gegenwärtigen Grenzen des Indianerlandes wurde versucht, aus Sicherheitsgründen maximale Diskretion durchzuhalten, was jedoch angesichts des Verhaltens der indigenen Begleiter nicht einfach war. So wurde bei Nachfragen etwa betont, dass kein Mitglied der Arbeitsgruppe Beamter der FUNAI war, sondern alle von der UNESCO unter Vertrag genommen wurden. Außerdem musste mehrfach herausgestellt werden, dass es sich bei den Identifizierungsarbeiten nicht um Enteignungsmaßnahmen handelte.

Bei einem ersten Kurzbesuch in Águas Belas im Dezember 2002 ging es darum, in mehreren Versammlungen und durch kurze Feldbesuche indigene Gebietsforderungen festzustellen und mögliche Arbeitspläne vorzubesprechen. Allerdings ließ sich damals unter den Fulni-ô keinerlei Konsens erzielen. Die einzige Person, die klare Grenzerweiterungsvorschläge unterbreitete, war der *pajé*, so dass für die Hauptphase der ethnologischen und ökologischen Erhebungen im März und April 2003 erst noch Arbeitspläne ausgehandelt werden mussten.

**Foto 2: Arbeitsbesprechung im Verwaltungsgebäude (*Posto Indígena*)
der FUNAI in Águas Belas im Dezember 2002.**

In der Mitte am Tisch sitzend (mit Lederhut) der *pajé* (Foto: Peter Schröder)



Dies geschah auf zwei Versammlungen am 25. und 27. März 2003 in der *Aldeia urbana*, zu denen alle Fulni-ô eingeladen wurden und an denen 160 bzw. 130 Personen teilnahmen. Bei der ersten Versammlung ging es um die Besprechung und Festlegung der äußeren Gebietsgrenzen. Schnell manifestierten sich Spannungen zwischen der stark präsenten Oppositionsgruppe und dem *cacique*, die sich in Wortduellen auf Yaathe entluden. Die gleiche Gruppe tauchte nun mit erheblich größeren Gebietsforderungen als im Dezember 2002 auf, doch war es möglich, einen Konsens über den Arbeitsplan der Arbeitsgruppe zu erzielen. Leichter war erstaunlicherweise die zweite Versammlung, auf der die internen Grenzen festgelegt wurden. Entgegen sämtlichen Erwartungen heißer Debatten über die Stadtgrenzen (schließlich gibt es Fulni-ô, die am liebsten die ganze Stadt vertrieben sehen würden) kam es schnell zu einem Konsens, die 1928 festgelegten Stadtgrenzen als interne Grenze des Indianergebietes zu akzeptieren.

Foto 3: Versammlung im Clube Guarany in der *Aldeia urbana* am 25. März 2003
(Foto: Peter Schröder)



Auf einer abschließenden Versammlung im April 2003 wurden schließlich die Arbeitsergebnisse 147 indigenen Teilnehmern zur Abstimmung vorgestellt. Diese Versammlung war sehr spannungsgeladen, da die Oppositionsgruppe während der Feldarbeit und außerhalb der Versammlungen neue Gebietsvorschläge einbrachte, welche sie unter allen Umständen ohne öffentliche Diskussion und entgegen meinem Anraten durchsetzen wollte, was die Versammlung fast zum Scheitern gebracht hätte.

Bei allen Versammlungen fiel eine relativ geringe Präsenz der Fulni-ô-Frauen auf, welche anfangs nur 12,5% betrug und am Ende auf 30,6% stieg. Bis auf zwei Ausnahmen (eine Lehrerin und die Tochter des *cacique*) wurde die politische Arena vollkommen von Männern dominiert.

Auf den Versammlungen wurde auch die indigene Begleitung der Feldarbeiten besprochen. Seitens der Arbeitsgruppe wurde vor allem die Begleitung älterer Personen erbeten, da es darum ging, über die Oralgeschichte das traditionelle Gebiet der Fulni-ô jenseits der gegenwärtigen Grenzen zu rekonstruieren. Sehr wichtige Informanten waren ebenfalls der *pajé* sowie die erwähnte Lehrerin, die eine der besten Kennerinnen der Geschichte der Fulni-ô ist. Allerdings war es nötig, „eine Kröte zu schlucken“, denn die ständige Begleitung und Intervention seitens verschiedener Mitglieder der Oppositionsgruppe stellte sich als unvermeidbar heraus, selbst wenn diese Personen als Informanten vollkommen untauglich waren. Natürlich ging es dieser Gruppe weniger um Informationsarbeit als um die politische Kontrolle des Identifikationsprozesses.

Foto 4: Fulni-ô-Frauen: gewöhnlich am Rande der Versammlungen
(Foto: Peter Schröder)



Andere begleitende Aktivitäten wie Archivforschungen und Erhebungen demographischer und wirtschaftlicher Daten erfolgten hingegen ohne kontrollierende Eingriffe dieser Gruppe.

8. Welche Probleme entstanden während der Feldarbeit?

Mit den “Weißen” gab es anfangs erstaunlich wenige Probleme. Mit Ausnahme eines *fazendeiros*, der die Arbeitsgruppe anfänglich von seinem Land vertreiben wollte, sprach niemand Drohungen aus.

Die Lokalpolitiker ignorierten die Identifizierung anfänglich, während sich unter der Stadtbevölkerung verschiedene Gerüchte ausbreiteten, die allerdings ihren Ursprung in den Drohungen und Prahlerien einiger Fulni-ô hatten (zum Beispiel: “Heute bist du hier mit deinem Supermarkt, aber morgen gehört der mir!”). Diese Gerüchte entwickelten bald ihre eigene Dynamik und entluden sich schließlich in Beschimpfungen der indigenen Angestellten der Präfektur (wie etwa: “Für euch Nichtsnutze und Schmarotzer macht die Regierung doch alles! Es wird Zeit, dass wir mal wieder das Dorf in Brand stecken.”).

Während der Feldarbeit stellte der indigene Faktionismus hingegen das größte Problem dar. Dies betraf vor allem die Aufstellung von Gebietsforderungen außerhalb der allgemeinen Versammlungen. Aufgrund der gültigen Arbeitsprinzipien musste all diesen Forderungen nachgegangen werden, selbst wenn plötzlich dubiose Informanten praktisch “aus dem Hut gezaubert” wurden, denn – fast wie bei einigen polizeilichen Arbeiten – bei solchen Erhebungen müssen alle Hinweise in Betracht gezogen werden. Bei einem engen Zeitplan kann dies natürlich unangenehm sein. In der Tat ergaben sich zu den von der Oppositionsgruppe zusätzlich eingeforderten Gebieten nur sehr widersprüchliche Informationen in der Art und Weise, dass den Angaben, die für einen Einschluss in einen neuen Gebietsvorschlag sprachen, von anderen Informanten radikal widersprochen wurde und diese sogar offen als Schwindel bezeichnet wurden.

Diese widersprüchlichen Informationen und die argumentativen Probleme, die sich aus ihnen ergeben, mussten der größtmöglichen Zahl Fulni-ô in aller Deutlichkeit erklärt werden, was aber auf der Schlussversammlung im April 2003 zu erheblichen Spannungen führte, da die Oppositionsgruppe ihren Willen um jeden Preis durchsetzen und keinen Zentimeter von ihrer Position abrücken wollte. So argumentierte etwa ein Fulni-ô, der für die FUNAI arbeitet, dass man von einem promovierten Ethnologen erwarte, eventuelle Widersprüche im Abschlussbericht zu beseitigen und die “passenden” Argumente entsprechend zu “finden”, wobei offenbar eine Verwechslung zwischen wissenschaftlicher Berufsethik und der einiger Anwälte stattfand. Um solchen “Appellen” Nachdruck zu verleihen, ging man schließlich sogar zu Drohungen gegen die Arbeitsgruppe über und es gelang nur unter großen Schwierigkeiten, die Situation zu entspannen. Die Widersprüche zwischen politisch motivierten Forderungen nach Gebietserweiterung und der Möglichkeit ihrer argumentativen Verteidigung im Abschlussbericht blieben jedoch bisher ungelöst.

9. Welche lokalen Interessen und Konstellationen gibt es gegen die Regulierung des Indianerlandes?

In Águas Belas wurde bis vor kurzem von der Mehrheit der “Weißen” nach außen hin ein Bild von Frieden und Harmonie vermittelt. Man habe bereits seit langem einen Modus Vivendi mit den Fulni-ô gefunden und die alten Spannungen seien verflogen. Auch gegen die “Demarkierung” habe niemand etwas gehabt. Schließlich sei sie notwendig. Fragt sich allerdings: in welcher Form? Unter Beibehaltung des Status quo oder selbst bei Grenzerweiterung?

Käme es zu einer spontanen Befragung unter der gesamten – indigenen und nicht indigenen – Bevölkerung Águas Belas, kann ohne den geringsten Zweifel davon ausgegangen werden, dass sich eine klare Mehrheit für die Beibehaltung des Status quo aussprechen würde. Schließlich sind die “Weißen” in der Mehrheit, aber auch unter den Fulni-ô gibt es Gegner der Veränderung.

Die nicht indigene Landbevölkerung ist hauptsächlich daran interessiert, weiterhin Indianerland pachten zu können. In der Regulierung wird insofern eine Gefahr gesehen, als ihre konsequente Durchführung zumindest hypothetisch eine Anwendung gültiger Rechtsbestimmungen impliziert. Und dies bedeutet im Klartext: Pachtung und Verpachtung von Indianerland sind illegal und müssen unterbunden werden.

Es gibt aber außerhalb der gegenwärtigen Gebietsgrenzen viele große und kleine Grundbesitzer sowie Bauern ohne Landtitel (sogenannte *posseiros*⁶), die um ihre Existenz fürchten. Die Ängste sind deutlich geringer unter den Großgrundbesitzern, die ihr Land eher unter kommerziellen Gesichtspunkten betrachten und normalerweise versuchen, dem Staat überhöhte finanzielle Entschädigungen zu entreißen. Unter den Kleinbesitzern, die oftmals jahre- oder jahrzehntelang auf ihre Landtitel warten mussten sowie unter den *Posseiros* ist die Unsicherheit über ihre Zukunft sehr groß, und dies hat zum Teil mit einer extrem defizitären Informationspolitik der FUNAI zu tun. Es gab nämlich bereits während der ethnologischen Erhebung im März und April 2003 Absprachen mit Vertretern des INCRA (*Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária*), der für die Agrarreform zuständigen Behörde der Zentralregierung, um Erhebungen durchzuführen, welche für die Agrarreform enteigneten Ländereien in der Region für die Umsiedlung und entsprechenden materiellen und rechtlichen Entschädigungen zur Verfügung stehen. Das INCRA hat sich daraufhin noch im gleichen Jahr öffentlich verpflichtet, sich um die Bereitstellung von insgesamt bis zu 45.000 ha gleichwertigen Landes zu kümmern. Für die Mehrheit der Grundbesitzer bestünden somit im Falle einer Umsiedlung die wichtigsten Veränderungen im Verlassen wenig rentabler Ländereien und der Notwendigkeit, neue soziale und wirtschaftliche Netz-

6 *Posseiros* sind Bauern, die sich ein Anrecht auf das Land, welches sie bewirtschaften, durch jahrelange Besetzung (*posse*) und Nutzung (*usucapião*) erworben haben, jedoch keine Landtitel besitzen. Sie haben sich ihre Rechte gewissermaßen “ersessen”.

werke aufzubauen, während die normalerweise ziemlich ärmlich lebenden *posseiros* vor allem die ersehnten Landtitel gewännen, denn das INCRA verteilt kein Land ohne Titel.

Die Interessen der Stadtbevölkerung konzentrieren sich stärker auf die Pachtung von Grundstücken im Indianerland (der bereits erwähnte *chão de casa*) sowie auf den Handel. Eine definitive Regulierung der inneren Grenzen des Indianergebietes würde nämlich bedeuten, dass jegliche Expansion der Stadt über diese Grenzen hinaus illegal ist und dass alle bisherigen Bauten verschwinden müssten. Dies beträfe auch sensible Zonen wie etwa die städtische Müllkippe, die sich auf Indianerland befindet und auf der jegliche Art von Müll unkontrolliert abgeladen wird – selbst Krankenhausabfall.

Nicht nur in räumlicher Hinsicht, sondern auch unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten setzt die Regulierung der Stadt deutliche Grenzen. Dies betrifft vor allem den Handel mit Baumaterial, aber auch die Funktion Águas Belas als Vermarktungsort landwirtschaftlicher Produkte. Allerdings liegt ein ehemals wichtiger Zweig, die Milchwirtschaft, bereits seit den achtziger Jahren danieder (und zwar ganz unabhängig von der rechtlichen Lage des Indianerlandes), und der Niedergang des Parmalat-Konzerns, der die Vermarktung in der gesamten Region bis Garanhuns monopolisiert hatte, hat ihr praktisch das Rückgrat gebrochen.

Die Lokalpolitiker wiederum haben ihre eigenen Befürchtungen, die über den wirtschaftlichen Niedergang Águas Belas hinausgehen, denn sowohl mögliche Umsiedlungsmaßnahmen als auch eine lokale Rezession, die Ortwechsel vieler Bewohner auslösen kann, bedeuten für sie Verluste potenzieller Wähler. Ihre Stimmungsmache gegen die Regulierung des Indianerlandes hat daher nicht nur mit der Verteidigung der Interessen ihrer Wähler zu tun, sondern dient im weitesten Sinne ihrem Selbsterhalt.

Während man annehmen könnte, dass sich durch die Regulierung eine klare Polarisierung zwischen Fulni-ô und "Weißen" ergeben habe, sind die Verhältnisse in Wirklichkeit etwas komplizierter, denn einer Minderheit der Fulni-ô drohen durch sie nicht nur erhebliche finanzielle Einbußen, sondern auch der Verlust der Grundlage ihres wirtschaftlichen und sozialen Status. Bisher ist noch nicht absehbar, was passieren könnte, wenn die FUNAI versuchen sollte, die Verpachtungspraxis der Fulni-ô zu unterbinden, wozu sie eigentlich rechtlich verpflichtet ist.

Für die möglichen Reaktionen kann entscheidend sein, ob bestimmte Akteure ihren wirtschaftlichen oder ihren politischen Status als wichtiger bewerten. So demonstrierte der *cacique* gegenüber der Arbeitsgruppe in allen Phasen ein sehr deutliches Desinteresse und betonte ausschließlich seine Sorgen um den allgemeinen Frieden, gab jedoch schließlich seine verbale Unterstützung, allerdings durch ein formelhaftes "wenn es denn zum Besten der Gesamtheit ist ...". Der *pajé* schlug sich hingegen bereits vor Beginn der Identifizierungsarbeiten auf die Seite der Befürworter der Regulierung und nahm schließlich sogar auf der spannungsgeladenen Schlussversamm-

lung die Position der Oppositionsgruppe ein mit dem eindeutigen Ziel, seine politische Führungsrolle nicht zu schwächen.

Allerdings war es bisher nicht möglich, klar einzuschätzen, ob die wirtschaftlich gut gestellte Minderheit der Fulni-ô einen Eingriff der FUNAI in die Verpachtungspraxis überhaupt als ernst zu nehmen erachtet oder ob sie nicht eher darauf wettet, dass ohnehin alles beim Alten bleibt. Unklar ist bisher ebenfalls, welche kurzfristigen wirtschaftlichen Auswirkungen ihre Unterbindung für die Fulni-ô haben könnte.

10. Was geschah bisher seit der Identifizierung?

Seit Ende der ethnologischen und Umwelterhebung im April 2003 wurden sowohl seitens der Lokalpolitiker als auch der Lokalbevölkerung im Allgemeinen schwere Anklagen gegen die unzureichende und widersprüchliche Informationspolitik der FUNAI erhoben. In der Tat hat sich bisher keine höhere Instanz der Behörde darum bemüht, die Bevölkerung Águas Belas gebührend über den normalen Prozess der Regulierung von Indianerland, seine verschiedenen Etappen und die rechtlichen Einspruchsmöglichkeiten aufzuklären. Offizielle Erklärungen seitens der FUNAI sind selten und wenn sie erfolgen, strotzen sie bisweilen vor Inkompetenz, wie beispielsweise die präpotente Behauptung eines ehemaligen FUNAI-Regionalabteilungsleiters gegenüber Teilen der Bevölkerung Águas Belas, dass die “Demarkation” bis Dezember 2003 erfolgen würde, was technisch überhaupt nicht möglich gewesen wäre, da der Abgabetermin des Identifikationsberichtes ursprünglich auf den gleichen Monat festgelegt war und das Dokument erst einmal durch die FUNAI hätte analysiert werden müssen.

Als eine der ersten Reaktionen auf die allgemeine Unsicherheit über die Zukunft Águas Belas bildete sich eine Art Bürgerbewegung (*Movimento Águas Belas e Itaíba Vivas*),⁷ die allerdings von Lokalpolitikern dominiert wird und ihren Sitz in der *Câmara dos Vereadores*, der Stadtverordnetenversammlung, hat. Auf einem Flugblatt ohne Datum, welches Mitte 2003 zirkulierte, wurden – neben anderen Dingen – die Kriterien für die Zusammensetzung der Arbeitsgruppe und damit ihre Legitimität in Frage gestellt. Dazu zählte auch der offene Vorwurf, dass es sich hierbei um eine ausländische Einmischung in interne Angelegenheiten Brasiliens handele – also die bekannte nationale Ideologisierung indigener Landrechtsfragen. Die gleiche Bewegung organisierte noch im gleichen Jahr eine Demonstration gegen die “Demarkation” in Águas Belas, die allerdings friedlich ablief.

Die Lokalpolitiker waren allerdings auf einer anderen Ebene viel rühriger. Als Mitglied des *Partido do Frente Liberal* (PFL), einer stark klientelistisch orientierten

7 Itaíba ist ein westliches Nachbarmunizip von Águas Belas und der Vorschlag für eine Erweiterung des Indianerlandes schließt Teile Itaíbas ein.

Rechtspartei, die in Brasília gegenwärtig zur Opposition gehört, gelang es dem Präfekten, zahlreiche Abgeordnete der Partei zu mobilisieren, die daraufhin den Koordinator des UNESCO-Projektes für die Indianergebiete im Nordosten, Robson Cândido da Silva, tagtäglich mit Telefonanrufen und Faxsendungen bombardierten. Schließlich schaltete sich sogar der Gouverneur Pernambucos, Jarbas Vasconcelos, persönlich ein mit der schriftlichen Erklärung, dass eine mögliche Erweiterung des Indianergebietes eine der wichtigsten Milchproduktionszonen Pernambucos treffe, was zu jenem Zeitpunkt (Mai 2003) allerdings nicht mehr zutraf. Der Gouverneur schlug explizit eine "Aushandlung" der Gebietsfrage auf nationaler, bundesstaatlicher und lokaler Ebene vor, womit allerdings die gültigen gesetzlichen Bestimmungen missachtet würden und jegliches Identifizierungsgutachten zur reinen Makulatur geriete. Bisher blieben derartige politische Interventionsversuche noch folgenlos, aber der Regulierungsprozess befindet sich schließlich noch in seiner Anfangsphase. Auch bei der Mobilisierung der Medien konnten die Lokalpolitiker einige Erfolge verbuchen. So veröffentlichte etwa eine der wichtigsten Tageszeitungen Pernambucos am 9. November 2003 einen Artikel mit Stellungnahmen pro und contra die Erweiterung des Indianerlandes (Goethe 2003). Der größte Erfolg bestand jedoch darin, die Situation in Águas Belas zum Thema der wichtigsten Nachrichtensendung Brasiliens, des *Jornal Nacional* des Konzerns Globo, zu machen: Auf vielfaches Drängen und Nachfragen schickte die Lokalredaktion Recife eine Reporterin nach Águas Belas, um eine Reportage für die "prime time" zu produzieren. Auf bisher nicht geklärten Wegen fand die Reporterin meine Telefonnummer heraus, doch verweigerte ich aus Sicherheitsgründen ein Interview in Águas Belas. Die Reportage wurde am 22. September 2003 ausgestrahlt, hatte jedoch einen sehr neutralen Ton, ohne für irgendeine Seite Partei zu ergreifen. Insofern gelang es nicht, den *Jornal Nacional* als Medium lokalpolitischer Interessen zu instrumentalisieren.

Besorgniserregender als der Anruf der Reporterin war es, wenig später von zwei Vertretern der Stadtverordnetenversammlung direkt nach einer Lehrveranstaltung an der UFPE abgefangen zu werden. Beide waren darauf aus, ein Interview für eine lokale Radiosendung zu bekommen. Widerwillig gab ich das Interview, um einige rechtliche Unklarheiten zu beseitigen, verweigerte jedoch kategorisch eine vorherige Einsichtnahme in den Identifizierungsbericht, als die beiden um dieses Privileg baten, da sich der Bericht noch in Ausarbeitung befand und dies somit einen Rechts- und Vertragsbruch dargestellt hätte. Nach anfänglicher Anspannung beider Seiten lief das Interview relativ entspannt ab. Durch einige Gegenfragen gelang es mir sogar, verschiedene Erklärungen zu provozieren, die es ermöglichten abzuschätzen, mit welchen Argumenten man versuchen könnte, den Identifikationsbericht rechtlich anzufechten, was wiederum zu seiner besseren Gestaltung beitrug.

Die Episode hatte allerdings die unangenehme Nachwirkung, Unsicherheit zu erzeugen. Was wäre, wenn man mich nicht nur am Arbeitsplatz abfangen würde (der ja

offiziell bekannt war), sondern auch vor meinem Haus in Candeias, einem Viertel Jaboaão dos Guararapes? Angesichts des sehr angespannten Klimas in Águas Belas, von dem mir regelmäßig telefonisch und schriftlich berichtet wurde, schaute ich einige Wochen lang bei Verlassen des Hauses noch aufmerksamer als gewöhnlich auf verdächtig geparkte Fahrzeuge.

Während die Ausarbeitung des Identifikationsberichtes voranschritt, wurde Mitte 2003 mit der Grundbesitzerhebung (*levantamento fundiário*) begonnen, und zwar in mehreren Etappen, da von vornherein klar war, dass die keineswegs bescheidenen Gebietsforderungen der Fulni-ô mindestens 2.000 Familien mit und ohne Landtitel betreffen würden. Und in diese Rechnung sind die illegalen Baumaßnahmen im Umfeld der Stadt noch nicht einmal eingeschlossen.

Der *fundiário* stieß gleich zu Beginn auf erhebliche logistische, politische und sicherheitstechnische Probleme, die seinen Abschluss bis heute (März 2005) verzögerten. So erfordert die Erhebung in diesem Fall ein vergleichsweise großes Team, welches zeitweilig (bis Ende 2003) auf bis zu sieben Mitglieder anstieg. Dessen Arbeit besteht nicht nur darin, festzustellen, wessen Land wo ordnungsgemäß in Grundbüchern erfasst ist. Dies ließe sich sogar relativ schnell bewerkstelligen. Viel schwieriger ist es, nach einem festgelegten Schema den Wert der Ländereien und Grundstücke und der auf ihnen getätigten Investitionen (die sogenannten *benefitorias* wie etwa Gebäude und Installationen) angemessen zu bewerten, ohne dass es zu überzogenen Entschädigungsforderungen an den Staat kommt.

Die Schwierigkeiten begannen jedoch bereits bei der Einsicht in die Grundbücher in Águas Belas und Itaíba, da die Vorsteher der Archive auf Anweisung der Präfekten den Zugang verweigerten. Erst durch juristische Maßnahmen war es schließlich möglich, die Grundbücher einzusehen und ihre Einträge mit denen des INCRA zu vergleichen. Dieser Vergleich ist notwendig, da die Datenbanken des INCRA gewöhnlich unvollständig sind.

Aber nicht nur die Archivvorsteher, sondern auch die betroffene Landbevölkerung verweigerte gewöhnlich Auskünfte. Sehr häufig war es noch nicht einmal möglich, die Personen nach ihren Namen und der Größe ihrer Haushalte zu fragen. Diese zu erfahren, gelang nur auf Umwegen über die lokalen Gesundheitshelfer (*agentes de saúde*), die im ländlichen Raum arbeiten und über vollständige Listen aller Personen und Haushalte verfügen. Viele Personen sahen in der Erhebung eine Bedrohung und reagierten ihrerseits mit Drohungen. Das Team wurde gewarnt, bestimmte Gebiete (vor allem die Serra dos Cavalos im Munizip Itaíba) nicht zu betreten, da es dort mit Kugeln empfangen würde, und erhielt sogar telefonische Morddrohungen. Schließlich konnte die Arbeit ab August 2003 nur noch unter Polizeischutz durchgeführt werden: Für jedes Mitglied des Teams stellte die Bundespolizei (*Polícia Federal*) einen Beamten als ständigen Leibwächter ab. Dadurch erhöhte sich zwar die Sicherheit für die Teammitglieder, jedoch nahmen die allgemeinen Spannungen vor Ort nicht ab, da die

befragten Personen in den mit Maschinenpistolen bewaffneten Polizeibeamten nun eine zusätzliche Bedrohung sahen.

Bei fortschreitender Erhebung – nun unter Polizeischutz – nahmen auch allgemeine Diskriminierungen und Drohungen gegen die Fulni-ô zu. Das Klima begann sich erst zu entspannen, nachdem beschlossen wurde, vor jeder Einzelerhebung einen Besuch abzustatten, um jede Person ausführlich über die konkreten Ziele und Vorgehensweisen der Arbeit sowie über spätere rechtliche Einspruchsmöglichkeiten aufzuklären. Gewöhnlich konnte schnell klar gemacht werden, dass weder mit der Grundbesitzererhebung noch mit der Identifizierung im Allgemeinen bereits das letzte Wort über die Erweiterung des Gebietes der Fulni-ô gesprochen wird und dass es sich um keine entschädigungslosen Vertreibungsversuche handelt. Bei diesen Besuchen war die Begleitung durch Vertreter der Stadtverordnetenversammlung (*Câmara dos Vereadores*) durchaus hilfreich. Als der *fundiário* nach einer mehrmonatigen Unterbrechung in der zweiten Jahreshälfte 2004 wieder aufgenommen wurde, war das Klima in Águas Belas bereits entspannter.

Bisher wurden die Landbesitzverhältnisse in der Mehrheit des für die Erweiterung vorgeschlagenen Gebietes erfasst. Die politisch sensibelsten Aspekte des Indianerlandes (das illegal bebaute Umfeld der Stadt sowie die gegenwärtigen Besitzverhältnisse der Parzellen) sollen hingegen erst am Ende angegangen werden. Die Grundbesitzererhebung kann sich sogar noch eine Zeit lang hinziehen, da die FUNAI aufgrund finanzieller Erwägungen nicht sonderlich an ihrer schnellen Beendigung interessiert ist. Hieran wird wahrscheinlich nur erneuter politischer Druck der Fulni-ô in Brasília etwas ändern können.

Während sich der formale Abschluss des Identifizierungsprozesses dahinzieht, stagnieren Wirtschaft und Handel in Águas Belas. Angesichts der unsicheren Gesamtsituation vergibt keine Bank mehr Kredite für Baumaßnahmen oder für Investitionen im ländlichen Bereich. Somit wird auch praktisch kaum noch Baumaterial gekauft, was wiederum bei den kleinen lokalen Baumärkten zu Entlassungen führt. Möglicherweise wird diese Situation nicht wenige Personen und Familien zum Wegzug in andere Städte verleiten. Die enge Verzahnung der lokalen Wirtschaft mit der Situation des Indianerlandes lässt erstere sehr empfindlich auf Veränderungen des Status quo letzterer reagieren.

11. Schlussanmerkungen

Sollten die Vorschläge des Identifizierungsberichtes von der FUNAI akzeptiert werden, und alle bisherigen Reaktionen sprechen dafür, dann könnte es zu einer Erweiterung des Indianerlandes von gegenwärtig 11.633 ha auf etwa 57.700 ha kommen. In diesem Falle würde das Land der Fulni-ô zum größten Indianergebiet in ganz Nordostbrasilien aufsteigen. Bis dahin sind aber noch zahlreiche Hindernisse zu überwinden, und diese sind größer als die bisherigen. Somit ist das Spiel noch weitgehend

offen. Welche Folgen sich aus dem Regulierungsprozess für die indigene Wirtschafts- und Sozialorganisation ergeben können, ist noch nicht absehbar, aber aller Wahrscheinlichkeit nach werden die Fulni-ô sich mittel- bis langfristig an die Verringerung oder Abschaffung des Verpachtungssystems anpassen müssen. Dies kann jedoch wiederum zu erheblichen sozialen Spannungen unter ihnen und mit den “Weißen” führen. Hierzu Prognosen zu treffen, wäre unnütze Arbeit. Höchstens ließen sich einige Szenarien durchdenken. Also ist auch hier das Spiel offen.

Expertisen wie die dargestellte sind für die Ethnologie (und die teilnehmenden EthnologInnen) nicht nur bereichernd, sondern auch sehr bedeutsam, um praktische Fachkompetenz jenseits akademischer Denkübungen zu demonstrieren und zu zeigen, wo ethnologisches Wissen unverzichtbar ist. Aber selbst in Brasilien wurden solche Erfahrungen bisher nicht systematisch aufgearbeitet (Souza Lima 2004).

Der vorgestellte Fall zeigt, welche politischen, sozialen und wirtschaftlichen Auswirkungen ein einzelnes ethnologisches Dokument haben und welche – ungewollte – Machtposition mit all ihren ethischen Implikationen dem/der EthnologIn zukommen kann. Insofern wird klar, warum vor Ort (in Águas Belas) sich in Wirklichkeit niemand für den ethnologischen Charakter der Expertise interessiert. Warum auch? Schließlich soll das Endprodukt dazu dienen, den eigenen Standpunkt zu verteidigen. Wie gesagt, alle wollen die Demarkierung, jedoch nicht so wie die jeweils andere Seite es möchte.

Literaturverzeichnis

- Agostinho, Pedro (2003): *Para uma história das técnicas e métodos de demarcação de terras indígenas no Brasil Colonial: o problema da “légua em quadra”*. *Duas possíveis reconstituições de medição da Missão Jesuítica de São Bernabé, Rio de Janeiro*. Comunicação proferida na VIII Reunião dos Antropólogos do Norte e Nordeste/VIII ABANNE, São Luís, 01 a 04 de julho de 2003. Salvador de Bahia.
- Brasileiro, Sheila (1999): “Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo”. In: Oliveira Filho, João Pacheco de (Hrsg.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, S. 173-196.
- Goethe, Paulo (2003): “Demarcação indígena divide população de Águas Belas”. *Diário de Pernambuco*, 09/11/2003.
- PETI (Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil) (1993): *Atlas das terras indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- Pinto, Estevão (1956): *Etnologia brasileira: Fulniô – os últimos tapuias*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Rodrigues, Aryon Dall’Igna (1986): *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.
- Souza Lima, Antonio Carlos de (2004): “Anthropology and Indigenous People in Brazil: Ethical Engagement and Social Intervention”. In: *Practicing Anthropology*, 26, 3, S. 11-15.

Gabriele Brandhuber

Mitsprache und Rückgabe: ein Vertrag zwischen Indigenen und ForscherInnen

1. Einleitung

Auf den folgenden Seiten geht es um die regionalen Auswirkungen internationaler Debatten – über intellektuelle Rechte Indigener, ihre Einbeziehung in Forschungsprozesse und ihre Beteiligung an Einkünften – in einem Indianerterritorium im brasilianischen Nordwestamazonien.

Zunächst berichte ich über eine kleine Forschungskonferenz und den daraus resultierenden Vertrag, der die Beziehungen der Einheimischen zu den sie Erforschenden [in Zukunft] regeln soll [oder sollte]. Danach stelle ich den Kontext vor, in dem dieser Vertrag zustande kam, wobei ich besonderes Augenmerk sowohl auf die rechtliche Stellung Indigener in Brasilien lege als auch auf die Einbindung der Indianerorganisation FOIRN (*Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro*) in nationale und internationale Kooperationen. Ich schließe mit einigen Vor- und Nachteilen für die Forschenden, die die Unterzeichnung eines solchen Vertrages mit sich bringen kann.

1.1 Eine Konferenz [und ein Vertrag]

Im November 2000 fand in São Gabriel da Cachoeira, im äußersten Nordwesten Brasiliens, das “Erste Forschungsseminar Rio Negro” statt. Zu dieser Tagung hatte die FOIRN sowie die brasilianische NGO ISA (*Instituto Socioambiental*) alle ForscherInnen, die bereits in der Region gearbeitet hatten, sowie indigene Führungspersonlichkeiten aus der Region eingeladen.

1.2 Regionales Entwicklungsprogramm

Auslöser für die Konferenz war die Entwicklung eines “Regionalen Programms zur Nachhaltigen Indigenen Entwicklung des Rio Negro” (*Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável*). Nach der Demarkation der indigenen Territorien am oberen und mittleren Rio Negro, die 1998 erfolgreich abgeschlossen werden konnte, geht es in diesem breit angelegten, langfristigen Projekt von FOIRN und ISA unter anderem um die Überwachung des Gebietes an der brasilianischen Landesgrenze zu Kolumbien und Venezuela, Schutz gegen unbefugtes Eindringen, zum Beispiel von Goldsuchern oder Biopiraten, technische Schulungen der Angestellten der FOIRN und

um kulturelle Wiederbelebung und das Wohlergehen der indigenen Dörfer, vor allem in den Bereichen Ernährungssicherheit und Gesundheit.¹

Im Hinblick auf die Entwicklung dieses Projektes setzte die FOIRN drei Ziele für das Forschungsseminar. Erstens wollte sie einen Überblick über bereits durchgeführte Forschungen gewinnen, daher die Einladung an die WissenschaftlerInnen, der rund 40 Fachleute aus Biologie, Ökologie, Medizin, Archäologie, Pädagogik, Ernährungswissenschaften und Ethnologie aus fünf Ländern (Brasilien, USA, Großbritannien, Kolumbien und Österreich) folgten. Zweitens war der Dialog zwischen den "Wissenschaften" und dem indigenen Wissen ein besonderes Anliegen, daher die Einladung an die regionalen Führungspersonlichkeiten, von denen ebenfalls etwa 40 anwesend waren. Drittens sollten Lücken in der bisherigen Forschung sowie vielversprechende Gebiete für künftige (Auftrags-)Forschungen aufgedeckt werden.

Die drei Schwerpunkte des Forschungsseminars wurden in Arbeitsgruppen zu den Themen *Gesundheit und Ernährung, Kulturen, Sprachen und Erziehung* und *Ökologie und natürliche Ressourcen* intensiv bearbeitet.

1.3 Indigenes Wissen versus akademisches Wissen

In regen, teilweise polemischen, aber schlussendlich immer konstruktiven Diskussionen in den Arbeitsgruppen und im Plenum thematisierten die indigenen TeilnehmerInnen dann auch öfter die Beziehung zwischen traditionellem und akademischem Wissen, z.B. Higino Tenório, Ex-Vizepräsident der FOIRN:

Die Ethnologen, Biologen und anderen Forscher sind immer nur gekommen, um unser Wissen zu stehlen, um es als ihre Erfindung zu präsentieren, um damit Geld zu verdienen. Wir verstehen nicht, warum unser traditionelles Wissen, das doch diesen Forschungen zugrunde liegt, weniger wert sein sollte als das, was die Forscher schreiben. Wir selbst, wir sind Forscher, wir haben unsere eigene regionale Wissenschaft!

Higino, ein überlegter Mann um die 60, hatte früher als Vizepräsident der FOIRN mehrere Auslandsreisen unternommen, in denen er sich für die indigene Sache eingesetzt hatte. Er kennt sich einerseits in der indigenen politischen Szene sehr gut aus, ist andererseits aber auch in seinem Heimatdorf an der kolumbianischen Grenze aktiv, wo er unter anderem die Errichtung einer *maloca* als Kulturzentrum initiierte.²

1 Für Details zu diesem Entwicklungsprogramm, siehe: <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/nwam/aspectos.shtml>> (14.01.05).

2 Die *malocas* waren früher die Wohnsitze von Großfamilien, verschwanden aber zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Salesianermissionare aus der Region. Sie wurden durch Dörfer mit kleinen Einfamilienhäusern ersetzt.

1.4 Stimme der Beforschten

In seiner Wortmeldung klingt die alte, aber offensichtlich nach wie vor aktuelle anthropologische Debatte über die Stimme der Beforschten an und mehr als das: Higinos fordert die intellektuelle Gleichwertigkeit indigener und "wissenschaftlicher" Konzepte.³ Gleichzeitig war seine polemische Aussage im Kontext dieses Seminars fehl am Platz, weil sie sich auf einer anderen Diskursebene bewegte, nämlich der (internationalen) politischen.

Higinos selbst hatte AnthropologInnen oft als Gewährsmann zur Verfügung gestanden und bislang noch keinen Nachteil daraus erfahren. Im Gegenteil: Ein zweisprachiges Schulprojekt in seinem Dorf wurde erst durch die Kooperation mit einer NGO ermöglicht und die dort beschäftigten AnthropologInnen halfen unter anderem bei der Erstellung von Unterrichtsmaterialien gerade auf Basis der einheimischen Vorstellungen davon, wie eine indigene Schule aussehen sollte. Mir sind auch keine anderen Fälle von Missbrauch der indigenen InformantInnen in der Region bekannt. Insofern entbehrte Higinos Aussage eines regionalen Fundaments.

1.5 Biopiraterie und Patente

Doch seine Wortmeldung speist sich sicherlich zum Teil aus realen Vorkommnissen in den Bereichen Biopiraterie und Patente internationaler Firmen,⁴ die in den politischen indigenen Diskurs einfließen und in eine diffuse Angst vor – einer immerhin prinzipiell möglichen – Ausbeutung münden. Doch auch auf dieser höheren Ebene stellt sich die Frage, inwieweit mitgeteiltes Wissen gleichzeitig auch immer sofort geraubtes Wissen ist: Es steht der Bevölkerung ja prinzipiell nach wie vor zur Verfügung.⁵

1.6 Vertragsentwurf

Higinos Besorgnis spiegelte jedenfalls die Stimmung vieler indigener TeilnehmerInnen der Konferenz wider. Aus ihrer Besorgnis resultierte der Wunsch, die Beziehungen zwischen Forschenden und Beforschten in der Region künftig und vorab besser zu regeln.

3 Dies mündete in dem Forschungsseminar unter anderem in den Wunsch seitens der indigenen TeilnehmerInnen an die anwesenden BiologInnen, bei der Benennung "neu entdeckter" Pflanzen die indigenen Namen der Pflanze für die lateinische Benennung heranzuziehen.

4 Unter anderem hat sich 1999 die japanische Firma Asahi Foods Company *cupuaçu*, eine in Amazonien weit verbreitete Nutzpflanze, als Marke schützen lassen. Sehr bekannt ist auch der Fall des Patentes für eine angeblich neue Varietät von *Banisteriopsis caapi* (Ayahuasca, Yagé). Für Hintergrundinformationen zu diesen und weiteren Fällen siehe u.a. die Homepage einer brasilianischen NGO: <<http://www.amazonlink.org/biopiraterie/index.htm>> (14.01.05).

5 Dank an Wolfgang Kapfhammer für diesen Diskussionsbeitrag.

Eine Juristin des ISA hatte während des Forschungsseminars einen Vortrag über die allgemeinen rechtlichen Rahmenbedingungen bezüglich des Zugangs zu genetischen Ressourcen und den Schutz daran geknüpften indigenen Wissens gehalten. Auf allgemeinen Wunsch wurde später mit Hilfe dieser Juristin ein schriftlicher Vertrag formuliert, der von den Forschenden (und das nicht nur von BiologInnen) vor Forschungsbeginn unterzeichnet werden sollte. Die Empfehlungen der Juristin bildeten mit die Grundlage für den Vertragsentwurf, dessen konstituierende Punkte jedoch aus den Wortmeldungen und Wünschen einer allgemeinen Diskussionsrunde zusammengestellt wurden.

Die Diskussion umfasste vor allem die Pflichten der Forschenden:

1. **Einholung des schriftlichen *prior informed consent*** der Betroffenen/Beforschten mittels vorheriger Information über das Ziel der Forschung, die Verwendung des Materials und abgeleiteter Produkte (Verbleib der Forschungsmaterialien, Autorenrechte); Information der Betroffenen über Finanzierungsplan, Ort und Zeitplan der Forschung.
2. **“Soziale” und finanzielle Rückgabe:** Rückgabe der Forschungsergebnisse in einer für die Einheimischen verständlichen Form (z.B. Manuskripte auf Portugiesisch, öffentliche Vorträge oder Unterrichtsmaterial für die Schulen). Es sei an den unmittelbaren Nutzen der Forschung für die lokale Bevölkerung zu denken (ForscherIn initiiert z.B. ein Projekt mit, stellt ihre/seine Kapazitäten zur Verfügung). Ein zumindest teilweiser Rückfluss finanzieller Einkünfte wird verlangt.
3. **Würdigung** der einheimischen InformantInnen, aber **Verschwiegenheit** über private oder heikle Themen.
4. Schon während der Forschung sollen **vorläufige Resultate** mit der indigenen Bevölkerung diskutiert werden. Auf diese Weise erhält die Bevölkerung Kontrolle über die Exaktheit der Resultate und die Möglichkeit, sie zu korrigieren, falls nötig. (Dieser Punkt hat keinen Eingang in die spätere schriftliche Vertragsfassung gefunden.)

Der Wortlaut des Vertrages, wie er nach der Konferenz auf der Website des ISA publiziert wurde, findet sich im Anhang. Der Vertrag sollte, so der Wunsch im Plenum, seitens der Indigenen und der ForscherInnen von Fall zu Fall individuell auf das Forschungsvorhaben abgestimmt werden.

1.7 Prior Informed Consent

Die FOIRN versprach Hilfe vor allem bei der Erlangung des *prior informed consent* des von der Forschung betroffenen Dorfes oder Volkes, denn, so Pedro Garcia (ein Ex-Präsident der FOIRN, der sich immer noch sehr engagiert und beratend tätig ist): “Die FOIRN kann ein Forschungsvorhaben nicht ohne das Einverständnis des Dorfes genehmigen.” Die MitarbeiterInnen der FOIRN sind sowieso viel in der Region un-

terwegs – während man als Auswärtiger gar nicht dort einreisen darf, solange man keine offizielle Genehmigung besitzt – und können auf ihren Reisen mit den Betroffenen über geplante Forschungen sprechen.

Gerade die Einholung des *prior informed consent* wirft ansonsten viele Fragen auf. Oft ist unklar, wie eine solche Zustimmung eingeholt werden soll und wer überhaupt Ansprechpartner sein kann. Auf welcher Ebene muss eine geplante Forschung gestattet werden: vom Dorf, vom Volk, von einer allenfalls vorhandenen Indianerorganisation? Welche Personen sind dann des Weiteren dazu befugt bzw. anerkannt, auf dieser Ebene *prior informed consent* zu geben? Im Fall des oberen und mittleren Rio Negro ist zunächst eindeutig die FOIRN der Ansprechpartner, was zumindest diesen Schritt in der Forschungsvorbereitung erheblich vereinfachen dürfte.

2. Kontext

2.1 *Estatuto do índio* versus Selbstbestimmung

Die FOIRN war anscheinend die erste brasilianische Indianerorganisation, die einen derartigen Vertrag entworfen hat. Auch wenn ihn meines Wissens bis jetzt noch niemand, der dort forschen wollte, unterzeichnen musste, ist dieser Vertragsentwurf doch zumindest symbolisch ein Schritt in Richtung Selbstbestimmung. Dies könnte mit ein Grund dafür sein, dass der Vertrag Nachahmer bei anderen brasilianischen indigenen Organisationen gefunden hat (persönliche Mitteilung eines Juristen des ISA).

Die rechtliche Stellung der Indigenen in Brasilien wird immer noch durch das Gesetz Nr. 6.001 von 1973 definiert, das sogenannte “Indianerstatut” (*Estatuto do índio*), das die Indigenen mit Jugendlichen und Behinderten gleichstellt, die vom Statut alle für nur “bedingt rechtsfähig” befunden werden.⁶ Deshalb agiert die Indianerbehörde *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI) als Vormund der Indigenen, bis sie “in die nationale Gemeinschaft integriert wären”. Mit der neuen brasilianischen Verfassung von 1988 fand eine wichtige Änderung statt, indem die Rechte Indigener auf eigene Sozialorganisationen, Sprachen, Traditionen und auf die Gebiete, die sie bewohnen, permanent anerkannt wurden.⁷ Jedoch wurde diese grundlegende Änderung der Haltung des Staates bis heute (!) nicht auf entsprechende Gesetze umgelegt.

Auch schon vor dem Rio Negro-Vertragsentwurf hatten die indigenen Völker bzw. Organisationen zumindest ein Vetorecht bei geplanten Forschungen. Um ein Indianergebiet überhaupt betreten zu dürfen, benötigt man die Genehmigung der FUNAI, die wiederum die indigenen Völker konsultieren muss. Das Einverständnis der Indigenen

6 Volltext des Indianerstatuts unter: <http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/estatuto_indio.html> (14.01.05).

7 Siehe hierzu die ausführlichen Erklärungen der Hintergründe unter “Estatuto do índio”, <<http://www.socioambiental.org/pib/portugues/direito/estat.shtm>> (14.01.05).

ist notwendig, damit die FUNAI eine Genehmigung erteilt. Die FOIRN nimmt den Konsultationsprozess jetzt allerdings selbst in die Hand und löst sich somit einen Schritt weiter aus der Bevormundung durch den brasilianischen Staat.

2.2 *Sonderfall Rio Negro*

Dass die FOIRN so aktiv, selbstbewusst und erfolgreich handelt, hängt einerseits mit der besonderen Situation am oberen Rio Negro zusammen – die FOIRN ist legitimiert, für alle Dörfer der Region zu sprechen und in der Lage, ihre Forderungen bis zu einem gewissen Grad durchzusetzen –, andererseits mit den vielen nationalen und internationalen Kooperationen, durch die sie Unterstützung erfährt.

Das Gebiet des oberen Rio Negro stellt in mehrerer Hinsicht eine Ausnahme im Amazonasgebiet dar: Erstens aufgrund des hohen Anteils indigener Bevölkerung, denn während in Brasilien die Indigenen insgesamt nur rund 0,2% der Bevölkerung ausmachen, sind es am oberen Rio Negro über 90%. Von den insgesamt ca. 35.000 BewohnerInnen der Region leben rund zwei Drittel in Dörfern entlang der Flüsse, der Rest (darunter fast alle “Weißen”) konzentriert sich auf die Bezirkshauptstadt São Gabriel da Cachoeira (Cabalzar Filho/Ricardo 1998: 7), deren Bevölkerung in den letzten 20 Jahren auch durch indigene Migration aus dem Hinterland rapide anstieg (Brandhuber 1999).

Zweitens ist der obere Rio Negro ein Sonderfall durch die relativ friedliche und kooperative Haltung der 23 verschiedenen Ethnien, die vielfach durch Heiratsallianzen (“linguistische Exogamie” - Jackson 1983, Sorensen Jr. 1967) verbunden sind. Auch ist im Gebiet ein hierarchisches Sozialsystem vorhanden, das allerdings heutzutage kaum mehr Auswirkungen auf das tägliche Leben hat. Traditionell beruhen politische Machtpositionen auf der Stellung in der Hierarchie und zusätzlich – wie anderswo in Amazonien auch – auf dem Charisma einzelner Persönlichkeiten und ihrer Fähigkeit, Gefolgsleute für temporäre Allianzen zu gewinnen. Ein prekäres Fundament für eine stabile politische Organisation, wie sie eine Indianerorganisation sein sollte.

2.3 *Legitimation der FOIRN*

Die Föderation indigener Organisationen des Rio Negro (FOIRN) hat das Problem der Repräsentation und Legitimation, um für die gesamte Region sprechen zu können, durch ein kluges Wahlsystem ihrer Leiter gelöst. Die FOIRN ist eine Dachorganisation, die Regionalorganisationen umfasst, welche wiederum abschnittsweise alle Dörfer am Rio Negro und seinen Zuflüssen im äußersten brasilianischen Nordwesten einbinden. Die Regionalorganisationen wurden vier Subregionen zugeordnet. Bei der Generalversammlung der FOIRN, die alle vier Jahre stattfindet, wird immer jeweils ein Vorstandsmitglied (Präsident, Vize-Präsident, Schatzmeister oder Schriftführer) aus einer der vier Subregionen gewählt. Alle Dörfer sind in einer Regionalorganisation

vertreten, alle Regionalorganisationen in der FOIRN, und aus allen vier Subregionen kommt ein Vorstandsmitglied – somit hat die FOIRN wirklich die Unterstützung der Bevölkerung und kann für die gesamte Region sprechen. Zumindest nach außen bietet die FOIRN ein geeintes und egalitäres Bild, auch wenn es intern durchaus Konflikte um Vorrangstellungen gibt.

2.4 Unzugänglich, Bodenschätze, Grenzregion

Eine dritte Besonderheit der Region, die es, wie oben bereits erwähnt, der FOIRN erlaubt, ihre Forderungen bis zu einem gewissen Grad durchzusetzen, ist die geographische Lage und die dadurch ermöglichte Kontrolle der Region. Der obere Rio Negro ist mangels Straßenanbindung sowie durch die gefährlichen Stromschnellen auf der Höhe von São Gabriel von brasilianischer Seite aus relativ unzugänglich, und wer die Region bereisen will, ist nach wie vor auf das Boot als Transportmittel angewiesen. Wer aber auf dem Fluss reist, ist von den Dörfern aus gut zu sehen, die sich beim täglichen Funkkontakt bei der FOIRN erkundigen, ob diese Reise auch genehmigt ist. Wenn nicht, hat die FOIRN schon mehrmals die *Policia Federal* verständigt, um die Eindringlinge rasch zu entfernen.

Grund für das Aufheben um den territorialen Schutz des Gebietes ist vor allem der Reichtum der Region an Bodenschätzen, hauptsächlich Gold und Tantalit.⁸ Immer wieder versuchen *garimpeiros* (Goldsucher) mit ihren Flößen in die Region einzudringen, um in großem Stil Gold zu waschen. Auch einzelne “Biopiraten”, darunter ein österreichischer Apotheker auf der Suche nach Spinnen für seine Firma homöopathischer Arzneimittel, wurden bereits aufgegriffen. Und schlussendlich wurde die strenge Überwachung des Gebietes seit 2001 besonders vom brasilianischen Militär betrieben, das ein Sonderbataillon in São Gabriel unterhält und laufend Spezialprogramme zum Schutz der Nationalen Sicherheit und zum Kampf gegen Drogenhandel aus Kolumbien durchführt. Derzeit ist es so gut wie unmöglich – vor allem für Ausländer – in die Region zu reisen.

2.5 Kooperationen der FOIRN

In den fast 18 Jahren ihres Bestehens⁹ wurde die FOIRN zu einer der politisch erfolgreichsten und in den brasilianischen Medien präsentesten indigenen Organisationen, auch wenn sie international vielleicht nicht so bekannt ist wie einzelne Vertreter anderer brasilianischer Ethnien, die ein international breiteres Medienecho fanden

8 Bisher wird Gold nur oberflächlich manuell von den Indigenen abgebaut, es gibt jedoch viele am intensiven Abbau interessierte Bergbauunternehmen. Anfang der 1980er Jahre setzte ein regelrechter Goldrausch ein, der später sogar zu bewaffneten Konflikten führte. Siehe die publizierten Pressemitteilungen darüber in: CEDI (*Centro Ecumênico de Documentação e Informação*) (1991: 118-128) und Ricardo (1996: 145-149).

(Conklin/ Graham 1995). Nach der Demarkation der indigenen Territorien des oberen Rio Negro, die 1998 abgeschlossen werden konnte, wurden zahlreiche Entwicklungsprojekte der FOIRN prämiert. In den letzten Jahren gelang es der FOIRN auch, regionalpolitisch großen Einfluss zu erlangen.

“Mit schuld” am Bekanntheitsgrad und an den Erfolgen der FOIRN sind nicht zuletzt die vielen Kooperationen mit nationalen und internationalen NGOs. Die wahrscheinlich wichtigste Kooperation aber besteht mit dem ISA.

ISA wurde 1994 als Nachfolgeorganisation des *Centro Ecumênico de Documentação e Informação* (CEDI) gegründet, das sich schon vorher mit indigenen Völkern in Brasilien beschäftigt hatte. Ziel des ISA ist es, Lösungsvorschläge für soziale und umweltpolitische Fragen zu erarbeiten, wobei Soziales und Umwelt, so das Credo des ISA, immer zusammenhängen und dementsprechend nur gemeinsam behandelt werden können. Die große Organisation ist in Brasilien sehr einflussreich, was unter anderem an ihren sehr guten Kontakten zu allerhöchsten politischen Kreisen, wie zur brasilianischen Umweltministerin Marina Silva, liegt.

Die Projekte des ISA reichen von Holzzertifizierung, Reinhaltung der Wasserreservoirs von São Paulo und dem Schutz der letzten Reste Regenwaldes an der Atlantikküste bis hin zur Entwicklung von Schulprojekten, Gesundheitsversorgung und kulturellen Projekten Indigener. Das *Programa Rio Negro* ist eines der Vorzeigeprojekte, in das ISA sehr viel Mittel und Personal investiert. ISA unterhält zum Beispiel eine ständige Filiale in São Gabriel da Cachoeira; die MitarbeiterInnen des ISA fungieren als Berater der FOIRN-Gremien in rechtlichen, aber z.B. auch in buchhalterischen oder technischen Belangen, sie führen Schulungen durch, sie stellen Techniker für Fischzucht und Kartierung der Region und AnthropologInnen für Schulprojekte zur Verfügung und sie beraten die FOIRN beim Verkauf von *artesanato*. ISA hat großen Einfluss bei der FOIRN.

Über ISA laufen auch die meisten Kooperationen der FOIRN mit internationalen NGOs, die sich mit Umwelt, indigenen Völkern und Entwicklungszusammenarbeit beschäftigen. Ein guter Teil des ISA-Budgets stammt aus diesen Kooperationen. Anstatt sich langsam überflüssig zu machen und Strukturen zurückzulassen, die sich selbst tragen können – wie das viele andere NGOs tun –, baut ISA seine Präsenz am Rio Negro immer weiter aus.

Manchmal ist nicht ganz klar, von wem die Ideen für Projekte oder Initiativen eigentlich stammen (ob von FOIRN oder ISA), so wie es bei dem hier behandelten Ver-

9 Die FOIRN wurde während einer Versammlung im April 1987 mit dem Ziel gegründet, für die Demarkation eines kontinuierlichen Indianerterritoriums an der brasilianischen Grenze zu kämpfen. Ihre Führungsriege besteht immer aus Einheimischen, die zumeist Lehrer sind und sich zum Teil bereits seit Jahrzehnten in der indigenen Politik engagieren. Zur Geschichte der FOIRN und der Demarkation der indigenen Territorien siehe <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/nwam/demarc.shtm>> (14.01.05).

tragsentwurf der Fall ist. Zwar kamen die Vorschläge für die einzelnen Vertragspunkte von den Indigenen aus dem Publikum, aber wie bereits erwähnt, hatte eine Juristin des ISA kurz zuvor einen Vortrag über bereits bestehende gesetzliche Regelungen gehalten. Sie formulierte im Endeffekt den Vertrag, der dann wieder im Plenum diskutiert wurde.

ISA setzte sich sehr für diesen Vertragsentwurf ein. ISA selbst hat in seinem Kooperationsabkommen mit der FOIRN den Verbleib und die Verwendung gesammelter Daten geregelt, einen solchen Vertrag also sozusagen schon vorher für sich abgeschlossen.¹⁰

Ich will mit meiner Darstellung der Rolle des ISA keinesfalls der FOIRN die Eigeninitiative absprechen. Und im Endeffekt ist es auch egal, wer wirklich die erste Idee für den Vertragsentwurf zwischen Indigenen und ForscherInnen hatte, weil sowohl FOIRN als auch ISA in einen größeren Kontext eingebettet sind, in dem die Fragen der intellektuellen Rechte indigener Völker und ihrer Beteiligung an Gewinnen debattiert werden. An diesen Diskussionen beteiligen sich sowohl ISA als auch FOIRN aktiv.

2.6 Nationaler Einfluss des ISA

ISA hat z.B. gemeinsam mit dem brasilianischen Umweltministerium und dem Außenministerium im November 2004 ein Seminar mit dem Titel “Die brasilianische Position zur internationalen Regelung des Zugangs und der Verteilung von Gewinnen finden” organisiert. Die Ergebnisse dieses Seminars sollten dem brasilianischen Außenministerium als Grundlage für das Treffen der Unterzeichnerstaaten der CBD (*Convention on Biological Diversity*) in Thailand im Februar 2005 dienen.¹¹

ISA ist auch als Vertreter der brasilianischen Dachorganisation der NGOs ABONG (*Associação Brasileira das Organizações Não-Governamentais*) als beratendes Mitglied ohne Stimmrecht im Beirat zur Nutzung des genetischen Patrimoniums (*Conselho de Gestão do Patrimônio Genético*) vertreten, der sich um die Umsetzung der auch von Brasilien ratifizierten CBD in nationales Recht kümmert.¹²

10 Während der Vorbereitungen zur Demarkation führten beispielsweise MitarbeiterInnen des ISA die gesetzlich vorgeschriebenen anthropologischen Studien durch, fixierten die Geschichte und Geschichten der Region, und erhoben demographische Daten zur Bevölkerung sowie Daten zur naturräumlichen Nutzung des oberen Rio Negro. Diese Daten befinden sich in einer Datenbank in der Zentrale des ISA in São Paulo. Die Rückgabe der Daten erfolgte unter anderem in Form von ausführlichem Kartenmaterial und Broschüren, die in allen Dörfern verteilt wurden.

11 <<http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=1895>> (14.01.05).

12 Homepage des Beirats: <<http://www.mma.gov.br/port/cgen>> (14.01.05).

2.7 *Convention on Biological Diversity*

Die CBD, 1992 auf der Konferenz von Rio de Janeiro verabschiedet, erwähnt explizit das Recht indigener Völker auf Gewinnbeteiligung, ist aber eigentlich eingeschränkt auf deren Wissen über die Erhaltung und nachhaltige Nutzung biologischer Diversität.¹³ Indigene Organisationen weltweit berufen sich auf diese und oft auch auf die zweite wichtige internationale Resolution, die indigene Rechte behandelt, nämlich die Konvention 169 über indigene und Stammesvölker der ILO (*International Labor Organisation*).¹⁴

Dabei weiten die Indigenen oft ihre Ansprüche auf die Beteiligung an möglichen Gewinnen (*benefit sharing*) auf Bereiche aus, die von den Resolutionen gar nicht angesprochen werden. Wie im Fall des Rio Negro-Vertragsentwurfes (im 1. Abschnitt, Punkt 5), der die CBD als Referenz heranzieht, dessen Forderung nach Gewinnbeteiligung aber über biodiversitätsbezogene Bereiche hinausgeht und daher eigentlich den Rahmen der CBD sprengt.¹⁵

2.8 *Einbindung der Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro*

Die FOIRN ist Mitglied größerer Dachorganisationen, wie der brasilianischen COIAB (*Coordenação das Organizações da Amazônia Brasileira*) und der internationalen COICA (*Coordenadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*). Bereits 1994 hat die COICA auf dem COICA/UNDP¹⁶ *Regional Meeting on Intellectual Property Rights and Biodiversity* die sogenannte *Santa Cruz Declaration* verabschiedet (Dutfield 2002: 229, Box 7.14). International, national und im Amazonasgebiet gibt es von indigener Seite weiterhin derartige Treffen, diskutieren *pajés* (Schamanen) und indigene Organisationen, um ihre Beschlüsse anschließend z.B. auf einer Tagung der WIPO (*World Indigenous Property Organisation*) in Genf zu präsentieren.

Die FOIRN bleibt nicht unbeeinflusst von den Debatten auf höherer Ebene. Teilweise nehmen ihre Mitglieder an Konferenzen teil, zumindest greift sie aber die Ergebnisse auf und bietet im Rahmen ihrer regionalen Treffen Workshops zum Thema

13 *Convention on Biological Diversity*, Article 8-j (In-situ conservation): “[Each Contracting Party shall, as far as possible and as appropriate:] Subject to its national legislation, respect, preserve and maintain knowledge, innovations and practices of indigenous and local communities embodying traditional lifestyles relevant for the conservation and sustainable use of biological diversity and promote their wider application with the approval and involvement of the holders of such knowledge, innovations and practices and encourage the equitable sharing of the benefits arising from the utilization of such knowledge, innovations and practices” <<http://www.biodiv.org/doc/legal/cbd-en.pdf>> (14.01.05).

14 C169, Indigenous and Tribal Peoples Convention (1989) <<http://www.ilo.org/ilolex/english/convdisp1.htm>> (14.01.05).

15 Dank an Bernhard Wörrle für diesen Hinweis.

16 United Nations Development Programme

des Zugangs zu genetischen Ressourcen und damit verbundenem indigenem Wissen, in denen sie ihre Basisorganisationen informiert.

International und national sind nach wie vor wenig Fortschritte zu verzeichnen. Aber auch wenn die einzelnen Punkte, die der Vertrag vom Rio Negro umfasst, so neu nicht sind, sondern anderswo bereits viel früher schriftlich niedergelegt wurden,¹⁷ hat die FOIRN mit ihrem Vertragsentwurf aus globalen Diskussionen für sich regionale Schlüsse gezogen, indem sie die Beziehungen zu den ForscherInnen in ihrem Einflussgebiet regelt.

3. Der Vertrag aus Sicht der Forschenden

Bleibt die Frage, wie die Forschenden mit den Ansprüchen solcher Verträge umgehen wollen, können und sollen.

Eigentlich sollte man annehmen, dass die Einbeziehung der Beforschten in die Forschung, die Absprache von Verwendung und Verbleib der Forschungsmaterialien sowie der Schutz der InformantInnen einerseits und die Würdigung der Informationsquellen andererseits schon lange integrale Bestandteile (zumindest anthropologischer) Forschung sind. Das verlangen ja auch verschiedene *Codes of Ethics* (am bekanntesten vielleicht jener der *American Anthropological Association*¹⁸), die viele der Punkte enthalten, die im Rio Negro-Vertrag angesprochen werden.

Aber in der Praxis werden solche Absprachen mit den Beforschten, sofern sie überhaupt explizit getroffen werden, offensichtlich nur selten bis gar nicht schriftlich festgehalten. Das mag unter anderem auch daran liegen, dass die InformantInnen bislang nicht unbedingt danach verlangten und sich die Forschenden den damit verbundenen zeitlichen und finanziellen Aufwand ersparen konnten.

Mit der zunehmenden Verrechtlichung der Indigenen – besonders dort, wo es politisch starke Organisationen gibt – sehen sich jedoch immer mehr ForscherInnen mit vehementen und weitreichenden inhaltlichen und finanziellen Forderungen der Einheimischen konfrontiert.

In der auf meinen Vortrag auf der Tagung “INDIEGEGENWART” folgenden Diskussion ging es denn auch um verschiedene positiv wie auch negativ empfundene Aspekte des Wunsches Indigener nach Mitbestimmung in Forschungen sowie der schriftlichen Fixierung solcher Abkommen.

Ein schriftlicher Vertrag kann durchaus hilfreich sein für beide Seiten, Forschende und Beforschte, wenn er die gegenseitigen Bedürfnisse abklärt und auch, was als Rückgabe gewünscht und möglich ist (seien es Entwicklung von Projekten, Lehrmaterial oder auch populärwissenschaftliche Vorträge).

17 Für eine Übersicht der Forderungen in Stellungnahmen und Deklarationen indigener Völker siehe Dutfield (2002), besonders Tafel 7.3 auf S. 228.

18 <<http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>>, approbiert im Juni 1998 (14.01.05).

Gewürdigt wurden also der humane und der kommunikative Aspekt des Vertrages, weil er die Beforschten endlich aus der Rolle von Forschungsobjekten in die von Akteuren wechseln lässt, wie das eigentlich bereits die "Aktionsforschung" vor über 25 Jahren forderte (Amborn 1993). Der "Aktionsforschung" war es (und ist es bis heute) ein Anliegen, dass die Beforschten nicht nur mit einem Forschungsthema einverstanden sind, sondern dass das Forschungsthema bereits aus den Bedürfnissen der Einheimischen erwachsen und für sie relevant sein muss.

Fraglich ist dann jedoch, wie man mit jenen Themen umgeht, die wichtig und interessant zu beforschen wären, die aber von den Indigenen selbst abgelehnt werden, weil sie ihnen nicht opportun oder unangenehm sind (z.B. religiöser Fundamentalismus, Gewalt in der Familie, Frauenrechte), warf Juliana Gregor-Ströbele ein. Wollen denn AnthropologInnen und andere nur mehr quasi "Auftragsforschungen" durchführen? (Dies ein Einwurf, ohne den Wert von Auftragsforschungen schmälern zu wollen.)

Elke Mader befürwortete die Rückführung von Daten und schlug vor, Archive von Datenmaterialien bei indigenen Föderationen anzulegen. Das käme gleichzeitig allen Forschern zugute, die die Forschungsergebnisse anderer vor Ort konsultieren könnten.

Gleich mehrere Teilnehmer problematisierten die heikle Frage nach AnsprechpartnerInnen für *prior informed consent* in den doch meist akephalen amazonischen Gesellschaften mit internen Querelen und Machtkämpfen (W. Kapfhammer, P. Masson, H. Feser). Denn wenn es keine klaren Hierarchien und Machtverteilungen gibt, sondern erst Konsens hergestellt werden muss, kann ein vorausgehender Konsultationsprozess langwierig und damit auch teuer werden.

Die Frage der Finanzierung war auch für mehrere TeilnehmerInnen von "INDIGENWART" ein wichtiger Punkt, sowohl in Bezug auf den Konsultationsprozess als auch die Rückführung eventueller Einkünfte, die im Zuge einer Forschung und ihrer Verwertung entstehen können. Wer profitiert im Endeffekt von Rückflüssen? Und wie geht man mit Wissen um, das eine große Zahl von Menschen, und das nicht nur in einem klar umgrenzten Gebiet, teilt?

Die Finanzierungsfrage betrifft aber auch die Forderung nach Rückgabe von Forschungsergebnissen. Bernhard Wörrle begrüßte prinzipiell die Forderung, dass Publikationen auch in der jeweiligen Landessprache vorliegen sollten. Die meisten Geldgeber haben jedoch – selbst wenn sie die Nachbearbeitung der Forschungsmaterialien fördern – keine Budgets für Übersetzungen vorgesehen.

Es ist daher ein Umdenken sowohl bei den Forschenden notwendig, die bereits in ihren Anträgen, unter Berufung auf die indigenen Forderungen, finanzielle Mittel für Konsultation, Nachbereitung und Übersetzungen vorsehen müssen, als auch bei den Finanzgebern, um den alten neuen Forderungen gerecht werden zu können.

Literaturverzeichnis

- Amborn, Hermann (²1993): "Handlungsfähiger Diskurs: Reflexionen zur Aktionsforschung". In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/Stagl, Justin (Hrsg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Berlin: Dietrich Reimer, S. 129-150.
- Brandhuber, Gabriele (1999): "Why Tucanoans Migrate? Some Considerations of Conflict on the Upper Rio Negro (Brazil)". In: *Journal de la Société des Américanistes*, 85, S. 261-280.
- Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) (Hrsg.) (1991): *Povos Indígenas no Brasil. 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI .
- Cabalzar Filho, Aloisio/Ricardo, Carlos Alberto (Hrsg.) (1998): *Povos indígenas do alto e médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. Mapa-livro*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN.
- Conklin, Beth A./Graham, Laura R. (1995): "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". In: *American Anthropologist*, 97, 4, S. 695-710.
- Dutfield, Graham (2002): "Indigenous People's Declarations and Statements and Equitable Research Relationships". In: Laird, Sarah A. (Hrsg.): *Biodiversity and Traditional Knowledge: Equitable Partnerships in Practice*. London: Earthscan Publications, S. 228-232.
- Jackson, Jean Elizabeth (1983): *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricardo, Carlos Alberto (Hrsg.) (1996): *Povos indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA).
- Sorensen Jr., Arthur P. (1967): "Multilingualism in the Northwest Amazon". In: *American Anthropologist*, 69, 6, S. 670-684.
- <<http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>> (14.01.05).
- <<http://www.amazonlink.org/biopiraterie/index.htm>> (14.01.05).
- <<http://www.biodiv.org/doc/legal/cbd-en.pdf>> (14.01.05).
- <http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/estatuto_indio.html> (14.01.05).
- <<http://www.ilo.org/ilolex/english/convdisp1.htm>> (14.01.05).
- <<http://www.mma.gov.br/port/cgen>> (14.01.05).
- <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/nwam/aspectos.shtm>> (14.01.05).
- <<http://www.socioambiental.org/pib/portugues/direito/estat.shtm>> (14.01.05).
- <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/nwam/demarc.shtm>> (14.01.05).
- <<http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=1895>> (14.01.05).
- unter <www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=934> (14.01.05).

ANHANG

**Kriterien und Vorgehensweisen zur Regulierung der Beziehung
zwischen Forschenden und Indigenen am Rio Negro¹⁹**

Der Forscher/ mehrere in einem einzelnen Projekt involvierte Forscher/ die öffentliche oder private Institution/ die Juristische Person [in der Folge: DER FORSCHER], soll das Dorf/ das Volk/ die indigene Organisation [in der Folge: DAS DORF] über die vorgesehene Arbeit aufklären, indem er vor der Forschung ihr freies und informiertes Einverständnis [*prior informed consent*] mittels eines Dokuments einholt, das vom Repräsentanten DES DORFES und vom FORSCHER unterzeichnet wird. Vom FORSCHER sind die folgenden Angaben zu verzeichnen:

1. Identifikation der Forschenden und Anführung der Institution(en), die für die Forschung verantwortlich sind;
2. kurze Beschreibung des Zieles und der Motivation der Forschung sowie der geplanten Vorgehensweise;
3. Angabe des Ortes/der Orte, an denen die Aktivitäten durchgeführt werden sollen und des voraussichtlichen Zeitrahmens bis zum Abschluss der Arbeiten;
4. Information über die Verwendung und die Bestimmung des gesammelten Materials und der daraus abgeleiteten Produkte, der gesammelten Daten und/oder des Wissens;
5. Identifizierung der Formen von Rückfluss für DAS DORF, die den Mitgliedern DES DORFES die soziale Rückgabe der getätigten Arbeiten sichert und die Verteilung von Einkünften garantiert, die aus der Forschung stammen, im Sinne der Konvention über Biologische Vielfalt (CDB) und anderer Gesetze, die das Thema regeln, sei es durch die Zahlung eines mit dem DORF vorher vereinbarten Betrages, durch die Teilhabe an den finanziellen Resultaten, die aus der wirtschaftlichen Ausbeutung eventueller Produkte entstehen oder sei es durch jede andere Form von Teilhabe.

Der einzelne FORSCHER muss außerdem:

1. sich verpflichten, das gesammelte Material und Wissen sowie abgeleitete Produkte ausschließlich für die vom DORF autorisierten Ziele zu verwenden;
2. Verschwiegenheit über die aus der Forschung resultierenden vertraulichen Daten garantieren;

¹⁹ Portugiesisches Original unter <www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=934> (14.01.05); Übersetzung G. Brandhuber.

3. sich verpflichten, das DORF, auf dessen Territorium die Forschung realisiert wurde, in allen Publikationen oder jedweder anderen Form der Veröffentlichung anzugeben, sowie auf allen Produkten, die aus der Forschung hervorgehen; dabei muss er gleichzeitig das Material, das dort gesammelt wurde, sowie auch das traditionelle Wissen, zu dem er Zugang hatte (unter Berücksichtigung der Verschwiegenheitsklausel) identifizieren, um sicherzustellen, dass die Herkunft des Materials nachvollziehbar bleibt;
4. sich verpflichten, dem DORF eine Zusammenfassung über die Ergebnisse der Forschung (Dissertation etc.), sowie eine vollständige Kopie auf Portugiesisch für das Archiv der FOIRN zur Verfügung zu stellen. DAS DORF muss über den Kostenplan der Forschung und die Geldquellen informiert werden. Für die Durchführung des Projektes muss DER FORSCHER DEM DORF die Dokumente vorweisen, die belegen, dass sein Forschungsprojekt von den zuständigen Behörden genehmigt wurde und dass es, sofern nötig, einer Evaluierung des zuständigen Forschungs-Ethik-Komitees unterzogen wurde.

Indigene Rechte

Bernhard Wörrle

Zwischen Aufwertung und Ausverkauf. Amazonische Indianerorganisationen und die Konvention über die biologische Vielfalt

1. Vom Wald auf den globalen Marktplatz: Biologische Vielfalt und indigenes Wissen als Ressourcen

Die biologische Vielfalt Amazoniens ist nicht nur die Lebensgrundlage der lokalen indigenen Völker, sondern auch ein wichtiger Rohstoff für die globale Pharmaindustrie: Trotz aller technologischer Neuerungen stellen Pflanzen nach wie vor eine wichtige Ausgangsbasis für die Entwicklung von neuen Medikamenten dar (Laird/Ten Kate 2002: 245ff.). Das Spektrum der Pharmafirmen, die in den letzten 15 Jahren im Amazonasbecken tätig waren, ist breit. Am einen Ende stehen kleine *Start-up*-Unternehmen, die bei der Suche nach neuen Wirkstoffen ganz auf indigenes Wissen setzen: So ließ sich die Firma Shaman Pharmaceuticals im Tiefland Ecuadors bei der Auswahl der später im Labor zu untersuchenden Pflanzenproben z.B. von einheimischen Schamanen leiten, denen ein Mitarbeiter des Unternehmens Fotos mit verschiedenen Krankheitssymptomen zeigte (King 1991; Bravo 1997a: 135f.; Brown 2003: 125ff.). Am anderen Ende stehen große Arzneimittelhersteller wie G. D. Searle & Co.,¹ die mit hoch technisierten *high-throughput-screenings* unterschiedslos alles, was sie an Pflanzenmaterial bekommen können, auf pharmakologisch interessante Inhaltsstoffe untersuchen (Greene 2004: 219f.).² Der Autor selbst arbeitet derzeit in einem vom deutschen Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Pilotprojekt, das im Amazonastiefland Ecuadors eine faire Nutzungsvereinbarung zwischen Indianerorganisationen, Staat und einem deutschen Phytopharmakahersteller zustande bringen will.³

Dass die kommerzielle Nutzung indigenen Wissens bzw. der von indigenen Völkern genutzten biologischen Ressourcen durch Verträge geregelt wird, die sicherstellen, dass davon auch die Indigenen profitieren,⁴ ist bislang eher selten: Nutzungsver-

1 2003 mit Pfizer fusioniert, siehe <<http://www.pfizer.com/pfizer/history/2003.jsp>> (27.01.07).

2 Für Ecuador siehe auch Bravo (1997a), Reinhardt (2002); für Brasilien Henkel (2004).

3 Siehe <<http://www.probenefit.de>> (27.01.07). Die Finanzierung des Projekts erfolgt im Rahmen des Programms BioTeam (*Biosphärenforschung – integrative und anwendungsorientierte Modellprojekte*).

4 Die Problematik von Bioprospektionsverträgen mit indigenen Gruppen wird ausführlich von Laird (2002) behandelt, siehe auch Wörrle (2005).

einbarungen wie der (nicht unumstrittene) Bioprospektionsvertrag zwischen Searle und den peruanischen Aguaruna (WIPO 2001: 176f., 181ff.; Brown 2003: 112ff.; Greene 2004: 214ff.) sind nach wie vor die Ausnahme und nicht die Regel. Ob in der Forschungsphase abgegebene *benefit-sharing*-Versprechen später auch eingehalten werden, ist nicht immer sicher: Bei Napo Pharmaceuticals, dem Nachfolger von Shaman Pharmaceuticals, ist von den früher propagierten Kompensationsleistungen für die am Forschungsprozess beteiligten Indigenen (King 1991, 1994; King/Carlson/Moran 1996; Moran 1999) keine Rede mehr, obwohl das Unternehmen nach eigenen Angaben kurz vor der Markteinführung eines von Shaman entwickelten Medikaments steht.⁵ Das Ausgangsmaterial für Forschung und Entwicklung wird zum Teil heimlich oder unter Vorspiegelung falscher Tatsachen beschafft. In manchen Fällen versuchen obskure Mittelsmänner, indigenes Wissen auf eigene Rechnung an ausländische Konzerne zu verkaufen; die Information der Betroffenen über den Forschungszweck ist häufig unzureichend (Bravo 1997a; Krippner 1999; Weber 2000; Conklin 2002: 1057; Reinhardt 2002). Liegt eine indigene Zustimmung vor, ist diese aufgrund fragmentierter Organisationsstrukturen und der weiten Verbreitung der genutzten Pflanzen bzw. des damit verbundenen Wissens oftmals nur bedingt repräsentativ (Greene 2004: 214 ff.; Tobin 2002: 301; Alexiades/Peluso 2002).⁶

Globalisierungskritische NGOs weisen im Zusammenhang mit der kommerziellen Verwertung indigener Nutz- und Heilpflanzen zudem auf eine ganze Reihe fragwürdiger Patente hin.⁷ Für besondere Aufregung bei den Indianerorganisationen Amazoniens hat ein US-amerikanisches Sortenschutzpatent auf eine (angeblich) neue Ayahuasca-Varietät gesorgt. In einer Stellungnahme vor der WIPO (*World Intellectual Property Organization*) erklärt der damalige Präsident des Dachverbandes der amazonischen Indianerorganisationen – COICA (*Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*):

1996 hat die COICA aus der Presse erfahren, dass die US-amerikanische Firma *International Plant Medicine Corporation* die Ayahuasca oder den Yagé, eine heilige Pflanze der indigenen Völker Amazoniens, patentiert hat.⁸ Die vorgebliche Erfindung ist eine Varietät der Ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), die unsere Völker vor hunderten von Jahren domestiziert haben, und der sogenannte "Erfinder", Loren Miller, hat zugegeben, dass er das Exemplar im Garten einer indianischen Familie aus dem Amazonastiefland Ecuadors gesammelt hat. [...] Für uns stellt die Erteilung dieses Patents einen eindeutigen Fall von Biopiraterie dar. Zum einen ist es skandalös, dass eine Person ein Patent auf eine Pflanze

5 Siehe <<http://www.napopharma.com>> (21.10.05).

6 In Bezug auf Mesoamerika siehe auch Nigh (2002: 460ff.), Brown (2003: 119ff.).

7 Siehe z.B. <<http://www.etcgroup.org/article.asp?newsid=233>> (21.10.05), <http://www.amazonlink.org/biopirate_rie/index.htm> (27.01.07), <<http://www.biopiraterie.de>> (27.01.07).

8 Die Pflanze wird in weiten Teilen Amazoniens als Halluzinogen für schamanistische Heilungsrituale verwendet (Luna 1986).

bekommen kann, die wir seit vielen Jahren kennen und verwenden. Zum anderen muss man verstehen, dass es eine große Beleidigung für unsere Völker ist, dass sich eine Person ein heiliges Symbol aneignet, das uns als ganzem Volk gehört (Jacanamijoy 1998).⁹

Angesichts solcher Erfahrungen wird das Verhältnis zwischen Industrie und Indigenen in Amazonien oft als Ausverkauf empfunden. So heißt es in der Abschlussdeklaration eines Treffens von indianischen Schamanen aus dem brasilianischen Amazonasbecken, das 1998 stattfand, bitter:

Wir wissen, dass viele Pflanzen, Tiere, Insekten und sogar Proben von unserem eigenen Blut aus Brasilien in andere Länder exportiert werden. Unser Land ist wie ein Selbstbedienungsladen, wo jeder hereinkommt und mitnimmt, was er will (Encontro Nacional de Pajés 1998).

Zwischen akademischer und kommerzieller Forschung wird dabei häufig wenig Unterschied gesehen. Über Amazonien, so ein *dirigente* der ecuadorianischen OPIP (*Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza*) Mitte der 1990er Jahre, sei eine "Lawine" von Wissenschaftlern unterschiedlichster Couleur hereingebrochen, die alle das gleiche Interesse hätten:

All diese Universitäten, Erdölfirmen, Vereine und privaten Gruppen wollen die indigenen Völker erforschen und unser Wissen rauben. Sie sammeln genetisches Material, um es in ihre riesigen botanischen Gärten mitzunehmen. [...] Diese privaten Gruppen bereichern sich, ohne dass die indigenen Völker daran teilhaben. Das geschieht ohne unsere Zustimmung und ohne jeden Respekt (Leonardo Viteri, zitiert nach Cayuqueo 1996: 108).

Die amazonischen Indianerorganisationen, allen voran die COICA und Vertreter der Schamanen Brasiliens, haben deshalb in den letzten zehn Jahren in zahlreichen Deklarationen mehr Schutz und, im Falle einer Nutzung ihres Wissen bzw. der auf ihren Territorien befindlichen Ressourcen, mehr Gerechtigkeit verlangt.¹⁰ Entsprechende Forderungen wurden und werden von ihnen auch an die internationale Staatengemeinschaft herangetragen. Mehrfach wurde dafür die WIPO genutzt,¹¹ die sich seit 1998 auch mit dem Problemfeld "geistige Eigentumsrechte, genetische Ressourcen und

9 Übersetzung, wie auch in allen folgenden Fällen, durch den Autor. Weitere Stellungnahmen findet man u.a. unter <http://www.coica.org.ec/sp/ma_documentos/ayahuasca_sp01.html> (27.01.07) und <<http://www.unii.net/confeniae/espanol/noticias/bio-pirates.html>> (27.01.07). Siehe auch Reinhardt (2002: 168ff.), Wisner (2002), Brown (2003: 107f.). Zum tatsächlichen Umfang des Patentschutzes siehe Wisner (2001: 12f.).

10 COICA/PNUD (1994), COICA/OPIAC (1996), COICA (2001), Encontro Nacional de Pajés (1998), Encontro de saberes tradicionais (2004), INBRAPI (2001), COICA (2005: 60ff.). Zu den Hintergründen der brasilianischen Schamanentreffen siehe Conklin (2002).

11 Jacanamijoy (1998), INBRAPI (2001), siehe auch WIPO (2004: 46).

traditionelles Wissen” auseinandersetzt.¹² Das wichtigste Forum stellt jedoch der Verhandlungsprozess rund um die Konvention über die biologische Vielfalt dar.

2. Die Konvention über die biologische Vielfalt als internationaler Regelungsversuch

Die Konvention über die biologische Vielfalt, kurz CBD (von engl. *Convention on Biological Diversity*), ist eine völkerrechtlich verbindliche Vereinbarung, die 1992 auf der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und nachhaltige Entwicklung in Rio de Janeiro beschlossen wurde. Bis dato wurde sie von 188 Staaten ratifiziert, darunter alle Anrainerstaaten des Amazonasbeckens. Die Ziele des Abkommens sind nach Artikel 1:

Die Erhaltung der biologischen Vielfalt, die nachhaltige Nutzung ihrer Bestandteile und die ausgewogene und gerechte Aufteilung der sich aus der Nutzung der genetischen Ressourcen ergebenden Vorteile, insbesondere durch angemessenen Zugang zu genetischen Ressourcen und angemessene Weitergabe der einschlägigen Technologien [...] sowie durch angemessene Finanzierung.¹³

Die CBD verknüpft also nicht nur Umweltschutz mit nachhaltiger Nutzung, sondern versucht auch, den Konflikt zwischen den südlichen Entwicklungsländern, auf deren Territorien sich der Großteil der weltweit (noch) vorhandenen Biodiversität befindet, und den nördlichen Industrienationen, die mit diesen Ressourcen dank ihres technischen Vorsprungs Produkte entwickeln und Geschäfte machen, durch Technologietransfer und Ausgleichszahlungen zu lösen. Aus dem gleichen Grund wird explizit bekräftigt, dass genetische Ressourcen dem souveränen Recht des jeweiligen Staates unterworfen sind, d.h. ihre Benutzung ist nicht frei, sondern bedarf einer vorherigen Genehmigung (CBD, Art. 15).¹⁴

Für die Indianer ist damit allerdings noch gar nichts garantiert. Der von der CBD vorgeschriebene “Vorteilsausgleich” bezieht sich nämlich nur auf das Verhältnis zwischen den Vertragsparteien der Konvention und das sind Staaten (Wolfrum 2004: 31, Stoll 2004: 81). Wie das *benefit-sharing* zwischen dem jeweiligen Staat und einer Firma abläuft und ob die betroffenen indigenen Gemeinschaften in diese Vereinbarung

12 <<http://www.wipo.int/tk/en>> (27.01.07), siehe auch Stoll/Hahn (2004: 30f.). Kritisch zur Arbeit der WIPO äußert sich Rossbach de Olmos (2003: 259).

13 Zitiert nach der Übersetzung des BMU (<<http://www.biodiv-chm.de/konvention/F1052472545>>, 21.10.05), der Originaltext der Konvention ist unter <<http://www.biodiv.org/convention/articles.asp>> (21.10.05) zu finden.

14 Zu Geschichte, Konzeption und Geltungsbereich der CBD siehe Wolfrum (2004), Beyerlin (2004), Stoll (2004). Umfangreiches Informationsmaterial ist auch auf der Homepage der Konvention (<<http://www.biodiv.org>>, (21.10.05)) zu finden. Kritische Fragen aus ethnologischer Sicht stellen – jeweils sehr unterschiedlich – Honerla (1997) und Rossbach de Olmos (2003).

miteinbezogen werden, hängt von der Umsetzung der CBD in nationale Gesetze ab und die sind für die indianische Bevölkerung nicht immer günstig: So ist in allen Anrainerstaaten des Amazonasbeckens, die Teil der Andengemeinschaft sind,¹⁵ durch die Entscheidung 391¹⁶ festgelegt, dass die genetischen Ressourcen Eigentum des Staates bzw. Erbe der Nation als Ganzes sind (CBD Art. 6). Das bedeutet: Auch wenn ein Unternehmen genetische Ressourcen auf *indigenem* Territorium nutzt, werden die Verhandlungen mit der Regierung des jeweiligen Staates geführt. Erfahrungsgemäß garantiert das nicht unbedingt, dass die ausgehandelten *benefits* später der lokalen Bevölkerung zugute kommen (Dove 1996).

Die besondere Bedeutung der CBD für indigene Völker ergibt sich aus einem Pausus über biodiversitätsbezogenes indigenes Wissen. Artikel 8j der CBD schreibt vor:

Jede Vertragspartei wird, soweit möglich und sofern angebracht, im Rahmen ihrer innerstaatlichen Rechtsvorschriften Kenntnisse, Innovationen und Gebräuche eingeborener und ortsansässiger Gemeinschaften mit traditionellen Lebensformen, die für die Erhaltung und nachhaltige Nutzung der biologischen Vielfalt von Belang sind, achten, bewahren und erhalten, ihre breitere Anwendung mit Billigung und unter Beteiligung der Träger dieser Kenntnisse, Innovationen und Gebräuche begünstigen und die gerechte Teilung der aus der Nutzung dieser Kenntnisse, Innovationen und Gebräuche entstehenden Vorteile fördern.

Die Unterzeichnerstaaten räumen den Indigenen also nicht nur ein Verfügungsrecht über ihr Wissen ein (“mit Billigung”), sondern verpflichten sich auch, Maßnahmen zu treffen, um dieses Wissen zu erhalten und dafür zu sorgen, dass die Gemeinschaften, die ihr Wissen für eine (kommerzielle) Nutzung zur Verfügung stellen, eine angemessene Kompensation bzw. einen gerechten Gewinnanteil erhalten. Im Sinne der übergeordneten Zielsetzung der CBD gilt diese Regelung allerdings nur für Wissen, das für die Erhaltung und nachhaltige Nutzung der *biologischen Vielfalt* von Belang ist. Des Weiteren steht sie unter dem Vorbehalt des Möglichen und der jeweiligen innerstaatlichen Rechtsvorschriften. Trotz dieser Einschränkungen ist die CBD für die indigenen Völker von überragender Bedeutung: Sie ist das erste und bislang einzige international verbindliche Instrument, das den Indigenen Rechte bezüglich ihres Wissens garantiert, und, neben der bislang nur von 17 Staaten ratifizierten ILO-Konvention 169¹⁷, die einzige völkerrechtlich bindende Vereinbarung, die sich überhaupt zu indigenen Rechten äußert (Stoll 2004: 81 ff.; Stoll/Hahn 2004).

15 Venezuela, Kolumbien, Ecuador, Peru, Bolivien.

16 “Régimen Común sobre Acceso a los Recursos Genéticos” vom 02.07.1996 <<http://www.sice.oas.org/trade/JUNAC/decisiones/DEC391S.asp>> (27.01.07).

17 *International Labour Organization* (ILO): Convention C 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries (1989) <<http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169>> (27.01.07). Die Konvention wurde bislang, mit Ausnahme der Fijis, nur von skandinavischen und lateinamerikanischen Staaten ratifiziert.

Sowohl für den Umgang mit indigenem Wissen als auch für den Zugang zu genetischen Ressourcen gibt die CBD bis jetzt allerdings nur einen groben Rahmen vor. Die Details werden, wie in allen anderen Punkten der Konvention, zwischen den Mitgliedsländern erst noch ausgehandelt. Dazu dienen die seit 1996 im Zweijahresrhythmus stattfindenden Vertragsstaatenkonferenzen der Konvention und eine wahre Flut von Kommissionen und Expertengruppen.¹⁸

3. Zwischen Bedenken und strategischem Gebrauch:

Zum indigenen Umgang mit einem internationalen Instrument

1996 hat sich am Rande dieses zwischenstaatlichen Verhandlungsprozesses ein Internationales Indigenes Forum zur Biodiversität (*International Indigenous Forum on Biodiversity* [IIFB]) konstituiert, das vier Jahre später offiziellen Beraterstatus bei der CBD bekam. In den Deklarationen des Forums wird zum Teil heftige Kritik geäußert: Mehrfach sind die Mitgliedsstaaten der CBD von den Vertretern der Indigenen dazu aufgefordert worden, die 1992 beschlossenen Grundsätze endlich umzusetzen und – unter Berufung auf Artikel 8j – ein international verbindliches System zum Schutz von traditionellem Wissen zu entwickeln, das den Bedürfnissen der Indigenen Rechnung trägt. Immer wieder werden auch grundsätzliche Änderungen gefordert, z.B. die explizite Anerkennung als indigene “Völker” – im Text der Konvention ist bislang nur von “Gemeinschaften” die Rede¹⁹ – oder der mit Artikel 15 kollidierende Anspruch auf volle Kontrolle über die genetischen Ressourcen innerhalb der eigenen Territorien (COICA 2000; IIFB 2001a, 2001b, 2002a, 2002b, 2004). Diese Forderungen sind bis jetzt ergebnislos geblieben. 1998 haben die Vertragsstaaten der CBD auf Betreiben des IIFB aber immerhin die Einrichtung einer speziellen Arbeitsgruppe zur Umsetzung von Artikel 8j beschlossen (WG8j²⁰). Vertreter des IIFB nehmen an den Sitzungen der WG8j aktiv teil. Derzeit wird ein Untersuchungsbericht über Bedrohungsfaktoren und bereits bestehende Schutzmaßnahmen für indigenes Wissen erstellt. Parallel dazu wird an Vorschlägen für ein internationales *sui-generis*-System²¹ gearbeitet.²²

18 Siehe <<http://www.biodiv.org>> (21.10.05); einen guten Überblick gibt Korn (2004).

19 Zu den Hintergründen siehe Rossbach de Olmos (2003: 257), Stoll/Hahn (2004: 26f.).

20 *Ad Hoc Open-ended Inter-Sessional Working Group on Article 8(j) and Related Provisions*.

21 Ein nicht auf den herkömmlichen geistigen Eigentumsrechten wie Patenten basierendes Schutzsystem.

22 Zum IIFB siehe Rossbach de Olmos (2003: 260f.) sowie die Kurzberichte, die sich auf der Homepage des Kölner Instituts für Ökologie und Aktions-Ethnologie finden (<<http://www.infoe.de/home/Biodiversit%E4t>>, (27.01.07)). Zur WG8j siehe <<http://www.biodiv.org/programmes/socio-eco/traditional/akwe.aspx>> (21.10.05). Zur Mitarbeit des IIFB in der WG8j siehe <<http://www.infoe.de/home/Biodiversit%E4t/ABS%2C+8j%2C+PIC%2C+TK%2C+IPR%2C+GURTs%3F%3F%3F>> (27.01.07) sowie die auf <<http://www.biodiv.org>> (21.10.05) zu findenden Sitzungsprotokolle.

Eine indigene Organisation, die in beiden Foren, IIFB und WG8j, regelmäßig Präsenz gezeigt hat, ist der Dachverband der amazonischen Indianerorganisationen – COICA.²³ Die Position der COICA gegenüber der CBD war dabei von Anfang an nicht ohne Vorbehalte. In einer 1997 von der COICA herausgegebenen Broschüre zu indigenen Rechten und geistigem Eigentum heißt es mit Bezug auf Artikel 8j der CBD:

Die Konvention erkennt dem indigenen Wissen einen kommerziellen Wert zu. Wir, die indigenen Völker, sind bereit, unser Wissen mit anderen zu teilen, wenn in der Konvention oder in komplementären Instrumenten oder Mechanismen klar die Rechte der Indigenen als Völker definiert werden [...]. Nur so lässt sich eine Regelung zum gerechten Vorteilsausgleich definieren: Die Grundlage muss die Anerkennung von Rechten sein und nicht nur der kommerzielle Wert des Wissens (COICA 1997: 135).

Um ein gerechtes *benefit-sharing* im Einzelfall auch durchsetzen zu können, sei zudem eine fundamentale Änderung des geistigen Eigentumsrechts erforderlich. Zum einen seien die meisten Instrumente des herrschenden Systems (Patente, Handelsmarken, Autorenrechte usw.) auf indigenes Wissen als generationenübergreifendes und in weiten Teilen kollektives kulturelles Erbe gar nicht anwendbar, zum anderen sei der administrative, technische und finanzielle Aufwand für indigene Antragsteller viel zu hoch. Damit sei traditionelles Wissen *de facto* völlig ungeschützt (COICA 1997: 124; 1999a: 41; 1999b: 4f.). Diese Situation, erklärte der damalige COICA-Präsident Antonio Jacanamijoy 1998 auf einem *Roundtable* der WIPO in Genf, sei für die indigenen Völker äußerst problematisch:

Unsere Völker haben seit Generationen zur Entdeckung, Verbesserung und Erhaltung unzähliger Pflanzen- und Tierarten beigetragen, zum eigenen Wohl und zu dem der ganzen Menschheit. Nun aber stellen wir mit Empörung fest, dass Firmen und Forschungsinstitute unter dem Schutz von internationalen Instrumenten und unseren Ländern aufgezwungenen nationalen Gesetzen sich mit Hilfe unseres Wissens unsere Ressourcen aneignen und mit dem, was sie “ihre Erfindung” nennen, Gewinne machen. [...] [W]ir können ein System geistigen Eigentums, das nur die Leistungen der einen, aber nicht die der anderen anerkennt und die Kluft zwischen Reich und Arm weiter vertieft, nicht länger aufrechterhalten oder gar ausweiten. Ein solches System beruht auf Ungerechtigkeit, ist deshalb unhaltbar und muss geändert werden. Für uns ist es von größter Wichtigkeit, dass Schutz- und Kompensationsmechanismen für Innovationsformen, die nicht von den traditionellen Patent-Systemen erfasst werden, entwickelt werden (Jacanamijoy 1998: 3).

Für die ebenfalls in Artikel 8j thematisierte “Erhaltung und Bewahrung” indigenen Wissens sei darüber hinaus die umfassende Anerkennung von Landrechten erforderlich, inklusive der vollen Kontrolle über die dort befindlichen Ressourcen. Zum einen

23 Siehe COICA (1999b: 8 f., 2000), sowie die unter <<http://www.biodiv.org/convention/cops.asp#>> (21.10.05) zu findenden Reports der WG8j auf den Vertragsstaatenkonferenzen.

seien die Kenntnisse, die “für die Erhaltung und nachhaltige Nutzung der biologischen Vielfalt von Belang sind” (CBD Art. 8j), hochgradig “lokales” Wissen, das untrennbar mit einem bestimmten Territorium in Verbindung stehe (COICA 1997: 126, 134). Zum anderen sei die wichtigste Voraussetzung für den Fortbestand des (vielfach nur oral tradierten) Wissens der Fortbestand der jeweiligen Völker, der wiederum aufs Engste mit deren territorialer Integrität verbunden sei. Die 2005 veröffentlichte *Agenda Indígena Amazónica* der COICA spricht deshalb von einem “unmittelbaren Zusammenhang zwischen den uralten Weisheiten, dem kollektiven Wissen, der territorialen Integrität und unserer Existenz als Völker” (COICA 2005: 59; COICA/PNUD 1994).²⁴

Aus der in Artikel 8j der CBD festgeschriebenen Verpflichtung des Staates, biodiversitätsbezogenes indigenes Wissen zu bewahren und für eine gerechte Teilung der aus seiner Nutzung entstehenden Vorteile zu sorgen, leiten die indigenen Organisationen also eine ganze Reihe weitergehender Rechtsansprüche ab:

1. Schutz von traditionellem Wissen durch ein internationales *sui-generis*-System,
2. Sicherung der angestammten Territorien und
3. Anerkennung als indigene *Völker*.

Die Forderungen von COICA und IIFB sind dabei nahezu identisch.²⁵ Sie richten sich allerdings nicht immer an den gleichen Adressaten: Während das IIFB bei der Vertragsstaatenkonferenz der CBD unter Berufung auf die 1992 beschlossenen Grundsätze entsprechende Regelungen auf internationaler Ebene fordert, haben die Indianerorganisationen Amazoniens rasch erkannt, dass sich die CBD auch gegenüber ihren Heimatstaaten als Instrument verwenden lässt, um alten Landrechtsforderungen neuen Nachdruck zu verleihen. Ein Ausdruck dieser Strategie (COICA 1997: 120, 1999a: 41) ist es, dass die Forderung nach indigenen Rechten über die angestammten Territorien und die dort befindlichen natürlichen Ressourcen in der Abschlussdeklaration des VI. Kongresses der COICA als Unterpunkt der Forderung auftaucht, ein angemessenes Schutzsystem für indigenes Wissen zu entwickeln (COICA 2001).²⁶ 2004 forderten

24 Für eine kritische Hinterfragung dieser und anderer Prämissen in der Diskussion um Biodiversität und indigenes Wissen siehe Rossbach de Olmos (2003).

25 Da von der internen Arbeit des IIFB keine (öffentlichen) Protokolle vorliegen, ist schwer zu sagen, wer hier wen beeinflusst hat. Das IIFB, in dem indigene Experten aus aller Welt – “von Burkina Faso bis Kenia, von Bangla Desh bis zu den Salomon-Inseln, vom Baikal-See bis zum Amazonas-Becken” (<<http://www.infoe.de/home/Biodiversit%E4t/Kampf+um+Genressourcen>>, (27.01.07)) – zusammentreffen, stellt sicherlich eines der wichtigsten Foren für den globalen interindigenen Austausch dar.

26 Muehlebach (2001: 436), die einen ähnlichen Prozess in der *Working Group on Indigenous Populations* der Vereinten Nationen dokumentiert hat, beschreibt diese Wende als “Übersetzung” von “indigenous claims to land into claims to knowledge and (by implication) the land on which the production of knowledge relies”.

die Teilnehmer eines brasilianischen Schamanentreffens “in Anerkennung der Verbindung, die zwischen den für die Erhaltung und nachhaltige Nutzung der biologischen Vielfalt relevanten Kenntnissen, Innovationen und Praktiken der indigenen Völker und deren traditionellen Siedlungsgebieten besteht”, alle Regierungen, die die CBD unterzeichnet haben, zur Demarkierung indigener Territorien und anschließenden Umsiedlung der nicht-indianischen Bevölkerung auf (Encontro de saberes tradicionais 2004). Auch die ecuadorianische OPIP, die 1996 im Konflikt mit Staat und Erdölfirmen die volle Kontrolle über ihre Territorien forderte, berief sich unter anderem auf die CBD (OPIP 1996).

Ins Feld geführt wird die Biodiversitätskonvention aber auch dann, wenn es um indigenes Wissen geht: Die COICA und der Dachverband der amazonischen Indianerorganisationen Ecuadors, CONFENIAE (*Confederacion de Nacionalidades Indigenas de la Amazonía Ecuatoriana*), argumentierten im Kampf gegen das US-amerikanische Ayahuasca-Sortenschutzpatent u.a. mit Artikel 8j der CBD²⁷ (Jacanamijoy 1998: 9; CONFENIAE 1998). Die von der COICA wie von brasilianischen Schamanen vorgebrachte Forderung, dass ein noch einzurichtendes *sui-generis*-System zum Schutz von indigenem Wissen *in puncto* Nutzung das Prinzip der vorherigen informierten Zustimmung sowie eine Vorschrift zur gerechten Aufteilung aller daraus entstehenden Vorteile enthalten müsse (COICA 2001; INBRAPI 2001), lehnt sich in der Sache an Artikel 8j und in der Formulierung an die (eigentlich den Staat betreffenden) Artikel 1 und 15 der Konvention über die biologische Vielfalt an, auch wenn sie nicht explizit mit einem Verweis auf die CBD begründet wird. Die brasilianische FOIRN (*Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro*) wiederum beruft sich direkt auf die CBD, um eine *benefit-sharing*-Klausel für Forschungsvereinbarungen zwischen Wissenschaftlern und Indigenen vorzuschreiben (siehe den Beitrag von Gabriele Brandhuber im vorliegenden Band).

Die Bewertung der CBD bleibt dennoch zwiespältig. So heißt es in der *Agenda Indígena Amazónica* der COICA zwar, die Konvention über die biologische Vielfalt habe sich beim Thema indigene Rechte als “das wichtigste internationale juristische Instrument” erwiesen (COICA 2005: 53). Gleichzeitig zeigt man sich aber “sehr besorgt” darüber, dass die CBD die Entscheidungsgewalt über die (kommerzielle) Nutzung genetischer Ressourcen in die Hand des Staates legt, da dieser nicht dazu verpflichtet sei, etwaige Vorbehalte oder Forderungen der Indigenen zu respektieren (COICA 2005: 53). Im Klartext: Der Staat kann – wenn man ausschließlich die Bestimmungen der CBD betrachtet und falls es dabei nicht auch um indigenes Wissen geht – Bioprospektionsprojekte auf indigenem Territorium auch gegen den Willen der ansässigen Ethnie(n) genehmigen bzw. ist auch bei einer indigenen Zustimmung nicht

27 Was in diesem Fall juristisch gesehen sinnlos war, da die USA nicht zu den Vertragsstaaten der CBD gehören.

garantiert, dass der Staat den ausgehandelten Gewinnanteil mit den lokalen Indigenen teilt (siehe oben). Auch die Bestimmungen der CBD zu traditionellem Wissen hält man in ihrer derzeitigen Form für nicht vertrauenswürdig. In einem Bericht der COICA über den Verhandlungsverlauf auf der 5. Vertragsstaatenkonferenz im Jahr 2000 heißt es:

Man kann nicht von einer gerechten Aufteilung der Vorteile sprechen, solange es auf nationaler und internationaler Ebene keine ausreichenden juristischen Garantien gibt, um einen effektiven Schutz für traditionelles Wissen zu gewährleisten (COICA 2000).

Dass dieser Schutz in den Verhandlungen kein Schwerpunkt war, zeige klar und deutlich, dass hinter der CBD vor allem das Interesse der nördlichen Industrienationen stehe, die sich auf diese Weise einen dauerhaften Zugang zu den genetischen Ressourcen der südlichen Entwicklungsländer und der dort lebenden indigenen Völker sichern wollten (COICA 2000). Dieses Misstrauen speist sich nicht nur aus leidvollen historischen Erfahrungen: Angesichts der Rücksichtslosigkeit, mit der der Staat im Verbund mit internationalen Konzernen die ebenfalls häufig auf bzw. unter indigenen Territorien gelegene Ressource Öl ausbeutet (Kimerling 1993, 2001), und fragwürdiger Patente, wie das US-amerikanische Ayahuasca-Sortenschutzpatent, das aller Voraussicht nach auch dann nicht aufgehoben worden wäre, wenn die USA die CBD ratifiziert hätten,²⁸ sind solche Befürchtungen nicht unbegründet (Dove 1996).

4. Resümee und Ausblick

Der Umgang der amazonischen Indianerorganisationen mit der Biodiversitätskonvention entbehrt nicht einer gewissen Ironie: Die CBD wird als brauchbares Instrument für die Durchsetzung von territorialen Rechten, die von der Konvention eigentlich gar nicht angesprochen werden, nicht aber für die Regelung von Bioprospektion betrachtet. Als Hindernisse für einen fairen und gerechten Vorteilsausgleich werden dabei insbesondere das Verhältnis zwischen Indigenen und Staat sowie das herrschende

28 Das Wissen indigener Völker wird in den USA, solange es nicht schriftlich dokumentiert ist, nicht als *prior art* behandelt, d.h. als bereits bekannt und somit nicht mehr patentierbar (Wiser 2002). Auch bei anderer Handhabung, wie in Europa, ist eine Überprüfung, ob eine angemeldete Erfindung möglicherweise indigenes Wissen usurpiert, aus praktischen Gründen nahezu unmöglich (Leistner 2004: 74f.). Forderungen, das geltende Patentrecht um eine obligatorische Offenlegung der Herkunft der verwendeten genetischen Ressourcen bzw. des ggf. zugrundeliegenden indigenen Wissens und den Nachweis, dass ein entsprechendes Einverständnis vorliegt, zu ergänzen, sind bislang ergebnislos geblieben (Hassemer 2004: 209ff.; Leistner 2004: 68ff.; Stoll 2004: 85). Das Ayahuasca-Sortenschutzpatent ist mittlerweile ausgelaufen, siehe <http://www.ciel.org/Biodiversity/ayahuasca_patentcase.html> (27.01.07).

geistige Eigentumsrecht (Stichwort Patente) angesehen. Der zweite Punkt steht auch im Mittelpunkt der nichtindianischen Kritik.²⁹

In der Praxis tauchen beim Versuch, die Vorgaben der CBD in eine gerechte Nutzungsvereinbarung zwischen Indianern, Staat und einem kommerziellen Pharmaunternehmen umzusetzen, allerdings auch noch ganz andere Probleme auf, allen voran die Frage, mit wem auf indigener Seite überhaupt verhandelt werden kann. Zum einen – darauf hat Rossbach de Olmos mehrfach hingewiesen (2001: 76f, 2003: 258f) – ist das Wissen über pharmakologisch interessante Eigenschaften einer Pflanze oft sehr weit verbreitet: Ein gutes Beispiel ist die Ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), die nicht nur in weiten Teilen Amazoniens, sondern auch westlich der Anden als traditionelles Halluzinogen verwendet wird (Luna 1986). Wer hat das Recht, über die kommerzielle Nutzung dieses Wissens zu entscheiden? Zum anderen gibt es, auch wenn sich das in Frage stehende Wissen auf eine Ethnie beschränken sollte, häufig massive Repräsentationsprobleme: Im Fall des schon erwähnten Aguaruna-Searle-Vertrags liegen die Unterzeichnerorganisationen mit einer anderen Aguaruna-Organisation im Streit, die den Vertrag als Ausverkauf betrachtet. Dabei kann weder die eine noch die andere Fraktion beanspruchen, für die Aguaruna insgesamt zu sprechen (Tobin 2002: 301; Brown 2003: 112 ff.; Greene 2004: 214 ff.). Ist es verwerflich, wenn eine Minderheit mit dem ethnobotanischen Wissen ihrer Ethnie Geschäfte macht? Darf eine Fraktion der anderen verbieten, ihr Wissen zu benutzen? Was bedeutet „mit Billigung und unter Beteiligung der Träger dieser Kenntnisse“, wenn es keine politischen Strukturen gibt, die die gesamte Ethnie umfassen bzw. wenn dieses Wissen *interethnisch* ist?

Wenn der gerechte Vorteilsausgleich der CBD keine Chimäre bleiben soll, werden sich die amazonischen Indianerorganisationen, aber auch die internationale Staatengemeinschaft (dass sie über die für die Umsetzung der Konvention benötigten Strukturen nicht verfügen, kann schließlich kaum den Indigenen angelastet werden!) auch mit diesem, bislang kaum thematisierten Problem befassen müssen.

Literaturverzeichnis

Alexiades, Miguel/Peluso, Daniela (2002): “Prior Informed Consent: the Anthropology and Politics of Cross-Cultural Exchange”. In: Laird, Sarah A. (Hrsg.): *Biodiversity and Traditional Knowledge. Equitable Partnerships in Practice*. London: Earthscan Publications, S. 221-227.

29 Siehe z.B. Bravo (1997b), Honerla (1997), Wörner (2000), Brand/Kalcsics (2002) sowie die auf den Homepages kritischer NGOs zu findenden Artikel (u.a. <<http://www.accionecologica.org>> (27.01.07), <<http://www.grain.org>> (27.01.07), <<http://www.etcgroup.org>> (27.01.07), <<http://www.biopiraterie.de>> (27.01.07)). Der erste Punkt wird von westlichen Kritikern dagegen kaum thematisiert bzw. über der Fokussierung des großen Nord-Süd-Konflikts einfach vergessen. Zu den wenigen Ausnahmen gehört Dove (1996).

- Beyerlin, Ulrich (2004): “‘Erhaltung und nachhaltige Nutzung’ als Grundkonzept der Biodiversitätskonvention”. In: Wolff, Nina/Köck, Wolfgang (Hrsg.): *10 Jahre Übereinkommen über die biologische Vielfalt. Eine Zwischenbilanz*. Baden-Baden: Nomos, S. 55-72.
- Brand, Ulrich/Kalcsics, Monika (Hrsg.) (2002): *Wem gehört die Natur? Konflikte um genetische Ressourcen in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Bravo, Elizabeth (1997a): “La bioprospección en el Ecuador”. In: Varea, Anamaría (Hrsg.): *Biodiversidad, bioprospección y bioseguridad*. Quito: Abya Yala, S. 131-141.
- (1997b): “Etnobotánica, derechos de propiedad intelectual y biodiversidad”. In: Rios, Montserrat/Pedersen, Henrik B. (Hrsg.): *Uso y manejo de recursos vegetales. Memorias del segundo simposio ecuatoriano de etnobotánica y botánica económica*. Quito: Abya Yala, S. 119-139.
- Brown, Michael F. (2003): *Who owns Native Culture?* Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.
- Brush, Stephen/Stabinsky, Doreen (Hrsg.) (1996): *Valuing Local Knowledge: Indigenous People and Intellectual Property Rights*. Washington, D.C.: Island Press.
- Cayuqueo, Nilo (1996): “Entrevista con Leonardo Viteri”. In: Rothschild, David (Hrsg.): *Protegiendo lo nuestro. Pueblos indígenas y biodiversidad*. Quito: Abya Yala/SAIIC, S. 105-116.
- COICA (Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) (1997): *Entre lo propio y lo ajeno. Derechos de los pueblos indígenas y propiedad intelectual*. Quito: COICA/IBIS/Alianza de Clima/Senado de Berlín.
- (1999a): *Biodiversidad, derechos colectivos y régimen sui generis de propiedad intelectual*. Quito: COICA/OMAERE/OPIP.
- (1999b): *Biodiversidad, propiedad intelectual y derechos colectivos de los pueblos indígenas. Manual para capacitación de base*. Quito: COICA.
- (2000): “Biodiversidad y Derechos Colectivos. El Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad y la COP5 del CDB”. In: *Nuestra Amazonía*, 15, S. 10-15.
- (Hrsg.) (2001): *Acuerdos y resoluciones del VI Congreso de la COICA*. Leticia, Colombia, 11 al 15 de junio de 2001. In: <http://www.coica.org.ec/sp/congreso_vi/resoluciones.html> (21.10.05).
- (2005): *Volviendo a la maloca. Agenda indígena amazónica*. In: <<http://www.coica.org.ec/sp/publicaciones/aia.pdf>> (27.01.07).
- COICA/OPIAC (Hrsg.) (1996): Alianza Mundial de Pueblos Indígenas-Tribales de los Bosques Tropicales/Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA)/Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC): *Declaración de Leticia y propuestas de acción. Resultados de la reunión internacional de pueblos indígenas y otros pueblos dependientes de los bosques sobre el manejo, conservación y desarrollo sostenible de todos los tipos de bosques*. Leticia, Colombia, 09.-13.12.1996. In: <<http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N97/013/54/IMG/N9701354.pdf?OpenElement>> (21.10.2005).
- COICA/PNUD (Hrsg.) (1994): “Encuentro regional de COICA/PNUD sobre derechos de propiedad intelectual y biodiversidad. Puntos básicos de acuerdo”. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 28.-30.09.1994. In: COICA (1999a): *Biodiversidad, derechos colectivos y régimen sui generis de propiedad intelectual*. Quito: COICA/OMAERE/OPIP, S. 140-144.

- CONFENIAE (Confederacion de Nacionalidades Indigenas de la Amazonía Ecuatoriana) (1998): *Bio-piratas roban y patenten nuestras medicinas más sagradas* (Kommuniqué vom 11.05.1998). In: <<http://www.unii.net/confeniae/espanol/noticias/bio-pirates.html>> (21.10.05).
- Conklin, Beth A. (2002): "Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest". In: *American Anthropologist*, 104, 4, S. 1050-1061.
- Dove, Michael R. (1996): "Center, Periphery, and Biodiversity: A Paradox of Governance and a Developmental Challenge". In: Brush, Stephen/Stabinsky, Doreen (Hrsg.): *Valuing Local Knowledge: Indigenous People and Intellectual Property Rights*. Washington, D.C.: Island Press, S. 41-67.
- Encontro de saberes tradicionais (2004): *Encontro de saberes tradicionais "Diálogo de Pajés: proteção dos conhecimentos tradicionais: Direito Sagrado"*. Brasília, 26.-28.08.2004: Declaração dos Pajés. In: <http://www.inbrapi.org.br/abre_artigo.php?artigo=10> (27.01.07).
- Encontro Nacional de Pajés (1998): *1º Encontro Nacional de Pajés, Brasília, 17.4.1998: Carta de princípios da sabedoria indígena*. Zitiert nach der englischen Übersetzung in Krippner, Stanley (1999): "Jungle Buccaneers". In: *Brazzil*, Ausgabe Juni 1999. Los Angeles <<http://www.brazzil.com/blajun99.htm>> (27.01.07).
- Greene, Shane (2004): "Indigenous People Incorporated? Culture as Politics, Culture as Property in Pharmaceutical Bioprospecting". In: *Current Anthropology*, 45, 2, S. 211-237.
- Hassemer, Michael (2004): "Genetic Resources". In: Lewinski, Silke von (Hrsg.): *Indigenous Heritage and Intellectual Property: Genetic Resources, Traditional Knowledge, and Folklore*. The Hague/London/New York: Kluwer Law International, S. 151-219.
- Henkel, Christiane (2004): "Schätze aus dem Urwald". In: *Die Zeit*, Nr. 48.
- Honerla, Susan (1997): "Mit lokalem Wissen die biologische Vielfalt retten? Was geht die Konvention über Biologische Vielfalt die Entwicklungsethnologie an?". In: *Entwicklungsethnologie*, 6, 1, S. 11-27.
- IIFB (International Indigenous Forum on Biodiversity) (2001a): *Statement at the Ad Hoc Open-Ended Working Group on Access and Benefit Sharing. Convention on Biological Diversity. 22-26.10.2001 - Bonn, Germany*. In: <http://www.treatycouncil.org/new_page_523211.htm> (27.01.07).
- (2001b): *Closing Statement at the Ad Hoc Open-Ended Working Group on Access and Benefit Sharing, Convention on Biological Diversity. 22-26.10.2001, Bonn, Germany*. In: <http://www.treatycouncil.org/new_page_523213.htm> (27.01.07).
- (2002a): *Opening Statement. Sixth Conference of the Parties of the Convention on Biological Diversity. The Hague, 08.04.2002*. In: <http://www.klimabuendnis.org/kbhome/english/politics/4215_en.htm> (27.01.07).
- (2002b): *Closing Declaration, Sixth Conference of the Parties of the Convention on Biological Diversity. The Hague, 19.04.2002*. In: <http://www.klimabuendnis.org/kbhome/english/politics/4216_en.htm> (27.01.07).
- (2004): *Closing Statement, Seventh Conference of the Parties. Kuala Lumpur, Malaysia, 20.02.2004*. In: <http://www.treatycouncil.org/new_page_5244111121121.htm> (27.01.07).

- INBRAPI (2001): *Carta de São Luís do Maranhão, 06.12.2001*. In: <http://www.inbrapi.org.br/abre_artigo.php?artigo=6> (27.01.07). Engl. Vers. unter <http://www.wipo.int/documents/en/meetings/2001/igc/pdf/grtkfic2_14.pdf>, (27.01.07).
- Jacanamijoy, Antonio (1998): "Iniciativas para la protección de los derechos de los titulares del conocimiento tradicional, las poblaciones indígenas y las comunidades locales". In: WIPO (World Intellectual Property Organization): *Mesa redonda sobre propiedad intelectual y pueblos indígenas. Genf, 23.-24.7.1998*. In: <http://www.wipo.int/documents/es/meetings/1998/indip/pdf/rt98_4e.pdf> (27.01.07).
- Kimerling, Judith (1993): *Crudo Amazónico*. Quito: Abya Yala.
- (2001): "Uncommon Ground: Occidental's Land Access and Community Relations Standards and Practices in Quichua Communities in the Ecuadorian Amazon". In: *Law and Anthropology*, 11, S. 179-247.
- King, Steven R. (1991): "The Source of our Cures: A New Pharmaceutical Company wants to Provide Reciprocal Benefits and Recognize the Value of Indigenous Knowledge". In: *Cultural Survival Quarterly*, 15, 3, S. 19-22.
- (1994): "Establishing Reciprocity: Biodiversity, Conservation, and New Models for Cooperation Between Forest-dwelling Peoples and the Pharmaceutical Industry". In: Greaves, Tom (Hrsg.): *Intellectual Property Rights for Indigenous Peoples: A Source Book*. Oklahoma City: Society for Applied Anthropology, S. 69-82.
- King, Steven R./Carlson, Thomas J./Moran, Katy (1996): "Biological Diversity, Indigenous Knowledge, Drug Discovery, and Intellectual Property Rights". In: Brush, Stephen/Stabinsky, Doreen (Hrsg.): *Valuing Local Knowledge: Indigenous People and Intellectual Property Rights*. Washington, D.C.: Island Press, S. 167-185.
- Korn, Horst (2004): "Institutioneller und instrumenteller Rahmen für die Erhaltung der Biodiversität". In: Wolff, Nina/Köck, Wolfgang (Hrsg.): *10 Jahre Übereinkommen über die biologische Vielfalt. Eine Zwischenbilanz*. Baden-Baden: Nomos, S. 36-54.
- Kramer, Dieter et al. (Hrsg.) (2003): *Missio, Message und Museum. Festschrift für Josef Franz Thiel zum 70. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Krippner, Stanley (1999): "Jungle Buccaneers". In: *Brazzil*, Ausgabe Juni 1999. Los Angeles. In: <<http://www.brazzil.com/blajun99.htm>> (27.01.07).
- Laird, Sarah A. (Hrsg.) (2002): *Biodiversity and Traditional Knowledge. Equitable Partnerships in Practice*. London: Earthscan Publications, S. 241-286.
- Laird, Sarah A./Ten Kate, Kerry (2002): "Biodiversity Prospecting: the Commercial Use of Genetic Resources and Best Practice in Benefit-sharing". In: Laird, Sarah A. (Hrsg.): *Biodiversity and Traditional Knowledge. Equitable Partnerships in Practice*. London: Earthscan Publications, S. 241-286.
- Leistner, Matthias (2004): "Traditional Knowledge". In: Lewinski, Silke von (Hrsg.) *Indigenous Heritage and Intellectual Property: Genetic Resources, Traditional Knowledge, and Folklore*. The Hague/London/New York: Kluwer Law International, S. 49-149.
- Lewinski, Silke von (Hrsg.) (2004): *Indigenous Heritage and Intellectual Property: Genetic Resources, Traditional Knowledge, and Folklore*. The Hague/London/New York: Kluwer Law International.

- Luna, Luis Eduardo (1986): "Bibliografía sobre el ayahuasca". In: *América Indígena*, 46, 1, S. 235-245.
- Moran, Katy (1999): "Toward Compensation: Returning Benefits from Ethnobotanical Drug Discovery to Native Peoples". In: Nazarea, Virginia D. (Hrsg.): *Ethnoecology. Situated Knowledge/Located Lives*. Tucson: University of Arizona Press, S. 249-270.
- Muehlebach, Andrea (2001): "'Making Place' at the United Nations: Indigenous Cultural Politics at the U.N. Working Group on Indigenous Populations". In: *Cultural Anthropology*, 16, 3, S. 415-448.
- Nigh, Ronald (2002): "Maya Medicine in the Biological Gaze: Bioprospecting Research as Herbal Fetishism". In: *Current Anthropology*, 43, 3, S. 451-476.
- OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) (Hrsg.) (1996): "Declaratoria a los territorios indígenas de Pastaza como patrimonio de la biodiversidad y cultural de los pueblos Quichua y Shiwiar de Pastaza", Puyo, Ecuador, 11.1996. In: COICA (1999a): *Biodiversidad, derechos colectivos y régimen sui generis de propiedad intelectual*. Quito: COICA/OMAERE/OPIP, S. 153-156.
- Reinhardt, Sylvia (2002): "Traditionelles Wissen indigener Völker und 'Biopiraterie' in Ecuadors Amazonastiefland". In: Brand, Ulrich/Kalcsics, Monika (Hrsg.): *Wem gehört die Natur? Konflikte um genetische Ressourcen in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Brandes & Apse, S. 161-173.
- Reinhardt, Sylvia et al. (Hrsg.) (2001): *Sacha Runa. Menschen im Regenwald von Ecuador*. Frankfurt am Main: Palmengarten.
- Rosbach de Olmos, Lioba (2001): "Die Bedeutung traditionellen Wissens indigener Völker über die biologische Vielfalt". In: Reinhardt, Sylvia et al. (Hrsg.): *Sacha Runa. Menschen im Regenwald von Ecuador*. Frankfurt am Main: Palmengarten, S. 70-77.
- (2003): "Das traditionelle Wissen, die Biodiversität und der Blickwinkel der Völkerkunde". In: Kramer, Dieter et al. (Hrsg.): *Missio, Message und Museum. Festschrift für Josef Franz Thiel zum 70. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Lembeck, S. 249-265.
- Stoll, Peter-Tobias (2004): "Genetische Ressourcen, Zugang und Vorteilsteilhaber". In: Wolff, Nina/Köck, Wolfgang (Hrsg.): *10 Jahre Übereinkommen über die biologische Vielfalt. Eine Zwischenbilanz*. Baden-Baden: Nomos, S. 73-88.
- Stoll, Peter-Tobias/Hahn, Anja von (2004): "Indigenous Peoples, Indigenous Knowledge and Indigenous Resources in International Law". In: Lewinski, Silke von (Hrsg.): *Indigenous Heritage and Intellectual Property: Genetic Resources, Traditional Knowledge, and Folklore*. The Hague/London/New York: Kluwer Law International, S. 5-47.
- Tobin, Brendan (2002): "Biodiversity Prospecting Contracts: the Search for Equitable Agreements". In: Laird, Sarah A. (Hrsg.): *Biodiversity and Traditional Knowledge. Equitable Partnerships in Practice*. London: Earthscan Publications, S. 287-309.
- Weber, Gaby (2000): "Wem gehört die Natur? Biopiraterie in Brasilien". In: *ILA – Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika*, 234, S. 8.
- WIPO (World Intellectual Property Organization) (2001): *Intellectual Property Needs and Expectations of Traditional Knowledge Holders. World Intellectual Property Organization Report on Fact-finding Missions on Intellectual Property and Traditional Knowledge (1998-1999)*. In: <<http://www.wipo.int/tk/en/tk/ffm/report/final/index.html>> (27.01.07).

- (2004): *Report of the Sixth Session of the Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore; Geneva, 15.-19.03. 2004*. In: <http://www.wipo.int/documents/en/meetings/2004/igc/pdf/grtkf_ic_6_14.pdf> (27.01.07).
- Wiser, Glenn (2001): *U.S. Patent and Trademark Office Reinstates Ayahuasca Patent* (Center for International Environmental Law, 25.06.2001). In: <<http://www.ciel.org/Publications/PTODecisionAnalysis.pdf>> (27.01.07).
- (2002): “The Ayahuasca Patent Case: Indigenous People’s Stand against Misappropriation”. In: Laird, Sarah A. (Hrsg.): *Biodiversity and Traditional Knowledge. Equitable Partnerships in Practice*. London: Earthscan Publications, S. 182-183, Box 7.2.
- Wörner, Beate (2000): *Von Gen-Piraten und Patenten*. Frankfurt am Main: Brandes & Apffel.
- Wörrle, Bernhard (2005): “[Rezension zu:] Laird, Sarah A. (Hrsg.): *Biodiversity and Traditional Knowledge. Equitable Partnerships in Practice*. London: Earthscan Publications.” In: *Anthropos*, 100, S. 273-274.
- Wolff, Nina/Köck, Wolfgang (Hrsg.) (2004): *10 Jahre Übereinkommen über die biologische Vielfalt. Eine Zwischenbilanz*. Baden-Baden: Nomos.
- Wolfrum, Rüdiger (2004): “Völkerrechtlicher Rahmen für die Erhaltung der Biodiversität”. In: Wolff, Nina/Köck, Wolfgang (Hrsg.): *10 Jahre Übereinkommen über die biologische Vielfalt. Eine Zwischenbilanz*. Baden-Baden: Nomos, S. 18-35.
- <<http://www.accionecologica.org>> (27.01.07).
- <<http://www.amazonlink.org/biopiraterie/index.htm>> (27.01.07).
- <<http://www.biodiv.org>> (21.10.05).
- <<http://www.biodiv.org/convention/articles.asp>> (21.10.05).
- <<http://www.biodiv.org/programmes/socio-eco/traditional/akwe.aspx>> (21.10.05).
- <<http://www.biodiv-chm.de/konvention/F1052472545>>, (21.10.05).
- <<http://www.biopiraterie.de>> (27.01.07).
- <http://www.coica.org/sp/ma_documentos/ayahuasca_sp01.html> (27.01.07).
- <<http://www.ciel.org/Biodiversity/ayahuascapatentcase.html>> (27.01.07).
- <<http://www.etcgroup.org>>(21.10.05).
- <<http://www.etcgroup.org/article.asp?newsid=233>> (21.10.05).
- <<http://www.grain.org>>(27.01.07).
- <<http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169>> (27.01.07).
- <<http://www.infoe.de/home/Biodiversit%E4t>> (27.01.07).
- <<http://www.infoe.de/home/Biodiversit%E4t/ABS%2C+8j%2C+PIC%2C+TK%2C+IPR%2C+GURTs%3F%3F%3F>> (27.01.07).
- <<http://www.infoe.de/home/Biodiversit%E4t/Kampf+um+Genressourcen>> (27.01.07).
- <<http://www.napopharma.com>> (21.10.05).
- <<http://www.pfizer.com/pfizer/history/2003.jsp>> (27.01.07).
- <<http://www.probenefit.de>> (27.01.07).
- <<http://www.sice.oas.org/trade/JUNAC/decisiones/DEC391S.asp>> (27.01.07).
- <<http://www.unii.net/confeniae/espanol/noticias/bio-pirates.html>> (21.10.05).
- <<http://www.wipo.int/tk/en>> (27.01.07).

Frank Semper

Die Rechte der indigenen Völker in Kolumbien

Kolumbien gilt als das Land in Lateinamerika, das seit den 1990er Jahren am entschlossensten den Weg der Überwindung der regressiven Konzepte der Vergangenheit (Ausrottung, Assimilierung, Missionierung und staatliche Bevormundung) beschritten und in überzeugender Weise rechtliche Bedingungen für eine lebbare Zukunft der Indigenen nicht nur geschaffen hat, sondern diese auch umzusetzen versucht.

Die Indigenenpolitik und -gesetzgebung in Kolumbien hat seit der Unabhängigkeit des Landes bis in die Gegenwart mehrere Paradigmenwechsel vollzogen. Nach einer Phase der Ausrottung und Assimilierung zwischen 1820 und 1958 folgte der Versuch der (zwangsweisen) Integration der indigenen *resguardos* in die Agrarstruktur des ländlichen Raumes im Zuge der Agrarreform. Mit der Gründung eigener politischer Organisationsformen durch die Indigenen auf regionaler (insbesondere des CRIC, *Consejo Regional Indígena del Cauca*) und nationaler Ebene (ONIC, *Organización Nacional Indígena de Colombia*) setzte in den 1980er Jahren eine Politik der Autonomisierung der indigenen Völker auf der Grundlage ihrer Territorien ein. Mit der Verfassung von 1991, an deren Zustandekommen drei gewählte Indigenenvertreter beteiligt waren, wurden die Rechte der indigenen Völker in das Gefüge eines modernen Verfassungsstaates aufgenommen und eine Phase der Kooperation mit der nationalen Gesellschaft eingeleitet.

Das nunmehr verfolgte Konzept der Kooperation der indigenen Völker mit den staatlichen Institutionen und der Nationalgesellschaft lässt sich aber nicht lückenlos und widerspruchsfrei in das Konzept eines modernen Verfassungsstaates einbinden und hat zu neuen Differenzen über die Inhalte und Reichweite der indigenen Identität und Autonomie im Rahmen des Nationalstaates geführt. Denn der Staat soll nicht nur den von indigener Seite eingeforderten Schutz und Fürsorge bieten, er soll sich nach Möglichkeit auch aus dem indigenen Gemeinschaftsleben heraushalten. Hierin besteht ein tiefgehender Zielkonflikt, der bislang allenfalls ansatzweise gelöst wurde. Die Rechtslage der indigenen Völker in Kolumbien beruht sowohl auf nationalen und internationalen Normen als auch auf ihren autochthonen Rechten.

Die staatlichen Normen finden sich in der Verfassung von 1991 (CP, *Constitución Política de Colombia*) und den Gesetzen (*Fuero Indígena*), die die besonderen Belange der indigenen Völker, bezeichnet als "comunidades indígenas", "grupos étnicos" und "pueblos indígenas", regeln.

Nur auf den ersten Blick erscheint es paradox, dass die Indigenen neben der Einforderung ihrer verfassungsmäßig garantierten Rechte weiterhin auf ein Gesetz rekur-

rieren, das ihre Unterwerfung und Inferiorität einst festgeschrieben hatte. Die *Ley n° 89/1890* ist fester Bestandteil einer allgemeinen indigenen Rechtstradition in Kolumbien, die zunächst von den Páez im andinen Hochland im Südwesten Kolumbiens begründet wurde, heute aber zum Allgemeingut der meisten Indigenen in Kolumbien geworden ist. Der Grund hierfür liegt in der durch das Gesetz ausgesprochenen Anerkennung des gemeinschaftlichen indigenen Landes, in Form des *resguardo*, einer Rechtsfigur, die noch aus der Kolonialzeit stammt, sowie der Anerkennung eigener Verwaltungsformen wie dem *cabildo*, der schon zur Kolonialzeit mit einer Befugnis zur Ausübung eigener Rechte ausgestattet war, die in die CP in Form der “indigenen Sondergerichtsbarkeit” (*JEI, Jurisdicción Especial Indígena*) Eingang gefunden hat.

Die diskriminierenden Regelungen des Gesetzes Nr. 89/1890 über die Missionierung der “wilden” Indios, ihre Geschäftsunfähigkeit und natürliche Minderwertigkeit hat der Verfassungsgerichtshof in einer Grundsatzentscheidung für verfassungswidrig erklärt und aufgehoben, die den Indigenen günstigen Regelungen im Übrigen aber unangetastet gelassen.

Die OIT-Konvention 169 (“über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern”) ist bis heute die am weitest reichende Konvention, die sich ausschließlich mit dem Menschenrechtsschutz der indigenen Völker befasst. Die Konvention wurde durch die *Ley n° 21/1991* ratifiziert und in nationales Recht überführt. Gemäß Artikel 93 CP geht sie als internationale Menschenrechtsvereinbarung der innerstaatlichen Rechtsordnung vor und bildet gemeinsam mit den verfassungsrechtlichen Vorschriften einen “Verfassungsblock” (*bloque de constitucionalidad*).

Die autochthonen Rechte der indigenen Völker (Stammes- und Gewohnheitsrechte, Sitten und Gebräuche) stellen eine weitere Rechtsquelle im Geltungsbereich der indigenen Territorien dar und bilden die Richtschnur für das Zusammenleben ihrer Angehörigen. Aus Sicht der Indigenen erlangen die autochthonen Rechte aber auch gegenüber den Handlungen von (nichtindigenen) Dritten Geltung, die schädigend in das indigene Gemeinschaftsleben eingreifen. Die autochthonen Rechte stehen aufgrund ihrer vor- und außerstaatlichen Ursprünge außerhalb der staatlichen Normenhierarchie und stellen originäres und kein abgeleitetes Recht dar.

Durch die CP konstituierte sich Kolumbien zu einem modernen Verfassungsstaat, der die Rechte der indigenen Völker erstmals einbezieht. Die CP enthält für die Indigenen Rechte auf kulturelle Identität, territoriale und personale Autonomie, gemeinschaftliches Grundeigentum, auf Konsultation und die Beteiligung am Staat und seinen Einrichtungen, die in ihrem Umfang eine “Indigenenverfassung” ergeben. Diese steht gleichberechtigt neben den vier grundlegenden Ordnungen aus Wirtschafts-, Umwelt, Sozial- und Kulturverfassung. Das ist grundsätzlich positiv zu vermerken. Die dem modernen Verfassungsstaat innewohnende Integrationsfunktion steht der Interessenlage der indigenen Völker aber insoweit entgegen, als dadurch ein Assimila-

tionsdruck erzeugt wird, der eine von den Einflüssen der sie umgebenden Nationalgesellschaft freie und ungestörte Entwicklung erschwert.

Der verfassungsrechtliche Referenzpunkt für die gesonderte Existenz der indigenen Völker und die Gewährleistung ihrer Rechte beruht auf dem Fundamentalprinzip der "ethnischen und kulturellen Vielfalt" (CP Artikel 7). Dabei handelt es sich um ein Gestaltungsprinzip, das den institutionellen Rahmen der indigenen Völker innerhalb des Nationalstaates bestimmt. Darüber hinaus liefert das Prinzip einen Maßstab zur Ermittlung der Inhalts- und Schrankenbestimmung der einzelnen Rechte der Indigenen. Es geht daher über eine nur deklaratorische Bedeutung hinaus. Das Prinzip kann allerdings durch andere Verfassungsprinzipien eingeschränkt werden, insbesondere das Prinzip des Einheitsstaates (CP Artikel 1) und bietet daher keinen absoluten Schutz für den Fortbestand der indigenen Völker.

Der Verfassungsgerichtshof hat die indigenen Völker in Form der "indigenen Gemeinschaften" als Träger von Grundrechten ausdrücklich anerkannt und eine Grundrechtssystematik auf der Grundlage des Kriteriums ihres kulturellen Überlebens entwickelt. Aus dem Recht auf Leben (CP Artikel 11) wird ein Recht auf Subsistenz, aus dem Recht auf körperliche Integrität (CP Artikel 12) ein Recht auf ethnische, kulturelle, soziale und wirtschaftliche Integrität abgeleitet. Das Recht auf gemeinschaftliches Grundeigentum der "indigenen Gemeinschaften" genießt Grundrechtsschutz (Artikel 63, 329 Abs. 2 CP). Dies gilt ebenfalls für das Recht, an Entscheidungen über die Förderung natürlicher Ressourcen in den indigenen Territorien beteiligt zu werden (*consulta previa*), gemäß Artikel 40 Ziff. 2, Artikel 30 Abs. 2 S.2 CP i. V. m. Artikel 15 der *Ley n° 21/1991*.

In prozessrechtlicher Hinsicht hat die CP mit dem Rechtsbehelf (*acción de tutela*) ein Instrument geschaffen, das einen effektiven Grundrechtsschutz gegenüber Eingriffen Dritter gewährleisten soll (CP Artikel 86). Der Verfassungsgerichtshof hat die Zulässigkeitsvoraussetzungen der *acción de tutela* aufgrund der Anerkennung eines spezifischen Gefährdungszusammenhangs zwischen der Verletzung von Verfassungsprinzipien und Kollektivrechten mit den Grundrechten (Konnexität) über den Wortlaut der Norm erweitert. Auf diese Weise wird auch das für die indigenen Völker so wichtige Recht auf eine gesunde Umwelt (CP Artikel 79 Abs. 1) vom Grundrechtsschutz umfasst, wenn die Verletzung des Kollektivrechtes zugleich eine unmittelbare und konkrete Verletzung eines Grundrechtes impliziert oder mit sich bringt.

Bei der Auslegung der einschlägigen Verfassungsbestimmungen ist insgesamt gesehen das Bemühen des Verfassungsgerichtshofes erkennbar, die Rechte der Indigenen wirkungsvoll zu schützen, um ihr Überleben zu sichern. Die Entwicklung einer Verfassungs-, insbesondere Grundrechtsdogmatik scheidet aber trotz positiver Ansätze bereits an den unscharfen Begriffsbildungen hinsichtlich der Normadressaten der einzelnen Rechte. Der Verfassungsgerichtshof hat mit der Figur der *comunidad indígena* als Grundrechtsträger zwar das in der CP angelegte Prinzip der Individualrechtsträger-

schaft durchbrochen und auf der einmal geschaffenen Grundlage spezifische, auf die Indigenen bezogenen Rechte entwickelt. Es gelingt ihm aber nicht, die von den Indigenen eingeforderten Rechte auf Identität, Selbstbestimmung (Autonomie) und eigene Entwicklung in diesem Konzept unterzubringen, zumal es sich bei dem für die Zukunft der indigenen Völker so entscheidenden Recht auf Selbstbestimmung um ein kollektives Recht handelt, dessen Anerkennung überhaupt nicht in der verfassungsrechtlich vorgegebenen, individualbezogenen Grundrechtsdogmatik unterzubringen ist.

Von daher bietet die Rechtsprechung des Verfassungsgerichtshofes im Einzelfall den Indigenen zwar Schutz gegenüber einzelnen staatlichen Maßnahmen und Entscheidungen. Dahinter ist aber kein umfassendes Konzept zu erkennen, die "Indigenenfrage" als Ganzes zu behandeln.

Ein derartiges Konzept zu entwickeln ist zuvörderst Aufgabe der Regierungspolitik gegenüber den indigenen Völkern. Das schmale Programm zur Hilfe und ethnischen Stärkung der indigenen Völker in Kolumbien (*Programa de Apoyo y Fortalecimiento Étnico de los Pueblos Indígenas de Colombia*, 1995-1998) hat die wichtigsten Gesetzesvorhaben zur Hilfe und Stärkung der indigenen Völker jedoch nur unzureichend, wie in den Politikbereichen Landrechtsproblematik, Ressourcenschutz, -nutzung, Erziehung, Gesundheit sowie Finanzmittelzuweisung und -verwaltung, oder überhaupt nicht, wie im Bereich der JEI und der Territorialordnung, verwirklicht. Demgegenüber kann der Verfassungsgerichtshof die Defizite staatlicher Politik im Bereich der "Indigenenfrage" wie auch in anderen Politikbereichen daher nur aufzeigen und korrigierend eingreifen.

Auf den ersten Blick scheint die Klärung der Landrechtsfrage für die indigenen Völker in Kolumbien weit vorangeschritten zu sein, da inzwischen ca. 80% der indigenen Bevölkerung innerhalb der Grenzen des ihnen in der Rechtsform des *resguardo* zugeteilten gemeinschaftlichen Grundeigentums leben.

Das Modell des *resguardo* stellt als die staatlich vorgegebene Form der kollektiven Landinhaberschaft für die Indigenen aber lediglich einen Minimalansatz im Prozess der Sicherung und Wiedererlangung ihres (ursprünglichen) traditionellen Territoriums dar. Diese Form billigt den Indigenen keine umfassende Territorialkontrolle über ihr Land zu. Den meisten indigenen Völkern des andinen Hochlandes steht nicht einmal die gesetzlich vorgeschriebene "angemessene" Landfläche zur Verfügung. Des Weiteren handelt es sich zumeist um qualitativ minderwertige Bodenflächen. Die flächenmäßig umfangreichen und abgelegenen *resguardos* in den tropischen Tieflandregionen waren vor ihrer offiziellen Zuteilung an die indigenen Völker ganz überwiegend Brachland (*baldíos*) bzw. Waldreservate (*reservas forestales*), die für den Staat und private Unternehmer in wirtschaftlicher Hinsicht bislang weitgehend ohne Bedeutung sind.

Aber selbst der tatsächliche Bestand und die Integrität der bestehenden *resguardos* ist vielerorts durch das – illegale – Eindringen von Kolonisten und den Akteuren des internen bewaffneten Konfliktes bedroht.

Das gemeinschaftliche Grundeigentum in der Figur des *resguardo* hat die CP als “unverkäuflich, unersitzbar und unpfändbar” (CP Artikel 63, 329) erklärt. Auf diese Weise soll das kulturelle Überleben der Indigenen und die Integrität ihres Landes erhalten bleiben. Der Erhalt des indigenen Landes genießt Priorität, ein Zustand, der unbestreitbar einen Fortschritt darstellt gegenüber der vorangehenden unklaren Rechtslage, die Verfügungen über das indigene *resguardo*-Eigentum insgesamt oder in Einzelparzellen nicht ausdrücklich untersagt. In diesem Zusammenhang sei beispielhaft auf die gegenteilige Rechtsentwicklung in Peru verwiesen, wo gegen den erklärten Widerstand der Indigenen durch die Verfassung von 1993 die Garantien zum Veräußerungsverbot von indigenem Land aufgehoben wurden.

Dem gemeinschaftlichen Grundeigentum kommt nach Auffassung des kolumbianischen Verfassungsgerichtshofes Grundrechtscharakter zu, nicht nur weil der *resguardo* die hauptsächliche Quelle für die Subsistenz der “indigenen Gemeinschaften” und damit die Grundlage ihrer Existenzsicherung darstellt, sondern weil er zugleich einen festen Bestandteil ihrer Kosmologie und religiösen Überzeugung bildet.

Damit unterscheidet sich das gemeinschaftliche Grundeigentum der “indigenen Gemeinschaften” grundsätzlich vom privaten Grundeigentum Einzelner, das außerhalb des Grundrechtsabschnitts im zweiten Kapitel (CP Artikel 42-77) angeordnet ist.

Allerdings ist auch der Inhalt des *resguardo*-Eigentums, wie der des privaten Eigentums Einzelner, durch seine Sozial- und Umweltfunktion (Artikel 58 Abs. 2 i. V. m. Artikel 87 der *Ley n° 160/1994* (Agrarreformgesetz) und Artikel 19 Abs. 5 des *Decreto n° 2164/1995*) bestimmt.

Die Übertragung der Kriterien der Sozial- und Umweltfunktion auf das *resguardo*-Eigentum macht die Zuteilung und den Fortbestand des indigenen Landes vom Vorliegen öffentlicher Interessen abhängig und beschränkt auf diese Weise die Autonomie der indigenen Völker. Durch die gesetzlichen Voraussetzungen, die das Vorliegen einer Bescheinigung des Umweltministeriums zur Umweltfunktion vorschreibt, werden zusätzliche bürokratische Hürden errichtet, die die Zuteilung von indigenem Land erschweren und verzögern.

Das *resguardo*-Eigentum ist der Inhalts- und Schrankensystematik des Rechtsinstitutes “Eigentum”, gemäß Artikel 58 der CP, allenfalls ansatzweise unterworfen. Durch die weitgehende Gleichsetzung des Rechts auf *resguardo*-Eigentum mit dem Recht auf Existenzsicherung seiner Bewohner in der einschlägigen Rechtsprechung des Verfassungsgerichtshofes verblassen aber die spezifisch eigentumsrechtlichen Konturen dieses Grundrechts. Es tritt fast vollständig hinter den Anwendungsbereich des Grundrechts auf Leben (in Form der Subsistenz) und dem Grundrecht auf ethnische, soziale, kulturelle und wirtschaftliche Integrität zurück.

Der Bestand des gemeinschaftlichen Grundeigentums ist lediglich an den Subsistenzwerb der "indigenen Gemeinschaft" geknüpft, so dass Entwicklungsmöglichkeiten nur in dem eingeschränkten Rahmen der Subsistenz möglich sind. Die Nutzung des gemeinschaftlichen Eigentums der indigenen Völker zu wirtschaftlichen Zwecken ist hingegen stark eingeschränkt, so dass ihnen eigene – wirtschaftliche – Entwicklungsmöglichkeiten verschlossen bleiben. Sie bleiben stattdessen Bittsteller gegenüber staatlichen und privaten Unternehmen, die innerhalb des indigenen Landes natürliche Ressourcen ausbeuten, wie das nicht eingehaltene Abkommen der Wayú mit dem kolumbianischen Staat über die Förderung der Salzvorkommen von Manaure und andere Fälle belegen. Es zeigt sich, dass das Konzept des *resguardo* viel zu eingeschränkt ist, um den Fortbestand und die selbstbestimmte Entwicklung der indigenen Völker zu ermöglichen. Immerhin lassen die verfassungsrechtlich konstituierten Verfügungsbeschränkungen über das kollektive Grundeigentum noch Möglichkeiten der Verpachtung von Grund und Boden zu, ohne dass dadurch der Bestand des indigenen Territoriums in Gefahr geraten würde.

Von wachsender Bedeutung ist das gesetzlich nicht vorgesehene Verfahren der Vereinigung verschiedener *resguardos* zu einem *resguardo unido*. Diese Figur erweitert das klassische *resguardo*-Konzept und könnte einen ersten zaghaften Schritt in Richtung der Schaffung von indigenen Territorialeinheiten darstellen und damit einmal einen Ansatzpunkt für die Umsetzung territorialer Autonomie liefern.

Hoheitliche Eingriffe in den Bestand des *resguardo*-Eigentums sollen nach der Vorstellung des Verfassungsgerichtshofes im Rahmen einer Interessenabwägung ausschließlich bei Vorliegen eines überragenden öffentlichen Interesses gerechtfertigt sein, wozu die "nationale Sicherheit", die "staatliche Souveränität" und die "öffentliche Ordnung" zählen. Angesichts des weitgehenden Verlustes staatlicher Territorialkontrolle in weiten Teilen des ländlichen Kolumbiens schiebt der Verfassungsgerichtshof mit dieser Position selbst militärischen Eingriffen des Staates gegenüber den Aufständischen und der Drogenmafia auf indigenem Land keinen wirksamen Riegel vor.

Das Eigentum an den natürlichen Ressourcen in den *resguardos* unterliegt einer öffentlich-rechtlichen Sonderordnung, die sich für die erneuerbaren Ressourcen aus dem Umweltgesetzbuch (*Decreto-Ley n° 2811/1974*) und die nicht erneuerbaren Ressourcen aus dem Minengesetzbuch ergibt.

Die einschlägigen Bestimmungen der *Ley n° 21/1991* lassen lediglich eine Aussage über die Nutzung der natürlichen Ressourcen zu, treffen aber ebenfalls keine Bestimmung über die Eigentumsverhältnisse (Artikel 14 und 15 Ziff. 1).

Damit ist das Eigentumsrecht der indigenen Völker über die natürlichen Ressourcen innerhalb ihres Landes nicht garantiert. Die Indigenen dürfen die natürlichen erneuerbaren Ressourcen lediglich im Rahmen des Subsistenzerwerbs nutzen und können Dritte vom Gebrauch der Naturgüter ausschließen. Letzteres ist in der Praxis oft-

mals problematisch, wenn mit den Indigenen "weiße" Kolonisten und/oder afrokolombianische Gemeinschaften um die gleichen Naturgüter konkurrieren, wie es entlang der *frontera agrícola* gang und gäbe ist.

Der Erduntergrund und die natürlichen nicht erneuerbaren Ressourcen sind vom privaten Eigentum ausgenommen, vorbehaltlich der aufgrund vorkonstitutioneller Gesetze erworbenen und gefestigten Rechte, gemäß Artikel 332 der CP. Die *Ley n° 21/1991* hat die Eigentumsfrage an mineralischen oder unterirdischen Ressourcen in den indigenen Territorien offengelassen.

Die indigenen Völker fordern die Möglichkeit des direkten und uneingeschränkten Zugriffs auf alle natürlichen Ressourcen innerhalb ihrer Territorien, ein Recht, das ihnen auch der neue *Código de Minas* durch die Einräumung eines Vorzugsrechts (*derecho de prelación*) nur unzureichend gewährt.

Von besonderer Bedeutung für die indigenen Völker ist das Recht, an Entscheidungen beteiligt zu werden, die die Förderung von natürlichen Ressourcen in den indigenen Territorien betreffen (*consulta previa*) (Artikel 40 Ziff. 2, Artikel 330 Abs. 2 S. 2 CP i.V.m. Artikel 15 Abs. 2 der *Ley n° 21/1991*). Zusammengenommen ergeben die einzelnen Normen eine Verfassungsbarriere (*bloque de constitucionalidad*), um das Recht auf Beteiligung und Kooperation effektiv zu sichern. Der Verfassungsgerichtshof bewertet die vorangehende Konsultation der durch eine hoheitliche Maßnahme oder ein Projekt betroffenen "indigenen Gemeinschaft" als Grundrecht, wenn die Ausbeutung von natürlichen Ressourcen im Bereich indigener Territorien für die indigenen Lebensformen einschneidende Veränderungen zur Folge hat, was vor allem bei der Planung und Durchführung von Großprojekten von Bedeutung ist.

Die bestehende gesetzliche Praxis der *consulta previa* bei der Planung und Durchführung von Großprojekten innerhalb des indigenen Territoriums ist nach wie vor unzureichend. Die verfassungsgerichtliche Überprüfung der Genehmigungspraxis der Großprojekte Bloque Samoré (Fall Úwa) und Urra I-Wasserkraftwerk durch den Verfassungsgerichtshof hat schwere Rechtsverstöße bei der Einhaltung der *consulta previa* durch die staatlichen Organe ergeben. Bei der Durchführung von Großprojekten fehlt es ganz offensichtlich am politischen Willen, die den indigenen Völkern eingeräumten Rechte auch zu gewährleisten.

Das Recht der indigenen Völker auf Autonomie verbindet die Formen territorialer und personaler Autonomie. Es findet seine verfassungsrechtlichen Grundlagen in den Artikeln 246, 286, 287, 329, 330 der CP hinsichtlich der territorialen Autonomie und im Artikel 10 S. 2 und 3 sowie in Artikel 68 Abs. 5 der CP ("Sprachen- und Schulautonomie") und in Artikel 70 Abs. 2 ("Kulturautonomie") hinsichtlich der personalen Autonomie.

Bis heute ist der *cabildo indigena* die zentrale Institution zur Ausübung der Autonomie gemäß der *Ley n° 89/1889* geblieben, ergänzt um das Konzept der "traditionellen Amtsgewalten" als den anerkannten Vertretungsorganen der "indigenen Gemein-

schaft" mit öffentlich-rechtlichem Sondercharakter (*Decreto n° 2001/1988; Decreto n° 2164/1995*).

Nach wie vor ungeklärt ist das Maß der Autonomie, das den indigenen Territorien als neu zu gründende Territorialeinheiten (ETIs, *Entidades Territoriales Indigenas*) innerhalb der politisch-administrativen Organisationsstruktur des Einheitsstaates Kolumbien gewährt werden soll. Insbesondere die Abgrenzung der Kompetenzen der indigenen Territorien von den Gemeinden bei der Mittelzuwendung und der Auftragsvergabe im Gesundheits- und Erziehungswesen (*Situado Fiscal*), gemäß Artikel 356 Abs. 2, 357 der CP i.V.m. Artikel 25 der *Ley n° 60/1993* bleibt eine drängende – tagespolitische – Aufgabe und ist durch den Überleitungsartikel (*Trans.*) 56 der CP nur unzureichend gelöst worden. Bislang sind die indigenen Territorien im Bereich der Finanzverwaltung von den Gemeinden abhängig. Diese Situation wird sich erst mit Inkrafttreten des immer wieder verschobenen Gesetzes zur Territorialordnung verändern können. Solange der interne bewaffnete Konflikt andauert, sind die Realisierungschancen für das in der CP angekündigte Gesetz aber weiterhin minimal.

Die Autonomie der indigenen Territorialeinheiten soll weiter reichen als die der Departements, Distrikte und Gemeinden, insbesondere durch die Ausgestaltung politischer (CP Artikel 330) und judizieller Autonomie (CP Artikel 246). Die CP erweitert die bislang bestehenden Autonomieansätze für den *resguardo* und eröffnet durch die anvisierte Einrichtung der ETIs einen wichtigen Schritt in Richtung regionaler Autonomie, der allerdings bislang nicht vollzogen und bei den derzeit herrschenden Machtverhältnissen kaum zu realisieren ist. Es ist noch nicht einmal geklärt, ob die indigenen Territorien als Gebietskörperschaften innerhalb oder außerhalb des dreistufigen Verwaltungssystems aus Bund, Departements und Gemeinden angesiedelt werden sollen und ob sie Befugnisse und Aufgaben, die denen der Gemeinden entsprechen, wahrzunehmen haben.

In dem Institut der ETIs verbirgt sich ein Verfassungskonflikt zwischen den Postulaten der staatlichen Einheit und dem Autonomieprinzip, den der Verfassungsgeber in seiner Konsequenz nicht erkannt hat. Die anvisierte Form der indigenen Territorialautonomie ist mit der Figur des Einheitsstaates nicht zu vereinbaren. Die schleppende Umsetzung der Verfassungsbestimmungen hängt mit dem staatlichen Desinteresse zusammen, die territoriale Autonomie der indigenen Völker zu fördern.

Gleichwohl verfügen die indigenen Völker in Kolumbien über gewisse Formen relativer Autonomie. Dieser Umstand ist aber nicht einem großzügigen staatlichen Entgegenkommen geschuldet, sondern in erster Linie dem staatlichen Desinteresse gegenüber den Belangen der Indigenen und der weitgehend institutionellen Abwesenheit in weiten Teilen der ländlichen Territorien, die vielerorts mit den indigenen identisch sind. Darin unterscheidet sich die kolumbianische Situation von derjenigen der meisten anderen lateinamerikanischen Staaten, wie etwa Brasilien, Chile oder Mexiko,

die gegenüber den indigenen Völkern in ihrem Staatsgebiet eine weit autokratischere Politik verfolgen (können).

Die Schwäche des kolumbianischen Staates hat den indigenen Völkern einige Freiräume beschert, über die die Mehrzahl der indigenen Völker in Amerika nicht (mehr) verfügt. Ganz entscheidend ist das Fehlen der Figur des "Statusindianers", bezogen auf das indigene Individuum und die "indigene Gemeinschaft" im kolumbianischen Recht, im Unterschied zu den meisten anderen Rechtsordnungen der Hemisphäre, durch die der Staat die Indigenität per Gesetz festgelegt und damit die staatliche Kontrolle über die indigenen Völker verfestigt hat. Kolumbien hatte erst mit dem *Estatuto Nacional Indígena* unter der Regierung des Präsidenten Turbay Ayala zu Beginn der 1980er den Versuch unternommen, die Statuierung des Indigenen einzuführen, ein Vorhaben, das am gewachsenen Widerstand der indigenen Bewegung gescheitert ist. Damit konnte den indigenen Völkern in Kolumbien das Recht der Selbstidentifikation und -definition nie genommen werden, ein Recht, das sich die meisten indigenen Völker in Amerika erst wieder erstreiten müssen.

Die rechtlich und faktisch bestehenden Autonomieformen haben für die indigenen Völker in Kolumbien aber einen hohen Preis, weil ihre Angehörigen – und insbesondere ihre Anführer – permanent schweren und systematischen Menschenrechtsverletzungen und Gewalttaten durch die Akteure des bewaffneten Konfliktes einschließlich der Staatsmacht ausgesetzt sind, die ihre traditionellen und politischen Organisationsstrukturen empfindlich beschädigen.

Eine besondere Ausprägung des Rechts der indigenen Völker auf Autonomie stellt die Konstituierung der indigenen Sondergerichtsbarkeit (JEI, *Jurisdicción Especial Indígena*) dar (CP Artikel 246). Die JEI soll im Geltungsbereich der indigenen Territorien gleichberechtigt neben der ordentlichen Gerichtsbarkeit stehen. Dabei geht es nicht nur um die formelle Einrichtung eines neuen Gerichtszweiges neben der bestehenden ordentlichen Verwaltungs- und Verfassungsgerichtsbarkeit und anderen Sondergerichtsbarkeiten, sondern um die Anerkennung verschiedener Normen- und Verfahrenssysteme unter dem gemeinsamen Dach der CP ("Rechtepluralismus").

Inhalt und Umfang der JEI sind nicht geklärt und weitgehend umstritten. Die aktuelle Rechtslage ist für die indigenen Völker mit Vor- und Nachteilen verbunden. Die indigenen Rechtssysteme stehen seit 1991 unter dem ausdrücklichen Schutz der Verfassung, ihre Akte sind aber auch der gerichtlichen Kontrolle durch die amtlichen Gerichtszweige (ordentliche Verwaltungs- und Verfassungsgerichtsbarkeit) unterworfen, ohne dass bislang eine verbindliche Zuweisungsregelung existiert. Einige indigene Wortführer werten die formelle Anerkennung der autochthonen Rechte daher sogar als einen Rückschritt bei der Verwirklichung des Autonomiestatus ihrer Völker.

Die gerichtliche Überprüfung von Entscheidungen der JEI durch staatliche Gerichte ist insgesamt mit Skepsis zu betrachten, denn sie greift in die Autonomie der indigenen Völker ein.

Das Prinzip der Einheit der Staatsgewalt und die Konstituierung Kolumbiens als Rechtsstaat (CP Artikel 1) soll auch die "richterähnlichen" Entscheidungen der indigenen Amtsgewalten als einer erklärt öffentlich-rechtlichen Körperschaft mit Sondercharakter nicht von verfassungs- und gesetzmäßiger Kontrolle ausnehmen. Diese Ansicht mag in Einzelfällen gerechtfertigt sein, insbesondere wenn die indigenen Völker vor unlösbaren Konflikten stehen, wie im Fall der Spaltung der Arhuaco in "Traditionalisten" und "Glaubensabweichler", und eine Entscheidung des Verfassungsgerichtshofes durch die Indigenen ausdrücklich gewünscht wird. Grundsätzlich aber gilt es zu bedenken, dass die Entscheidungen staatlicher Gerichte geeignet sind, hinsichtlich des indigenen Gewohnheitsrechtes auf den Bereich der "internen" Sozialkontrolle der indigenen Völker einen Assimilierungsdruck auszuüben. Auf jeden Fall scheint es mir geboten, die Zulässigkeit von Klagen und Rechtsbehelfen gegen die Entscheidungen der traditionellen indigenen Amtsgewalten auf den Verfassungsgerichtshof oder besser auf ein noch zu schaffendes Gremium, bestehend aus Verfassungsrichtern und indigenen Repräsentanten, zu beschränken. Allein diese Vorgehensweise würde dem Umfang der Autonomie der indigenen Völker gerecht werden, ihre Entscheidungsbefugnis aufwerten und das Vertrauen der indigenen Völker in die staatliche Rechtsprechung stärken.

Der moderne Leistungs- und Versorgungsstaat gewährt den indigenen Völkern nicht nur Abwehrrechte, sondern versucht auch ihre Teilhabe am Gesundheits- und Erziehungssystem, den Staatseinnahmen, der öffentlichen Verwaltung und Politik zu regeln.

Einige Fortschritte wurden hierbei im Gesundheits- und Erziehungswesen gemacht. Das staatliche System der Sozialen Sicherheit hat das Solidaritätsprinzip auf die Indigenen ausgedehnt und gewährt ihnen im Prinzip kostenlose medizinische Beihilfeleistungen, entsprechend der *Ley n° 100/94*. Die staatliche Gesundheitspolitik tut sich aber trotz einer inzwischen erfolgten normativen Anpassung des allgemeinen Gesundheitssystems im Sinne der Bestimmungen der *Ley n° 21/1991* schwer, den gemeinschaftsbezogenen Charakter der indigenen Gesundheitssysteme zu respektieren.

Im Erziehungswesen können die Indigenen ihre eigenen Erziehungsinhalte festlegen und ihre eigenen Sprachen pflegen (*etnoeducación*), nachdem das Erziehungsmopol der Katholischen Kirche abgeschafft worden ist (Artikel 55 der *Ley n° 115/94*). Die staatliche Bevormundung ist in diesem Bereich aber längst noch nicht beseitigt.

Die nachkonstitutionelle Gesetzgebung sieht die Beteiligung von Indigenenvertretern in wichtigen Verwaltungsgremien und Ausschüssen auf nationaler-, Departement- und Gemeindeebene vor, im Agrar-, Umwelt-, Bildungs- und Kultursektor und im Bereich der Entwicklung der Grenzregionen.

Auf nationaler Ebene ist die Arbeit der für das Überleben und die Entwicklung der indigenen Völker so wichtigen Kommission der Menschenrechte der indigenen Völker und der Kommission der indigenen Territorien zudem noch immer unzulänglich.

Im politischen Bereich findet das Recht auf Teilhabe seine Ausgestaltung im aktiven und passiven Wahlrecht, der Teilnahme an Wahlen, Plebisziten, Referenden, Volksbefragungen und anderen Formen (CP Artikel 40 Ziff. 1-3). Die "indigenen Gemeinschaften" sind durch zwei zusätzliche indigene Senatoren im Senat (CP Artikel 171 Abs. 2) vertreten. Daneben besteht die Möglichkeit der Schaffung besonderer Wahlkreise zur Gewährleistung der Vertretung ethnischer Gruppen bei der Wahl zum Repräsentantenhaus (CP Artikel 76 Abs. 3 S. 2).

Durch die moderne Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Kolumbien geraten immer mehr Bereiche in das Blickfeld des Gesetz- und Verordnungsgebers. Die Verrechtlichung weiter Lebensbereiche der Bürger erfasst auch die indigenen Völker.

Die Indigenen sollen als vollwertige Staatsbürger in die allgemeine Sozial- und Leistungsgesetzgebung unter Berücksichtigung ihrer Besonderheiten einbezogen werden. Dies ist ein erster Schritt zu einer Angleichung der Lebensverhältnisse der zu meist in extremer Armut lebenden Angehörigen der indigenen Völker, ohne ihre traditionellen Lebensformen zu negieren.

Die Entwicklung wird von den indigenen Völkern allerdings nicht nur positiv gewertet. Die Zunahme der staatlichen Kontrollen wird als Einmischung in die eigenen Angelegenheiten beklagt. Traditionell lebende Völker wie die der Kogi und Arhuaco lehnen die staatliche Gesetzgebung unter Hinweis auf ihre heiligen und unabänderlichen Gesetze prinzipiell ab.

Die fortschreitende Verrechtlichung des indigenen Lebens hat die Frage nach dem Umfang und der Reichweite indigener Selbstbestimmung und nach dem Bestehen und der Weiterentwicklung autochthoner Rechte unter veränderten Vorzeichen neu aufgeworfen. Die Rechte der indigenen Völker auf Gewährleistung ihres Territoriums, die Nutzung ihrer natürlichen Ressourcen, Autonomie und Kooperation mit dem Nationalstaat haben das Spannungsverhältnis zwischen nationalen und indigenen Rechtsvorstellungen nicht auflösen und überwinden können. Eine international rechtsverbindliche Normierung spezifischer, die indigenen Völker und ihre Angehörigen betreffenden Rechte steht nach wie vor aus.

Der maßgebliche internationale Neuansatz weist in Richtung der Anerkennung eines inneren Selbstbestimmungsrechts der indigenen Völker, das in kollektiver Form ausgeübt werden soll. Die bislang bestehenden Minderheitenrechte, die den Indigenen aufgrund des Artikel 27 IPBPR wie allen anderen Angehörigen von ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheiten zustehen, haben sich als nicht ausreichend erwiesen, um die besondere Interessenlage der indigenen Völker, insbesondere im Hinblick auf den Fortbestand ihres Landes als Lebensraum, die Selbstbestimmung über ihren Fortbestand, als sozial und kulturell eigenständige Völker, und eine ihren

Vorstellungen angemessene – wirtschaftliche – Entwicklung ausreichend zu berücksichtigen oder gar zu fördern.

Auf der Ebene der Vereinten Nationen (VN) ist mit der *Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* ein Erklärungsentwurf zu den Rechten der indigenen Völker erarbeitet worden, der ihre Vorstellungen weitgehend berücksichtigt. Hierbei handelt es sich aber zunächst einmal um einen rechtlich nicht verbindlichen Erklärungsentwurf, der lediglich deklaratorische Wirkung entfaltet und dem Bereich des *Soft Law* zuzuordnen ist. Einer Verabschiedung dieser Erklärung durch die Generalversammlung der VN – die im Idealfall einmal zur *Magna Charta* aller indigenen Völker, vergleichbar der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, werden könnte – stehen Passagen des Entwurfs entgegen, die das Selbstbestimmungsrecht der Völker auch für die indigenen Völker einfordern. Auch wenn deren Verwirklichung auf die inneren und lokalen Angelegenheiten der indigenen Völker und damit den Bereich der inneren Selbstbestimmung beschränkt bleiben soll, lehnen die Staaten die Berufung der indigenen Völker auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker kategorisch ab. 1995 wurde der Erklärungsentwurf, an dem die “Arbeitsgruppe für indigene Bevölkerungen” seit 1985 gearbeitet und 1993 beschlossen hatte, durch die Menschenrechtskommission der VN (MRK) zur Neuverhandlung an eine neu zu bildende Arbeitsgruppe zurückverwiesen. Bis heute ist man einer Verabschiedung der Erklärung durch die höheren Gremien der VN keinen entscheidenden Schritt näher gekommen. Die Repräsentanten der indigenen Völker und Organisationen werden mit den Staaten weiterhin um eine inhaltliche Ausgestaltung des Begriffs der “inneren Selbstbestimmung” ringen müssen.

Im amerikanischen Bereich sind die hohen Erwartungen, die an eine Erklärung zu den indigenen Völkern in Amerika gestellt worden sind, bereits zurückgeschraubt worden. Der Projektentwurf bezieht sich nunmehr lediglich auf die “indigenen Bevölkerungen” in Amerika und vermeidet eine Bezugnahme auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Trotz dieser fundamentalen Einschränkung ist selbst die Verabschiedung der bestehenden Fassung durch die Generalversammlung der Organisation Amerikanischer Staaten noch immer nicht erfolgt.

Auf der Ebene der VN stehen den indigenen Völkern zur Durchsetzung ihres Menschenrechtsschutzes im Anwendungsbereich der jeweiligen Konvention unterschiedliche Schutzsysteme (*treaty bodies*) und darüber hinaus das sogenannte “1503”-Verfahren bei der MRK zur Verfügung. Die Indigenen Kolumbiens haben die Beschwerdemöglichkeiten, die das VN-Menschenrechtssystem bereithält, bislang allerdings nicht genutzt. Internationale Kontrollmechanismen fehlen für den Anwendungsbereich der Völkermordkonvention auf die Lage indigener Völker. Der Konventionstext müsste auf die spezifischen Vernichtungsformen gegenüber indigenen Völkern (“Ethnozid” und “-ökozid”) ausgedehnt werden, die bislang nicht erfasst sind. Bei der aktuellen Rechtslage bestehen unüberwindliche Hürden, die Völkermordkonvention auf Sach-

verhalte anzuwenden, die die schwere und systematische Verletzung von Menschenrechten indigener Völker betreffen, obwohl einige aktuelle Fälle in Kolumbien (Bari, Ete Ennaka, Kofán, Nukak Makú, Úwa) eine Behandlung unter diesem Blickwinkel verdienten.

Im regionalen amerikanischen Bereich enthalten die *Amerikanische Menschenrechtskonvention* vom 22.11.1969 (AMRK) und das Zusatzprotokoll von San Salvador zu den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten vom 17.11.1988 die zentralen Normen des Menschenrechtsschutzes.

Ganz überwiegend wenden sich die Indigenen Lateinamerikas gegen Menschenrechtsverletzungen im Individualbeschwerdeverfahren (AMRK Artikel 44-51) an die Interamerikanische Kommission für Menschenrechte (CIDH), dem herausragenden Organ für den Menschenrechtsschutz der Indigenen in Amerika. Von Vorteil für die Indigenen ist die weit gefasste Aktivlegitimation des Beschwerdebefugten ("Personengruppe"), minimale formelle Zulässigkeitsvoraussetzungen, der hohe Ratifikationsgrad der AMRK unter den lateinamerikanischen Staaten sowie die weit verbreitete Akzeptanz und Sachnähe dieses Organs. Im Fall Caloto (Massaker an einer Gemeinschaft der Páez) hat die CIDH Kolumbien aufgefordert, die Verantwortlichen zur Rechenschaft zu ziehen und die Opfer zu entschädigen. Der Fall Caloto verdeutlicht aber zugleich die tatsächliche Wirkungslosigkeit der CIDH-Maßnahmen, die gegenüber Indigenen begangenen Menschenrechtsverletzungen durch einen Konventionsstaat wirksam zu sanktionieren und zu Wiedergutmachungsleistungen zu verpflichten. Es bleibt letztlich bei moralischen Appellen gegenüber den Verletzerstaaten.

Erst langsam gewinnt der Interamerikanische Gerichtshof (AMRK Artikel 52 ff.) an Bedeutung für den Menschenrechtsschutz der Indigenen in Lateinamerika. Inzwischen wurde der erste Fall (Awas Tingi Gemeinschaft vs. Nicaragua) entschieden, der sich ausschließlich mit den Menschenrechten der Indigenen befasst.

Das Überwachungs- und Kontrollsystem der Internationalen Arbeitsorganisation (OIT) ist für den Menschenrechtsschutz der indigenen Völker Kolumbiens erstmals mit der Einleitung eines Beschwerdeverfahrens – aufgrund Artikel 24 der OIT-Verfassung – das die Nichteinhaltung von Bestimmungen der OIT-Konvention 169 im Fall des Urrá I-Wasserkraftwerkes einer Prüfung unterzieht, ins Blickfeld geraten. Aus diesem Bereich könnten für die Zukunft interessante Neuansätze zugunsten des Menschenrechtsschutzes der indigenen Völker kommen.

Die Menschenrechtssituation der indigenen Völker in Kolumbien ist trotz der weitgehenden Einbindung des kolumbianischen Staates in die vertraglichen Sicherungssysteme der VN und der OEA, den Verfassungsgarantien und der Transformierung der OIT-Konvention 169 in nationales Recht in vielen Bereichen desolat. Grund hierfür ist das Versagen der Staatsgewalt, den gegenüber den Indigenen garantierten Schutz der Menschenrechte auch effektiv zu gewährleisten.

Die bestehende Implementationsblockade ist nicht allein auf die besondere Natur der indigenen Rechte zurückzuführen, die den Machtansprüchen der Regierenden zuwiderlaufen, sondern auch auf die nach wie vor mangelhafte Territorialkontrolle des kolumbianischen Staates über weite Teile seines Staatsgebietes.

Das ländliche Kolumbien, das den Lebensraum der indigenen Völker darstellt, ist zum zentralen Schauplatz des im Land herrschenden bewaffneten Konfliktes zwischen staatlichen Sicherheitskräften, paramilitärischen Verbänden und Aufständischen geworden. Die Konfliktparteien bedrohen und zerstören fortgesetzt die kulturelle, wirtschaftliche und soziale Integrität einer Reihe indigener Völker durch "extralegale" Hinrichtungen, Morde, Massaker, Bedrohungen, Entführungen, Geiselnahme, Zwangsrekrutierungen, Aushungern und Vertreibungen. Sie erkennen die erklärte "Neutralität" der indigenen Territorien in den Zonen des bewaffneten Konfliktes nicht an.

Um eine Verbesserung der angespannten Lage in den indigenen Territorien zu erreichen, müssten diese zunächst einmal entmilitarisiert werden, eine Aufgabe, die der kolumbianische Staat aber augenblicklich nicht zu leisten in der Lage ist.

Literaturverzeichnis

Verfassungstext

Der Text der kolumbianischen Verfassung von 1991 im Internet unter <http://juriscol.banrep.gov.co:8080/cgi/normas_buscar.pl> (22.01.07).

Kommentierte Gesetze, indigene Gewohnheitsrechte, Verfassungsrechtsprechung

Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior (DGAI) (Hrsg.) (1998): *Derechos de los Pueblos Indígenas de Colombia* ("Fuero Indígena" reedición), Bde. I u. II. Bogotá 1998: DGAI.

Roldán Ortega, Roque (Hrsg.) (1990): *Fuero Indígena Colombiano*. Bogotá: Presidencia de la Republica.

Sentencia C-139/96 de 9. de abril 1996 (Verfassungswidrigkeit von Einzelbestimmungen des Gesetzes nr. 89/1890).

Sentencia SU-510/98 de 9. de julio de 1998 (Fall Pflingstkirche gegen die traditionellen Autoritäten der Arhuaco). Die verfassungsgerichtlichen Entscheidungen sind der Datenbank JURISCOL entnommen: <http://juriscol.banrep.gov.co:8080/basisjurid_docs/jurisprudencia/juris_buscar_cortec_cont.html> (22.01.07).

Allgemeine Literatur

Friede, Juan (1976): *El indio en lucha por la tierra*. Bogotá: Editorial Punta de Lanza.

Gros, Christian (1991): *Colombia Indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Cerec.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1991): *Indios de Colombia. Momentos vividos – mundos concebidos*. Bogotá: Villegas Editores.

- Semper, Frank (2003): *Die Rechte der indigenen Völker in Kolumbien*. Hamburg: Sebra-Verlag.
- (2006): *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano 2006*. Montevideo (Uruguay): KAS.
- Stavenhagen, Rodolfo (2004): *Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous People. Mission to Colombia*. UN-Dokument E/CN.4/2005/88/Add.2 vom 10. November 2004.
- Van Cott, Donna Lee (2000): *The Friendly Liquidation of the Past (The Politics of Diversity in Latin America)*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Joachim Born

Drei Schritte vor und zwei zurück? Ein Vergleich der argentinischen und chilenischen Sprachpolitik gegenüber den Mapuche

1. Das Sprachgebiet

Die Mapuche bilden mit Huilliche/Williche,¹ Lafkenche, Pehuenche/Pewenche,² Picunche,³ Puelche,⁴ Rañiche und Tehuelche die bis weit ins 20. Jahrhundert als “Araukaner” bezeichnete Sprach- und Kulturgemeinschaft, die beiderseits der Anden in den argentinischen Provinzen Neuquén und Río Negro bzw. der Achten, Neunten und Zehnten Region Chiles (dem Bío Bío, der Araucania und Los Lagos) leben. Die traditionelle hispanistische Sprach- und Kulturwissenschaft nennt die “Araukaner” eines der fünf großen Substratvölker, die vermeintlich für die heutige Plurizentrität der lateinamerikanischen Varietäten des Kastilischen verantwortlich sind – neben den Nahuatl, den Arawak-Kariben, den Quechua sprechenden Völkern des Andenhochlandes und den Tupi-Guarani-Völkern in den Rio de la Plata-Staaten (und auch in Brasilien). Heute – wir sind etwas weiter in der Linguistik und akzeptieren normalerweise die Autoethnonyme und Autodenominationen der jeweiligen Idiome – sprechen wir von “Mapuche” als der *gente de la tierra* und ihrer Sprache, dem “Mapudungun”, der *lengua de la tierra*.

Die Angehörigen dieser Ethnien werden auf insgesamt etwa eine Million in Chile – die Volkszählung 1992 ergab 928.060, die von 2002 allerdings deutlich weniger – geschätzt, auf deutlich weniger – rund 125.000 – in Argentinien (siehe weiter unten Kapitel 2: Volkszählungen).

Einiges verbindet die Mapuche beiderseits der Grenze:

1. Sie sind die jeweils größte und die am besten organisierte indigene Nationalität in ihren Ländern;
2. es ist ein Migrationsexodus aus den autochthonen Territorien in alloglotte urbane Zentren zu beobachten;
3. die offizielle Kontaktsprache ist jeweils das Spanische.

1 *huilli* “Süden” (Mollenhauer 1989: 7).

2 *pehuen* “Fruchtzapfen der *Araucaria araucana*” (Mollenhauer 1989: 7).

3 *picun* “Norden” (Mollenhauer 1989: 7).

4 *puel* “Osten” (Mollenhauer 1989: 7).

Darüber hinaus verbindet beide Gruppen, dass immer mehr Aktivisten ein Recht auf Erziehung in der Muttersprache einklagen – die Adressaten sind jedoch unterschiedlich: hier das zentralistische Chile, dort das bildungsföderalistische Argentinien. Ermutigenden Fortschritten bei der *educación bilingüe* stehen immer wieder ökonomisch, machtpolitisch oder rassistisch motivierte Rückschläge entgegen. In diesem Beitrag sollen Wege angedeutet werden, die im besten Falle dazu führen, dass von fünf Schritten nicht mehr zwei zurück führen, sondern – soweit möglich – alle nach vorne.

2. Volkszählungen in Chile

Die Volkszählungen Chiles in den letzten Jahren ergaben ein widersprüchliches Bild. Trotz der unterstellten Steigerung des “indigenen Bewusstseins” gingen die Zahlen insbesondere der Mapuche stark zurück, wie die Tabellen 1 und 2 aufzeigen.

Tabelle 1: Volkszählung in Chile 1992
Deklaration als Mapuche/Indígenas (bei über 14-Jährigen)

Región	Población total	Población mapuche	% resp. al total	% resp. al total mapuche	Población indígena no mapuche	% indígena no mapuche
Metropolitana	3.848.121	409.079	10,63	44,07	23.956	33,94
IX Araucanía	552.843	143.769	26,00	15,49	1.595	2,26
VIII Bío-Bío	1.241.856	125.180	10,08	13,48	5.694	8,07
X Los Lagos	680.019	68.727	10,10	7,40	2.379	3,37
V Valparaíso	1.017.873	58.945	5,78	6,35	6.325	8,96
VI O'Higgins	501.892	35.579	7,08	3,83	2.425	3,44
VII Maule	599.447	32.444	5,41	3,49	2.455	3,48
IV Coquimbo	358.101	18.010	5,02	1,94	2.951	4,18
II Antofagasta	292.308	12.053	4,12	1,29	4.581	6,49
I Tarapacá	243.586	9.557	3,92	1,02	15.763	22,33
III Atacama	162.375	6.747	4,15	0,72	1.593	2,26
XII Magallanes	106.020	4.714	4,44	0,50	389	0,55
XI Aysén	55.826	3.256	5,83	0,35	487	0,69
Chile gesamt	9.660.267	928.060	9,60	100,00	70.593	100,00

Tabelle 2: Volkszählung in Chile 2002 (Deklaration als Indígenas)

Región	Gesamtbevölkerung	indigene Bevölkerung	indigene Bevölkerung % Region	indigene Bevölkerung % Gesamt
Metropolitana	6.045.192	191.362	3,20	27,70
IX Araucanía	867.351	204.125	23,50	29,60
VIII Bío-Bío	1.859.546	54.078	2,90	7,80
X Los Lagos	1.066.310	101.733	9,50	14,70
V Valparaíso	1.530.841	18.708	1,20	2,70
VI O'Higgins	775.883	9.958	1,40	1,30
VII Maule	905.401	8.157	0,90	1,20
IV Coquimbo	603.133	5.177	0,90	0,70
II Antofagasta	481.931	22.808	4,70	3,30
I Tarapacá	424.484	48.655	11,50	7,10
III Atacama	253.205	7.407	2,90	1,10
XII Magallanes	147.533	9.544	6,50	1,40
XI Aysén	89.986	8.063	9,00	1,20
Chile gesamt	15.116.435	692.192	4,60	100,00

Insgesamt sind also die Zahlen für Indigene rückläufig. Woher kommen nun diese auf den ersten Blick "negativen" Werte? Ist der Assimilationsdruck in Santiago und Umgebung, aber auch im Ballungsraum Concepción so stark geworden, dass die Indigenen ihr autochthones Idiom aufgeben? Das ist zwar sicher zum Teil so, aber der stark gesunkene prozentuale Anteil liegt wohl eher in der Fragestellung an sich begründet. 2002 war im Gegensatz zu 1992 kein Spielraum für Ambiguitäten übrig, denn es wurde die "pertenencia o no – 'Zugehörigkeit oder nicht'" zu einer Ethnie erfragt.⁵ Die präzisere Fragestellung wird auch als Fortschritt gesehen, wenn zum Beispiel der Staatssekretär im Mideplan⁶ und "Koordinator der Regierung für Indigene Politik und Programme", Jaime Andrade Guenchocoy, unterstreicht, dass das vorliegende Ergebnis "sehr bedeutsam sei, weil es erlaube, die Kenntnisse über die indigene Welt, die im Lande lebt, zu verbessern, indem man Richtung und Definition der

5 Hingegen lautete 1992 die Frage: "Si usted es chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas? Respuesta: Mapuche, aymara, rapanui, ninguna de las anteriores".

6 Chilenisches Entwicklungsministerium.

öffentlichen Politik mit Bezug auf Indigene verbessern könne”.⁷ Aber für den Augenblick gilt erst einmal festzuhalten: Der Drang zur Substitution hat an Geschwindigkeit zugelegt.

Andererseits kann man von einer Stabilisierung in den “Kernen” sprechen, dort wo – sieht man von den intellektuellen Kreisen Santiagos ab – die Mobilisation am stärksten, die Dichte am größten ist: Bei den Aimara in Tarapacá, bei den Mapuche in den Gebieten der Neunten und Zehnten Region (bei etwa gegenläufiger Tendenz in der Achten Region).

3. Sprachliche Einflüsse des Mapuche auf das Spanische

Sprachliche Auswirkungen (Entlehnungen) übernahmen die europäischen Sprachen dem Mapudungun weit weniger als den “erfolgreicheren” nördlichen amerindischen Sprachen, denen wir vom Mais über den Kakao, die Tomate und den Tabak nicht nur Anreicherungen unseres täglichen Konsumverhaltens, sondern auch des Lexikons verdanken. Spuren des Mapudungun finden sich vor allem in der chilenischen Varietät des Spanischen, wobei etwa *malón* ‘Überfall’, *pudú* (eine Hirschart) und *ruca* ‘Hütte’ zum Teil auch in Nachbarländer ausstrahlten (Noll 2001: 65). Weitere in Chile verbreitete Mapuchismen sind etwa *poto* ‘Hintern’, *apequenarse* ‘mit etwas prahlen’ oder *enguatarse* ‘sich überessen, einer Sache überdrüssig werden’ (Rabanales 1992). Auch die für den Lebens- und Liebesalltag Chiles so wichtigen Wörter, der *pololo* bzw. das zugehörige Verb *pololear* ‘Schürzenjäger’ bzw. ‘anmachen’, gehen auf die Sprache der Mapuche zurück (Buesa Oliver/Enguita Utrilla 1992: 118). Nicht aus dem Mapudungun, sondern aus dem Quechua stammt allerdings die Bezeichnung für *den* ländlichen Chilenen schlechthin, den *huaso*.

Eine weitere Gruppe von lexikalischen Entlehnungen betrifft insbesondere Phänomene materieller Kultur und Nationalitätsorganisation, die mit den Mapuche selbst verbunden sind. Hierzu zählen insbesondere *machi* (Schamanin, Ärztin, Priesterin), *lonko* (Köpfe), *winka* (einer, der (nicht mehr) dazugehört; Dieb, Lügner) oder *werkén* (Anführer) (Sierra 2000, 16ff.).

4. Verfassungen und Realität

Die jeweiligen Verfassungen Chiles und Argentiniens gehen mit ihren Formulierungen hinsichtlich der Rechte der indigenen Bevölkerung unterschiedlich um. Zwar ratifizierten beide Staaten die UNO-Charta der Rechte für Minoritäten zum Schutze nationaler und ethnischer Minderheiten (Capotorti 1991); gleichwohl fehlt bisher in der

⁷ Zitiert nach *Diario Digital El Gong* (Temuco), 10.04.2003 (Übersetzung des Verfassers).

Constitución Política de la República de Chile jeglicher Hinweis auf die multiethnische, multikulturelle und multilinguale Realität des Staates.⁸

Chilenische Verfassungen wurden vor allem im 19. Jahrhundert – in den ersten Jahren der Unabhängigkeit – fast so häufig umgeschrieben, wie die Regierungen gewechselt wurden. Einem ersten *Reglamento para el arreglo de la Autoridad Ejecutiva Provisoria de Chile* aus dem Jahre 1811 folgten in schneller Abfolge ein *Reglamento Constitucional* 1812 sowie ein *Reglamento para el Gobierno Provisorio* 1814. Die erste Verfassung entstand 1818; darauf folgten Neufassungen 1822, 1823, 1828 und 1833. Eine gewisse Regierungsstabilität, verbunden u. a. mit Namen wie Manuel Bulnes, Manuel Montt, Aníbal Pinto, Domingo Santa María, José Manuel Balmaceda, Jorge Montt, Germán Riesco und Pedro Montt, ließ die Verfassungen unangetastet. Erst unter der Präsidentschaft von Arturo Alessandri Palma wurde eine neue Verfassung (1925) verabschiedet, die das Volk in einem Plebiszit annahm. Auch wenn diese Verfassung vergleichsweise liberal gestaltet war (Trennung von Staat und Kirche, Freiheit von Religion und Gewissen, Garantie bürgerlicher individueller Freiheiten), so war doch nichts über die indigene Bevölkerung gesagt. Diese Verfassung überlebte auch das Volksfrontregime von Salvador Allende, bis der Putsch vom 11. September 1973 nicht nur den langlebigsten Präsidenten in der Geschichte Chiles (Augusto Pinochet, 1973-1990) an die Macht spülte, sondern auch jegliche verfassungsmäßigen Rechte aushebelte. Dieser Zustand dauerte bis 1980, als endlich eine verbindliche Verfassung erarbeitet, vom Volk in einem Plebiszit angenommen und am 21. Oktober 1980 dekretiert wurde. Diese Verfassung besteht mit Modifikationen aus dem Jahre 1997 bis heute. Geändert hat sich im Grunde wenig: Bis heute sind keinerlei Minoritätenrechte – weder für autochthone, geschweige denn für allochthone Minderheiten – garantiert, trotz der internationalen Verpflichtungen, die Chile als Mitglied der Vereinten Nationen eingegangen ist. “Sprache” wird überhaupt nicht erwähnt, also auch nicht das Spanische/Kastilische, was nicht unbedingt ungewöhnlich ist, kennt doch auch das in der Bundesrepublik Deutschland gültige Grundgesetz nur die Bestimmung aus Artikel 3, Absatz 3, dass “niemand [...] wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden [darf]”. Es liefert aber keinerlei Hinweis auf eine offizielle Amtssprache.

Heute findet der Unterricht in indigenen Sprachen in Chile nach den Regelungen der *Ley n° 19.253* aus dem Jahre 1993 statt, in der in Artikel 28 “Reconocimiento, Respeto y Promoción de las Culturas Indígenas” festgelegt werden. Dies wird dann wie folgt weiter ausgeführt:

8 Spanischsprachige Fassung: *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas*, A.G. res. 47/135, annex, 47 U.N. GAOR Supp. (No. 49) p. 210, ONU Doc. A/47/49 (1993). Siehe zur Problematik auch Capotorti (1991).

1. El uso y conservación de los idiomas indígenas, junto al español en las áreas de alta densidad indígena.
2. El establecimiento en el sistema educativo nacional de una unidad programática que posibilite a los educandos acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas que los capacite para valorarlas positivamente.
3. El fomento a la difusión en las radioemisoras y canales de televisión de las regiones de alta presencia indígena de programas en idioma indígena y apoyo a la creación de radioemisoras y medios de comunicación indígena.
4. La promoción y el establecimiento de cátedras de historia, cultura e idiomas indígenas en la enseñanza superior.
5. La obligatoriedad del Registro Civil de anotar los nombres y apellidos de las personas indígenas en la forma que lo expresen sus padres y con las normas de transcripción fonética que ellos indiquen.
6. La promoción de expresiones artísticas y culturales y la protección del patrimonio arquitectónico, arqueológico y cultural e histórico indígena.

Verfassungsrechtlich ungleich besser sieht es beim transandischen Nachbarn aus. Gestützt auf die *Ley Federal de Educación (Ley n° 24.195)* aus dem Jahre 1992, art. 5°, inc. q: “El derecho de las comunidades aborígenes a preservar sus pautas culturales y al aprendizaje y enseñanza de su lengua, dando lugar a la participación de sus mayores en el proceso de enseñanza” ging die 1994 in Kraft getretene neue argentinische Verfassung (*Constitución de la República Argentina*) noch einen Schritt weiter und hält in art. 75°, párrafo 17, ausdrücklich fest:

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos.

Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos.

Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten.

Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Der letzte Satz lässt erahnen, auf wen letztlich die Initiative abgeladen wird: die einzelnen Provinzen. Das sind insbesondere die Nordprovinzen Formosa, Salta, Santiago del Estero und Chaco (für Wichí, Quichua, Toba u.a.) sowie betreffs der Mapudungunsprecher Neuquén und Río Negro.⁹ In den jeweiligen Verfassungen von 1994 bzw. 1988 (also *ante constitutionem!*) wird bei ersterer nur (die durchaus auch wichtige)

9 In Argentinien häufig auch *mapuzugun*.

Frage der Landverteilung angesprochenen, bei letzterer die Förderung der Kultur im Allgemeinen garantiert:

Provincia de Neuquén (reforma constitucional 1994), art. 23 inc. d:

Serán mantenidas y aún ampliadas las reservas y concesiones indígenas. Se prestará ayuda técnica y económica a estas agrupaciones, propendiendo a su capacitación y la utilización racional de las tierras concedidas, mejorando las condiciones de vida de sus habitantes y tendiendo a la eliminación progresiva de esta segregación de hecho.¹⁰

Provincia de Río Negro (reforma constitucional 1988), art. 42:

El Estado reconoce al indígena rionegrino como signo testimonial y de continuidad de la cultura aborígen preexistente, contributiva de la identidad e idiosincrasia provincial. Establece las normas que afianzan su efectiva incorporación a la vida regional y nacional, y le garantiza el ejercicio de la igualdad en los derechos y deberes. Asegura el disfrute, desarrollo y transmisión de su cultura, promueve la propiedad inmediata de las tierras que posee, los beneficios de la solidaridad social y económica para el desarrollo individual de su comunidad, y respeta el derecho que les asiste a organizarse.¹¹

Es bleibt also festzuhalten, dass auch auf Provinzebene die Sprachenfrage letztendlich auf weniger prestigeträchtige Gesetzestextsorten wie Durchführungsbestimmungen und regionale Erziehungsgesetze verlagert wird. Wie dem auch sei, die Klagen über die nicht verfassungskonforme Situation sind weit verbreitet, der Vorwurf gipfelt in der Klage, die *Educación Intercultural Bilingüe* (EIB) sei letztendlich nur ein Vorwand. Das *Centro de Educación Mapuche Norgvlamtuleayin* etwa verdeutlichte 2000 seine Position mit Blick auf die EIB:

La educación intercultural bilingüe aunque agrega el término intercultural al de bilingüe no implica más que una vuelta de tuerca funcional al sistema educativo hegemónico, desde el que se transmite una sola cultura (la dominante), y se permite la entrada folklorizada de la llamada diversidad cultural. Además, como en el caso anterior del bilingüismo, la interculturalidad es concebida para el ámbito rural, por lo que se reitera, por un lado, el grave error político de constreñir a nuestro pueblo a un espacio no urbano y, por el otro, se restringe y encierra el concepto de cultura mapuche a comunidades o “reservas” que mantienen el modo de vida rural. Como si nuestra proyección como Pueblo no pudiera imaginarse de manera verdaderamente más diversa y plural. Para nosotros, aceptar esta Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe puede actuar en contra de nuestros intereses como Pueblo porque puede convertirse en una nueva forma de sometimiento y colonización aunque hablada en idioma originario.¹²

Es muss also festgehalten werden – und da unterscheidet sich Argentinien nicht von anderen Staaten mit vergleichbarer Problematik –, dass auch eine sogenannte interkul-

10 Zitiert nach <<http://biopropiedad.tripod.com/cpa.htm>> (11.02.07).

11 Zitiert nach <<http://biopropiedad.tripod.com/cpa.htm>> (11.02.07).

12 Zitiert nach <<http://face.uncoma.edu.ar/cepint/intercultural/contextoedu.html>> (21.03.05).

turelle *und* bilinguale Ausbildung nicht losgelöst vom gesellschaftlichen Kontext zu sehen ist. Es wird immer Befürworter und Kritiker dieser Programme geben, da sie den einen zu weit gehen (Vorenthaltung von Aufstiegschancen), anderen als Verrat an der eigenen Herkunft (Assimilationsdruck) erscheinen. Dennoch scheint von allen bisher konkurrierenden Ein- und Mehrsprachigkeitsmodellen die EIB diejenige zu sein, die am stärksten auch das Wohl der zu erziehenden Kinder berücksichtigt. Positiv schlägt dabei zu Buche, dass die wichtigsten Indigenen-Institutionen – *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI) in Chile und *Instituto Nacional de Asuntos Indígenas* (INAI) in Argentinien sowie in Neuquén der GVLAMTUMVN (‘parlamento mapuche’) – bei aller berechtigter Kritik diese Form der Ausbildung mittragen. Die in der Bibliografie aufgeführten Werke verdeutlichen, dass der sprachliche Ausbau (in Form von Wörterbüchern, Grammatiken, Lehrwerken und schöner Literatur) in den letzten Jahren deutlich vorangekommen ist.

5. Das “entorno lingüístico”: “Exotik im eigenen Lande”

Von Louis-Jean Calvet stammt der Begriff des *environnement linguistique*, in der spanischen Übersetzung “entorno lingüístico”. Damit beschreibt er die Wichtigkeit unterschiedlichster sprachlicher “Kleinsttextsorten” für das Selbstwertgefühl der Sprecher:

Quando paseamos por las calles de una ciudad, al llegar a un aeropuerto, al encender un televisor en un cuarto de hotel, inmediatamente recibimos cierta cantidad de informaciones sobre la situación lingüística a través de las lenguas utilizadas en los afiches públicos, la publicidad, los programas de televisión, las canciones, etc. Pero al mismo tiempo, cuando estudiamos de cerca una situación sociolingüística, cuando llegamos a conocer bien las lenguas y variantes lingüísticas existentes, nos damos cuenta de que muchas de ellas no aparecen en estos medios.

Es esta presencia o ausencia de lenguas en su forma oral o escrita en la vida cotidiana lo que llamamos entorno lingüístico (Calvet 1997: 45).

Das sprachliche Markieren eines Territoriums findet also nicht zuletzt auch durch Werbung, Verpackungsmaterialien, Straßenbeschilderungen, Medienpräsenz oder Liedgut statt. Es ist des Öfteren festgestellt worden, dass neuerdings zwei- oder mehrsprachige Gebiete sich des “Andersseins” bewusst werden und das werbewirksam, gewissermaßen als “Exotik im eigenen Lande” einsetzen. Multiethnizität und Plurilinguismus werden nicht mehr stigmatisiert, offensiv wird die Diversität vermarktet. Bourdieu spricht in solchen Fällen von einem “profit de distinction”. Das schicke Bariloche, die größte Stadt Río Negros, Anziehungspunkt für wohlhabende Argentinier und andere Ski fahrende oder sommerfrischende Amerikaner, hat festgestellt, dass auch mit dem Anderssein der Indigenen, den autochthonen, vielfach bereits hispanisierten Mapuche und ihrer Sprache, nicht schlecht geworben werden kann. So findet sich auf den offiziellen Seiten der Stadt (<http://www.todobariloche.com> (11.02.07)) ein sehr umfangreiches Online-Wörterbuch Mapuche–Español und Español–Mapuche

(http://www.todobari_loche.com/diccionario (11.02.07)), dessen Inhalt weit über die eher an einen Rudimentärsprachführer gemahnende Eingangsseite hinausgeht (siehe Abbildung 2).

Es bleibt festzuhalten, dass gerade das Paradoxon, dass ein Nobelort wie Bariloche sich des Mapudungun annimmt, eine das Selbstwertgefühl steigernde Komponente für diejenigen birgt, die eigentlich für ein Leben in ebendiesem gar nicht vorgesehen sind. Man kann hier wohl mit einiger Berechtigung von einem *Kollateralnutzen* sprechen.

Abbildung 2: Spanisch-Mapuche, Mapuche-Spanisch-Wörterbuch der Stadt Bariloche (Eingangsseite):

A I B C I C H I D E F G I H I I J L L I M I N I Ñ O I P I Q R S T
I U V Y Z
Mapudungun (Mapuche) – Español
A I C H E F I I K L L I M I N I Ñ O I P R I S I S H I T I U I W Y

Cuenta en mapudungun:	
1 = kiñe	11=mari kiñe
2 = epu	12=mari epu
3 = küla	13=mari küla
4 = meli	14= mari meli
5 = kechu	15= mari kechu
6 = kayu	20= epu mari
7 = regle	30= küla mari
8 = pura	40= meli mari
9 = aylla	50= kechu mari
10 = mari	100= kiñe pataka
Salude en mapudungun:	
Mari Mari Pu Peñi (saludo entre hombres) Mari Mari Pu Lamngen (saludo entre mujeres y si una mujer se dirige a un hombre) Mari Mari Kom Pu Che (saludo general)	
Pronombres personales: Singular	
Iñche: yo	
Eymi: tú, usted	
Fey: él, ella	
Dual	
Iñchiw: nosotros (dos)	
Plural	
Iñchiñ: nosotros	
Eymün: ustedes	
Feyengün: ellos	

Pronombres posesivos:
Ñi: mi
Mi: tu
Ñi: su, de él o ella
Palabras interrogatives
Chew?: ¿dónde? ¿de dónde?
¿Chumten?: ¿cuánto? ¿cuántos?

6. Schluss

Zahlreich sind die Probleme, denen Mapuche dies- und jenseits der Grenze(n) gegenüberstehen: Zunächst wird ihr Siedlungsgebiet durch eine Grenze geteilt, die aufgrund territorialer Zwistigkeiten nicht immer höchste Durchlässigkeit garantiert. Hinzu kommen die unterschiedlichen Staatsorganisationsformen, hier der föderale Aufbau Argentiniens, dort der zentralistische Aufbau Chiles, was auch unterschiedliche Organisationsformen des Abwehr- und Behauptungskampfes erfordert. Bezüglich der Mapuche selbst kann man festhalten, dass in Argentinien eher eine ethnische Definition mit Sprachverlust (“folkloristische” Bestrebungen) vorherrscht, während in Chile teilweise durchaus gute Sprachkenntnisse zu beobachten sind. Außerdem ist die *Educación Intercultural Bilingüe* in Chile (v.a. im kirchlichen Schulsektor) einigermaßen vorangeschritten, während sie in Argentinien eher noch in den Kinderschuhen steckt. Davon ist auch die universitäre Verankerung betroffen, die in Chile (etwa in Temuko¹³) sehr viel stärker ist als in Argentinien, nicht zuletzt aufgrund numerischer Massierung.

Man darf trotz allem die Augen nicht verschließen: Bei allen Fortschritten, die Ausbau und Normalisierung des Mapudungun gemacht haben, bei allem Fortschritt in der Akzeptanz nicht nur monocephaler Staatsstrukturen in den neuen Demokratien des *Cono Sur* bleibt die Gefahr bestehen, dass ethnische und sprachliche Minderheiten angesichts von Mundialisierung, Industrialisierung, Urbanisierung und geostrategischer Interessen multinationaler Konzerne weiter zurückgedrängt werden. Deswegen ist neben der weitgehend abgeschlossenen Korpusplanung ein ständiges Arbeiten an der Statusplanung vonnöten. Eine Hebung des Prestiges kann nicht zuletzt dadurch erfolgen, dass die öffentliche Präsenz der autochthonen Sprachen weiter verstärkt wird. Positive Schritte sind schließlich da: So nimmt etwa “Novasur”, der “primer canal de televisión educativa en Chile”, seit 2003 an einem Regierungsprogramm (ORÍGENES) teil, das dazu dienen soll, der Entwicklung der “pueblos originarios (población mapuche, aymará y atacameña)” weiter voran zu helfen.¹⁴ Gemeinsam mit den traditionellen Bildungseinrichtungen sind hier Instrumente vorhanden, die der Propagierung des Mapudungun zur Seite stehen.

13 Spanische Schreibung: Temuco.

14 <<http://www.cntv.cl/link.cgi/NovaSur>> (11.02.07).

Klar ist, dass überall dort, wo Mehrsprachigkeit existiert, der Sprachkontakt zu Sprachkonflikten führt. Im schlichten Alltag heißt das natürlich auch, dass Sprachpolitik immer auch eine Machtfrage ist. Nur wenn die hispanophone Mehrheitsbevölkerung bereit ist, ein wenig von der sprachlichen (All-)Macht an die indigenen Minderheiten abzugeben, gibt es eine faire Chance im Wettbewerb der Sprachen. Klar ist aber auch, dass Sprachpolitik nicht an denen vorbei geplant werden darf, für die sie eigentlich bestimmt ist. Das bedeutet auch, dass diese Maßnahmen den Betroffenen erklärt werden müssen, damit erst gar nicht der Verdacht aufkommen mag, mit einem solchen Katalog werde eine Fortschreibung der Diskriminierung betrieben, indem man unerwünschte Teile der Bevölkerung von der Mitwirkung an der Zukunftsgestaltung ausklammert und sie an Vergangenheit und Tradition (womöglich in Reservaten) bindet. Es sind also vor allem auch die Aktivisten und Multiplikatoren der indigenen Völker (politische Führer, Lehrer, Künstler, Intellektuelle, Geistliche, Heilende, Schamanen etc.) gefordert, das Ihre zu einer positiven Darstellung von bikulturellen und bilingualen Gesellschaftsmodellen beizutragen. Man hört immer Einwände von Neoliberalen, Altstalinisten und “Grünen Khmer”, die aus unterschiedlichen Gründen eine demokratische Sprachpolitik für abseitig halten – Erstere, weil sie die freien Märkte durch zusätzliche Kosten belasten, die Zweiten, weil sie noch heute glauben, dass im Sozialismus diese Probleme gelöst werden¹⁵ und Letztere, weil sie eine willige Verfügungsmasse in einem etwas diffusen Kampf gegen die allseitige Bedrohung der von ihnen so bezeichneten “Globalisierung” brauchen. “Erklären” heißt hier nicht, paternalistisch Zweisprachigkeit zu oktroyieren oder mit dem Gefühl des Überlegenen einen guten Ratschlag im Sinne von *back to the roots* zu geben, sondern darüber zu informieren, dass weitreichender Bilinguismus und wohlverstandene Bikulturalität zu einem Zustand führen, der dem (heute oftmals als Ideal angesehenen) des einsprachigen Individuums in aller Regel überlegen ist und auch optimal für ein Leben in hispanophoner Umgebung (etwa in der Hauptstadt Santiago) vorbereitet.

Viel geholfen wäre möglicherweise schon durch eine stärkere optische Präsenz der Mehrsprachigkeit im alltäglichen Leben.¹⁶ Was spricht denn gegen zweisprachige Ortstafeln, Beschriftungen und offizielle Verlautbarungen? Natürlich tun sich Mehrheiten immer schwer, den öffentlichen Raum (sprachlich) für Minderheiten zu öffnen – man muss dazu nicht nach Südamerika schauen, ein Blick über die Grenzen ins Elsass oder nach Kärnten genügt!

15 Man denke an die idealistischen Vorstellungen, die einst Lenin zur Sprachpolitik geäußert hatte, die dann von Stalin der “Realität angepasst” wurden.

16 Übrigens gibt es auch in dem in der Fachliteratur immer als Musterbeispiel für Koexistenz von indigener (Guaraní) und europäischer Sprache (Spanisch) angesehenen Paraguay so gut wie keinerlei Verweis auf die Zweisprachigkeit des Landes im öffentlichen Leben – ganz typische Diglossie – in der das Guaraní nur im informellen Sektor verankert ist.

Sprachwissenschaftler gehen in der Regel von einer starken identitären Verknüpfung von Sprache und ethnischer Distinktion aus. In dieser Perspektive erscheinen Weiterbestehen und Ausbau des Mapudungun als für die Mapuche existenziell. Geht ihre Sprache unter, besteht die große Gefahr, dass auch ihre Traditionen, Kulturen, Bräuche und ihre Seele untergehen.¹⁷ *El grito mapuche* (Der "Schrei" der Mapuche) – so der Buchtitel einer "noch nicht abgeschlossenen Geschichte" der Mapuche (Barrera 1999) – muss auch in Zukunft ertönen, so laut, dass man ihn sowohl in Temuko oder Neuquén, in Buenos Aires oder Santiago hört. Nur wenn die Mapuche weiterhin ihre Forderungen erheben und das dann Erworbene zügig umsetzen, wird es künftig nicht mehr so sein, dass auf alle drei Schritte vorwärts zwei zurück folgen.

17 Es gibt gleichwohl Gegenbeispiele: So definieren sich etwa Iren nur im Ausnahmefall über ihre Sprache; in aller Regel aber führt die Aufgabe der autochthonen (Mutter-)Sprache nicht nur zu linguistischer Assimilation, sondern oftmals auch zu (gewünschter) Integration in die euroamerikanische Prestige-gesellschaft oder (häufiger) zu Marginalisierung in urbaner hispanophoner Umgebung.

Abbildung 1: Indigene Minoritäten in Argentinien und Chile



Quelle: elektronische Version des *Ethnologue*¹⁸ In: <http://www.ethnologue.com/show_map.asp?name=AR> (11.02.07).

18 Gordon (2005). Hierbei handelt es sich um eine Auflistung von Sprachen durch eine Nichtregierungsorganisation, die sich der Missionierung bisher vom Christentum nicht affizierter "indigener" Völker verschrieben hat. SIL International (früher: *Summer Institute of Linguistics*) ist jene Institution, der wir etwa die Zahl von angeblich derzeit existierenden 6.912 Sprachen verdanken.

Literaturverzeichnis

- Alonqueo Piutrin, Martín (1985): *Mapuche ayer – hoy*. Padre Las Casas: San Francisco.
- Antillanca, Ariel/Cuminao, Clorinda/Loncón, César (2000): *Escritos mapuches. 1910-1999*. Santiago: Asociación Mapuche Xawun Ruka.
- Augusta, Fray Félix José de (²1992): *Diccionario Mapuche – Español*, tomo 1. Santiago: Seneca.
- (1996): *Diccionario araucano. Mapuche – Español. Español – Mapuche*. Incluye los dos tomos de la edición original de 1916. Santiago: Cero Manquehue.
- Barrera, Aníbal (1999): *El grito mapuche (Una historia inconclusa)*. Santiago de Chile: Grijalbo.
- Bengoa, José (1999): *Historia de un conflicto. El estado y los Mapuches en el siglo XX*. Santiago de Chile: Planeta.
- Berglund, Staffan (1977): *The National Integration of Mapuche. Ethnic Minority in Chile*. Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Buesa Oliver, Tomás/Enguita Utrilla, José María (1992): *Léxico del español de América. Su elemento patrimonial e indígena*. Madrid: MAPFRE.
- Bulnes A., Gonzalo (1985): *Los Mapuches y la tierra. Política y legislación chilena respecto al pueblo mapuche*. Santiago de Chile: PAS.
- Calendino, Francisco (²2000): *Diccionario mapuche básico con anexo gramatical. Mapuche-castellano y castellano-mapuche*. Bahía Blanca: Instituto Superior Juan XXIII/Neuquén/Buenos Aires: Goudelias.
- Calvet, Louis-Jean (1997): *Las políticas lingüísticas*. Buenos Aires: Edicial.
- CALVO, Mayo ([1968] ⁸2001): *Secretos y tradiciones mapuches*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Capotorti, Francesco (1991): *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. New York: United Nations/Geneva: Centre for Human Rights.
- Catrileo, María ([1995] ³1998): *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche. Mapudungun – Español – English*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Cooper, John M. (1946): “The Araucanians”. In: *Handbook of South American Indians*, Vol. II. Washington, DC: Smithsonian Institute Bureau of American Ethnology, S. 687-760.
- Córdova, Fernando (Koor.) (2002): *Leyendas, mitos, cuentos y otros relatos mapuches*. Buenos Aires: Longseller.
- Cyrus, Irene Salome (1992): *Die Indianer Lateinamerikas. Aufstieg und Zerstörung der indianischen Reiche. Überlebenskampf der Ureinwohner Amazoniens*. Wien: hpt-Verlags-gesellschaft.
- Erize, Esteban (1960): *Diccionario comentado mapuche-español: araucano, pehuenche, pampa, picunche, rancülche, huilliche*. Buenos Aires: Cuadernos del Sur/Instituto de Humanidades/Universidad Nacional del Sur.
- Erize, Esteban (1987-91): *Mapuche*, 4 Bde. Buenos Aires: Yepun.
- Fernández, César A. (1995): *Cuentan los Mapuches*. Buenos Aires: Nuevo Siglo.
- Fernández, César (Hrsg.) (2000): *Relatos y romanceadas mapuches*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Foerster González, Rolf/Montecino, Sonia (1988): *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago de Chile: Centro Estudios de la Mujer.

- Gordon, Raymond G. Jr. (¹⁵2005): *Ethnologue: Languages of the World*. Dallas: SIL International.
- Hernández Sallés, Arturo/Ramos Pizarro, Nelly/Cárcamo Luna, Carlos (Ilustrador) ([1997] 1998): *Diccionario ilustrado Mapudungun – Español – Inglés*. Santiago: Pehuén/Temuco: Universidad Católica/Facultad de Artes y Humanidades.
- Kuraamochi, Yosuke/Huisca, Rosendo (1997): *Cultura mapuche. Relatos, rituales y ceremonias*. Quito: Abya-Yala.
- Kvyeh, Rayen (1991): *Mond der ersten Knospen. Wvne Covyn Ñi Kxyeh – 500 Jahre Unterdrückung und Widerstand*. Bilder: Carmen Luna. Alphabet der Mapuche-Sprache: Anselmo Raguileo. Stuttgart: Schmetterling.
- Loukotka, Čestmir (1968): *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: Latin American Center/UCLA.
- Moesbach, Ernesto Wilhelm de et al. (1996): *Nuevo diccionario Mapuche – Español. Nombres propios mapuches. Topónimos del Neuquén. Mitologías Patagónicas*. Neuquén: Siringa.
- Mollenhauer, Agnes Teresa (1989): *Die Mapuche-Huilliche. Eine archäologische und ethnohistorische Untersuchung zur Besiedlung Südchiles*. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Lang.
- Noll, Volker (2001): *Das amerikanische Spanisch. Herausbildung und Kontraste*. Tübingen: Niemeyer.
- Rabanales, Ambrosio (1992): “El español de Chile: situación actual”. In: Hernández Alonso, César (Hrsg.): *Historia y Presente del Español de América (HPEA)*. Valladolid: Pabecal, S. 565-592.
- Ruiz Moreno, Sylvia (2001): *Posibilidades de una política lingüística democrática en las comunidades mapuche de Argentina y Chile*. Seminararbeit im Rahmen des “Curso de Maestría La protección del discurso de minorías etnolingüísticas: los casos de la Unión Europea y el MERCOSUR”. Buenos Aires: UBA.
- Salas, Adalberto (1992): *El mapuche o araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*. Madrid: MAPFRE.
- Schlenker, Ursula (1976): *Lateinamerika und seine Ureinwohner. Kultur und Lebensweise der Indianer Lateinamerikas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Sierra, Malú (2000): *Mapuche. Gente de la tierra. Donde todo es altar*. Santiago: Sudamericana Chilena.
- <<http://biopropiedad.tripod.com/cpa.htm>> (11.02.07).
- <<http://www.cntv.cl/link.cgi/NovaSur>> (11.02.07).
- <http://www.ethnologue.com/show_map.asp?name=AR> (11.02.07).
- <<http://www.todobariloche.com>> (11.02.07).
- <<http://www.todobariloche.com/diccionario>> (11.02.07).

**Indigene Gesellschaften im Kontakt
mit ihren Nationalgesellschaften**

Heiko Feser

Die Huaorani am Anfang des neuen Jahrtausends. Eine kleine Amazonasethnie gibt Vollgas

Auffällig ist der überwiegend negative Tenor der Beschreibungen von Akkulturationsprozessen. Da finden wir “psychische Konflikte, Orientierungsschwierigkeiten, Unsicherheit, Angst, kulturelle Entwurzelung, Alkoholismus, Drogenkonsum, Apathie, Resignation, Kriminalität etc.”

Nun forsche ich seit Anfang der neunziger Jahre bei den ca. 2.000 Mitglieder zählenden Huaorani im ecuadorianischen Teil Amazoniens. In all den Jahren habe ich diesen negativen Tenor auch in Zusammenhang mit ihrem Kulturwandel immer und immer wieder vernommen. Das kulturelle und wirtschaftliche Überleben wird von Beobachtern mit großer Besorgnis betrachtet.

Wohl deshalb, weil die Huaorani für alle “Restecuadorianer”, inklusive der Nachbarethnien, aufgrund ihrer mangelhaften Spanischkenntnisse, ihrer spärlichen materiellen Kultur und ihrer unspektakulären spirituellen Handlungen sowie ihrer “fehlenden Geschichte” – sie sind die letzte Stammesgesellschaft, mit der die Nation in friedlichen Kontakt kam – das Bild von Hinterwäldlern vermitteln. Während die anderen indianischen Nationen in zivilisierten Berufen Karriere machen und auch auf höchster politischer Ebene agieren, rennen die Huaorani immer noch durch den Wald, stechen ab und zu einen ihrer Nachbarn ab oder brechen sonst gerne einen Streit vom Zaun. Die Presse ist dankbar, die ecuadorianische Nation schämt sich ihrer “wildem, nacketen und grimmigen Menschenfresser-Leuthen”(wie bei Staden [1557] 1927). Sie stehen unter all den gebildeten, schön indianisch gekleideten und sich klischeehaft benehmenden Vorzeigeindianern wie die “Punks” hervor: wild, unberechenbar, unkontrollierbar und völlig unabhängig von jeglichen Konventionen der zivilisierten Gesellschaft.

Jetzt kommt noch der Umstand hinzu, dass keine andere ethnische Gruppe Ecuadors in den letzten Jahren von solch mannigfaltigen Interessengruppen kontaktiert wurde. Kolonisten, Missionare, Tourismusunternehmen, Erdölgesellschaften, NGOs, Nachbarethnien, indianische Organisationen, Militärs und andere staatliche Behörden, außerdem Filmemacher, Forschungsorganisationen und Wissenschaftler treten sich im Huaorani-Territorium quasi auf die Füße. Diese Interessengruppen treten mit den Huaorani in dauerhaften oder vorübergehenden Kontakt, weil sie an ihrem Lebensraum interessiert sind, an den natürlichen Ressourcen, die sich auf oder unter diesem Lebensraum befinden, aufgrund einer religiösen Überzeugung, einer patriotischen oder

humanitären Gesinnung. Der Kulturkontakt bzw. der Prozess der Akkulturation unterliegt bei den Huaorani einem wahren Tohuwabohu.

Insofern wird ihr kulturelles und wirtschaftliches Überleben von Beobachtern sehr pessimistisch betrachtet. Man behauptet, dass sie von der Zivilisation überrannt wurden und werden und dass sie durch die vielen stammesfremden Einflüsse orientierungslos geworden seien. Kurzum, man traut ihnen nicht zu, mit dieser Lawine von Interessengruppen fertig zu werden, von denen sie von allen Seiten bedrängt werden.

Kurioserweise konnte ich diesen stammesfremden Pessimismus nie teilen oder die anfangs erwähnten negativen Begleitumstände so explizit bei ihnen ausmachen (auch wenn der hochprozentige Zuckerrohrschnaps zu einem begleitenden Instrument bei einigen modernen Huaorani-Festen wurde und bei manch einem Zecher für die Kopfschmerzen am nächsten Tag verantwortlich ist, halte ich es für überzogen, in diesen Fällen gleich von einem Alkoholismus zu sprechen, der sich aus dem chaotischen Akkulturationsprozess begründen ließe). Bei den Huaorani war ich immer der Ansicht, dass sie sich sowohl in kultureller als auch in wirtschaftlicher Hinsicht durchaus zu behaupten wissen und konnte nie verstehen, warum die Leute darauf bestanden, dass sie dem Ethnozid geweiht sein sollen. Selbst wenn die Huaorani manchmal den Anschein erwecken, dass sie wegen der vielen Einflüsse der verschiedenen Interessengruppen ihre Orientierung verloren hätten, dann wird dies zumindest von ihnen nicht als Problem gesehen. Im Gegenteil, sie begrüßen und forcieren den Kontakt mit den verschiedenen Interessengruppen.

Für mich war es deshalb überaus spannend und auch amüsant, die Gründe zu verfolgen, warum diese Ethnie ihre Position und ihre Zukunftsaussichten ganz anders sieht als wir, warum ihre Beurteilungen der Missionare, der eindringenden multinationalen Konzerne oder des Militärs weit von den Urteilen abweichen, die wir gegenüber diesen Gruppen hegen, wenn diese mit Stammesgesellschaften in Kontakt treten.

Zunächst ist ihre diesbezügliche Strategie von einem unerschrockenen Pragmatismus geprägt. Selbst unter Tieflandindianern gelten sie als radikal, wenn es darum geht, keine klare Linie zu vertreten. Zudem verstehen sie es glänzend, durch ein geschicktes Marketing für ihre leidgeprüfte Rasse bzw. Ethnie möglichst viel Solidarität von klichsheetrunkenen Sponsoren zu erhalten. Bei den Nachbarethnien ist ein gewisser Neid gegenüber den Huaorani zu spüren, gerade weil Letztere sich Ersteren *in puncto* Organisation, Disziplin, Professionalität und Erfahrung überlegen fühlen. Wie kann es angehen, fragen sie sich, dass die Huaorani mehr Schlagzeilen bekommen und ungleich mehr technische, finanzielle und logistische Unterstützung erhalten als wir? Ein Grund dafür ist sicher eben der, dass die Huaorani sich einfach nehmen, was sie kriegen können, ohne dabei in ihren Entscheidungen durch religiöse, ideologische oder moralische Grenzen behindert zu werden.

Sehr amüsant war es hierbei festzustellen, wie die Huaorani die in Opposition stehenden Interessengruppen gegeneinander auszuspielen wissen, z.B. die Erdölkompa-

nien und die NGOs. Im Falle der NGOs bedienen sie sich einer sehr gezielten Rhetorik, d.h. sie sagen das, was die NGOs gerne hören wollen, nämlich dass sie zu den von der Zivilisation überraschten und überrannten Minoritäten gehören, die der schützenden Hand bzw. der finanziellen Mittel einer solidarisch auftretenden NGO bedürfen. Sie haben eine fast schon unübertreffliche Perfektion darin erlangt, sich bei potentiellen Gönnern als die "Ärmsten der Armen" darzustellen. Sie schmeicheln den NGOs, indem sie vorgeben, deren Vorstellungen von Entwicklung zu teilen. Im Grunde genommen sind sie aber häufig überhaupt nicht daran interessiert im Sinne der NGOs zu handeln, sondern benutzen sie nur, um ihre eigenen Vorstellungen von Entwicklung durchzusetzen.

Die Huaorani wissen auch die Erdölgesellschaften und NGOs gegeneinander auszuspielen, indem sie den NGOs erzählen, wie ihnen die Erdölkompanien zusetzen, um mit dem Engagement der NGOs wiederum ihren Preis gegenüber den Erdölkompanien in die Höhe zu treiben bzw. *vice versa*. Dadurch kam diese Ethnie in den Genuss materieller Güter, finanzieller Mittel und verschiedener Dienstleistungen. Letztendlich haben sie sich für die Erdölkonzerne entschieden, weil die ihnen nicht nur mehr bieten können, sondern auch nicht so eine "Lehrmentalität" wie die NGOs haben und deshalb bei weitem nicht so langweilig sind. Tatsache ist, dass nie zuvor eine ecuadorianische Ethnie – und mir ist auch keine andere bekannt – in ähnlicher Weise von den Erdölgesellschaften profitiert hat wie die Huaorani. Gäbe es nicht diesen Zwist zwischen Indianerorganisationen und humanitär wie ökologisch ausgerichteten NGOs auf der einen und Erdölgesellschaften und dem ecuadorianischen Staat auf der anderen Seite, gäbe es keine vergleichbare Gesundheitsfürsorge oder Bildungsunterstützung, die im nationalen Vergleich hervorragend abschneidet. Es gäbe auch keine Siedlungsinfrastrukturprogramme und wahrscheinlich nicht einmal ein begrenztes Huaorani-Territorium, geschweige denn eine finanziell wie materiell begünstigte Huaorani-Dachorganisation.

Die Huaorani gerieten erst im Zuge der Erdölaktivitäten ins Interesse der Öffentlichkeit. Wie viele NGOs oder Indianerorganisationen hätten sich schon für die Belange der Huaorani interessiert, wenn sie nicht die Rolle des Davids gegenüber dem Goliath spielten? Wie viele hätten sich mit den Huaorani solidarisch erklärt, wenn sie nicht plötzlich so überaus nützlich und prestigeträchtig für die eigenen Ziele und das eigene Image geworden wären?

Dank der Erdölaktivitäten wurde den Huaorani sogar ein Territorium von 1 Mio. Hektar zugesprochen. Im Yasuní-Nationalpark, der an das Huaorani-Territorium grenzt und von der UNESCO aufgrund seiner einmaligen Biodiversität als Weltreserve deklariert wurde, sollte nach Öl gebohrt werden. Weil es aber deswegen weltweite Proteste hagelte, legte der ecuadorianische Staat die Parkgrenzen einfach neu fest. Um nun aber noch den berechtigten Forderungen seitens der Indianerverbände sowie Umwelt- und Menschenrechtsgruppen nach Legalisierung von Indianerland zu erfüllen,

sprach der Staat das Gebiet kurzerhand den Huaorani zu. Das Ölfördergebiet befindet sich nun nicht mehr in einem Nationalpark, der von der Erdölförderung aufgrund bestimmter nationaler und internationaler Schutzgesetze, die ein Nationalpark genießt, ausgeschlossen ist, sondern in Indianerland, in dem die Förderung von Bodenschätzen möglich ist. Die Huaorani profitierten hier also von extern verursachten politischen und ökonomischen Prozessen, mit denen sie eigentlich nicht direkt in Berührung standen. Ein Ex-Präsident der Huaorani-Dachorganisation drückte sich einmal so aus, dass er es selbst nicht glauben könne, wie und warum sie dieses riesige Territorium zugesprochen bekommen hätten. Hinsichtlich der Beeinträchtigung des Ökosystems durch die Ölgesellschaften ist zu sagen, dass sich diese heutzutage so sehr dem Druck von Indianerorganisationen, NGOs, Wissenschaftlern, Journalisten und der katholischen Kirche, allen voran den Kapuzinern, ausgesetzt sehen, dass sie auf ein neues Image bedacht sind. Sie versuchen die ökologischen Schäden durch moderne Technologie und einen höheren Kostenaufwand so gering wie möglich zu halten. Von den großen Umweltverseuchungen, wie sie in anderen Teilen des Oriente früher gang und gäbe waren, blieb das Huaorani-Territorium bisher verschont.

Die Huaorani schätzen sogar die Missionare, selbst die, die gerade von Völkerkundlern so hartnäckig bekämpft werden; gemeint sind die US-amerikanischen SIL-Protestanten. Die Huaorani sind aber gerade diesen Fundamentalisten schlichtweg deswegen zu Dank verpflichtet, weil diese zum richtigen Zeitpunkt in den sechziger Jahren die Befriedungsbemühungen vorantrieben und die Ethnie dadurch vor dem sicheren fremd- wie selbstverschuldeten Genozid retteten. Die Kriege mit Stammesfremden, aber vor allem die intratribalen Fehden nahmen zu diesem Zeitpunkt selbstzerstörerische Züge an. Außerdem sind die Missionare die einzigen Huaosprecher und die Einzigen, die es durch ihre Zähigkeit schafften, über viele Jahre hinweg ihr Leben mit diesem Volk zu teilen. Und das sollte selbst einem Atheisten einen gewissen Respekt einflößen. Ein ganz wichtiger Aspekt ist allerdings, und darin kann ich nur zustimmen, dass sie von den Huaorani als die Fähigsten in der Gesundheitsfürsorge angesehen werden.

Die Missionierung lassen die Huaorani nur aus reinem Opportunismus über sich ergehen, um in den Genuss anderer, für sie wichtigere Hilfen zu kommen. Von einem Missionierungserfolg kann keine Rede sein und deshalb taten mir die Missionare mehr Leid als die Huaorani. Sicher gibt es erpresserische Methoden, die wir den Missionaren vorhalten, wie z.B. dass nur jene Schüler von den Missionaren die Schuluniformen oder die Schulmaterialien gesponsert bekommen oder die nächste Klassenstufe erreichen, die fünf Dutzend Bibelverse auswendig lernen. Allerdings wird von den Huaorani die Möglichkeit des verbilligten Schulbesuchs durchaus begrüßt, selbst wenn sie dafür das Auswendiglernen einiger Bibelverse in Kauf nehmen müssen.

Jede der stammesfremden Interessengruppen, ob Militär, Erdölgesellschaften, NGOs, Tourismusunternehmen, der Staat etc. verfolgt eine bestimmte Absicht mit den

Huaorani. Das Auswendiglernen von Bibelversen ist dabei nicht die verwerflichste von allen, vor allem, weil die Huaorani die Zweckdienlichkeit dieses Vorgangs in den Vordergrund stellen. Es wäre naiv zu glauben, dass die Huaorani durch ein paar auswendig gelernte Bibelverse zu guten Christen werden würden. Von einer "Gehirnwäsche" zu sprechen, wie sich manch anderer Stammesfremde mir gegenüber ausdrückte, kann kaum die Rede sein. Die Huaorani empfinden das ebenfalls nicht so. In ihrem Fall würde ich das Auswendiglernen von Bibeltexten oder anderen Schriften auf den bloßen Umstand eines guten Gehirntrainings reduzieren, das ihnen keinen Schaden zufügt (wenn ich mir vorstelle, wie viele Texte ich in meiner Schulzeit auswendig lernen musste und deshalb auch keine größeren bleibenden Schäden davontrug).

Selbst die Internierung jugendlicher Huaorani weitab ihrer sozialen Gemeinschaft zum Zweck der katechetischen Erziehung trug selten jene Früchte, die sich die Missionare davon erwarteten. Das Fazit Vieler, die diese mehrmonatigen Internatsaufenthalte erdulden mussten, war, dass die christliche Religion (damit meinten sie den US-Protestantismus) einen weder rauchen, trinken noch mit den Mädchen schäkern lässt. Die Bibelgeschichte hielten sie alle für durchaus interessant, aber doch nicht, wenn man sie tagein, tagaus eingesperrt in einem Haus zu hören bekommt. Sie wunderten sich deswegen über den Lehrsatz, dass ein gläubiger Christ ein freier Mensch sei. Die Bibel könnten sie nun zwar annähernd auswendig, deren Geschichten hätten sie aber trotzdem nicht verstanden. Im Grunde genommen ließen sie die ganze Prozedur mit der Geduld und Toleranz eines Huaorani über sich ergehen.

Im Falle des Militärs ist es vor allem das Kriegerdasein, das die Huaorani so beeindruckt. Sie sind sehr neidisch auf die Shuara-Eliteeinheiten, die im ganzen Land berühmt und berüchtigt sind. Militärische Fähigkeiten zu besitzen bedeutet für jeden Huaorani einen Prestigegewinn. So erzählen sie gerne, wie sie im Grenzkrieg 1995 gegen Peru an vorderster Front kämpften, obwohl dies völlig aus der Luft gegriffen ist, weil kein einziger Huaorani an diesem Krieg offiziell teilnahm. Dabei lassen sie jedoch nicht unerwähnt, dass keiner von ihnen sein Leben verlor, während die meisten Toten in diesem Krieg die Siona-Secoya und die Kolonisten zu beklagen gehabt hätten und die Cofanes nur ihr Leben retteten, weil sie auf die Bäume kletterten. Das Argument der Kriegs- und Militärgegner, dass die Indianer als Kanonenfutter missbraucht werden und doch nicht gegen "ihre Brüder" auf der anderen Seite der Grenze kämpfen könnten, stößt bei ihnen auf absolutes Unverständnis. Das Klischee von einer verbrüderter und friedliebenden panindianischen Gesellschaft, die es in dieser Art wohl nie gegeben hat und in der Gegenwart gewiss auch nicht existiert, ist den Huaorani fremd. Sie wissen außerdem, dass die Shuara aufgrund ihrer militärischen Fähigkeiten von der Regierung mit allen möglichen Zuwendungen bedacht werden. Insofern sprechen sich die Huaorani dafür aus, sich im Militär stärker engagieren zu wollen.

Der Tourismus, d.h. der Ökotourismus (wobei das kleine Präfix nur eine Zauberformel zu sein scheint, die häufig von konventionellen Tourismusunternehmen erfolg-

reich dazu benutzt wird, um Kunden anzulocken), wird allorts als die ultimative Alternative zur Rettung der Regenwälder mitsamt ihrer Bewohner propagiert. Zum Glück bieten die Erdölkompanien das ideale Feindbild, das den Tourismusunternehmen, häufig kombiniert mit Stiftungen, ihre moralische Legitimation gibt, um sich bei den Indianern als Lebensretter aufzuspielen. Für die Huaorani sind die zu vermeintlichen Wohltätern mutierten Unternehmen in erster Linie ein profitables Geschäft. Der naturschützende Aspekt scheint bei den Huaorani in den Hintergrund zu treten. Viele treffen die Unterscheidung zwischen Rucksacktouristen – die weder Geld besitzen noch die Natur schützen –, Luxustouristen – die viel Geld besitzen, aber sich auch nicht um die Natur kümmern – und Ökotouristen – die viel Geld besitzen und es bei den Huaorani lassen!

Während sich die Huaorani noch vor einigen Jahren mit Spiegeln, Kämmen, Kleidung und Macheten der Reiseunternehmen zufrieden gaben, ist der Tourismus heute das Unternehmen, welches ihnen die Möglichkeit bietet, vergleichsweise schnell und unkompliziert relativen Wohlstand zu erlangen. Manche Siedlungen brachten es sogar zu einem ansehnlichen Vermögen. Daher kann nicht verwundern, dass das Tourismusgeschäft sich bei den Huaorani äußerster Beliebtheit erfreut. Die Zeiten, in denen die Huaorani sehr aggressiv und unnachgiebig reagieren mussten, z.B. indem sie Gruppen so lange am Weiterfahren hinderten, bis ihre "Lösegeldforderungen" erfüllt wurden, sind vorbei. Ein Reiseunternehmen, das heutzutage von den Huaorani akzeptiert werden will, muss diese am Geschäft beteiligen.

Die häufig im Zusammenhang mit dem Tourismus vorgebrachten negativen Auswirkungen wie das lawinenartige Hereinbrechen der Touristen inklusive ihres undisziplinierten und respektlosen Verhaltens sind bei den Huaorani nicht zu beobachten. Ebenso droht ihnen absolut keine Gefahr von Seiten eines möglicherweise entstehenden Sex- oder Drogentourismus. Der Tourismus ist heute auch keinesfalls mehr der Hauptgrund für Infektionskrankheiten. Ein Ausverkauf der Kultur bzw. deren Kommerzialisierung als Folge touristischer Nachfrage findet auch nicht statt. Eher stellt der Tourist einen nicht zu verachtenden Unterhaltungswert im Leben der Huaorani dar, insbesondere wenn diesem irgendein Missgeschick passiert. Letztendlich werden die Touristen von den Huaorani mit Affenhorden verglichen, die kommen, mit ihnen die Wege kreuzen und wieder verschwinden.

Ihre Strategie des Pragmatismus ermöglicht es den Huaorani, auf mannigfaltigste Weise ihre materiellen und finanziellen Bedürfnisse zu befriedigen. Denn neben den traditionellen Tätigkeiten, durch die sie sich ihre Nahrung, Baumaterialien etc. verschaffen, können sie gut bezahlte Jobs in der Erdölindustrie, dem Tourismus oder bei NGOs bekommen, um die sie die restlichen 12 Mio. Ecuadorianer beneiden. Daneben handeln sie mit Holz, lebenden Tieren, tierischen Produkten oder Kunsthandwerk. Kaum ein Ecuadorianer und wohl auch nur sehr wenige Menschen in Deutschland dürften so viele Möglichkeiten des Gelderwerbs haben wie die Huaorani. Für sie muss

die Bedeutung des Wortes Arbeitslosigkeit fremd sein. Die Meinung vieler beschäftigter Deutscher, dass jeder Arbeitslose Arbeit finden kann, sofern er denn tatsächlich eine wolle, trifft auf die Huaorani *de facto* zu. Wenn von ihnen einer keiner Arbeit nachgeht, die dem Gelderwerb dient, dann deshalb, weil er es im Moment schlichtweg nicht nötig hat zu arbeiten. Das nenne ich wahren Luxus.

Zu ihrem Pragmatismus gesellt sich ihre aggressive Haltung in der Öffentlichkeit bzw. gegenüber den Interessengruppen. Diese beiden Komponenten führen bei ihnen offensichtlich zum Erfolg. Gerade in einem Land, das sich häufig über die Rechte seiner indianischen Bürger hinwegsetzen will, dürfen die Huaorani nicht in die Bedeutungslosigkeit der "netten Indios von nebenan" abrutschen. Ihr Image, die Wildesten unter den Wilden zu sein, kommt ihnen sehr zugute. Das geht sogar so weit, dass sie trotz Kapitalverbrechen kaum eine Verfolgung durch die Staatsmacht, sprich Militär oder die Polizei, zu befürchten haben, obwohl die Täter bei solchen blutigen Auseinandersetzungen meist bekannt sind. Hierbei spielt sicher auch der vom Staat und den Erdölmultis gewünschte reibungslose Ablauf der Erdölaktivitäten eine große Rolle.

Im Zusammenhang mit der Kolonisation liegt der Vorteil der Huaorani eindeutig in ihrem schlechten Ruf, der sie als die "wilden Aucas" hinstellt. Sie selbst empfinden diesen Terminus zwar als Beleidigung, jedoch ist er ein Teil dessen, was den Kolonisten den nötigen Respekt vor einer quantitativ wie qualitativ – im Hinblick auf zivilisatorische Maßnahmen – hoffnungslos unterlegenen Gruppe abverlangt. Dass die Huaorani diesem Ruf nach Ansicht vieler Stammesfremder auch heutzutage noch gerecht werden, zeigen einige Fälle, bei denen sie ihre, im wahrsten Sinne des Wortes, "hiebandstichfeste" Methode anwenden, mit der sie ihren Siedlungsraum auch schon in früheren Zeiten vor ungebetenen Besuchern verteidigten. Die Huaorani zählen gewiss nicht zu jener Art von Indianern, die von den Kolonisten belächelt, nicht ernst genommen und deshalb übergangen werden. Sie wissen, dass die Kolonisten Angst vor ihnen haben, weil sie ihre Entschlossenheit, kriegerische Auseinandersetzungen vom Zaun zu brechen, schon öfters bewiesen haben. Außerdem sind einige Huaorani, die eine große Gefolgschaft hinter sich wissen, davon überzeugt, dass sie von den polizeilichen oder militärischen Maßnahmen verschont bleiben, die ihr Handeln normalerweise mit sich bringen müsste. Sie begründen ihre "Immunität" durch die blutigen Konsequenzen, die ihre Verwandten einleiten würden, wenn ihrer Person ein Leid zugefügt werden würde. Ihre "Rächer" hätten dann ebenfalls keine rechtlichen Konsequenzen zu fürchten, weil diese sich dann in die hintersten Winkel des Dschungels, unauffindbar für Polizei oder Militär, zurückziehen könnten. Mag diese Einschätzung wahrscheinlich etwas überzogen sein, ist es dennoch ein Fakt, dass Huaorani ihrer in den letzten Jahren an Mitgliedern ihrer Nachbarethnien verübten Massaker wegen (der Terminus "Massaker" scheint mir hierbei nicht übertrieben gewählt zu sein) nie zur Rechenschaft gezogen wurden, obwohl das Militär offiziell ermittelte und die Schuldigen zu diesem Zeitpunkt bereits inoffiziell bekannt waren. Insofern sind es entgegen

der geläufigen Meinung auch die Huaorani, die sich unrechtmäßig Land von den Kolonisten angeeignet haben. Kein Kolonist würde es wagen, Huaorani-Land zu besetzen, weil sie deren Reaktionen zu sehr fürchten.

Mein Forschungsziel war es, sowohl der voreingenommenen Haltung vieler Ethnologen als auch der einseitigen Sichtweise mancher Kulturwandelstudien entgegenzuarbeiten. Ich wollte vorschnellen Bewertungen hinsichtlich der Akteure des Kulturwandels, den Interessengruppen, vorbeugen. Die "guten Absichten" der "Helfer" haben auf lange Sicht oft genug bedenkliche Folgen; andererseits erweisen sich die auf den ersten Blick schädlichen Einflüsse der Arbeit anderer Gruppen bisweilen als positiv und gewinnbringend für die Huaorani. Des Weiteren wollte ich mit der Zielsetzung und dem Thema das Bild des Indianers als passives Opfer im Kulturwandeldrama weitgehend revidieren und in einem neuen Licht erscheinen lassen. Seine Person wird gewissermaßen "entmystifiziert". Dies hat aber auch zur Folge, dass er als durchaus berechnender Mensch mit entsprechenden Absichten und menschlichen Schwächen auftritt.

Um zu einer Beurteilung zu gelangen, wie denn nun die Huaorani den Akkulturationsprozess überstanden haben, stellte ich ihre Situation zum Schluss meines Buches *Die Huaorani auf den Wegen ins neue Jahrtausend* (erschieden 2000 im LIT-Verlag) nach 40 Jahren des Kontaktes ganz pragmatisch nach Lebensstandard und Lebensqualität im Vergleich mit der restlichen ecuadorianischen Bevölkerung dar. Als Maßstab wählte ich die Befriedigung der Grundbedürfnisse, die für das Überleben eines Individuums oder einer Gruppe notwendig sind: Arterhaltung, psychisches und physisches Wohlbefinden (Gesundheit), Sich-Erholen, Sicherheit und Schutz, Mobilität, Sich-Bilden sowie Wirtschafts- und Bedarfsdeckung. Ich stellte wiederum ganz pragmatisch fest: sie leiden nicht an Hunger, müssen nicht im Regen stehen, haben ausreichend Platz in einer weitgehend ökologisch intakten Umwelt und befriedigenden Zugang zu Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen, können sich nicht über Arbeitslosigkeit beklagen und es bleibt ihnen trotz der Möglichkeiten, genügend finanzielle Mittel zum Leben zu erwirtschaften, noch ausreichend Zeit für die Erholung. Diese Grundbedürfnisse dürfen aber nicht nur dahingehend analysiert werden, ob sie befriedigt werden, sondern vor allem, mit welchen Mitteln und auf welche Weise die Zufriedenstellung erfolgt. Auch hierbei kam ich zu einem insgesamt positiven Ergebnis.

Die Huaorani haben sich einen nahezu optimalen Cocktail aus den verschiedenen Interessengruppen zurechtgemixt. Die Vielfalt der Beziehungen erweitert ihren geistigen Horizont in einem sehr positiven Sinn. Die positiven wie negativen Erfahrungen, die sie mit den verschiedenen Interessengruppen sammeln, beschränken sich nämlich weder auf einen einzelnen Tätigkeitsbereich noch bedingen sie zwangsläufig eine bestimmte Geisteshaltung. Im Gegenteil: Sie bewirken, dass die Huaorani aus den unterschiedlichsten Richtungen mit geistiger "Nahrung" versorgt werden, die sie probieren und nach Schmackhaftigkeit oder Ungenießbarkeit selektieren, um dadurch ihre eige-

nen Interessen zu realisieren. Das reichhaltige Angebot wirkt sich für die Huaorani positiv aus. Ein Mangel an solchen Angeboten hatten die Huaorani während der ersten 15 Jahre ihres Kontaktes, als sie nur mit den Missionaren Beziehungen unterhielten. Erst die Suche nach anderen Kontaktpartnern konnte dieses Monopol brechen und einen Ausgleich schaffen, der den Einflüssen der Missionare entgegenwirkte und somit relativierte. Die Gesetze des Angebots an Interessengruppen und deren Nachfrage von Seiten der Huaorani ähneln letztendlich denen der freien Marktwirtschaft. Der unbeschränkte Wettbewerb zwischen den Interessenverbänden und das freie Spiel ihrer Kräfte sorgt für einen Ausgleich der Einzelinteressen bei maximaler Güter- und Dienstleistungsversorgung für die ganze Volkswirtschaft der Huaorani. Durch die Vielfalt der Beziehungen, die sie mit den Interessengruppen eingingen und unterhalten, werden sie geistig herausgefordert und motiviert, das Erlernte in die Praxis umzusetzen, um ihre weitere Eingliederung in nationale Wirtschafts- und Gesellschaftszusammenhänge erfolgreich zu gestalten und das, obwohl sie keine starke Gemeinschaft pflegen.

Die Huaorani sind ein Beispiel dafür, dass Stammesgesellschaften nicht so labil sind, wie es häufig den Anschein hat, weil sie es u. a. durchaus verstehen, im Zuge des Kulturkontaktes und des Akkulturationsprozesses ihre eigenen Interessen zu verfolgen und zu verwirklichen. Ich kann die Ansicht der meisten Huaorani-Kenner nicht teilen, mit denen ich über ihre Zukunftsaussichten diskutierte. Aus meiner Sicht bewahrheiten sich hier die in der Literatur häufig angeführten Konsequenzen des Kulturwandels nicht. Die allgemein vorherrschende Meinung, dass es Stammesvölkern im Zuge der Akkulturation schlechter gehen müsste als zu Zeiten vor ihrem Kontakt mit der "Außenwelt", trifft also auf die Huaorani nicht zu. Ich bin fest davon überzeugt, dass es diesem Volk durch seinen Pragmatismus, seinen ungeheuren Ehrgeiz, seinen Bildungsdrang, sein Selbstbewusstsein, seine Neugier, seine Individualität, seine Prestigesucht und seine "Was-kostet-die-Welt-Mentalität" gelingen wird, seine Zukunft erfolgreich zu verteidigen und zu gestalten.

Literaturverzeichnis

Staden, Hans ([1557] 1927): *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der wilden nacketen grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen*. Faksimile. Frankfurt a.M.: Wüsten.

Niels George

Feldforschung bei den Huaorani Ecuadors

1. Einleitung

1.1 Feldforschung in zwei Teilen

Meine Feldforschung bei den Huaorani teilt sich in zwei verschiedene Abschnitte: Zunächst absolvierte ich im Jahr 2001 ein sechsmonatiges Volontariat in Ecuador bei der Nichtregierungsorganisation ECOLEX, einem Zusammenschluss von Rechtsanwälten und Anthropologen, die insbesondere auf den Gebieten Umweltrecht und Legalisierung von *Territorios Indígenas* tätig sind.

Im Rahmen dieses Volontariats war ich insbesondere mit der Erstellung eines *Reglamento para las Relaciones Extracomunitarias de la Nacionalidad del Pueblo Indígena Huaorani*, also eines Regelwerks betreffend die Beziehungen der Huaorani zu den Cohuori ("Nicht-Huaorani") betraut.

Ziel des *Reglamento* war es, der *Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana* (im Folgenden ONHAE) ein Regelwerk an die Hand zu geben, um so die Beziehungen dieser Organisation zu anderen in der Amazonía tätigen Akteuren zu regeln. Des Weiteren sollte der ONHAE dadurch Rechtssicherheit in Bezug auf diesbezüglich auftretende Konflikte gegeben werden, damit die Organisation über ein geschriebenes Regelwerk verfüge und Entscheidungen nicht ausschließlich dem jeweiligen Präsidenten der ONHAE überlassen seien.

Im Frühjahr 2004 führte ich den zweiten Teil der Lehrforschung in Ecuador durch. Diesen zweiten Teil werde ich nachfolgend eingehender darstellen, jedoch zunächst auch auf die sich mir während des ersten Aufenthalts stellenden Fragen eingehen.

1.2 Fragestellungen der Lehrforschung

Zunächst beschäftigte ich mich mit folgenden Fragestellungen:

Welches sind die Konflikte, die die Huaorani mit anderen Akteuren in der *Región Amazónica Ecuatoriana* (im Folgenden RAE) auszutragen haben?

Welche verschiedenen Interessengruppen sind überhaupt im *Territorio Huaorani* aktiv?

Ist es von Nutzen, mit den Huaorani ein offizielles *Reglamento* zu erarbeiten, in dem der Umgang mit einem jeweiligen Konflikt geregelt werden kann?

Welches sind diesbezüglich Konfliktfelder, die die Huaorani offiziell geregelt sehen möchten?

Auf den bei dieser Tätigkeit gewonnenen Daten aufbauend bearbeitete ich während meines zweiten Aufenthalts folgende Fragestellungen:

Wie stellt sich das Verhältnis zwischen Huaorani und Cohuori heute im Vergleich zum Jahr 2001 dar?

Wie haben sich aus Sicht der Huaorani mögliche Konfliktherde entwickelt?

Wie hat sich das Verhältnis der Huaorani zum Tourismus entwickelt?

Wie ist ihr heutiges Verhältnis zur Ölfirma (*petrolera*)?

1.3 Methoden und eigene "Stellung im Feld"

1.3.1 Konsequenzen aus der (vormaligen) Tätigkeit für eine NGO

Während des ersten Aufenthalts war ich in die Organisationsstrukturen einer Nichtregierungsorganisation (im Folgenden NGO) eingebunden. Dies hatte den Vorteil, dass ich deren Büro, Logistik und Kontakte nutzen konnte. So hatten meine Interviewpartner, wenn ich mich ihnen vorstellte, jeweils schon eine Vorstellung von meiner Person: ein Mitarbeiter einer NGO, der auf dem Gebiet des Umweltrechts tätig ist. Allerdings barg dies gleichzeitig auch die Gefahr, dass ich Antworten erhielt, von denen meine Informanten meinten, dass sie für einen solchen NGO-Mitarbeiter die Passenden wären. Die Huaorani pflegen – worauf ich später noch eingehen werde – mittlerweile intensive Kontakte sowohl zu Nichtregierungsorganisationen als auch zu Ölfirmen. Dies brachte es mit sich, dass meine Informanten teilweise zwischen den Interessengegensätzen der NGOs einerseits und der Ölfirmen andererseits hin- und hergerissen schienen: Beispielsweise passierte es mir einige Male, dass mir ein Informant erklärte, der Schutz des Waldes sei von höchster Priorität, jegliche Tätigkeit von Ölfirmen in der Zone sei absolut unerwünscht – auf die Frage allerdings, womit mein Informant seinen Lebensunterhalt verdiene, antwortete, er habe einen Job bei einer Öl- oder Holzfirma.

1.3.2 Identität als Forscher oftmals nicht offen gelegt

Bei meinem zweiten Aufenthalt bei den Huaorani arbeitete ich nicht für eine NGO, sondern reiste als Student.

Gegenüber meinen Informanten gab ich mich jedoch oftmals nicht als Student der Ethnologie zu erkennen. Für diesen Ansatz, meine Identität als Forscher nicht preiszugeben, entschied ich mich aus folgenden zwei Beweggründen:

Zunächst bestand für mich beim zweiten Aufenthalt, also nicht mehr als NGO-Mitarbeiter, das Problem, dass mich sowohl andere Mitarbeiter von NGOs als auch Mitglieder der ONHAE meistens noch von meinem ersten Aufenthalt (eben als NGO-Mitarbeiter) kannten und es für sie insofern schwierig vorstellbar war, dass ich nun "auf eigene Faust", selbst finanziert, weiter mit den Huaorani arbeiten bzw. forschen

wollte. Sie hielten insofern an dem Bild, was sie teilweise bereits von mir hatten, fest. Das heißt, auch wenn ich zu erklären versuchte, dass ich nun als Student forschen wollte, stieß ich in aller Regel auf vollkommenen Unglauben.

Diese Annahme, dass ich doch nicht ohne Anbindung an eine NGO tätig sein könnte, erwuchs auch aus der Tatsache, dass eine Stelle bei einer NGO unter Umständen sehr lukrativ ist; insofern war es meinen Informanten schwer zu vermitteln, dass jemand erst für eine NGO tätig ist und später zum selben Thema unentgeltlich arbeitet. Sie hatten mich als NGO-Mitarbeiter im Jahr 2001 kennen gelernt und für sie bekleidete ich diese Funktion auch im Jahr 2004.

Zum anderen stellte ich bereits bei den ersten Interviews während meines zweiten Aufenthalts fest, dass es für meine Huaorani-Informanten quasi "zwei Versionen" gibt: die offizielle, die sie mir erzählten, wenn ich mich als Student vorstellte, der in Absprache mit der ONHAE eine Forschungsarbeit schreiben und sie zu diesem Zweck befragen wollte, und die inoffizielle, die sie mir erzählten, wenn sie nicht befürchteten, dass ihre Ansichten der ONHAE, dem Dorfpräsidenten, ihren Nachbarn oder einer ausländischen NGO bekannt werden würden. Schließlich sind es insbesondere die ausländischen NGOs – mit denen ich als Ausländer, obwohl ich für eine einheimische Organisation arbeitete, in Verbindung gebracht wurde –, die über die entscheidenden Fördermittel verfügen. Dadurch bedingt hatte ich insbesondere während der Tätigkeit für die NGO teilweise den Eindruck, dass meine Informanten die "passenden Antworten" gaben, damit der Interviewer dies als "Erfolg" in der Leitungsebene seiner NGO melden konnte und wieder neue Gelder für dieses Projekt gewährt werden konnten.

1.3.3 *Angewandte Methoden*

Zum einen bediente ich mich der teilnehmenden Beobachtung, zum anderen führte ich eine Vielzahl von Interviews durch, wobei ich meine Interviewpartner unter Beachtung eines kreuzperspektivischen Ansatzes auswählte. Meine Informanten traf ich in den verschiedensten Zusammenhängen: Huaorani in der *comunidad* Gareno, Huaorani in der Kleinstadt Puyo, Mitglieder der ONHAE, Mitarbeiter von NGOs, Reiseveranstalter, Bedienstete staatlicher Stellen. Die angewandten Interviewtechniken variierte ich je nach Interviewpartner und -situation zwischen ero-epischem Gespräch nach Girtler, narrativen Interviews und Leitfaden-Interviews.

Wenn ich Huaorani interviewte, fertigte ich zumeist im Anschluss an ein geführtes Interview ein Gedächtnisprotokoll an. Dazu, in diesen Gesprächssituationen in der Regel nicht direkt mitzuschreiben, entschied ich mich, da ich den Eindruck hatte, dass den Huaorani die Tatsache, dass alles von ihnen Gesagte direkt mitgeschrieben wurde, eine große Scheu verursachte.

Zum anderen hatte ich den Eindruck, dass ich, wenn ich direkt ein Gesprächsprotokoll anfertigte, nur die bereits oben angesprochene "offizielle Version" genannt bekam. Dies erklärte ich mir so, dass dann, wenn offensichtlich war, dass alles Gesagte

schriftlich festgehalten wurde, also auch im Nachhinein beweisbar war, größere Vorsicht bestand, nichts "Falsches", was beispielsweise der ONHAE hätte missfallen könnten, zu sagen.

Die Sprache der Huaorani ist das Huao, welches ich jedoch nicht beherrsche, allerdings sprechen die meisten Huaorani auch in den *comunidades* gut Spanisch. Im Übrigen hatte ich in der *comunidad* Gareno zumeist einen Begleiter, der mir auch Gespräche zwischen den Huaorani, also auf Huao, übersetzte.

2. Die Huaorani

Die Huaorani leben vorwiegend in der RAE. Die Amazonía, auch Oriente genannt, ist der östliche Teil Ecuadors.

Die Amazonía verfügt über einen ausgesprochen kulturellen Reichtum sowie über Bodenschätze.

Der Lebensraum der Huaorani war in den vergangenen 30 Jahren drastischen Veränderungen sowohl in ökologischer als auch in ethnischer Hinsicht unterworfen. Nachdem die Amazonía in früheren Zeiten aus Sicht des ecuadorianischen Staates als vergessenes, unbewohntes, gar feindliches Gebiet galt, wird sie heute als wichtigste Quelle natürlicher Ressourcen und Grundlage für die Entwicklung der indigenen Identität wahrgenommen.

3. Die Feldforschung

3.1 Misstrauen und Erwartungshaltung

Anlässlich der Fragestellungen des zweiten Aufgabenkomplexes lebte ich während beider Aufenthalte in Ecuador für einige Zeit in Puyo, dem Ort, in dem sich die Zentrale der ONHAE befindet. Dort hatte ich intensiven Kontakt zu den *líderes* dieser Organisation. Bereits beim ersten Zusammentreffen mit Mitgliedern der ONHAE wurde ich mehrfach gefragt, wo das Geld sei, das ich doch sicherlich mitgebracht habe. Es wurde deutlich, dass es für die Huaorani keinen Unterschied macht, aus welchem Grunde ein Nicht-Huaorani den Kontakt zu ihnen sucht. Auch als ich erklärte, dass ich für sie arbeite und dass ich ein *Reglamento* für sie erstellen wolle, hielt das Misstrauen lange Zeit an. Fast jedes Mal, wenn ich mich mit einem Huaorani unterhielt oder ein Interview durchführte, musste ich neu erklären, dass ich für sie tätig sein wolle. So erging es im Übrigen auch Mitarbeitern von Nichtregierungsorganisationen (z.B. ECOLEX, ECOCIENCIA), die schon längere Zeit mit den Huaorani zusammengearbeitet hatten.

3.2 Die ONHAE als Bindeglied

Die ONHAE ist die offizielle Interessenvertretung der Huaorani "nach außen". Sie wurde im Jahre 1990 gegründet. In letzter Zeit hat sich die Organisationsstruktur der

ONHAE bzw. der Huaorani wesentlich verändert: In Form der sogenannten *grandes hombres* ist eine neue Führungsinstanz entstanden, die größtenteils die Kontaktpflege "nach außen" übernommen hat. Es sind heute in aller Regel diese *grandes hombres*, die mit ausländischen Firmen Preis und Bedingungen für den Eintritt in das *Territorio Huaorani* aushandeln. Dies trägt neue Konflikte in die *comunidades* hinein, denn der ohnehin schon wenig ausgeprägte Kontakt zwischen ONHAE und *comunidades* wird so noch weiter gestört.

Obwohl ein starkes Misstrauen bei den Huaorani zu erkennen war, bleibt festzuhalten, dass insbesondere die *líderes* der ONHAE, aber auch andere Huaorani, die intensiven Kontakt zu Cohuori gehabt haben, an den Umgang mit Nicht-Huaorani gewöhnt sind und ihr Wissen auch durchaus gezielt einsetzen, um persönliche Vorteile daraus zu ziehen. So sind sich die *líderes* ihrer Funktion als Bindeglied zwischen *comunidades* und *petroleras* bzw. NGOs bewusst. Insbesondere die ONHAE ist zwischen den verschiedenen Akteuren hin- und hergerissen und besagte Akteure versuchen, die ONHAE für sich zu gewinnen. Dementsprechend ist die Zentrale der ONHAE in Puyo mittlerweile ausgestattet: Während vor drei Jahren dort fast noch keine Einrichtung vorhanden war, ist das Haus, in dem sich die Zentrale befindet, mittlerweile gefüllt mit Geschenken, insbesondere von Seiten der *petroleras*, es wird ein Wächter beschäftigt und jedes Mitglied der ONHAE hat selbstverständlich ein Mobiltelefon.

Insofern kann das Büro der ONHAE – das zudem in den vergangenen drei Jahren wesentlich größer geworden ist – m.E. als Spiegelbild der widerstreitenden Interessen im *Territorio Huaorani* angesehen werden, denn neben den Geschenken der *petrolera* hängen an den Wänden Poster der verschiedenen NGOs mit Sprüchen wie "clean up, pay up" oder "no compres Chevron".

Während vor drei Jahren nur ein Computer älteren Baujahrs vorhanden war, hat nun jeder *dirigente* der ONHAE einen eigenen modernen PC und es gibt einen Internetanschluss, der mit Vorliebe zum Chatten benutzt wird. Der derzeitige Präsident der ONHAE, Armando Boya, fährt nun einen Geländewagen aus dem obersten Preissegment und sein Gehalt wird von der *petrolera* gezahlt. Das heißt, diesbezüglich ist äußerst zweifelhaft, ob der ONHAE-Präsident tatsächlich Entscheidungen unabhängig von den Interessen der *petrolera* treffen kann. Dem zu begegnen, war insbesondere das Ziel, das wir mit der Erstellung des *Reglamento* beabsichtigt hatten.

Im Vergleich zum Jahr 2001 ist zu bemerken, dass sich der Kontakt zwischen der ONHAE und den *comunidades* nun schwieriger gestaltet. Die Mitglieder der ONHAE sind derart an das Leben in Puyo und an den Kontakt auch zu ausländischen NGOs gewöhnt, dass sie immer mehr das Gefühl für die Probleme der *comunidades* verlieren.

3.3 Verhältnis der NGOs untereinander

Bei meinem jetzigen Aufenthalt hat sich eine Tendenz bestätigt, die sich schon im Jahr 2001 abzeichnete: Es fehlen Koordinierung und Austausch von Erfahrungen zwischen den einzelnen NGOs. Die einzelnen NGOs sind nur sehr bedingt gewillt, zusammenzuarbeiten und beispielsweise einen Info-Pool aufzubauen. Informationen werden nur sehr zögerlich herausgegeben und es wird jeweils stark darauf geachtet, dass die eigene Organisation irgendwie von dem Projekt profitieren kann – beispielsweise dass der eigene Namenszug offiziell genannt wird.

Insofern hatte ich durch meine früheren Kontakte zum Deutschen Entwicklungsdienst (im Folgenden DED) und allgemein als Deutscher einige Vorteile, denn der DED oder die Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (im Folgenden GTZ) werden weniger als Konkurrenz zu einheimischen NGOs wahrgenommen; sie laufen aufgrund ihrer finanziellen Möglichkeiten quasi "außer Konkurrenz". So konnte ich mich mit Mitgliedern einiger ecuadorianischer NGOs treffen, die sich nicht mit mir getroffen hätten, wenn ich nur für die einheimische Organisation aufgetreten wäre, für die ich im Jahre 2001 gearbeitet habe. Entgegen der in Ecuador weit verbreiteten Verhaltensweise, keinesfalls Kritik an anderen zu üben, äußerten sich Mitglieder von NGOs mir gegenüber durchaus kritisierend bezüglich anderen NGOs, insbesondere auch hinsichtlich ECOLEX. Dies ist sicherlich ebenfalls darauf zurückzuführen, dass ich als Deutscher eine gewisse Sonderstellung hatte.

Ein Kritikpunkt, den kleinere NGOs bezüglich der größeren vorbrachten, ist, dass es diesen oftmals nur darauf ankomme, ein prestigeträchtiges – möglichst mit entsprechenden finanziellen Mitteln verbundenes – Projekt "an Land zu ziehen"; die Nachhaltigkeit spiele bei diesen Organisationen jedoch keine Rolle. Auch seien die größeren Organisationen nur relativ kurze Zeit in die Arbeit mit einer Ethnie involviert, ohne dadurch vertiefte Kenntnisse und Erfahrungen zu gewinnen. In der Tat führen die größeren NGOs tendenziell umfassendere Projekte durch, die aber nicht unmittelbar bis zu Akteuren in den *comunidades* selbst reichen, beispielsweise die Erstellung von *Planes de Manejo Forestal* oder eben den Entwurf eines *Reglamento para las Relaciones Extracomunitarias de la Etnia Huaorani*, die auch keine längere Zeit der Implementierung in den *comunidades* erfordern.

Ich konnte bereits während meines ersten Aufenthalts feststellen, dass die Zusammenarbeit mit den Huaorani sehr prestigeträchtig sein kann. Wenn sich Mitglieder der ONHAE in Quito aufhielten, versuchten Mitglieder verschiedener NGOs, Versammlungen mit ihnen abzuhalten. Die Huaorani wurden ausführlich hofiert und es war von größter Wichtigkeit, ihnen klarzumachen, dass es sich um ein besonders umfassendes Projekt handelt, um die Möglichkeit zu bekommen, sich mit ihnen zu treffen. Dies wurde mir insbesondere während meines zweiten Aufenthalts bewusst: Verschiedene NGOs hielten weiterhin Fortbildungsveranstaltungen für die Huaorani in Puyo ab. Gleichzeitig reisten die *dirigentes* der ONHAE in alle möglichen Länder, um dort an

Konferenzen teilzunehmen. Dies lässt verständlicherweise den Graben zwischen ONHAE und Huaorani in den *comunidades* weiter wachsen.

Das besondere Interesse seitens der NGOs an der Arbeit mit den Huaorani lässt sich auch dadurch erklären, dass insbesondere US-amerikanische Fonds diese Tätigkeiten gerne und großzügig unterstützen (so jedenfalls bis zum September 2001). Zudem lässt sich auch in einer einheimischen NGO ohne Weiteres ein Gehalt erzielen, welches das durchschnittliche Monatseinkommen um ein Vielfaches übersteigt. Einige Mitarbeiter von NGOs gestanden mir gegenüber auch ganz freimütig, dass sie sich für die Rechte der *Nacionalidades Indígenas* vor allem aus dem Grund einsetzen, dass dieses Engagement ihnen ein besonders gutes Gehalt sichert.

Insgesamt ist jedoch im Vergleich zwischen den Jahren 2001 und 2004 festzustellen, dass die NGOs nun in einer weitaus schwierigeren finanziellen Lage sind als im Jahr 2001. Die meisten Organisationen mussten sich verkleinern. Damit ist auch der Konkurrenzkampf zwischen den NGOs härter geworden. Als Grund für die geringeren Geldmittel wird, jedenfalls teilweise, angegeben, dass die Gelder aufgrund der Anschläge vom 11. September 2001 nicht mehr in Fonds für Umwelt- und Ressourcenschutz etc., sondern in die Terrorismusbekämpfung geflossen seien.

Des Weiteren konnte ich feststellen, dass oftmals größere Organisationen offiziell ein entsprechendes Projekt durchführen, aber an sich den Hauptteil dieses Projekts an kleinere NGOs abgeben, die dann nur einen Teil der dafür eigentlich vorgesehenen Finanzen erhalten. Dass die Kooperation zwischen den NGOs äußerst mangelhaft ist und teilweise sogar davon bestimmt ist, sich gegenseitig in Misskredit zu ziehen, verdeutlicht sich für mich auch an folgendem Beispiel:

Bei einem meiner Interviews mit NGOs in Quito wurde mir berichtet, meine frühere NGO ECOLEX habe sich mit der ONHAE überworfen und es bestehe kein Kontakt mehr zwischen den beiden. Die ONHAE sei auch nicht mehr an einer Zusammenarbeit interessiert. Dies stellte sich dann jedoch bei meinem Aufenthalt in der Zentrale der ONHAE in Puyo gänzlich anders dar: Ein Anwalt von ECOLEX hatte ein Büro direkt in der ONHAE-Zentrale bezogen.

3.4 Kontakt zu ONHAE und Huaorani

Beim ersten Besuch im Jahre 2001 fuhr ich nach Puyo als Mitarbeiter der NGO ECOLEX mit einigen Mitarbeitern der NGO ECOCIENCIA. Die anwesenden Mitglieder der ONHAE hatten an diesem Freitagnachmittag merklich dem Alkohol zugeprochen. Wir wurden sofort bei unserer Ankunft von den anwesenden Huaorani beschimpft und teilweise mit Nachdruck ersucht, ihnen das Geld, das sich die Anwesenden von unserem Besuch versprochen, zu geben. Als jedoch lediglich ein Mitarbeiter von ECOCIENCIA ihnen zehn Dollar gab, ich ihnen aber kein Geld geben wollte, gaben sie ihr Fordern auf und akzeptierten meine Weigerung.

Am nächsten Tag sollten wir mit ONHAE, ECOCIENCIA und einigen *representantes* aus den *comunidades* eine Besprechung haben. Weder die Mitglieder der ONHAE noch die anderen *representantes* erschienen wie vereinbart. Stattdessen holten wir sie einzeln von ihren jeweiligen Quartieren ab, sofern uns bekannt war, wo sie sich aufhielten. Die von uns organisierte Veranstaltung sollte den ganzen Tag dauern, am Vormittag war jedoch nur ein Bruchteil der eingeladenen Huaorani anwesend: diejenigen, die wir mit dem Taxi abgeholt hatten. Erst gegen 12:30h füllte sich der Raum merklich, so dass statt der anfänglich zehn Huaorani zum Mittagessen, das ECOLEX und ECOCIENCIA bezahlten, schließlich gut vierzig Huaorani anwesend waren, von denen zwei Drittel aber nach dem Essen auch wieder verschwanden. Dies zeigt meiner Einschätzung nach, dass die Huaorani auch persönlich Vorteile aus den Beziehungen zu den Cohuori zu ziehen wissen – in gleicher Weise, wie es schließlich umgekehrt auch die Cohuori tun, wenn sie sich für Rechte der *Pueblos Indígenas* einsetzen und dadurch ein weit überdurchschnittliches Gehalt erzielen. Insofern findet auch hier das System des gegenseitigen Gebens und Nehmens Ausdruck.

Während meines zweiten Aufenthalts in Ecuador stellte sich die Kontaktaufnahme zur ONHAE als weniger spektakulär dar. Mit zwei Empfehlungsschreiben einer NGO sowie des *Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico* (im Folgenden ECORAE), einer Regierungsorganisation, die für die Vergabe öffentlicher Gelder für von NGOs durchgeführten Projekten, die mit *Nacionalidades Indígenas* zu tun haben, zuständig ist, reiste ich nach Puyo. Dort traf ich in der Zentrale der ONHAE jedoch weder, wie erhofft, den derzeitigen Präsidenten der ONHAE, noch die *dirigente del turismo*, Manuela Ima, die ich schon von meinem früheren Aufenthalt gut kannte, an.

Um ins *Territorio Huaorani* einzureisen, benötigte ich allerdings eine schriftliche Erlaubnis, die mir angeblich ausschließlich der Präsident ausstellen konnte, wie mir die ONHAE-Sekretärin berichtete. Der Präsident, Armando Boya, hielt sich jedoch zu dem Zeitpunkt nicht in Puyo, sondern in seiner *comunidad* auf. Nachdem ich zwei Tage lang in der ONHAE-Zentrale gewartet und dort Interviews geführt hatte, kam der Präsident aus seiner *comunidad* zurück und ich konnte auch mit ihm sprechen. Die Ausstellung des Erlaubnisschreibens verzögerte sich jedoch einen weiteren Tag, bis die *dirigente del turismo* in der Zentrale eintraf. Auf ihre Anweisung hin wurde innerhalb einer Viertelstunde das erforderliche Dokument ausgestellt und vom Vizepräsidenten der ONHAE, Camilo Huamoni, unterzeichnet, so dass mein Weg in eine *comunidad huaorani* "frei" war.

Die ONHAE stellt nur in sehr begrenztem Maße eine tatsächliche Interessenvertretung der Huaorani dar, geschweige denn, dass sie in den *comunidades* wirklich anerkannt wäre. Vielmehr entscheidet dort in den *comunidades* heute der *gran hombre*.

Von dem Verhältnis der Huaorani zu den Cohuori, welches vor allem durch die bei den Huaorani bestehende Annahme bestimmt wird, der Cohuori sei gekommen, um Geld zu verteilen – wenn er das nicht freiwillig tut, ist den Forderungen unter Gewalt-

anwendung entsprechend Nachdruck zu verleihen –, berichtete mir auch eine Quelle, die ausdrücklich auf Anonymität besteht.

Danach sind Schutzgelderpressungen seitens der Huaorani insbesondere bei den in der Nähe der *comunidad* ansässigen *lodges* weit verbreitet. Immer wieder kommt es zu massiven (Mord-)Drohungen und schweren Sachbeschädigungen.

Dies mindert andererseits auch die Chancen, einen florierenden Tourismus in der Nähe der *comunidad* aufzubauen, denn die Tourismusveranstalter haben zunehmend Angst, ihre Gäste in Kontakt mit den Huaorani kommen zu lassen – zu leicht könnten diese Opfer derartiger Erpressungen werden.

3.5 *Tourismus als alternative Einkommensquelle bei den Huaorani*

Tourismus wird von den Huaorani neben dem Ölgeschäft als wichtige Einnahmequelle angesehen. Insbesondere sahen meine Interviewpartner diesen Bereich als langfristige Verdienstmöglichkeit, während sich bezüglich der *petrolera* die Annahme durchsetzt, dieses Geschäft sei ohnehin nur zeitlich befristet. Es besteht teilweise eine große Befürchtung, dass die *comunidad* gänzlich ohne wirtschaftliche Möglichkeiten zurückbleiben wird, wenn die *petrolera* eines Tages nicht mehr in der Region tätig sein wird.

Die Abhängigkeit von der *petrolera* scheint immens in vielerlei Hinsicht: Die *comunidad* Gareno ist an ein Straßennetz angebunden, welches die *petrolera* aufgebaut hat. Auf diesen Straßen verkehren Pick-ups und Busse der Ölfirmen. Während die Busse ausschließlich dazu dienen, morgens und nachmittags den Transport der Ölarbeiter zu gewährleisten, fungieren die Pick-ups als kostenlose Taxen. Da die *comunidad* sehr weitläufig ist – die Häuser liegen mitunter eine Stunde Fußmarsch voneinander entfernt – sind diese Taxen willkommene Möglichkeiten, Nachbarn zu besuchen oder an eine bessere Badestelle zu gelangen.

Samstags erhält jede Familie von der *petrolera* eine große Tüte mit Nahrungsmitteln, deren Inhalt (u.a. Reis, Zucker, Öl, Thunfisch) für eine vielköpfige Familie eine Woche lang ausreicht – bis zum nächsten Samstag.

Auf die Frage, wie denn das Überleben der *comunidad* Gareno finanziell gesichert werden solle, wenn die *petrolera* in ein paar Jahren nicht mehr in der Region sei und damit auch keine Arbeitsmöglichkeiten mehr bieten könne, erklärte ein Huaorani, dies stelle kein Problem dar, man wolle für diesen Fall ein paar Missionare bitten, verstärkt in der Zone aktiv zu werden.

Auch diejenigen Huaorani-Interviewpartner, die betonten, allein der Tourismus sei eine auf Dauer zuverlässige Einkommensquelle, und die mitunter auch völliges Unverständnis für die bei anderen Bewohnern der *comunidad* Gareno teilweise bestehende Fixierung auf die *petrolera* äußerten, arbeiten in aller Regel für die *petrolera*. Hier konnte ich einen auf den ersten Blick möglicherweise bestehenden Widerspruch konstatieren: Zwar wird eindeutig gegen eine Anstellung bei der *petrolera* Stellung genommen, andererseits aber trotzdem für die *petrolera* gearbeitet. Dies lässt sich jedoch

daher erklären und den Widerspruch insofern auflösen, als es für den Einzelnen unmöglich ist, ein Tourismusprojekt aufzuziehen, wohingegen Jobs bei der *petrolera* leicht zu erlangen sind. Zudem erfolgt bei der *petrolera* eine Verpflichtung immer nur für einen Monat, anstatt eine allzu langfristige Festlegung zu erfordern. Ich konnte während meines Aufenthalts in Gareno feststellen, dass sich ein Arbeiter mitunter auch erst am gleichen Tag entscheiden kann, ob er erneut eine Arbeit bei der *petrolera* annehmen möchte – es gibt schlichtweg für die *petrolera* keinen Mangel an “Human Resources”.

Bezüglich der ONHAE ist zu konstatieren, dass diese sich m.E. keineswegs als unabhängige Interessenvertretung der Huaorani darstellt. Beispielsweise hatte Amando Boya, jetziger Präsident der ONHAE, vor dieser Tätigkeit eine Anstellung bei der *petrolera*. Auch was den Tourismus angeht, ist die ONHAE keine unabhängige Vermittlerin, denn die ONHAE plant, in der *comunidad* Bameno vier *cabañas* für sogenannten Ökotourismus zu errichten. Die finanziellen Mittel dafür hat sie bereits bei der ECORAE beantragt. Diesbezüglich ist zu konstatieren, dass sich entweder eine NGO hier für die ONHAE an die ECORAE gewendet hat, oder es doch – entgegen der Darstellung seitens der ECORAE – direkte Kontakte zwischen ONHAE und ECORAE gibt.

Moi Enomenga, ein Huaorani, der bereits einmal den Posten des *dirigente del turismo* bei der ONHAE bekleidet hat und auch jetzt auf informeller Basis dort mitarbeitet, ist bei einem führenden Reiseveranstalter in Quito tätig. Auch insofern ist ein Interessenkonflikt nicht zu verhehlen. Es kann daher nicht überraschen, dass der ONHAE daran gelegen ist, die Zahl der Reiseveranstalter ins *Territorio Huaorani* gering zu halten und kontrollieren zu können.

Bezüglich der Verbindungen der ONHAE in den Tourismussektor ist des Weiteren bemerkenswert, dass mir gegenüber von einem Reiseveranstalter geäußert wurde, gerade die ONHAE lege Wert darauf, dass sich die Huaorani in den *comunidades* als die “nackten Wilden” darstellen. Ein solches Verhalten werde seitens der ONHAE geradezu forciert. Auch meine Huaorani-Begleiter in Gareno, Tagaca und Conán sowie der *dirigente de tierras* der ONHAE, Cahuia Omaca, legten jeweils ihre T-Shirts ab, wenn ich sie fotografieren wollte. Auf meine Frage, weshalb sie für Fotos ihre Hemden ablegten, erhielt ich keine klare Antwort. Gemutmaßt werden kann diesbezüglich, dass sie sich selbst gerne so sehen wollten. Möglich wäre andererseits auch, dass sie das Gefühl hatten, es sei für das Bild der Huaorani in Deutschland – wo ich meine Bilder zeigen würde – besser, wenn sie als eher ursprünglich lebende Ethnie wahrgenommen würden, was für sie eben bedeuten könnte, keine T-Shirts zu tragen.

4. Fazit

Zwischen Huaorani und Cohuori besteht ein komplexes System von Interessengegensätzen und gegenseitigen Abhängigkeiten.

Die Huaorani sind im Umgang mit den Cohuori mittlerweile sehr erfahren und es ist zum einen jeweils zu berücksichtigen, in welchem Kontext eine bestimmte Information gegeben wird, zum anderen genau zu hinterfragen, ob der Informant damit weitergehende Ziele verfolgt.

Festzustellen ist zudem, dass oftmals Antworten in Gesprächssituationen sehr unterschiedlich ausfielen, je nachdem, in welcher Funktion ich auftrat.

Aus diesen Gründen war es für die Lehrforschung sehr hilfreich, die Beziehungen zwischen den genannten Gruppen aus allen möglichen Perspektiven zu beleuchten, d.h. als NGO-Mitarbeiter, Tourist und nicht zuletzt als Forscher in direkter Interaktion mit den Huaorani.

Literaturverzeichnis

- Blomberg, Rolf (1996): *Los Aucas desnudos. Una reseña de los indios del Ecuador*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Cabodevilla, Miguel Ángel (1999): *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. Coca.
- Chávez Vallejo, Gina (2003): "Muerte en la zona Tagaeri-Taromenane: justicia occidental o tradicional". In: *ICONOS - Revista de Ciencias Sociales* (FLACSO – Ecuador), 17, S. 31-36.
- Feser, Heiko (2000): *Die Huaorani auf den Wegen ins neue Jahrtausend*. Münster: Lit.
- Fuentes, Berta (1997): *Huaomani, Huarani, Cowudi. Una aproximación a los Huaorani en la práctica política multi-étnica ecuatoriana*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Hitt, Russell T. (1997): *Jungle Pilot. The Gripping Story of the Life and Witness of Nate Saint, Martyred Missionary to Ecuador*. New York: Discovery House Publishers.
- Kane, Joe (1996) *Savages*. New York: Knopf.
- Kimerling, Judith (1996): *El derecho del tambor. Derechos humanos y ambientales en los campos petroleros de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Labaca Ugarte, Alejandro (1997): *Crónica huaorani*. Pompeya (Napo): CICAME Vicariato Apostólico de Aguarico.
- Patzelt, Erwin (2002): *Los Huaorani. Los últimos hijos libres del jaguar*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Rival, Laura (1996): *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Rivas Toledo, Alex/Lara Ponce, Rommel (2001): *Conservación y petróleo en la Amazonía Ecuatoriana- un acercamiento al caso huaorani*. Quito: Abya-Yala/Eco-Ciencia.

Markus Zander

Autonomie oder Integration. Bericht von einer Gratwanderung

In den entstehenden Nationalstaaten Lateinamerikas bildete sich im 19. Jahrhundert ein innerer Kolonialismus von Seiten der europäischstämmigen Einwanderer heraus, der von einer ungeheuren Arroganz gegenüber den indigenen Kulturen des Kontinents gekennzeichnet war und dessen Bestreben in ihrer möglichst schnellen Assimilation in eine zu bildende homogene nationale Gesellschaft und ihre Ökonomie lag. Dabei sollten alle Spuren ihrer vermeintlichen Rückständigkeit ausgetilgt werden, um eine Entwicklung nach europäischem Vorbild zu ermöglichen. Diese Haltung setzt sich bis heute in weiten Kreisen der wirtschaftlichen und politischen Eliten Südamerikas fort.

Die in den letzten Jahrzehnten entstandenen indigenen Bewegungen ebenso wie die von ihnen vertretene Bevölkerung haben guten Grund, von außen kommenden Versuchen ihrer Integration in die jeweiligen Nationalgesellschaften zu misstrauen, die oft nichts anderes darstellen als den Versuch, sie ihrer letzten Reste von kultureller und politischer Autonomie zu berauben. Der in Peru aus dem neu erwachten Selbstbewusstsein der *indigenas* insbesondere des Tieflands entstandene Diskurs geht einher mit einer klaren Abgrenzung von sich an europäischen Vorbildern orientierenden Modellen von "Entwicklung". Es wird versucht, eigene Wege zu finden, die keinen Bruch mit der bisherigen Lebensweise darstellen, sondern eine Fortsetzung der eigenen kulturellen Traditionen erlauben sollen. Ein wesentlicher Aspekt dabei ist die Auseinandersetzung um Landrechte, da das Land und seine Ressourcen in vielen Fällen das einzige Kapital bilden, auf das die *indigenas* als seine Bewohner zurückgreifen können und dessen Verfügbarkeit die Basis für die Kontinuität ihrer Lebensweise darstellt. Die Forderung nach der Anerkennung indigener Territorien schließt dabei die Forderung nach der Verfügungsgewalt über die auf ihnen befindlichen natürlichen Ressourcen ebenso mit ein wie die nach einer zumindest teilweisen politischen, juristischen und ökonomischen Autonomie.

Die Wege, die dabei in der Praxis gegangen werden, sind außerordentlich schwierige Gratwanderungen zwischen dem Versuch, einerseits indigene Territorien zu sichern, möglichst weitgehende Autonomie zu erreichen und Aspekte der eigenen Lebensweise zu bewahren und andererseits der gleichzeitigen Notwendigkeit, aber auch dem Wunsch, sich aus verschiedenen Gründen auf die jeweiligen Nationalgesellschaften und die westliche Kultur einzulassen. Notwendigkeit deswegen, weil einerseits die große Mehrheit der *indigenas* des Tieflands mittlerweile von bestimmten Gütern und

Dienstleistungen abhängig ist, die sie nur über den Markt oder staatliche ebenso wie nicht staatliche Institutionen erhalten können, andererseits aber auch, weil nur die Kenntnis der Funktionen des Marktes oder des staatlichen Systems sie dazu in die Lage versetzen, sich diesen gegenüber zu behaupten. Und Wunsch deswegen, weil viele *indigenas* längst nicht mehr genauso leben wollen, wie das ihre Vorfahren taten, sondern auf viele Güter und Annehmlichkeiten der Moderne nicht verzichten oder diese endlich auch zu ihrer Verfügung haben wollen. Die Bedrohungen durch ein zu leichtfertiges Einlassen auf die Nationalgesellschaft und ihre Vertreter sind dabei durchaus real, wie zahlreiche Fälle von behördlich sanktioniertem Landraub, Betrug bei Geschäften oder Korruption auch in den eigenen Reihen bezeugen.

Zumindest in Peru ist der Diskurs der indigenen Organisationen des Tieflands und ihrer Unterstützer in politischen Kreisen relativ stark polarisiert. Einige von ihnen lehnen vehement die Knüpfung engerer Kontakte zwischen den von ihnen vertretenen *indigenas* und den an der Kolonisierung der Selva beteiligten Akteuren ab. Neben im Holzeinschlag oder der Erdölexploration tätigen Firmen und ihren Beschäftigten sowie den Vertretern verschiedener staatlicher Institutionen sind es vor allem kleine Siedler, die sogenannten *colonos*, mit denen die *indigenas* hier in Kontakt kommen. Diese Siedler sind zum großen Teil Migranten aus den armen Gegenden des peruanischen Hochlands, von denen viele selbst einen indigenen Familienhintergrund haben, wenn auch unter anderen kulturellen Vorzeichen und mit einer um Jahrhunderte weiter zurückreichenden Kolonialgeschichte. Sie suchen hier in der Selva nach Land und besseren Lebensmöglichkeiten. Auch wenn sie in der peruanischen Gesellschaft als Gesamtheit klar zu den Unterprivilegierten gehören, so sind sie mit ihrer weit größeren Erfahrung mit staatlichen Institutionen und dem Markt den *indigenas* des Tieflands gegenüber deutlich im Vorteil und dominieren sowohl das wirtschaftliche als auch das politische Geschehen in der Selva. Daraus ergeben sich zahlreiche Konflikte mit den indigenen Gemeinden des Tieflands – um Landrechte, gerechte Bezahlung für Güter und Dienstleistungen etc. Nicht zur Verbesserung der Situation trägt außerdem der Umstand bei, dass viele der Migranten mit Geringschätzung auf die *indigenas* und ihre Lebensweise hinabschauen und sich selbst als Entwickler und Zivilisationsbringer sehen. Damit reproduzieren sie die gleiche Haltung, die ihnen als *serranos* von der Oberschicht Perus selbst entgegengebracht wird, die sich gern als europäischstämmig und wiederum auf einer vermeintlich höheren Stufe der Zivilisation stehend begreift. Für viele *indigenas* sind die Siedler umgekehrt nichts anderes als weitere Vertreter einer nationalen Gesellschaft, die sie in ihren Rechten und in ihrer kulturellen Identität missachtet.

Die ablehnende Haltung, die einige indigene Organisationen engen und direkten Kontakten zwischen *indigenas* und anderen Mitgliedern der Nationalgesellschaft gegenüber einnehmen, hat dazu geführt, dass *comunidades*, die sich in ihren Augen zu sehr auf Kompromisse eingelassen hatten, *de facto* das Recht abgesprochen wurde,

überhaupt noch als *indígenas* aufzutreten. Es wird teilweise versucht, Heiraten zwischen *indígenas* und Migranten ebenso wie die Ansiedlung von Migranten auf indigenen Territorien zu verhindern und es werden Pläne aufgestellt, alle "Fremden" aus diesen auszusiedeln und sie zu rein indigenen Gebieten zu machen. Gleichzeitig versuchen manche indigenen Organisationen, den Zugang von Fremden zu indigenen *comunidades* in ihrem Einzugsbereich zu monopolisieren und von ihrer Erlaubnis abhängig zu machen. Zwei Argumente spielen dabei eine Rolle: einmal der Schutz vor weiterem Landraub (da viele der Siedler auf indigenen Gebieten sich das von ihnen bebaute Land zu Unrecht aneigneten und weil sich gezeigt hat, dass Siedler, setzen sie sich einmal fest, in der Regel noch mehr Siedler nach sich ziehen), zum anderen aber auch die Möglichkeit dazu, auf großen, in sich geschlossenen Territorien einer weitgehend selbstbestimmten Lebensweise nachzugehen und vor möglichen negativen Einflüssen von Außen geschützt zu sein. Diese Versuche sind allerdings von sehr unterschiedlichem Erfolg gekennzeichnet. Der Einfluss der indigenen Bevölkerung des Tieflands auf die Politik der peruanischen Regierung ist zwar in den letzten Jahren gewachsen, aber trotz vieler vollmundiger Versprechen, gerade von der Regierung Toledo, immer noch relativ schwach.

Für mich stellt sich allerdings die Frage, ob eine Politik der Abgrenzung tatsächlich immer vorteilhaft ist oder ob sie es für die Betroffenen unter Umständen langfristig schwieriger macht, sich mit der Nationalgesellschaft erfolgreich auseinanderzusetzen und sich in ihr zu behaupten. Schließlich leben die meisten der betroffenen *indígenas* schon seit Jahrzehnten in Kontakt und in intensivem Austausch mit der Nationalgesellschaft (eine Ausnahme bilden die sogenannten *grupos aislados*, siehe den Artikel von K. Rummenhöller im selben Band). Es fällt schwer sich vorzustellen, wie es möglich sein sollte, diesen Kontakt wieder auf ein geringeres Maß zurückzuschrauben oder zu unterbinden; seinen Abbruch könnte niemand ernsthaft betreiben oder wünschen. Es ist jedoch unbedingt notwendig, ihn auf eine gleichberechtigte Basis zu stellen bzw. die Position der *indígenas* in der Gesamtgesellschaft zu stärken und ihre Chancen darin zu verbessern.

1. San Antonio de Sonomoro – der Versuch einer vorsichtigen Öffnung

San Antonio de Sonomoro ist eine der beiden *comunidades nativas* in der Selva Central Perus, in denen ich während meiner Feldforschung in den Jahren 2000 und 2001 für insgesamt neun Monate arbeitete. Heute leben dort etwas über 500 Menschen, die meisten von ihnen Nomatsiguenga, aber auch einige Asháninka, schließlich noch mehrere eingeheiratete Migranten – Frauen wie Männer – sowie etwas über ein Dutzend Familien von Migranten aus dem Hochland und deren Nachkommen. Die Aufzählung zeigt, dass hier keine strikte Abgrenzung betrieben wurde, im Gegensatz zu der weiter flussaufwärts gelegenen *comunidad* Boca de Kiatari, auf deren Gelände keinem einzigen Migranten die Ansiedlung erlaubt wurde. Die unterschiedliche Umgangsweise ist

in den verschiedenen Erfahrungen begründet, die die Gründer der *comunidades* und ihre Nachfahren im letzten halben Jahrhundert mit den Migranten und anderen Vertretern der Nationalgesellschaft machten. Während diese Erfahrungen das Misstrauen der Menschen in Boca de Kiatari weiter vertieften, verliehen sie den *comuneros* von San Antonio das Gefühl, trotz erheblicher Schwierigkeiten dennoch mit den Fremden umgehen zu können, ohne dabei notwendigerweise über den Tisch gezogen zu werden.

1.1 Annäherung oder Abgrenzung?

San Antonio ist, so wie die meisten *comunidades nativas* im Valle de Pangoa, Mitglied der beiden indigenen Organisationen KANUJA (*Unión Indígena Asháninka Nomatsiguenga del Valle de Pangoa KANUJA*) auf lokaler und CEA/ARPI (*Comisión de Emergencia Asháninka/Asociación Regional de Pueblos Indígenas*) auf regionaler Ebene; an der Gründung von KANUJA waren die *comuneros* von San Antonio wesentlich beteiligt. Beide Organisationen, die Anfang der neunziger Jahre ursprünglich als Reaktion auf die durch *Sendero Luminoso* verursachte Notsituation der Asháninka und Nomatsiguenga entstanden, verstehen sich heute als politische Vertretung der indigenen Bevölkerung der Region und nehmen für sich in Anspruch, durch ihre Arbeit die selbstbestimmte Entwicklung der *comunidades* zu fördern und sie vor der Ausnutzung durch Nichtindigene zu schützen. Sie setzen sich für die Anerkennung und rechtliche Respektierung indigener Territorien ein und haben einen *Plan de Saneamiento* entwickelt, der vom Valle de Pangoa nach Osten und Süden hin zum Río Ene und seiner Fortsetzung, dem Río Tambo, ein möglichst geschlossenes Gebiet mit indigener Besiedlung entwickeln will. In dieses Gebiet könnten dann auch Bewohner von älteren *comunidades nativas* umsiedeln, deren Territorien schon bei der Anerkennung in den 1970er und 1980er Jahren zu klein ausgelegt waren und durch das Wachstum der indigenen Bevölkerung in den letzten Jahrzehnten längst nicht mehr in der Lage sind, diese ausreichend und ohne dauerhafte Umweltschäden zu ernähren. Einige solcher Umsiedlungen haben bereits stattgefunden und bilden, im Fall der *comunidades nativas* Menciari und Río Blanco, den Kern für die Neugründung der *comunidades*. Ein größerer Teil der Territorien in diesem Gebiet ist in den letzten Jahren nach langen Auseinandersetzungen mit der staatlichen Bürokratie anerkannt worden. Noch nicht beendet sind allerdings einige illegale Landbesetzungen durch Migranten auf diesen Territorien: Sie führten immer wieder zu gewalttätigen Konflikten und im Jahr 2002 zu einem Toten auf Seiten der Migranten.

Ein weiterer Teil des *Plan de Saneamiento* sieht vor, bereits seit längerer Zeit in *comunidades* lebenden Migranten ihre Ländereien gegen Entschädigung zu entziehen und sie aus den Territorien zu entfernen, da ihr Einfluss für schädlich gehalten wird. Man wirft ihnen vor, Entscheidungen der *comunidades* zu ihren eigenen Gunsten zu manipulieren, sich unzulässig Land anzueignen, weitere Migranten nachzuholen, die *comuneros* als Arbeitskräfte auszubeuten und sie wirtschaftlich zu übervorteilen. Die-

se Ängste sind durch negative Erfahrungen in der Vergangenheit und Gegenwart grundsätzlich durchaus begründet, wenn auch nicht in allen konkreten Fällen.

Pläne für die Aussiedlung der dort lebenden Migranten gibt es auch für San Antonio. Der *comunidad* wird von einigen Aktivisten der Organisationen KANUJA und CEA/ARPI mehr oder weniger offen vorgeworfen, sie ließe sich von den Migranten auf der Nase herumtanzen und dominieren. In San Antonio allerdings wird das etwas differenzierter gesehen: Man erkennt durchaus die Gefahren eines zu starken Einflusses der Migranten und versucht, diesen in Grenzen zu halten, weist aber auch auf positive Auswirkungen des Zusammenlebens hin. Die *comuneros* betonen ihre Unabhängigkeit und weisen mit einigem Stolz auf die Projekte hin, die die *comunidad* aus eigener Kraft, ohne die Hilfe der Organisationen, aber mit der Unterstützung einiger ansässiger Migranten, im Laufe der Jahre verwirklicht hat. Dazu gehören u.a. neben der Primar- auch eine eigene Sekundarschule, eine große und solide gebaute Gesundheitsstation, ein großes Gemeindehaus und eine Fußgängerbrücke über den Río Sonomoro. Im Jahr 2003 gelang es den *comuneros* zudem, mit dem Geld, das sie vor einigen Jahren aus dem Verkauf von Holz gewonnen und gut angelegt hatten, San Antonio an die öffentliche Stromversorgung anzuschließen – ein Luxus, den sich weder die direkt benachbarte Migrantensiedlung Naylamb noch die große Mehrheit der anderen *comunidades nativas* im Distrikt bisher leisten konnte.

Nicht nur in Bezug auf die kommunale Infrastruktur, sondern auch auf die Wirtschaft, die Ernährung, die Gesundheit und die Bildung war die Situation der Bewohner von San Antonio zur Zeit meines Aufenthalts im Vergleich mit den meisten anderen *comunidades* vergleichbarer Größe im Distrikt gut. Die Statistiken der Gesundheitsstation zeigen, dass es in San Antonio eine nur geringe Anzahl von mangelernährten Kindern und mangelbedingten Krankheiten bei Erwachsenen gab, die in anderen *comunidades* der Gegend weitaus häufiger vorkommen. Mehrere Familien hatten es zu bescheidenem materiellem Wohlstand gebracht und es gab nur wenige Fälle extremer Armut. Ein Drittel der Jugendlichen aus San Antonio setzte seine Ausbildung an der Sekundarschule fort und fünf junge *comuneros* besuchten eine Universität. Zwei hatten eine abgeschlossene Berufsausbildung und arbeiteten in ihren Berufen als Lehrer und Krankenpfleger; dazu ist mittlerweile noch eine Kindergärtnerin gekommen.¹

1 Zum Vergleich: In dem flächenmäßig etwas größeren, von der Einwohnerzahl her fast gleichen und geringfügig weiter von der Distrikthauptstadt entfernten Boca de Kiatari besuchten zur Zeit meines Aufenthalts nur sechs Jugendliche (bei 225 Primarschülern) eine Sekundarschule (außerhalb der *comunidad*), es gab keine Studenten an einer Universität und nur ein *comunero* hatte je eine formale Berufsausbildung abgeschlossen; er ist der Präsident von CEA/ARPI.

2. Strategien der Annäherung

In den etwa 50 Jahren seit dem Beginn der Kolonisierung des Valle de Sonomoro haben sich seine indigenen Bewohner sehr intensiv und bewusst mit der peruanischen Nationalgesellschaft auseinandergesetzt, um sich ihr gegenüber behaupten zu können. Dabei haben die Menschen im heutigen San Antonio zwei hauptsächliche Strategien verfolgt: einmal die Aneignung von Wissen über *la civilización*, wie sie selbst das ambivalente Phänomen bezeichnen. Und zum Zweiten den Aufbau von persönlichen Netzwerken in die Gesellschaft der Migranten hinein.

2.1 Aneignung von Wissen

Die Aneignung solchen Wissens erfolgte auf zwei Wegen: einmal über die formale Institution "Schule" und zum Zweiten auf informellem Weg über die Praxis. Die Institution "Schule" hatte es in den indigenen Gesellschaften des peruanischen Tieflandes vor der Kolonisierung nicht gegeben. Von ihrer ursprünglichen Intention her waren sie vom Staat dazu geschaffen worden, die *indígenas* zu "zivilisieren", d.h. zu disziplinieren und in die peruanische Nationalgesellschaft zu integrieren. Eine emanzipatorische Funktion war ihnen jedenfalls sehr lange nicht zugedacht worden. Die Menschen in San Antonio erkannten jedoch schon früh, dass ihnen zumindest einige der dort vermittelten Kenntnisse dabei helfen würden, sich gegen die völlige Vereinnahmung durch die Kolonisierung zu wehren.

Eine Schule wurde in San Antonio schon in der Mitte der fünfziger Jahre gegründet, ganz zu Beginn der damals beginnenden Kolonisierung des Valle de Sonomoro und fast zwei Jahrzehnte vor der staatlichen Anerkennung der *comunidad*. Die Schule entstand zunächst völlig ohne staatliche Unterstützung auf Initiative eines jungen Nomatsiguenga, der längere Zeit in den Kolonien um Satipo und am Perené gelebt und gearbeitet hatte. Da das immer weitere Vordringen der Kolonisten auch im Valle de Sonomoro absehbar war, wollte er seine Leute zumindest darauf vorbereiten. Lesen, Schreiben und Rechnen waren im Umgang mit Händlern, Latifundisten und staatlichen Institutionen wesentliche Fähigkeiten, um sich zumindest gegen die größten Formen des Betrugs und Landraubs zur Wehr zu setzen. In den ersten drei Jahren des Bestehens der Schule wurde die Bezahlung der dort tätigen Lehrerin von den *indígenas* selbst aufgebracht und erst dann vom Staat übernommen.

Seitdem genießt formale Bildung einen vergleichsweise hohen Status in San Antonio. Die Sekundarschule, deren Bau auf dem eigenen Territorium gegen die benachbarte Migrantengemeinde Naylamb erkämpft werden musste, ist der Stolz der *comunidad*.² Schon vor ihrer Gründung schickten mehrere Familien ihre Kinder zum Teil bis

2 Eine von nur zweien in den insgesamt über 24 *comunidades nativas* des Distrikts; alle anderen Sekundarschulen gehören zu den Gemeinden von Migranten.

ins damals mehrere Tagereisen entfernte San Ramón zu einer weiterbildenden Schule. Besonders ausgeprägt ist dieses Streben nach Bildung bei der Familie Ch., die hauptsächlich für die Gründung der Schule verantwortlich war und auch den Bau des *colegios* initiierte.³ Eine Tochter der Familie besucht die Universität und sowohl der Krankenpfleger wie auch der Lehrer der *comunidad* gehören ihr an. Damit sind sie die einzigen *comuneros* in San Antonio, denen es bisher gelungen ist, sich ein von der Landwirtschaft unabhängiges Einkommen zu verschaffen. Die restlichen universitären Studenten kommen aus den Familien mit angeheirateten Migranten. Das hat vor allem wirtschaftliche Gründe.

Die formale Schulbildung ist jedoch nur ein Faktor. Praktische Erfahrungen in und mit der nichtindigenen Gesellschaft sind entscheidend für den sicheren Umgang mit ihr und insbesondere für Fähigkeiten auf den Gebieten des Marktes und der Bürokratie. Einen Markt im eigentlichen Sinn hatte es bei den Nomatsiguenga vor der Kolonisierung nicht gegeben und immer noch funktioniert ihre interne Ökonomie nach anderen Prinzipien und einer mit den Gesetzen des Marktes kaum kompatiblen Ethik.⁴ Die Einstellung auf eine kapitalistisch orientierte Wirtschaftsweise, deren Beherrschung zumindest im Umgang mit Händlern oder in der Nachbarschaft lebenden Migranten notwendig ist, fiel ihnen sehr schwer und ist immer noch nicht völlig abgeschlossen. Noch heute ist für viele Nomatsiguenga eine auf die Maximierung von Gewinn zielende Wirtschaftsweise relativ unverständlich. Mehr zu arbeiten als für die Deckung der eigenen Bedürfnisse notwendig, scheint vielen von ihnen unsinnig und aus dem bloßen Kaufen und Verkaufen von Gegenstände Profit zu erzielen, erscheint ihnen als eine Art von Betrug. Es gibt nach wie vor nur sehr wenige Händler unter ihnen und

3 Der Gründer selbst wurde 1965 vom peruanischen Militär auf der Suche nach aufständischen Nomatsiguenga entführt und ermordet, die sich unter der Führung einiger auf der Flucht befindlicher Guerilleros der MIR (*Movimiento de Izquierda Revolucionaria*) gegen die zu dieser Zeit weite Teile des Tals beherrschenden Großgrundbesitzer erhoben hatten.

4 Das wirtschaftliche Handeln der Nomatsiguenga ist, ebenso wie das der ihnen sehr ähnlichen Asháninka, vor allem auf die Sicherung der Subsistenz und auf die Schaffung und Aufrechterhaltung sozialer Netzwerke ausgerichtet gewesen, nicht jedoch darauf Profit zu erzielen. Ein Markt hatte in ihrer Gesellschaft zuvor nicht existiert, sondern eine Tauschwirtschaft mit bestimmten Gütern, die dabei jedoch nicht als Waren, sondern vor allem als Unterpand sozialer Verpflichtungen begriffen wurden (siehe Schäfer 1982: 10-102, 104-105; 1988). Nahrung, seien es die Produkte der Felder oder die Jagdbeute, war nicht gehandelt worden; sie wurde geteilt. Dieses Teilen war wesentlich für das Gefühl der Zusammengehörigkeit der Familie, aber auch der durch Heiraten und Tauschpartnerschaften im Prinzip unbegrenzt erweiterbaren Gruppe der Noshéninka, und es machte damit einen Teil ihres Selbstverständnisses aus. Das Teilen und der gemeinsame Konsum von Speisen und *masato* (Maniokbier) waren Handlungen, die von Bedeutung waren für die Konstituierung von Gemeinschaft. Speisen nicht zu teilen war ein antisozialer Akt und Schadenszauber wurde häufig als Rache dafür angesehen, dass jemandem eine Einladung verweigert worden war. Akkumulation von ökonomischem Kapital hatte vor der Kolonisierung kaum existiert und machte nur Sinn, solange die erlangten Güter wieder verteilt wurden, um damit Ansehen und Anhänger zu gewinnen.

die meisten, die es einmal versuchten, scheiterten an diesem Unterfangen. Die immer wieder geäußerte Ansicht, die Migranten in ihrer großen Mehrheit seien raffgierig, betrügerisch und *ambiciosos*, also überehrgeizig, rührt nicht zuletzt von diesen vollkommen unterschiedlichen Einstellungen her. Sie lassen aus der Sicht der Nomatsiguenga den Geschäfts- und Arbeitseifer vieler der aus der Sierra Zugewanderten unverständlich erscheinen und machen es diesen mit ihrer wesentlich größeren Erfahrung mit dem Markt und seinen Gesetzen relativ leicht, die *indígenas* zu übervorteilen.

Fast alle im kapitalistischen Sinn ökonomisch erfolgreichen Nomatsiguenga haben irgendwann einmal längere Zeit außerhalb der indigenen Gesellschaft gelebt oder in engem Kontakt mit ihren Vertretern, wo sie die notwendigen Fähigkeiten in der Praxis einüben konnten oder mussten. Die *comuneros* in San Antonio selbst weisen auf die Bedeutung solcher Erfahrungen für ihr ökonomisches Handeln hin und machen sie für erfolgreiches Zurechtkommen auf dem Markt verantwortlich. Sie haben sich einen neuen wirtschaftlichen Habitus angeeignet und gelernt, im ökonomischen Sinn rationell und auf Profit orientiert zu produzieren.

Ähnliches gilt für diejenigen, die in ihrer *comunidad* eine führende politische Rolle einnehmen⁵ und sie nach außen hin vertreten: Auch sie mussten zunächst das Funktionieren eines ihnen fremden und wenig freundlich gesinnten staatlichen Systems kennenlernen, um sich darin oder dagegen behaupten zu können.

Neben der Tendenz vieler *comuneros* in San Antonio, für eine gewisse Zeit außerhalb der *comunidad* zu leben, sind es außerdem die in der *comunidad* und in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft in Naylamb lebenden Migranten, deren Präsenz weitere Gelegenheit zum praktischen Lernen und Sammeln von Erfahrungen gab und gibt. Diese Erfahrungen waren und sind keineswegs immer positiv. Ihre Konsequenzen konnten jedoch bisher weitgehend aufgefangen werden und die *comunidad* hat Mechanismen entwickelt, um sie auch in Zukunft einigermaßen unter Kontrolle halten zu können, auf die noch zurückgekommen wird.

2.2 Netzwerkbildung

Die Bildung von Netzwerken stellt eine weitere wichtige Strategie zur Verbesserung der eigenen Position in der Gesamtgesellschaft dar. Diese sind im peruanischen Kontext umso wichtiger, als es hier kaum einen gesellschaftlichen Bereich gibt, in dem ohne persönliche Kontakte etwas zu gewinnen wäre, vom Abschluss eines Geschäfts über die Vergabe von Posten bis zur Verteilung von staatlichen Geldern. Ein großer Teil der *comuneros* in San Antonio unterhält *compadrazgo*-Beziehungen zu Nichtindigenen innerhalb und außerhalb der *comunidad*, die Verpflichtungen zu gegenseitiger

5 Eigentliche politische Autoritäten und politische Ämter an sich waren vor der Kolonisierung in der Gesellschaft der Nomatsiguenga unbekannt und ihre Schaffung durch die veränderten Umstände sind notwendig gewordene Neuerungen.

Hilfeleistung beinhalten und vor allem eine gewisse Verbindlichkeit in Bezug auf geschäftliche Beziehungen garantieren sollen. Dies ist aus Perspektive der *comuneros* vor allem in Bezug auf Händler von Bedeutung, von deren Krediten sie zwischen den Haupterntezeiten immer wieder abhängig sind. Aber auch Vertreter von Behörden und in der Region tätigen NGOs oder ausländische Ethnologen sind beliebte *compadres*. Man hofft, über sie Zugang zu wichtigen Informationen, Dienstleistungen oder Förderungen zu erhalten, an die heranzukommen ohne solche Kontakte ungleich schwieriger wäre.

Auch die Heirat mit Nichtindigenen zähle ich mit zu den Strategien der Netzwerkbildung. Hier waren es zwei Schwestern und eine ihrer Cousinen, die in den siebziger Jahren diese Tradition in San Antonio begründeten. Alle drei hatten als junge Frauen für längere Zeit im Haus von nichtindigenen Familien in der Provinzhauptstadt oder in Lima gearbeitet; dorthin waren sie über *compadrazgo*-Beziehungen vermittelt worden. Alle drei haben an diese Zeit insgesamt positive Erinnerungen,⁶ denn sie erlaubte ihnen neue Erfahrungen außerhalb ihrer *comunidad*, mit ihren begrenzten materiellen Ressourcen und sozialen Regeln, zu machen. In der Stadt lernten sie auch ihre zukünftigen Ehemänner kennen, die sie schließlich mit in die *comunidad* brachten, wo sie nach anfänglichem Zögern aufgenommen und integriert wurden.

Diese Ehemänner brachten einerseits eine weit größere Kenntnis des Marktes und staatlicher Institutionen mit, als sie die meisten *comuneros* haben konnten und verfügten gleichzeitig über bessere persönliche Kontakte und Verwandtschaftsnetzwerke in die Nationalgesellschaft hinein, die ihnen dort das Handeln erleichterten. So entwickelten sich diese drei Familien in ökonomischer Hinsicht sehr gut und sind heute die "reichsten" der *comunidad*. Sie gehören zu den Familien, die die größten Flächen bebauen und die meisten materiellen Güter besitzen. Zwei von ihnen haben Häuser in Lima, die ihnen als Basis bei der Abwicklung vom Geschäften und Behördengängen in der Hauptstadt nützlich sind und wo vor allem ihre Kinder leben können, während sie an der Universität studieren. Die Kosten für die Versorgung und Unterbringung in der Stadt sind einer der Hauptgründe dafür, dass nur sehr wenige indigene Jugendliche tatsächlich ein Studium beginnen und zu Ende führen können – "En la ciudad todo es plata", wie die *comuneros* sagen, und bares Geld ist eine der am schwierigsten verfügbaren Ressourcen. Einen Ort zum Leben in der Stadt zu haben, ist eine der wichtigsten Voraussetzungen für das Gelingen eines Studiums.

Die drei Familien haben außerdem in unterschiedlicher Weise an Einfluss auf die *comunidad* gewonnen – sowohl durch ihre materiellen Ressourcen als auch durch ihre Kontakte und ihr Wissen. Auf diese Auswirkungen wird im nächsten Abschnitt eingegangen.

6 Das ist nicht unbedingt der Regelfall, wie andere Beispiele zeigen.

Eine Reihe weiterer *comuner*as sind seitdem dem Beispiel ihrer drei Vorgängerinnen gefolgt. Einige von ihnen verließen die *comunidad* mit ihren Männern. Von denjenigen, die blieben, konnte bisher keine den "Erfolg" der Ersten wiederholen. Ein paar von ihnen mussten ihre Migranten-Ehemänner zudem als trinkende und prügeln-de Tyrannen kennenlernen, ein unter den Nomatsiguenga und Asháninka sehr unübliches Verhalten. Wieder andere wurden von ihren Männern sitzengelassen. Die Mehrheit von ihnen lebt jedoch ohne größere Probleme und während die ersten Heiraten zwischen *comuner*as und Migranten noch auf Widerstand in der *comunidad* stießen und sehr misstrauisch beobachtet wurden, so scheinen sie jetzt langsam zur Normalität zu werden. Ehen zwischen indigenen Männern und Migrantinnen sind wesentlich seltener. Als Frau einen "nativo" zu heiraten, ist bei den Migranten nicht sehr angesehen. Es liegt nach ihrem Verständnis in der Verantwortung des Mannes, für das materielle Wohlergehen und Vorankommen der Familie zu sorgen (was keineswegs immer der Realität entspricht) und der dafür notwendige Ehrgeiz wird den *indígenas* oft nicht zugetraut.

3. Auswirkungen der Öffnung

Neben den schon beschriebenen Auswirkungen hat die Öffnung der *comunidad* auf die Gesamtgesellschaft weitere Konsequenzen auf verschiedenen Gebieten gehabt, von denen ich im Folgenden einige beschreiben werde.

3.1 Soziale Differenzierung und kulturelle Heterogenisierung

Auch wenn die indigenen Familien in San Antonio nach wie vor ihren Eigenbedarf an Nahrungsmitteln zu einem großen Teil aus der Subsistenzproduktion bestreiten und im Großen und Ganzen die gleichen Produkte für den Verkauf anbauen, hat es eine deutliche soziale Differenzierung und kulturelle Heterogenisierung unter ihnen gegeben. Die Entwicklungen innerhalb der *comunidad* sind keineswegs für alle Familien gleich schnell verlaufen.

Der Gesamteindruck von San Antonio ist der einer vergleichsweise wohlhabenden *comunidad*, auch wenn nicht alle in gleichem Maß an diesem Wohlstand teilhaben. Für diesen Eindruck verantwortlich sind im Wesentlichen die schon erwähnten relativ vermögenden Familien mit eingeheirateten Migranten.

Einige weitere *comuneros* haben ohne solche Heiraten einen gewissen ökonomischen Status erreicht. Sie zählen fast alle zum Familienverband der Ch.s. Auch sie haben jedoch Netzwerke zu Familien von Migranten vor Ort oder in San Martín de Pangoa in Form von *compadrazgo*-Beziehungen geknüpft. Solche Beziehungen implizieren zwar ebenfalls eine gewisse gegenseitige Verpflichtung, aber eine weniger enge Bindung als eine Ehe und vor allem keine Rechte an Land. Die meisten ihrer Männer lebten für längere Zeit in der nichtindigenen Gesellschaft und sammelten dort Erfah-

rungen, die ihnen später nützlich waren für den Umgang mit der staatlichen Bürokratie, mit dem Handeln auf dem Markt und zur Verbesserung ihrer Produktion. Die Ch.s stellten über lange Jahre hinweg immer wieder den Präsidenten der *comunidad*; unter ihnen wurden auch die ersten Migranten aufgenommen. Sie konnten auf Grund ihres Wissens und ihrer Beziehungen sehr erfolgreich für die *comunidad* agieren. Diese Beziehungen nützen ihnen auch beim Handel mit ihren Produkten. Gleichzeitig haben sie es verstanden, ihre kommerzielle Produktion so zu diversifizieren und auszuweiten, dass sie darin vielen Migranten kaum nachstehen.

Die Mehrheit der Familien jedoch führt ein äußerst bescheidenes Leben und die Unterschiede sind deutlich. Es gibt "reiche" und "arme" Familien, "gebildete" und "ungebildete", "weltläufige" und "hinterwäldlerische". Es gibt *comuneros*, die gute Kenntnisse der kommerziellen Produktion und des Marktes haben und solche, die fast ausschließlich von der Subsistenz leben. Einige haben genügend Geld, um westliche Kleidung für die ganze Familie und alle für die Schule notwendigen Dinge kaufen und sich ein paar weitere Annehmlichkeiten wie einen Fernseher oder ein Radio leisten zu können. Bei anderen reicht der Erlös der über die Eigenversorgung hinausgehenden Produktion kaum für mehr als ein Stück Stoff und eine Machete. Ein paar Familien unternehmen regelmäßige Reisen nach Lima, während andere *comuneros* bisher nicht über die Distrikthauptstadt San Martín de Pangoa hinausgekommen sind. Während für E., den Krankenpfleger, Angeln eine Freizeitbeschäftigung darstellt, gehen andere *comuneros* fischen, um überhaupt etwas proteinhaltige Nahrung zu haben.

Einige Kinder verlassen die *primaria* nach der dritten von insgesamt sechs Klassen, während andere Jugendliche den Sprung auf die Universität nach Lima schaffen. Und wo manche von ihnen nur noch wenig Nomatsiguenga sprechen, weil sie schon relativ früh auf die Schule in die Stadt geschickt wurden, haben andere, die noch kaum die *comunidad* verlassen haben, Schwierigkeiten mit dem Spanischen. So führen diese Veränderungen zu immer stärker wahrnehmbaren Unterschieden in einer Gesellschaft, die sich bis vor wenigen Jahrzehnten noch relativ homogen präsentierte.

Die zunehmende ökonomische Differenzierung im Inneren der *comunidad* wird von den Betroffenen durchaus wahrgenommen und widerspricht ihren Vorstellungen davon, wie die Verhältnisse zwischen indigenen *comuneros* idealerweise sein sollten. Ein Zeichen für eine gewisse Verunsicherung der *comuneros* in San Antonio über diese Entwicklung ist der sich in mehreren Interviews selbstkritisch wiederholende Hinweis darauf, dass in den Zeiten "antes", also irgendwann in der Vergangenheit, die Menschen solidarischer gehandelt hätten. Das Ansammeln von Besitz scheint nur dadurch möglich, dass man Dinge für sich behält anstatt sie zu teilen, wie dies eigentlich geboten wäre. Es erzeugt Neid, und so ist das Verhältnis dazu gespalten: Einerseits erscheint "Reichtum" moralisch zweifelhaft und andererseits können diejenigen, die mehr besitzen, den anderen als Vorbild dienen, sich stärker anzustrengen:

Yo soy más. Por lo que tengo mi dinero, te das cuenta, y muevo, y el otro que no tiene es un pobre diablo, por decir hace cuenta pue... Pero si también ellos también, es una parte buena para que ellos también se esmeren en trabajar.⁷

3.2 Die Rolle der Frauen

Das Vorbild einiger der mit Migranten verheirateten *comuneras* ebenso wie das der Migrantinnen hat dazu geführt, dass sich das Bild der Frauen in San Antonio de Sonomoro grundsätzlich zu verändern beginnt. Die Veränderung steht in einem gewissen Widerspruch zu der herkömmlichen Art der Lebensweise und der familiären Produktion. Darin teilte die geschlechtliche Arbeitsteilung den Frauen eine Rolle zu, die sie stark an das Feld und das Haus band, indem ausschließlich ihnen die Pflege und Ernte der Subsistenzprodukte, die zeitintensive Tätigkeit der täglichen Herstellung des Maniokbiers (*masato*), die Zubereitung der Nahrung und die Erziehung der Kinder zufiel. Dazu kam mit der Zunahme der kommerziellen Produktion die Mitarbeit bei der Pflege und Ernte des Kaffees und anderer Produkte, deren Vermarktung jedoch allein in den Händen der Männer lag. Gleichzeitig wurden viele der früher von Frauen hergestellten Güter, wie gewebte Stoffe oder irdene Töpfe, die zuvor einen wichtigen und sichtbaren Teil der häuslichen Ökonomie darstellten, durch industriell hergestellte Waren ersetzt. Die Männer rückten als Versorger der Familie immer weiter in den Vordergrund, da sie es waren, die über die Verwaltung der finanziellen Ressourcen diese notwendigen und prestigeträchtigen Güter nach Hause brachten, während traditionelle Tätigkeiten der Frauen an Prestige verloren.⁸

Migranten-Familien sind in der Regel wohlhabender als indigene und die geschlechtliche Arbeitsteilung ist bei ihnen anders geregelt. Es gibt insgesamt wesentlich mehr Tätigkeiten, die von beiden Geschlechtern ausgeführt werden. Körperlich schwere Arbeiten wie der Transport der *yuca* werden eher von einem Mann oder einem Lasttier übernommen und die Produktion von *masato* entfällt. Während die Männer auf dem Feld arbeiten, kümmern sich die Frauen um das Haus, aber auch um die Geschäfte und verwalten in vielen Fällen das Einkommen der Familien.

Diese Aspekte tragen zur Attraktivität der Heirat mit Migranten bei. Veränderungen, die sich ähnlich auf die Rolle der Frauen auswirken, sind nun jedoch auch in vielen der indigenen Familien in San Antonio de Sonomoro zu beobachten. Grundsätzlich sind die Frauen hier wesentlich weniger zurückhaltend im Umgang mit Fremden als in anderen von mir besuchten *comunidades*. Sie fahren ohne männliche Begleitung in die Stadt, verwalten Geld, tätigen selbstständig Geschäfte und tragen westliche Kleidung. In anderen *comunidades* kauern die Frauen sowohl bei den Festen der *comunidad* als auch in der Gemeindeversammlung alle zusammen in einer Ecke auf dem Boden, wäh-

7 Interview mit einem *comunero* aus San Antonio de Sonomoro.

8 Siehe auch Rojas Zolezzi (1994: 124).

rend für die Männer zu beiden Seiten des Raumes Bänke zur Verfügung stehen. In San Antonio dagegen sitzen die Frauen bei diesen Gelegenheiten auf gleicher Höhe und es gibt keine klare räumliche Trennung mehr.

Die Mehrheit der *comuneras* von San Antonio ist jedoch in einer größeren Öffentlichkeit, wie beispielsweise bei den Gemeindeversammlungen, noch sehr zurückhaltend und nur wenige von ihnen ergreifen das Wort. Mit "weiblichen" Aufgaben assoziierte Posten in kommunalen Institutionen wie z.B. die der Präsidentin des *Comité del Vaso de Leche*⁹ werden immer wieder von Migrantinnen ausgefüllt, da es für indigene Frauen eher ungewohnt ist, Rollen in der Öffentlichkeit zu übernehmen – "están demasiado tímidas", sie sind zu schüchtern, wie man in San Antonio sagt.

Doch es gibt eine langsam wachsende Zahl von Frauen, die nicht mit Migranten liiert sind, aber allgemein größere finanzielle Unabhängigkeit und Bewegungsfreiheit erlangt haben und auch bei solchen Gelegenheiten eine zusehends stärkere Rolle spielen. Die meisten von ihnen sind noch unverheiratet. Sie kommen in der Regel aus Familien, die stärkeren Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft haben und in denen Wert auf die Schulbildung der Kinder gelegt wird. Meist haben sie schon einmal für eine Weile in der Stadt gelebt. Die Frauen aus diesen Familien betätigen sich als *dirigentas* in einem der lokalen Komitees oder auch bei KANUJA, verwalten die Geschäfte der Familie oder absolvieren eine Berufsausbildung; eine der jungen Frauen ist Gesundheitshelferin der *comunidad*, eine andere Kindergärtnerin an der Schule. Sie vertreten sich selbst oder ihre Familien in der Öffentlichkeit auch außerhalb der *comunidad*. Dabei ist es jedoch schwierig für sie, einen Partner innerhalb der *comunidad* zu finden, mit dem sie diese relativ unabhängige Lebensweise fortsetzen könnten, die sie ungern aufgeben wollen.

3.3 Die Beziehung zu den Migranten

Die Beziehung zwischen den indigenen *comuneros* und den Migranten, gleich ob aus der Nachbargemeinde Naylamb, aus Familien mit Wohnrecht in San Antonio oder eingeeiratet, ist keineswegs unproblematisch. Zu den immer wieder auftauchenden Klagen der *comuneros* gehören respektloses Verhalten bzw. die Missachtung der kommunalen Autoritäten, die Weigerung an kommunalen Projekten mitzuarbeiten, die Ausnutzung der Arbeitskraft von *indígenas* und die widerrechtliche Aneignung von Land.

Respektloses Verhalten den *comuneros* gegenüber und die Missachtung der kommunalen Autoritäten haben ihren Ursprung in der schon erwähnten Struktur sozialer Hierarchien in der peruanischen Gesellschaft und den damit verbundenen Konzepten kultureller Überlegenheit, die sich aus der Kolonialzeit herleiten. Hier vermischen sich ethnische Herkunft, die Annäherung an eine Lebensweise nach westlichen Vorstellun-

9 Ein von der Regierung finanziertes Ernährungsergänzungsprogramm für Schulkinder.

gen und materieller Reichtum sehr eng und sind bis zu einem gewissen Grad austauschbar. Viele der Migranten begreifen sich und ihre Lebensweise als besser und zivilisierter als die der *indigenas* des Tieflands, was mit entsprechender Missachtung im täglichen Verhalten einhergeht. Die Nomatsiguenga sind solcher Behandlung gegenüber sehr sensibel und nehmen sie nachhaltig übel.

Die Mitarbeit an kommunalen Projekten ist auch unter den indigenen *comuneros* immer wieder Diskussionsthema, da sie relativ viel Zeit verschlingen kann. Kaum jemand von ihnen verweigert jedoch einfach die Teilnahme und setzt sich dadurch sozialem Druck aus, wenn er das Gefühl hat, dass die Arbeit einigermaßen gleichmäßig auf alle verteilt ist. Dieser Druck ist jedoch für Migranten, die nicht so stark in die familiären Netzwerke der *comunidad* eingebunden sind, längst nicht so hoch. Einige von ihnen machen eine klar nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten orientierte Kosten-Nutzen-Rechnung vor solchen Einsätzen; dabei zieht meistens die Arbeit für die *comunidad* den Kürzeren und wird zugunsten der Arbeit auf dem eigenen Feld oder im Laden zurückgestellt. Es gibt keine direkten Sanktionen, um jemanden zu den kommunalen Einsätzen zu zwingen, aber das Ansehen solcher Verweigerer nimmt auf Dauer beträchtlichen Schaden.

In San Antonio gibt es verschiedene Migranten-Familien oder Familien mit Migranten-Ehepartnern, die vor allem jugendliche *indigenas* sowohl aus San Antonio als auch aus anderen *comunidades* bei sich aufnehmen. Sie sollen im Haus und auf dem Feld mithelfen, um dafür ernährt, gekleidet und zur Schule geschickt zu werden. Während diese Abmachung in manchen Familien tatsächlich eingehalten wird, gebrauchen andere die Jugendlichen als unbezahlte Arbeitskräfte ohne eine entsprechende Gegenleistung. Einer der eingewanderten Migranten hat sich im Lauf der Zeit mit zweifelhaften Methoden ein großes Stück des Gemeindelandes angeeignet, das er fast vollständig zur Kommerzialisierung bebaut.¹⁰ Zu diesem Zweck beschäftigt er Jugendliche und Erwachsene vor allem aus weiter im Hinterland gelegenen *comunidades*, die in geschäftlichen Dingen wenig Erfahrung haben und die er statt einer Bezahlung mit billigen "Geschenken" abspeist. Er ist mit einigen der einflussreicheren Familien in der *comunidad* verschwägert oder über *compadrazgo*-Beziehungen verbunden, und so hat es trotz zahlreicher Beschwerden bisher kaum jemand gewagt, ihm ernsthaft entgegenzutreten. Damit ist er zum mit Abstand reichsten Mann der *comunidad* geworden.

Um mit den durch Migranten verursachten Problemen innerhalb der *comunidad* umzugehen oder ihnen vorzubeugen, haben die *comuneros* einige Regeln eingeführt, die ich unter "Vorbeugungsmaßnahmen" beschreiben werde. Doch auch das Verhältnis zu den Bewohnern der Nachbargemeinde Naylamb ist nicht ganz spannungsfrei. Einmal existiert schon seit sehr frühen Zeiten eine starke Konkurrenz um die öffentli-

¹⁰ Er beansprucht 20 ha für sich, bei durchschnittlich etwa 3,5 ha/Familie.

che Förderung infrastruktureller Projekte, wobei sich San Antonio immer wieder Vorteile gegenüber Naylamb verschaffen konnte: Sowohl die schon erwähnte Sekundarschule als auch der mit festem Personal ausgestattete Gesundheitsposten wurden in San Antonio errichtet und sind für seine Einwohner heute noch ein Anlass des Triumphs, so wie sie von denen Naylams nach wie vor als Benachteiligung gesehen werden. Immer wieder gibt es von ihrer Seite Versuche, San Antonio diese Errungenschaften streitig zu machen und an sich zu ziehen. Dass die *indígenas* hier trotz bürokratischer Widerstände unter Umständen erfolgreicher sein können, hängt unter anderem damit zusammen, dass sie untereinander weitaus einiger sind und besser zusammenarbeiten, als dies bei den sehr heterogen zusammengesetzten und nur durch wenige familiäre Beziehungen verbundenen Gemeinden der Migranten der Fall ist. Dieser Fakt wird auch von den meisten Siedlern neidvoll anerkannt, die in ihrer Mehrheit mit dem expliziten Ziel in die Selva gezogen sind, hier ihr individuelles Glück zu suchen.¹¹ Sie sind weitaus weniger dazu bereit, Zeit und Geld für die Belange ihrer Gemeinden zu opfern als viele der *indígenas*.

Eine weitere Quelle der Spannungen und des Misstrauens ist das Verhalten vieler Bewohner der Migranten-Gemeinde Naylamb zu Zeiten des *Sendero Luminoso*. Die Bewohner San Antonios wie die vieler anderer *comunidades nativas* handelten relativ geschlossen. Nach einer längeren Phase des Versuchs, sich aus dem Konflikt heraus und neutral zu verhalten, der von ihnen als eine Sache zwischen dem Staat und dem *Sendero* begriffen wurde, blieb ihnen durch die immer häufigeren Übergriffe des *Sendero* auf die *comunidades nativas* keine andere Wahl, als sich zu positionieren, um sich zur Wehr setzen zu können. So bildete sich auch in San Antonio eine von der peruanischen Armee mit Waffen und Munition versorgte Selbstverteidigungstruppe. Dennoch blieb die *comunidad* selbst vom *Sendero* weitgehend unbehelligt. Der Vorwurf an die Migranten lautet, sie hätten ständig zwischen beiden Seiten laviert, einmal mit dem *Sendero* und dann mit dem Staat kollaboriert und dabei immer wieder private Ziele verfolgt, kurz, sie seien unzuverlässige Bündnispartner, auf die man in solchen Situationen nicht zählen und denen man keine Geheimnisse anvertrauen dürfe.¹² Noch heute wirken diese Ereignisse nach und erschweren eine engere Zusammenarbeit zwischen den Gemeinden.

11 Siehe auch Skar (1994).

12 Tatsächlich führte der Bereicherungsfeldzug einiger Bewohner Naylams, die eine gesamte Migranten-Familie unter dem Vorwand ermordeten, sie seien *Sendero*-Sympathisanten, um ihren Besitz an sich zu bringen, zu zwei Strafaktionen der Maoisten gegen die Gemeinde, bei denen über 40 ihrer Bewohner "hingerichtet" wurden.

3.3.1 *Bikulturelle Familien*

Das Verhältnis der Familien zur *comunidad*, in denen jeweils einer der Ehepartner *indígena* und der andere Migrant ist, unterscheidet sich stark von einem Fall zum anderen. Ein paar von ihnen haben sich vor allem bei der Durchsetzung kommunaler Projekte sehr für die *comunidad* eingesetzt, zum Teil auch gegen die expliziten Interessen der Siedler aus dem benachbarten Naylamb, und haben dadurch vieles erleichtert. Sie haben sich den übrigen *comuneros* gegenüber respektvoll verhalten, sie also weder betrogen noch beleidigt noch auf andere Weise Konfrontationen provoziert. Dieser Respekt wird ihnen erwidert und ihr Engagement und Beitrag zum Gedeihen der *comunidad* allgemein anerkannt.

Andere wiederum werden wegen ihres Verhaltens sehr kritisch gesehen. Starker Alkoholkonsum, das Prügeln von Frauen oder das Verlassen der Familie sind unter den Nomatsiguenga unüblich, während sie bei den bikulturellen Paaren von Seiten der nichtindigenen Ehepartner häufiger vorkommen. Solche Probleme werden von der *comunidad* zwar negativ wahrgenommen, führen aber in der Regel zu keinen Konsequenzen. Schließlich wisse *frau* ja mittlerweile, auf welche Risiken sie sich bei der Heirat mit einem Migranten einlasse, werden solche Fälle kommentiert.¹³ Es müssen Personen oder Angelegenheiten außerhalb der engeren Familie berührt sein, damit Fehlverhalten öffentlich gemacht wird und die *comunidad* sich zum Handeln genötigt sieht.

Die Situation der Kinder aus den Ehen zwischen Migranten und *indígenas* ist sehr unterschiedlich. Manche können aus ihrer bikulturellen Erziehung und ihrer Lebenserfahrung in beiden Gesellschaften große Vorteile für sich und für die *comunidad* ziehen. Indem sie je nach Kontext geschickt mit ihren Identitäten und Kenntnissen spielen, haben sie eine sehr weite Palette von Handlungsmöglichkeiten. So zum Beispiel M., der zur Zeit meiner Forschung knapp 30-jährige Sohn einer *comunera* und eines Migranten, der mehrmals zum Präsidenten der *comunidad* gewählt wurde. Er versteht es sehr gut, sich in beiden Gesellschaften zu bewegen und sich, je nach Situation, als *indígena*-Vertreter (wenn angebracht mit *kushma* und Federkrone), als peruanischer Bürger und Kriegsveteran¹⁴ oder auch einfach als Geschäftsmann zu präsentieren und dadurch ein Maximum an Vorteilen für sich und für die *comunidad* herauszuholen. Seinem Geschick ist es vor allem zu verdanken, dass die Elektrifizierung der *comunidad* durchgeführt werden konnte. Er wünscht sich vor allem eine stärkere ökonomische Entwicklung der *comunidad* in Zusammenarbeit mit nichtindigenen Personen und

13 In zwei schweren Fällen allerdings wurden eingeheiratete Migranten aus der *comunidad* ausgestoßen; in einem von ihnen war sexueller Missbrauch der Kinder der *comunera* aus einer früheren Ehe durch ihren neuen Mann involviert.

14 Er wurde bei der *Cenepa*-Kampagne gegen Ecuador verletzt und hat sich eine nicht unwesentliche Entschädigung erstritten.

Institutionen, ohne diesen jedoch Landrechte oder politische Mitbestimmung in den Angelegenheiten der *comunidad* einräumen zu wollen.

Ein paar Kinder oder Jugendliche, die längere Zeit außerhalb der *comunidad* bei Verwandten in der Stadt aufgewachsen sind, haben große Schwierigkeiten mit ihrer Zwitterrolle oder wollen mit der *comunidad* nichts mehr zu schaffen haben. Sie sprechen in manchen Fällen ein nur noch sehr fehlerhaftes Nomatsiguenga und hätten große Probleme, sich bei einer dauerhaften Rückkehr dem sehr einfachen Leben in San Antonio wieder anzupassen. Im Fall der in Lima Studierenden ist es fraglich, ob sie nach Beendigung ihrer Ausbildung wieder in die Selva zurückkehren werden, wo sie ihren Beruf wahrscheinlich nicht ausüben könnten. Auch ihre Eltern würden nicht wollen, dass sie sich auf solche Art ihre Chancen verbauen. Inwieweit sie sich jedoch weiterhin mit ihrer *comunidad* verbunden fühlen und diese unterstützen werden, bleibt abzuwarten.

4. Vorbeugungsmaßnahmen

In einigen *comunidades nativas* der Region wurden zugewanderte Siedler ohne große Bedenken aufgenommen, man verlieh ihnen Land- und Mitbestimmungsrechte und verkaufte ihnen Teile des Gemeindelandes, obwohl dies nicht zulässig ist. Sehr oft waren es korrupte oder auch einfach ahnungslose *dirigentes*, die Verträge aufsetzten, ohne sich um die Gesetzeslage oder die Zustimmung ihrer *comunidades* zu kümmern. Und auch die *comuneros* selbst sorgten sich so lange nicht um den Zuzug von Migranten, bis kaum noch zu lösende Probleme entstanden waren.

In San Antonio hatte man diese Probleme erkannt und Schutzmaßnahmen getroffen, um stärkere negative Auswirkungen durch die Aufnahme von Migranten-Familien und Eheleuten in ihre *comunidad* zu verhindern. Grundsätzlich wurde hier kein Land an Nichtindigene verkauft, und die *dirigentes* der *comunidad* haben bisher allen Versuchen der Bestechung widerstanden. Die meisten der bisher auf dem Gelände der *comunidad* lebenden Migranten erhielten lediglich ein Wohnrecht, das ihnen bei Fehlverhalten auf Beschluss der *comunidad* jederzeit wieder entzogen werden kann.¹⁵ Sie haben auf den Gemeindeversammlungen, den *asambleas*, kein Stimmrecht, und ihre Felder müssen sie außerhalb der *comunidad* anlegen, so dass hier keine Entschädigungszahlungen zu leisten sind, falls man sich gegen ihr weiteres Verbleiben entscheidet.

Um als vollwertige *comuneros* aufgenommen zu werden, müssen alle Migranten eine Probezeit von mindestens einem Jahr durchmachen, in der ihr Verhalten beurteilt wird. Als Kriterien gelten hier der schon erwähnte Respekt vor den *comuneros* und

15 Dies war zur Zeit meiner Anwesenheit einer Familie geschehen, die nun dabei war, ihr Haus zu demontieren und wegzuschaffen.

vor allem vor ihren Autoritäten, aber auch die Bereitschaft, sich für die *comunidad* einzusetzen und bei den relativ häufigen gemeinschaftlichen Arbeitseinsätzen mitzuwirken. Nur zwei der insgesamt 15 Migranten-Familien haben diese Kriterien bisher erfüllen können und es geschafft, Land zum Anbau und Stimmrecht zugesprochen zu bekommen. Der Status als *comunero* kann auf Beschluss der *comunidad* bei grobem Fehlverhalten wieder entzogen werden; das gilt prinzipiell allerdings für alle *comuneros*, also auch für *indígenas*.

Auch bei den angeheirateten Eheleuten sieht man sich vor: sie haben (theoretisch) ebenfalls kein Rede- oder Stimmrecht auf der *asamblea* und das einer Familie zur Bearbeitung zustehende Land ist offiziell immer im Besitz des indigenen und niemals im Besitz des Migranten-Ehepartners.

Mit diesen Maßnahmen kann, wie sich gezeigt hat, ein Missbrauch von wirtschaftlicher oder politischer Macht durch Migranten in der *comunidad* zwar nicht vollständig verhindert werden, es ist aber möglich, ihm weitgehend vorzubeugen.

5. Ethnische Zugehörigkeit als moralisches Konzept

Fast alle Nomatsiguenga und Asháninka, die ich getroffen habe, machen eine relativ klare Unterscheidung zwischen denjenigen, die sie als Mitglieder der eigenen Gruppe oder Gesellschaft verstehen, und den "anderen" – d.h. vor allem den Migranten und Weißen. Die Bedeutung des Wortes "Nomatsiguenga" ist dabei die von "mi paisano", "mi familia" oder "mi grupo" (Shaver 1966: 154) – und als "mi(s) paisano(s)" bezeichnen die Nomatsiguenga und Asháninka sich auch gegenseitig. Der Kontrast zwischen sich – den *paisanos* –, den Migranten und anderen Fremden liegt für sie in erster Linie in den moralischen Qualitäten des Handelns. Der unglaubliche Fleiß und das Besitzstreben gerade der Leute aus dem Hochland sind ihnen suspekt. "La vida no es solamente trabajo", wie es eine *comunera* formuliert. Während ihnen die Siedler allgemein als *egoistas*, *ambiciosos* (ehrgeizig), *desconfiables* (nicht vertrauenswürdig) und *avaros* (geizig – "nunca invitan, siempre guardan todo para si mismos") gelten, schreiben die Nomatsiguenga sich selbst die gegenteiligen Qualitäten zu: sie sind großzügig und solidarisch untereinander, sie versuchen die anderen nicht zu übervorteilen, sie sind ehrlich und üben keinen Verrat.

Während nun in San Antonio die Unterschiede innerhalb der eigenen Gesellschaft größer werden, beginnen die lange Zeit klar erkennbaren Grenzen zu derjenigen der Migranten bis zu einem gewissen Grad zu verschwimmen. Zwar verstehen sich auch die wohlhabenderen *comuneros* in San Antonio wie die übrigen weiterhin als Nomatsiguenga und legen Wert darauf, von den Nichtindigenen unterschieden zu werden. Diese Unterscheidung ist für die Menschen in San Antonio jedoch nicht essenziell, sondern in erster Linie an das konkrete Verhalten einer Person geknüpft. Nichtindigene können durch moralisch korrektes Handeln die gleiche Anerkennung finden wie *indígenas* auch und in der *comunidad* sozialisierte Kinder der bikulturellen Paare wer-

den in der Regel als vollwertige *comuneros* akzeptiert. Die Grenzen der eigenen Gruppe sind hier relativ flexibel, wenn eine Person erst einmal bekannt ist und nach anderen Kriterien als nur ihrer Herkunft beurteilt werden kann.¹⁶

Gleich, ob die moralische Begründung der Unterscheidung zwischen den beiden Gruppen gerechtfertigt ist oder nicht (auch zu großes Vertrauen in andere *paisanos* ist schon oft genug enttäuscht worden), entspricht die Unterscheidung als solche der immer wieder erfahrenen Benachteiligung der *comuneros* als *indígenas* in der peruanischen Gesellschaft. In fast allen gesellschaftlichen Feldern sind Nichtindigene dominant – aus der Sicht der Nomatsiguenga eben Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft, gleich ob sie aus dem Hochland stammende Kleinbauern oder Angestellte des Staates von der Küste sind. Auch die immer noch vorurteilsbehaftete Haltung der meisten Zuwanderer den *nativos* gegenüber hilft mit, die Abgrenzung weiter aufrechtzuerhalten. So entstanden in San Antonio zwei unterschiedliche Verhaltensnormen, zum einen den *paisanos* und zum anderen der Mehrheit der Migranten gegenüber. Wenn *paisanos* an das Haus eines anderen kommen, werden sie weiterhin zu Essen und Trinken eingeladen und die Ausbeute des Fischfangs oder der Jagd wird unter Familien geteilt, die nahebei wohnen. Geschäfte zwischen *comuneros* werden weiterhin bevorzugt auf Tauschbasis betrieben, indem zum Beispiel Mithilfe bei der Reisernte mit einem Teil derselben oder mit dem Versprechen auf eine Erwidierung der Hilfe entlohnt wird. Auch sonst wechselt unter *comuneros* nur wenig Geld den Besitzer. Den meisten Migranten dagegen werden Arbeitskraft und Produkte verkauft und von ihnen erwartet man, Geld als Bezahlung zu bekommen – wenn sie nicht durch ihr eigenes Verhalten bewiesen haben, dass sie einer anderen Art von Vertrauen würdig sind. Dann aber erfahren sie das gleiche Entgegenkommen wie alle anderen *comuneros* und werden als vollwertige Mitglieder akzeptiert – unabhängig von ihrer Herkunft.

6. Schlussbemerkung

Allen existierenden Problemen zum Trotz ist das Verhältnis zwischen indigenen *comuneros* in San Antonio und Migranten einigermaßen entspannt. Man lebt schon so lange dicht nebeneinander oder miteinander, dass man sich gegenseitig kennengelernt hat und einzuschätzen weiß. Auch wenn die *comuneros* in bestimmten Kontexten im-

16 Dieses flexible Verständnis der Grenzen der eigenen Gruppe entspricht im Übrigen auch der traditionellen Sozialorganisation der Nomatsiguenga. Zu den Asháninka schreibt Bodley: "The only kinship unit linguistically identified by the Campa is the bilateral kindred. They call it nosheninka, which is usually translated 'my family', but it definitely does not mean merely the nuclear family or the household. It is a bilateral, egocentric, overlapping network of kinsmen" (Bodley 1971: 65-66). Für die Nomatsiguenga gilt das Gleiche. Die verwandtschaftlichen Netzwerke können durch Heirat jederzeit erweitert werden, über die Grenzen der eigenen Sprachgruppe hinausgehen und so z.B. auch Asháninka-Sprecher mit einschließen.

mer wieder darauf zu sprechen kommen, wie das moralische Verhalten von *paisanos* und Migranten sich grundsätzlich unterscheidet, so ist die Sicht im alltäglichen Umgang doch wesentlich differenzierter und unterscheidet von Person zu Person. Es ist einigermaßen klar, wo man einander vertrauen kann und wo nicht. Die Furcht vor einer Übernahme der Kontrolle in der *comunidad* durch die in ihr lebenden Siedler ist gering, denn die Verhältnisse sind übersichtlich und können im Wesentlichen von den *comuneros* kontrolliert werden. Auch die Besetzung des eigenen Territoriums durch Migranten wird nicht als echte Gefahr gesehen; dort, wo außerhalb San Antonios solche Dinge geschehen seien, hätten sich die betroffenen *comunidades* die Schuld selbst zuzuschreiben. Sie hätten eben nicht aufgepasst, sondern immer nur ans Geld gedacht und ihr Land und damit ihre Rechte Stück für Stück verkauft. Das habe man in San Antonio nicht zugelassen. Für die *comuneros* in San Antonio ist die Frage nach dem Umgang mit Migranten und anderen Nichtindigenen nicht so sehr eine zwischen den radikalen Alternativen klare Abgrenzung oder Selbstaufgabe, wie manchmal dargestellt wird. Ihnen geht es vielmehr darum, einen Weg zu finden, wie das gemeinsame Zusammenleben so geregelt werden kann, dass die Kontrolle über die Vorgänge in der *comunidad* in den Händen der indigenen Bewohner bleibt und sie keine Nachteile aus der Anwesenheit der Migranten erfahren. Einer der wichtigsten Punkte ist für die *comuneros* dabei die Integrität ihres Territoriums. Was sie in jedem Fall zu verhindern suchen ist, dass Teile davon dauerhaft an Fremde übergehen. In Zukunft möchte man auch keine reinen Migranten-Familien mehr aufnehmen, doch es ist klar, dass über Heiraten neue Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft zur *comunidad* stoßen und eigene Mitglieder abwandern werden. Es gibt keine rigide Grenze, die die Mitglieder der einen von denjenigen der anderen Gruppe trennen würde und ihr Verhältnis zueinander ist immer wieder neu in Verhandlung, alleine schon durch die Kinder der aus *comuneros* und Migranten zusammengesetzten Paare, die sich von außen keiner der Gruppen mehr eindeutig zuordnen lassen.

San Antonio de Sonomoro gehört der indigenen Organisation KANUJA an und zählt zu ihren Gründern. San Antonio beherbergt eine der lokalen Dependancen der Organisation und ihr Vizepräsident lebt hier. Das Verhältnis der Mehrheit der *comuneros* zu KANUJA ebenso wie zu CEA/ARPI ist jedoch relativ distanziert. Man bedient sich der Kapazitäten der Organisationen da, wo sie nützlich scheinen, wie zum Beispiel bei der Koordination von Aktivitäten, und man unterstützt sie da, wo man es für sinnvoll hält, indem man beispielsweise das Versammlungshaus für die Abhaltung eines Seminars zur Verfügung stellt. Insgesamt aber werden die Fähigkeiten der Organisationen, den *comunidades* vor allem bei ihren wirtschaftlichen Problemen zu helfen, für begrenzt gehalten. Die *comuneros* in San Antonio sind stolz auf die Unabhängigkeit ihrer *comunidad* und auf ihre Fähigkeiten, selbst Kontakte zu schaffen und Verbesserungen zu erreichen. Auf den Gemeindeversammlungen finden die Organisationen eher selten Erwähnung und nicht jedes kommunale Vorhaben wird mit ihnen

abgesprochen. In San Antonio wurde bisher kein größeres Projekt von den beiden Organisationen initiiert und trotzdem sehen die *comuneros* ihre Gemeinde in einer wesentlich besseren Situation als andere, die sich stärker an KANUJA und CEA/ARPI anlehnten und gefördert wurden. Das Bedürfnis CEA/ARPIs, eine möglichst weitgehende Kontrolle auf die Außenkontakte der *comunidades* auszuüben, wird von einigen weniger als ein Schutz vor Übervorteilung durch Fremde denn als eine Tendenz zur Bevormundung empfunden, der man sich aber nicht unterwirft.

So sind auch keineswegs alle *comuneros* in San Antonio mit der sehr harten Haltung der Organisationen den Migranten gegenüber einverstanden. Man teilt zwar die Ansicht, dass das eigene Territorium zu schützen sei und man niemals die Macht in der *comunidad* in die Hände von Fremden legen dürfe. Doch viele *comuneros* sind alleine aus der eigenen Situation heraus wesentlich mehr auf den Dialog und die Verhandlung mit den Migranten eingestellt. Die Erfahrung hat sie gelehrt, dass es zwar ein Risiko sein kann, sich mit Nichtindigenen einzulassen, dass dieses Risiko aber bei vorsichtiger Vorgehensweise kontrollierbar ist und dass ein intensiverer Kontakt auch seine Vorteile haben kann. Dabei betonen sie nicht zuletzt auch die Eigenverantwortung der *comunidades* und ihrer Mitglieder, die sie nicht einfach an eine Organisation abgeben möchten.

Es gibt keinen allgemeingültigen und objektiven Maßstab, an dem sich der Erfolg der unterschiedlichen Strategien und Vorgehensweisen der indigenen Bevölkerung messen ließe, da dieser Erfolg immer abhängig ist von den jeweiligen Zielen der Akteure, die keineswegs homogen sind, sondern zum Teil weit auseinanderliegen. Die Protagonisten einer Strategie, die eine Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft befürworten, argumentieren dabei, dass eine Integration der *indígenas* in die Gesamtgesellschaft zur völligen Zerstörung ihrer Lebensweise führen würde. Die *indígenas* würden langfristig zu einem undifferenzierten Teil der Unterschicht, da sie aus der gegenwärtigen Struktur der peruanischen Gesellschaft heraus gar keine Möglichkeiten eines Aufstiegs in ihr hätten. Der Verlust von eigener Kultur und Identität würde zu den aus vielen Beispielen bekannten Konsequenzen von sozialer und geistiger Verelendung führen. Daher sei es notwendig, einen Weg zu finden, der den *indígenas* eine möglichst eigenständige Entwicklung erlauben sollte.

Die *comuneros* von San Antonio haben einen anderen Weg gewählt. Wie gezeigt wird eine vorsichtige Annäherung an die Mehrheitsgesellschaft praktiziert, wobei die Annäherung in erster Linie auf individuelle Initiative geschieht. Die *comunidad* insgesamt übt eine Kontrollfunktion aus, indem sie ein Überhandnehmen des Einflusses von Fremden zu verhindern sucht. Gleichzeitig engagiert sich die *comunidad* in den indigenen Organisationen, von denen sie sich rechtlichen Schutz und eine langfristige Verbesserung der strukturellen Bedingungen erhofft, ohne sich zu stark an sie zu binden.

Die Strategien der Bewohner von San Antonio sind sehr vielfältig. Durch ihre vorsichtige Öffnung hin zur Mehrheitsgesellschaft hat die *comunidad* eine relativ gute Infrastruktur und die Ernährungslage und gesundheitliche Situation für ihre Mitglieder verbessert; einige Familien haben sogar relativen ökonomischen Erfolg in der Mehrheitsgesellschaft. Die Handlungsmöglichkeiten der *comuneros* haben sich insgesamt erweitert. Sie reichen von einer größeren Sicherheit im Umgang mit Vertretern der Mehrheitsgesellschaft über grundsätzlich bessere Zugangschancen zu Bildung und neuen Berufsperspektiven bis hin zu einer größeren wirtschaftlichen Selbstständigkeit und stärkeren Beteiligung der Frauen am öffentlichen Leben. Dabei sind die einzelnen Akteure in der Erreichung ihrer spezifischen Ziele unterschiedlich erfolgreich. Insgesamt aber sind sie relativ zufrieden mit ihrer augenblicklichen Lebenssituation. Tendenzen der Verelendung konnte ich nicht wahrnehmen.

Als durchaus problematisch sehe ich allerdings die wachsende soziale Differenzierung innerhalb der *comunidad*. Die immer stärkere Konzentration von wirtschaftlichen Gütern sowie von Kenntnissen über die und Kontakten zur nichtindigenen Gesellschaft in einigen Familien werden diese wahrscheinlich auch zunehmend an Einfluss auf die Geschicke der *comunidad* gewinnen lassen; Tendenzen dahin sind jetzt schon wahrnehmbar. Damit werden die bislang relativ demokratischen und egalitären politischen Strukturen innerhalb der *comunidad* aus dem Gleichgewicht gebracht und die Unabhängigkeit der einzelnen Familien gefährdet, wenn nicht in irgendeiner Weise Ausgleich geschaffen wird bzw. die schwächeren Mitglieder der *comunidad* gefördert werden.

Insgesamt scheint mir jedoch die vorsichtige Öffnung der *comunidad* von San Antonio ein erfolgversprechender Weg zu sein, um einerseits ihren Mitgliedern ein größtmögliches Maß an Sicherheit zu gewähren und andererseits eine Entwicklung zu ermöglichen, die es ihnen erlaubt, sich auch der Mehrheitsgesellschaft gegenüber und in ihr zu behaupten. In San Antonio wurde dieser Weg schon sehr früh eingeschlagen. Die von der *comunidad* getroffenen Vorsichtsmaßnahmen haben dabei einen Verlust der Kontrolle der eigenen Angelegenheiten weitgehend verhindert. Was dies allerdings voraussetzt, ist eine hohe Integrität der *dirigentes* der *comunidad* und eine ständige Wachsamkeit der *comuneros*, um nicht der Versuchung zu erliegen, sich für kurzfristige materielle Vorteile zu verkaufen, wie es in anderen *comunidades* geschehen ist.

Eine weitere Voraussetzung dafür, dass eine solche Strategie gelingen kann, ist allerdings auch ein Mindestmaß an Rechtssicherheit für die indigene Bevölkerung und die Unverletzlichkeit ihrer Territorien. Die *comunidades* müssen in der Lage sein, den Zugang zu ihrem Land zu kontrollieren und die unerwünschte Aneignung durch Fremde zu verhindern. Gerade hier haben sich immer wieder die heftigsten Konflikte entzündet, weil die Institutionen des peruanischen Staates nicht in der Lage waren, diese Sicherheit zu gewährleisten oder sogar bewusst Rechtsverletzungen durch Siedler oder

die Holzindustrie in Kauf genommen wurden. Hinzu kommt eine zunehmende Aus-höhlung der im ersten *Ley de Comunidades Nativas* garantierten Unverletzlichkeit indigener Territorien durch den Gesetzgeber zugunsten einer Öffnung für den Markt. Solange eine solche Rechtssicherheit nicht wirklich garantiert ist, werden die *comuni-dades* in einer sehr verletzlichen Position bleiben und ist es schwierig, ein vertrauens-volles Verhältnis sowohl dem Staat als auch nichtindigenen Akteuren im Allgemeinen gegenüber herzustellen.

Literaturverzeichnis

- Bodley, J. Harry (1971): *Campa Socio-Economic Adaption*. Ann Arbor (Mich.): University of Michigan.
- Rojas Zolezzi, Enrique (1994): *Los Asháninka. Un pueblo tras el bosque*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Schäfer, Manfred (1982): *Indianisches Wirtschaften in einem Asháninka/Matsiguenga-Dorf in der peruanischen Montaña*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. München: Ludwig-Maximilian-Universität.
- (1988): *Ayómpari, Amigos und die Peitsche. Die Verflechtung der ökonomischen Tauschbeziehungen der Ashéninga in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu*. Dissertation, LMU München 1987. München: im Selbstverlag.
- Shaver, Harold (Hrsg.) (1996): *Diccionario Nomatsiguenga – Castellano, Castellano – Nomatsiguenga*. Yarinacocha/Pucallpa (Peru): Ministerio de Educación/ILV.
- Skar, Sarah Lund (1994): *Lives Together – Worlds Apart. Quechua Colonization in Jungle and City*. Oslo: Scandinavian University Press.

Karin Marita Naase

Wirtschaftsförderung bei indigener Bevölkerung in Lateinamerika

Die internationale Entwicklungszusammenarbeit führt bereits seit vielen Jahren Projekte für indigene Gruppen in Lateinamerika und in der Karibik durch. Die deutsche staatliche Entwicklungszusammenarbeit hat sich den indigenen "Zielgruppen"¹ verstärkt erst seit den neunziger Jahren angenommen, wohingegen kirchliche und Nichtregierungsorganisationen (NROs) bereits früher diese Bevölkerungsgruppen förderten. Projekte für indigene Zielgruppen wollen die Situation der Bevölkerung in den Bereichen Gesundheit, Ernährung und Bildung verbessern.² Die Wirtschaftsförderung bei indigenen Gruppen stellt jedoch einen Schwerpunkt der internationalen Zusammenarbeit dar, die auf der Grundannahme basiert, dass bei indigener Bevölkerung Probleme bei der Subsistenzproduktion und bei der Warenproduktion bestehen, beziehungsweise dass sie als Marktteilnehmer (Lohnarbeit, Warenproduktion) Nachteile hinnehmen muss. Projektmaßnahmen sollen diese Benachteiligungen ausgleichen helfen.

Die Nutznießer von Entwicklungsmaßnahmen, die indigenen Gruppen Lateinamerikas, haben vielfältige Produktions- und Reproduktionsmuster entwickelt und ihr jeweiliger Integrationsgrad in die Nationalgesellschaft ist unterschiedlich stark ausgeprägt. Die Wirtschaftsaktivitäten indigener Bevölkerung reichen von Brandrodungsfeldbau in (tropischen) Waldgebieten und Viehzucht in den Hochplateaus der Anden, über kleinbäuerliche Landwirtschaft bis zu Lohnarbeit und Handel in den Städten. Auch die Klassenstruktur indigener Bevölkerung ist unterschiedlich; sie reicht von landlosen Bauern bis zur indigenen "Intelligentsia", die häufig (Landschul-)Lehrer sind und über großen Einfluss in indigenen Regionen verfügen. Wegen dieser Vielfalt gibt es keine einheitliche Definition von Wirtschaft indigener Bevölkerungsgruppen in Lateinamerika und es muss von "Wirtschaften" indigener Gruppen gesprochen werden. Jedoch ist die heutige Realität der weitaus meisten indigenen Gruppen in Lateinamerika durch mehr oder weniger große Integration in den Markt und in die Nationalgesellschaft gekennzeichnet, was zu einer Reihe von Anpassungsproblemen führt,

-
- 1 Obwohl der Begriff "Zielgruppe" kein ethnologisches Konzept ist, verwende ich ihn in diesem Beitrag, da er in der Entwicklungszusammenarbeit durchgängig benutzt wird, mangels eines eigenen ethnologischen Konzepts.
 - 2 Eine einführende Darstellung der Themenbereiche der Entwicklungszusammenarbeit bei indigenen Gruppen bietet der Band *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*, herausgegeben 2004 von der *Deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ)*.

denn durch Außeneinflüsse wird die vorhandene moralische, soziale und wirtschaftliche Ordnung und Kohäsion der indigenen Gruppen infrage gestellt und unterminiert (Ensminger 1990; Naase 2001). Die fortschreitende Integration in den Markt führt unter anderem zum Widerspruch zwischen Werten und Normen der indigenen, vorrangig auf Subsistenz orientierten Wirtschaft und den Regeln des Marktes.

Veränderungsprozesse in indigenen Gesellschaften werden durch die Einbindung der indigenen Gemeinden in die Gesamtgesellschaft durch Schulwesen, Militärpflicht, Gesundheits- und andere Beratungsdienste ausgelöst. Der wirtschaftliche und soziale Wandel indigener Gruppen und deren Integration in die Nationalgesellschaft vollzieht sich ebenfalls dadurch, dass Individuen und Haushalte verstärkt Einkommen schaffenden Aktivitäten zur Sicherung des Lebensunterhaltes außerhalb ihrer Gemeinschaften nachgehen. Auslöser dafür können interne Faktoren sein wie zum Beispiel hoher Bevölkerungsdruck auf das zur Verfügung stehende Land oder die Aneignung von (städtischen) Konsummustern, die den Bedarf an monetären Einkünften erhöhen, der mehrheitlich außerhalb des eigenen Territoriums befriedigt werden muss. Auch externer Druck auf das Territorium und die Lebensweise der indigenen Gruppe – wie durch große Infrastrukturprojekte (Straßen, Stauseen und Wasserkraftwerke) und Bergbau – löst kulturelle Veränderungs- und Auflösungsprozesse aus. Die Einkommensschaffung durch Lohnarbeit, Warenproduktion und Handelstätigkeit wird zumeist als nachteilig für die Gruppensolidarität und -kohäsion betrachtet. Möglichkeiten zur Einkommensschaffung können aber auch als Chancen wahrgenommen werden, wie zum Beispiel die Arbeitsmigration mexikanischer (indigener) Bevölkerung in die Vereinigten Staaten zeigt (Zárate Hernández 2002). Allerdings sollte klar sein, dass sich auch die als positiv wahrgenommenen Aktivitäten kulturverändernd auswirken.

1. Veränderungsprozesse bei indigenen Gruppen

Die so ausgelösten Veränderungsprozesse innerhalb der indigenen Gemeinschaften lassen neue Konflikte innerhalb der Gruppen entstehen bzw. verschärfen existente und führen zu Veränderungen der indigenen sozialen und wirtschaftlichen Institutionen. Dies geschieht zum Beispiel durch Veränderungen in den Vererbungsregeln und Transferregeln von Land und Vieh und durch die Erzielung monetärer Einkünfte, wodurch der Haushalt bzw. der individuelle (landwirtschaftliche) Familienbetrieb auf Kosten von haushaltsübergreifenden Arbeits- und Sicherungsformen an Bedeutung zunimmt.³ Um diesem Trend entgegenzuwirken, wurden und werden in Gesamt-Lateinamerika, vor allem im ländlichen Raum, Kooperativen durch externe Berater eingerichtet – allerdings weitgehend ohne nennenswerte Erfolge.

3 Dieser Prozess wird in Naase (2001) am Beispiel einer indigenen Landgemeinde in den bolivianischen Anden beschrieben.

Da alle Bestandteile des indigenen Kultursystems eng miteinander vernetzt sind, führen Veränderungen von einzelnen Systembestandteilen zu Veränderungen des Gesamtsystems. Veränderungen finden häufig zuerst im Glaubenssystem statt, die durch Einfluss des Schulwesens, der Missionskirchen und Kommunikationsmedien initiiert werden, wodurch in Folge normative und moralische Leitlinien verloren gehen. Außerdem ist es in Lateinamerika bereits seit den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts zu einer neuen Missionierungswelle vor allem durch evangelikale Kirchen gekommen, die indigene Werte und Normen sowie religiöse und soziale Praktiken nachhaltig beeinflusst haben. Diese Kirchen und Sekten haben wirtschaftliche, politische und soziale Veränderungen innerhalb der jeweiligen Länder ideologisch vorbereitet und abgesichert. Der Beitrag der katholischen Kirche in Lateinamerika für den ländlichen Raum und für die Ausbildung von ländlichen (indigenen) Führern ist von hoher Bedeutung.

Als entgegengesetzter Pol zu diesen eher negativen Einschätzungen existiert auch die Überzeugung, dass der Markt schlechthin als Zerstörer indigener Kulturen mittlerweile entlastet ist (Lehm 2002: 1). Auch aus historischer Perspektive lässt sich die *per se* negative Wirkung von Marktteilhabe nicht bestätigen. Platt weist in seiner historischen Studie nach, dass die *ayllus* des Norte de Potosí in den bolivianischen Anden wichtige Weizenproduzenten waren, die ihre Produkte bis an die Pazifikküste verkauften. Das heißt, die indigenen Völker des Norte de Potosí überlebten als ethnische Gruppen trotz oder gerade wegen ihrer merkantilen Aktivitäten. Sie wurden allerdings durch die chilenische und peruanische Produktion im 19. Jahrhundert vom Markt verdrängt (Platt 1982). Auch Zárate Hernández stellt fest, dass indigene Bevölkerung (in Mexiko) heute in den Markt integriert ist, seine Regeln verinnerlicht hat und sie zum eigenen Vorteil anwendet. Die indigenen Migranten eignen sich neue Technologien an, sparen, investieren und engagieren sich in ihren Herkunftsgemeinden (Zárate Hernández 2002: 2). Auch die COICA-Studie⁴ geht davon aus, dass Marktpartizipation wichtig ist, wofür es aber auch notwendig sei, bestimmte Praktiken zu übernehmen: “[...] la participación en la economía de mercado es también importante porque provee los ingresos monetarios en efectivos; otros valores, como el ahorro y la iniciativa, son decisivas para el éxito en este dominio” (COICA 1996: 285).

Als Antwort auf die gesellschaftlichen Umbruchprozesse, in denen sich indigene Bevölkerungsgruppen befinden, sind in den vergangenen Jahrzehnten indigene Organisationen wie AIDASEP (*Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*), CIDOB (*Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*), CONFENAIE (*Confedera-*

4 Eigentlich: COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) / OXFAM América (Hrsg.) (1996): *Amazonía: Economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo*. Quito: Nuestra Amazonia. Um die Zitierung zu vereinfachen, wird die Publikation im Text immer unter COICA (1996) aufgeführt.

ción de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), CRIC (*Consejo Regional Indígena del Cauca*, Kolumbien) und EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Mexiko) entstanden, die viel zum Selbstbewusstsein der indigenen Bevölkerung in Lateinamerika beigetragen haben.⁵ Diese ethnischen Bewegungen wurden von den antikolonialen Befreiungskämpfen der Nachkriegsjahre (Zweiter Weltkrieg) beeinflusst, wobei ursprünglich die ethnische Identität zur Mobilisierung der Interessen das vereinigende Band war und nicht so sehr ein gemeinsames Klassenbewusstsein. Standen in früheren Jahren die Aufarbeitung und Anerkennung der historischen Unterdrückung der indigenen Völker und ihre gegenwärtige Armut im Vordergrund, so thematisieren die indigenen Organisationen heutzutage Forderungen nach Land und Boden, nach landwirtschaftlichen Krediten und nach technischer Hilfe (Stavenhagen 1997: 18-20). Somit stellen indigene Gruppen heutzutage Forderungen, die sie mit denen der übrigen *campesinos* ihrer Länder teilen. Trotzdem definieren sie sich nicht nur als sozial unterdrückte Klasse, nämlich als *campesinos* (Landarbeiter und Kleinbauern), sondern erheben auch heute noch Forderungen etwa nach einer eigenen ethnischen Identität, nach Anerkennung ihrer historischen Rechte, nach Recht auf eine eigene Sprache sowie nach Anerkennung und Gleichstellung eigener Rechtsformen (Stavenhagen 1997: 23). Außerdem verlangen indigene Völker und ihre Organisationen heute eine stärkere Teilhabe an Entwicklungsmaßnahmen. Sie wollen in alle Planungs- und Durchführungsschritte einbezogen werden und letztlich über ihre Belange selbst bestimmen. Außer den ethnisch begründeten sozialen Bewegungen existieren gewerkschaftliche Vertretungen (*sindicatos campesinos*) der Landbevölkerung, die in einigen Ländern – zum Beispiel in der Andenregion und Zentralamerika – teilweise deckungsgleich sind mit einer indigenen Vertretung, ohne dass sie auf spezifisch ethnischen Organisationsprinzipien beruhen.

Aber trotz des erstarkenden Selbstbewusstseins der organisierten indigenen Bewegungen werden die indigenen Völker von den internationalen Entwicklungsorganisationen häufig noch als die Ärmsten der Armen bezeichnet, da sie zum Teil subsistenzorientierte Landwirtschaft betreiben und nicht in das vorrangig durch wirtschaftliche Effizienzkriterien definierte Fortschritts- und Wohlstandsmodell passen (Cariño 2001: 41). Diese Einschätzung wird jedoch von indigenen Vertretern hinterfragt, da sie aus einem ökonomistischen ethnozentrischen Modell abgeleitet sei, in dem indigene Werte, Normen und Praktiken nicht gewürdigt würden. Verantwortlich gemacht für die negativen Entwicklungen, die durch die Globalisierung in Gang gesetzt wurden, werden vor allem die internationalen Organisationen und Institutionen wie die *Welthandelsorganisation* (WTO), *Weltbank* (BID) und der *Internationale Währungsfond* (IWF), die den Ländern der Dritten Welt und den Schwellenländern sich nachteilig auswirkende Politikvorgaben und Wirtschaftsrichtlinien aufgezwungen hätten. Indige-

5 Eine umfangreiche Liste von Organisationen indigener Völker ist in GTZ (2004) enthalten.

ne Bewegungen beteiligen sich auch an organisiertem Protest gegen internationale Handelsabkommen wie NAFTA (Nordamerikanisches Freihandelsabkommen) und ALCA (Freihandelszone der Amerikas) (Cariño 2001: 39-45) und haben sich zum Teil mit bereits existierenden und neu geschaffenen politischen Parteien und sozialen Bewegungen vermischt (für Mexiko u.a. Dietz 2000; Nash 1997).

2. Erfahrungen mit wirtschaftlicher Förderung indigener Bevölkerung in Lateinamerika

Angesichts der Vielschichtigkeit der jeweiligen Lebensbedingungen der indigenen Gruppen ist es schwierig, allgemeine Aussagen über indigene Bevölkerung und indigene Wirtschaften zu machen. Regionale, nationale und globale Prozesse und Einflussfaktoren, die auf die jeweiligen Gruppen einwirken, müssen mit berücksichtigt werden. Im Falle von Mexiko und Zentralamerika sind das unter anderem die ökonomische Abhängigkeit von den USA, die gewaltsamen Konflikte und die Folgen der Bürgerkriege. Im Fall von Bolivien, Peru und Kolumbien verändert der Drogenanbau nachteilig die Lebensbedingungen der Völker. Im Fall von Mexiko und Brasilien geht beispielsweise von Seiten der Viehzüchter, des Bergbaus und großer Infrastrukturprojekte (Stauseen und Wasserkraftwerke) ein erheblicher Druck auf indigene Gebiete aus.

Es ist hinzuzufügen, dass selbst die isoliertesten indigenen Völker durch soziale, politische und ökonomische Prozesse, die sich in der Gesamtgesellschaft abspielen, beeinflusst werden, auch wenn dies nur mittelbar über den Kontakt mit anderen Gruppen geschieht (Schröder 2003). In diesem Zusammenhang ist auch wichtig zu vermerken, dass die indigene Bevölkerung häufig eine aktive Teilhabe an der Nationalgesellschaft und am Markt wünscht. Organisierte indigene Gruppen und Verbände klagen Selbstbestimmung ein, das heißt, sie wollen darüber entscheiden, in welche Richtung sie sich entwickeln, und sie lehnen paternalistische Gängelung, wenn auch wohlmeinende, durch Dritte ab. Dies schließt jedoch nicht aus, dass in einzelnen Fragen Beratung notwendig ist, damit die indigenen Akteure die Auswirkungen bestimmter Veränderungen auf ihre Kultur besser einschätzen und handhaben können (Roper/Frechione/DeWalt 1997: 1-3).

An diese Überlegung anknüpfend sollten Maßnahmen zur Förderung indigener Wirtschaften als Versuch angesehen werden, indigener Bevölkerung ein erweitertes Spektrum an Wahlmöglichkeiten zur Verfügung zu stellen. Entwicklungsagenturen versuchen jedoch häufig, die stattfindenden Veränderungsprozesse zu beeinflussen und zu steuern. Gängige Praxis ist immer noch, Entwicklungsanstrengungen dann als erfolgreich zu betrachten, wenn die Ergebnisse den Erwartungen der "Entwickler" entsprechen. Allerdings sind bei gesellschaftlichen Prozessen so viele Faktoren von Bedeutung und die ausgelösten Prozesse ihrerseits lösen häufig nicht voraussehbare Dynamiken aus, sodass die Ergebnisse dieser Wandelprozesse nicht vollständig vor-

aussehbar und kontrollierbar sind (Roper/Frechione/DeWalt 1997: 4). Ein weiteres Missverständnis ist die Annahme, dass indigene Völker *per se* traditionsverhaftet sind. Sie haben sich jedoch – wie andere Gesellschaftsgruppen auch – konstant an sich verändernde natürliche und soziale Rahmenbedingungen anpassen müssen. In diesem Zusammenhang besticht das Argument von Robertson, wonach es schwieriger ist, Kontinuität zu planen und zu gewährleisten, als Wandel einfach hinzunehmen (Robertson 1984).

Auch bei den am besten geplanten Entwicklungsprozessen wird es immer Gewinner und Verlierer geben, wofür Roper/Frechione/DeWalt (1997) das Beispiel der Föderation der Shuar/Achuar (Ecuador) anführen, die als besonders erfolgreich im Umgang mit Veränderung angesehen wird. Die Shuar-Föderation hatte Machtzuwachs erfahren, weil sie ein großes Maß an Landsicherheit für die Shuar-Gruppen erstritten hatte und ihre wirtschaftliche und politische Macht damit einhergehend zunahm. Dies wurde weitgehend durch die Zurückdrängung der in ihre Gebiete vorstrebenden (indigenen) Siedler aus den Bergregionen Ecuadors erreicht. Für die Neusiedler war der Prozess also nachteilig, wohingegen die Shuar-Föderation als Gewinnerin aus dem Prozess hervorging. Auch innerhalb der Shuar sind einige Personen wirtschaftlich erfolgreicher als andere und diese Personen hatten beschlossen, Gemeindeland individuell aufzuteilen und dahingehend das Gewohnheitsrecht zu ändern. Diese Tatsache bedrohte jedoch u.a. die Föderation, weil eine ihrer Grundlagen die gemeinsame Bewirtschaftung von Gemeindeland ist (Roper/Frechione/DeWalt 1997: 4). Für Ethnologen sind diese Erkenntnisse nicht überraschend. Mitarbeiter von Durchführungsorganisationen der Entwicklungszusammenarbeit hingegen könnten aufgrund der egalitären und homogenen Sichtweise, die sie von indigenen Gruppen haben, enttäuscht werden.

Die deutsche Entwicklungszusammenarbeit führt mittlerweile zahlreiche Vorhaben mit indigener Bevölkerung sowohl im Bereich der finanziellen als auch der technischen und personellen Zusammenarbeit in Lateinamerika durch. Das Konzept des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ: 1999)⁶ zur Entwicklungszusammenarbeit mit indianischen Bevölkerungsgruppen in Lateinamerika sowie verschiedene Sektorkonzepte des BMZ beschäftigen sich explizit mit der Förderung indigener Bevölkerung in Lateinamerika. Insbesondere wird auf indigene Bevölkerung im Zusammenhang mit dem Schutz von Wald und anderen natürlichen Ressourcen, mit der Demarkierung von indigenen Gebieten⁷ im Zusammenhang

6 In dem Dokument sind summarisch auch die Projekttypen aufgeführt, die in den einzelnen Ländern durchgeführt werden.

7 Besonders bekannt geworden ist in den letzten Jahren das Vorhaben zur Demarkierung von Indianerschutzgebieten PPTAL (*Projeto Integrado de Proteção as Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal*) in Brasilien. Siehe dazu u.a. Little (1998); Kasburg/Gramkow (1999); Schröder (1999a, 1999b).

mit Gemeindeförderung und mit Projekten zur Zweisprachigkeit eingegangen. Von deutscher Seite aus existiert allerdings kein offizielles Konzept, das sich explizit mit wirtschaftlichen Förderungsmaßnahmen bei indigener Bevölkerung beschäftigt, obwohl im Rahmen der Armutsbekämpfung besonders auf ihre Vulnerabilität hingewiesen wird (Stöbele-Gregor 2003). Indigene in den Städten werden ebenfalls nicht thematisiert.⁸

Die Frage, der ich in diesem Beitrag nachkommen möchte, ist, welche Erfahrungen mit Wirtschaftsförderung speziell bei indigener Bevölkerung in Lateinamerika vorhanden sind und welche Aspekte dabei zu beachten sind. Dazu sollen im Folgenden kurz die drei Großregionen mit indigener Bevölkerung in Lateinamerika genannt, einzelne Problembereiche bzw. Förderansätze aufgezeigt sowie die Ergebnisse von drei Querschnittsstudien hinzugezogen werden.

2.1 Amazonien

Amazonien setzt sich aus tropischen Gebieten der Länder Peru, Bolivien, Kolumbien, Venezuela, Guyana, Surinam, Französisch-Guayana und Brasilien zusammen. Die Sozialorganisation der dort lebenden indigenen Gruppen ist relativ egalitär, solange sie nur marginal in die Nationalgesellschaft und in den Markt integriert sind. Innerhalb dieser indigenen Gruppen sind die Prozesse von Produktion, Verteilung und Konsum dezentralisiert. Die anfallende Arbeit wird im Verwandtschafts- und Gemeinschaftskontext auf reziproker Basis bewältigt. Die Macht der politischen Führer ist beschränkt und basiert in erster Linie auf den persönlichen Qualitäten der Führer. Diese wiederum haben die Pflicht zur Redistribution (Schröder 2003: 51). Heutzutage jedoch besteht die "amazonische Ökonomie" indigener Gruppen weitgehend aus einem Subsistenz- und aus einem marktorientierten Sektor (COICA 1996: 286).⁹ Durch das Vorrücken der Pioniergrenze in ihre Gebiete sind zahlreiche indigene Gruppen in Amazonien heutzutage in ihrer Existenz bedroht. Die Eindringlinge betreiben Extraktivismus (Holz und *non-timber forest products*, Bergbau und bis ins frühe 20. Jahrhundert die Extraktion von Kautschuk), Plantagenwirtschaft (u.a. Sojaanbau) und Viehwirtschaft. Ebenso dringen Kirchen und Missionen, staatliche Behörden, Militär und Polizei sowie indigene Aufsichtsbehörden – wie beispielsweise die FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*) im brasilianischen

8 Siehe dazu den Beitrag von Sabine Speiser: "Indigene Völker in Städten: präsent und doch nicht wahrgenommen" im bereits erwähnten Band zu *Indigene Völker und Entwicklungszusammenarbeit* (GTZ 2004).

9 Diese Mischung von Subsistenz- und Marktaktivitäten ist auch ein Strukturmerkmal von kleinbäuerlichen Wirtschaften weltweit und somit nicht nur auf indigene Gruppen in Amazonien und deren Wirtschaften begrenzt.

Fall – in die indigenen Gebiete vor. Durch diese Organisationen wird der Kontakt zur Nationalgesellschaft und zum (Konsum und Arbeits-)Markt intensiviert.

Die “traditionelle” indigene Subsistenzsicherung in Amazonien setzt sich immer aus mehreren Tätigkeitsfeldern zusammen. Bei den meisten Völkern ist die wichtigste Tätigkeit der Brandrodungsfeldbau. Zusätzliche Tätigkeitsbereiche sind Jagd, Sammeln und Fischfang, wobei Jagd weitgehend von Männern und Sammlertätigkeiten von Frauen durchgeführt werden. Was gesammelt wird (Früchte, Wurzeln, Insekten, Larven), richtet sich nach den jeweiligen Umweltgegebenheiten. Einige Völker sammeln Honig, der mittlerweile national und international nachgefragt ist. Die indigene Landwirtschaft Amazoniens unterscheidet sich von der (kleinbäuerlichen) marktorientierten Landwirtschaft – abgesehen von Unterschieden in der Arbeitsorganisation und den produzierten Mengen – u.a. durch ihre überaus große Diversifizierung. Man hat in indigenen Gärten bis zu 50 verschiedene Sorten vorgefunden. Auch ist die Variantenbreite bei ein und derselben Pflanze sehr groß. Auf einer Pflanzung indigener Produzenten in Acre (Bundesstaat in Amazonien, Brasilien) wurden rund 40 verschiedene Maniok-Arten vorgefunden (Schröder 2003: 35-41). Dieser Artenreichtum ist jedoch durch zunehmende Marktorientierung der landwirtschaftlichen und gartenbaulichen Produktion und durch fortschreitende Umweltzerstörung bedroht.

Die Auswirkungen der Globalisierung auf die indigene Bevölkerung (und deren Wirtschaften) in Amazonien werden, u.a. von Lehm, eher negativ beurteilt. Struktur-anpassungsprogramme und Veränderungen im produktiven Sektor führten in den letzten Jahren zu einem Ansteigen der Arbeitslosigkeit in den lateinamerikanischen Ländern und zu einem Druck auf indigene Territorien. Ferner haben Länder wie Brasilien, Bolivien, Peru und Ecuador die Ausbeute von mineralischen und Öl-Vorkommen, die sich häufig in indigenen Gebieten befinden, privilegiert – mit weitgehend negativen Auswirkungen für die indigene Bevölkerung (Lehm 2002: 9). Außerdem finden Anbau und Verarbeitung von Drogen (Koka, Mohn, Hanf) weitgehend im amazonischen Tiefland statt und haben zu weitreichenden sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen geführt. In Bolivien zum Beispiel sind arbeitslose Minenarbeiter und die verarmte Landbevölkerung aus der Andenregion in die amazonischen Tieflandregionen abgewandert und haben dort Beschäftigung im Anbau von Koka und deren Weiterverarbeitung gefunden (Lehm 2002: 10). Die Migranten stehen in direkter Konkurrenz zur lokalen Bevölkerung um Ressourcen und Arbeitsplätze; die einseitige Ausrichtung auf Drogenanbau führt zur Verknappung der Nahrungsmittel bei der Eigenversorgung. Weitere Veränderungen in der indigenen Bevölkerung werden durch dauerhafte Abwanderung und saisonale Wanderarbeit bewirkt, die auch bei Mitgliedern amazonischer Gruppen stattfinden. Dies führt zum Verlust von indigenem Wissen, da die Weitergabe dieses Kapitals von einer Generation an die nächste unterbrochen wird und sich die Lebenswelten der Tieflandbewohner rasch verändern. Gleichzeitig verlieren die indigenen sozialen Sicherungsnetze an Tragfähigkeit. Ferner wird

eine geschlechtsspezifische Rollenverschiebung – häufig zum Nachteil der Frauen – festgestellt, weil zahlreiche Bereiche von Männern besetzt werden (Lehm 2002: 36; 37), oder es kommt, bedingt durch die Abwesenheiten der Männer durch die Wanderarbeit, zu zusätzlicher (Arbeits-)Belastung der Frauen.

Neben herkömmlichen (Entwicklungs-)Projekten und Fördermaßnahmen im Kunsthandwerk, im Bereich von Ressourcenschutz, Fischfang und Landwirtschaft gibt es in Amazonien auch Erfahrungen mit Öko- und indigenem Tourismus. Lehm beschreibt einige Initiativen in Ecuador, wo indigene Gruppen mit Unternehmen Verträge zur Förderung des Ökotourismus abgeschlossen haben. Der Erfolg dieser Initiativen ist jedoch fragwürdig, weil es zu Unstimmigkeiten und Vertrauensverlust zwischen der indigenen Bevölkerung und den Unternehmen gekommen ist, u.a. bedingt durch Probleme im Zusammenhang mit der Höhe der Zahlungen an die indigene Bevölkerung. Außerdem ist der Transport der Touristen kostenintensiv und kompliziert, da die indigenen Regionen weit abgelegen sind. Die Versorgung der Touristen mit Nahrungsmitteln und Dienstleistungen in den indigenen Gebieten ist darüber hinaus nicht immer gewährleistet (Lehm 2002: 12). Da es sich um Pionieraktivitäten handelte, haben die Beteiligten das Ausmaß der möglichen kritischen Punkte nicht antizipiert und frühzeitig Lösungsvorschläge erarbeitet. Statt eine nachhaltige Einkommensquelle für indigene Gruppen zu schaffen, stellte man fest, dass Tourismusvorhaben sehr komplex und nur dann überlebensfähig sind, wenn sie mit einem hohen Beratungsaufwand einhergehen. Die Nachhaltigkeit dieses Projekttyps ist deshalb noch zu beweisen.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob indigene Völker in Amazonien durch Marktintegration nur verlieren. Smith warnt in diesem Zusammenhang davor, dass die indigenen Gruppen und Individuen in Amazonien, die die Integration in den Markt wählen, die internen Solidaritätsbindungen aufkündigen, eventuell ihre eigene (wirtschaftliche) Absicherung unterminieren und damit zum Verschwinden der Identität der indigenen Gruppe beitragen (Smith 1995: 26-27). Auch Schröder bejaht im Prinzip diese Frage zumindest für Brasilien. Bei genauerem Hinsehen erweisen sich auch die Erfolgsgeschichten der Kayapó und der Parkatêjê (indianische Völker im brasilianischen Amazonasgebiet) als fragwürdig, da empfangene Gelder nicht nachhaltig von den Gruppen genutzt wurden und größere Abhängigkeit von Spenden und finanziellen Transfers von außen auslösten. Im Falle der Kayapó kam es durch Gelder, die für Konzessionen gezahlt wurden, zu internen Differenzierungsprozessen, bei denen sich einzelne Personen auf Kosten der Mehrheit bereicherten. Schröder schließt mit dem Fazit, dass bis jetzt in der Fachliteratur noch kein Fall für Amazonien bekannt wurde, der belegt, dass eine indigene Gruppe erfolgreich und nachhaltig in die Marktwirtschaft eingegliedert worden ist (Schröder 2003: 76-77).

Gemeinsamer Tenor der erwähnten Literatur ist, dass indigene Bevölkerungsgruppen in Amazonien Besonderheiten aufweisen, die speziell für sie zugeschnittene Projekte und Maßnahmen rechtfertigen. Die indigenen Gruppen verfügen nur über gerin-

ge Erfahrungen im Umgang mit dem Markt und seinen Mechanismen; sie müssen bei ihren Versuchen, sich in diese Mechanismen einzufinden, begleitet werden. Herkömmliche ländliche Beratungsdienste und indigene Behörden verfügen zumeist nicht über die entsprechenden Instrumente und Methoden. Entsprechende Modelle und Methoden müssen speziell für sie entworfen werden, um den speziellen Beratungsbedarf indigener Gruppen adäquat abzudecken (Wentzel 2004).

2.2 Anden

Im Zusammenhang mit den Bewohnern der Bergregionen der Andenländer Kolumbien, Ecuador, Peru, Bolivien, Chile und Argentinien ist es schwieriger, von einer indigenen Bevölkerung in Abgrenzung zur nichtindigenen zu sprechen, da die indigene und Mestizen-Bevölkerung die übergroße Mehrheit der (ländlichen) Bevölkerung darstellt. Die Wirtschaft der andinen Bevölkerung hat mit Kleinbauern und Viehzüchtern auf der ganzen Welt strukturelle Gemeinsamkeiten (Familienwirtschaften, kleinbäuerliche Familienbetriebe (Netting 1989). Vor diesem Hintergrund schließen sich indigene Bauern und Bäuerinnen in den Andenländern in erster Linie wegen ihrer Benachteiligung als *campesinos* – eben als Bauern – zusammen und vertreten erst nachgeordnet spezifisch ethnische Interessen (vergleiche die o.a. Aussage von Stavenhagen 1997).

In den andinen (indigenen) Landgemeinden werden zahlreiche Kooperationsformen zwischen Individuen, Haushalten und Familien praktiziert. Ferner gibt es – in unterschiedlichem Maße – kommunales Management von natürlichen Ressourcen wie Land, Weiden und Wasser. Die Risiken in der andinen Landwirtschaft, bedingt durch knappe und degradierte Anbauflächen, harte klimatische Bedingungen sowie Pflanzen- und Viehkrankheiten, sind hoch (Masuda/Shimada/Morris 1985). Um den mannigfaltigen Umweltrisiken in den Anden entgegenzuwirken, nutzen die Bauern für den Pflanzenbau und die Viehzucht unterschiedliche Produktionszonen, die mit dem Terminus der Vertikalität bzw. der ökologischen Komplementarität belegt worden sind (Murra 1985).¹⁰ Produktionszonen (*multiple production zones*) einer Gemeinde befinden sich auf unterschiedlichen Höhenstufen. Die Felder werden in Terrassenform angelegt und bestellt und es wird Fruchtwechsel betrieben. Die Bewirtschaftung mehrerer Produktionszonen erleichtert die effiziente Nutzung der vorhandenen Arbeitskraft, da die Arbeitsspitzen in den unterschiedlichen Produktionszonen zeitlich versetzt sind (Golte 1980). Diese Praxis minimiert auch das Verlustrisiko, das durch die klimati-

10 Dieses Modell ist ein historisches Ideal, das der andinen Wirtschaft und Sozialorganisation zugrunde liegt. Im Laufe des historischen Entwicklungsprozesses haben sich Teilbereiche dieses Systems verändert. Allerdings sind auch heutzutage noch Elemente dieses Systems – z.B. in der Landnutzung – in den Andengemeinden vorhanden, unabhängig davon, ob die Bevölkerung als indigen oder nicht-indigen bezeichnet wird.

schen und sonstigen Umweltbedingungen gegeben ist. Es wird für die eigene Versorgung und für lokale Märkte produziert und in einigen Regionen auch noch für den Tauschhandel (*trueque*) mit entfernt liegenden Regionen (Mayer 1971).

Aus volkswirtschaftlicher Sicht werden als Kernprobleme der andinen Landwirtschaft die Entfernung der ländlichen Produzenten zu den Konsumentenzentren und die defizitäre Transportinfrastruktur identifiziert. Da die landwirtschaftliche Produktion der indigenen Bevölkerung dieselben Erzeugnisse hervorbringt wie die sonstige kleinbäuerliche Produktion in den jeweiligen Regionen, bestehen bei indigenen Kleinbauern auch dieselben Probleme wie bei den übrigen Kleinbauern, zum Beispiel Zahlung zu niedriger Preise für ihre Produktion durch die Konsumenten. Als eine mögliche Strategie zur Verbesserung des Einkommens empfiehlt Agredas Ugás, die Produktion zeitversetzt in der Zwischenerntezeit zu verkaufen. Dies wirft jedoch Probleme der Lagerhaltung auf (fehlende Lagerstätten, Ungeziefer, Witterung usw.). Ferner sind nur wenige Möglichkeiten und Anreize zur Weiterverarbeitung und Veredelung der landwirtschaftlichen und handwerklichen Produktion gegeben. Außerdem fehlen Marktinformationssysteme und die Kreditinstrumente für die ländliche Bevölkerung insgesamt sind unzureichend (für Peru Agredas Ugás 2002: 27-29). Auch hier sind die Probleme der landwirtschaftlichen Produzenten allgemeiner Natur und nicht ausschließlich auf indigene Produzenten beschränkt.

Zur Überlebenssicherung der ländlichen Kleinbauern und der Landarbeiter in den Anden ist mehrheitlich die Wanderarbeit und Arbeitsmigration einzelner Familienmitglieder notwendig. Die wirtschaftliche Not treibt die Menschen in landwirtschaftliche Zonen mit Agroindustrie (wo auch Kokaanbau praktiziert wird¹¹) und in die Nachbarländer wie – im Falle der Bolivianer – zum Beispiel nach Argentinien und Brasilien. Mädchen und Frauen verdingen sich als Hauspersonal in den Städten, Männer arbeiten auf Plantagen und als Bauarbeiter. Ferner leben häufig Mitglieder von Familien- und Verwandtschaftsnetzwerken in den Städten und andere Haushalts- bzw. Familienmitglieder verbleiben in der Herkunftsgemeinde. Zwischen dem Ursprungshaushalt und dem Stadthaushalt fließen personelle und finanzielle Ressourcen, da nur so das Überleben aller Mitglieder des Familiennetzwerkes gewährleistet werden kann.¹² Es handelt sich hierbei um die Subventionierung der Warenproduktion bzw. des Dienstleistungssektors durch die Subsistenzproduktion auf dem Lande (Elwert/Wong 1979). Aus städtischer Sicht betrachtet handelt es sich um Einkommensgenerierung und Transferzahlungen zur Finanzierung des ländlichen Konsums.

Eines der speziell indigenen Produkte der Andenländer sind die Webtextilien, die von der Landbevölkerung auch heute noch hergestellt und in einigen Regionen auch

11 Dies geschieht trotz der Vernichtung von Kokapflanzungen.

12 Wallerstein und Smith sprechen in diesem Zusammenhang von *long-term income pooling arrangements* (Wallerstein/Smith 1991: 234).

noch – vor allem von den Frauen – getragen werden. Textilien wurden bereits seit den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts von Zwischenhändlern in den indigenen Gemeinden aufgekauft. Da die Landbevölkerung den kommerziellen Wert ihrer Textilien nicht kannte, wurden sie weit unter ihrem Wert veräußert. Erst in den letzten Jahren haben Nichtregierungsorganisationen und Einzelpersonen diesem Trend entgegenarbeiten können, der zu einem Ausverkauf des kulturellen Erbes der Andenländer führte.¹³ Die Webstücke werden über Zwischenhändler – häufig zum Nachteil der ProduzentInnen – an Touristen verkauft. Im Vergleich dazu sind die Otavaleños in Ecuador erfolgreicher in der Vermarktung ihrer Textilien. Sie stellen allerdings eher eine Ausnahme dar. Indigene ProduzentInnen sind in den meisten anderen Fällen dem ausbeuterischen Zwischenhandel ausgesetzt, weil sie keine Erfahrung im Umgang mit diesem speziellen Marktsegment haben. Da die Textilien ursprünglich zum Eigenverbrauch hergestellt wurden, sind sie in klientelistische Abhängigkeiten zu den (Zwischen-)Händlern eingebunden. Roper/Frechione/DeWalt erwähnen als Beispiel für eine gelungene Initiative zur Förderung von indigener Webproduktion ein Projekt in den bolivianischen Anden, das im Gegensatz zu zahlreichen anderen Vorhaben langsam aus einem Forschungsprojekt entstanden ist. Die BeraterInnen haben während einer langjährigen Partnerschaft mit den indigenen ProduzentInnen deren Vertrauen erworben und kennen deren Kultur und speziellen Beratungsbedarf (Roper/Frechione/DeWalt 1997: 54).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die wirtschaftliche Situation indigener Bevölkerung in den Anden weitgehend deckungsgleich ist mit der der nichtindigenen Bevölkerung. Hierbei ist auch noch einmal darauf hinzuweisen, dass die Übergänge zwischen den Kategorien indigen zu nichtindigen fließend sind. Bis auf wenige Sonderbereiche – wie zum Beispiel das Kunsthandwerk – ist ein eigener Förderansatz zur besonderen Wirtschaftsförderung für indigene Bevölkerung in den Anden gegenüber Förderansätzen für die restliche arme ländliche Bevölkerung in den Andenländern kaum abzugrenzen. Allerdings muss in diesem Zusammenhang auf die klientelistischen Abhängigkeiten und die Ausbeutungsverhältnisse zwischen (indigenen) Landgemeinden und den (klein-)städtischen Händlern hingewiesen werden, die schwer zu durchbrechen sind und die fallweise eventuell eine besondere Unterstützung rechtfertigten.

13 In Bolivien war die lokale Nichtregierungsorganisation *Q' ipi* sehr erfolgreich darin, wertvolle indigene rituelle Textilien aus Privatkollektionen aus den USA und Kanada nach Bolivien zurückzuführen. Dies war möglich aufgrund der UNESCO-Resolution zum Schutz von kulturellem Eigentum und aufgrund der Hilfe von US-amerikanischen und kanadischen Unterstützern (Persönliche Kommunikation von Cristina Bubba, La Paz).

2.3 Zentralamerika

In Zentralamerika verfügen Guatemala, Mexiko, Belize und Nicaragua prozentmäßig über den höchsten Anteil an indigener Bevölkerung. Der Anteil indigener Bevölkerung in Costa Rica und El Salvador ist geringer. Vor dem Hintergrund der historischen Auseinandersetzung mit der indigenen Frage und seiner sozialen Bedeutung weist Mexiko eine starke indigene Bewegung auf und es gibt sowohl staatliche als auch nichtstaatliche Unterstützung für ländliche indigene Gemeinden. Allgemein betrachtet sind die gravierendsten Probleme der Region Umweltzerstörung – auch tropischer Waldgebiete –, ein hohes Risiko von Naturkatastrophen (Erdbeben, Hurrikan) sowie lange Bürgerkriege und deren Spätfolgen (El Salvador, Nicaragua und Guatemala) bzw. in Guatemala auch “systematische Massaker an der indigenen Bevölkerung” (Ströbele-Gregor 2004). In Costa Rica und Honduras wirkten sich die kriegerischen Auseinandersetzungen ihrer Nachbarländer durch Flüchtlingsströme aus. Von Nicaragua migriert (Land-)Bevölkerung nach Costa Rica und von ganz Zentralamerika erfolgt eine permanente Migration in die Vereinigten Staaten. In den zentralamerikanischen Ländern herrscht eine große interne Ungleichverteilung und die indigene Bevölkerung befindet sich häufig im unteren Einkommens- oder Armutsdrittel.¹⁴ In vielen Fällen stammt der heutige Eindruck von relativem sozialen Wohlergehen einzelner indigener Gemeinden in Mexiko¹⁵ und in anderen Ländern in der Region vor allem aus Transfers und aus der Migration in die USA. In den indigenen Gemeinden der Region sind Prozesse interner sozialer Schichtung und Fragmentierung schon seit vielen Jahren im Gange, obwohl es auf der anderen Seite indigene soziale Institutionen und Mechanismen gibt, die für einen gewissen sozialen Zusammenhalt und kulturellen Fortbestand sorgen. Die “traditionelle”, das heißt zumeist subsistenzorientierte Landwirtschaft überlebt durch Transfers des Staats und durch Zahlungen der Migranten an ihre Ursprungshaushalte und Herkunftsfamilien (Zárate Hernández 2002: 10 ff.).

Die Charakteristika der Migration aus den zentralamerikanischen Ländern haben sich über die Jahre verändert. Dauerte die Migration früher nur wenige Monate, so kann sie sich heute auf mehrere Jahre erstrecken. Waren es früher nur Männer, die migrierten, sind es heute auch Frauen und Kinder. Die indigenen Migranten verhalten sich zwar innovativ in dem Sinne, dass sie die Chancen des Marktes nutzen (Inanspruchnahme von Krediten, Einsatz von moderner Technologie und erfolgreiche Vermarktung), andererseits aber transferieren sie Ressourcen in ihre Heimatgemeinden, finanzieren indigene Feste und Institutionen und wirken somit kulturellerhaltend (Zárate Hernández 2002: 26). Die Organisationen der Migranten mischen sich heutzutage di-

14 Siehe dazu auch das Arbeitspapier des BMZ: “Entwicklungszusammenarbeit mit Zentralamerika” (2002).

15 Für Mexiko stehen die Transfers der Migranten in den USA an zweiter Stelle des Bruttosozialprodukts.

rekt in das soziale und wirtschaftliche Leben ihrer Herkunftsgemeinden ein und investieren in öffentliche Einrichtungen und Infrastruktur; sie finanzieren Gemeindefeste und sie beeinflussen Sach- und Personalentscheidungen innerhalb der Gemeinden (Zárate Hernández 2002: 17). Durch die finanziellen Transfers aus der Migration erfährt die soziale Zusammensetzung der Gemeinden Veränderungen. Es gewinnen unter Umständen Personen an Einfluss, die früher am Ende der Sozialskala standen. Die Personen und Familien, die soziale Netzwerke und ökonomisches Kapital besitzen, können investieren und arme Gemeindemitglieder beschäftigen. Allerdings gibt es auch immer wieder Personen, die im Zuge dieser Entwicklungen komplett verarmen. Ihnen verbleibt als Alternative oft nur, in die zentralamerikanischen Städte zu migrieren, wo sie am untersten Rand der Gesellschaft ihr Leben fristen. Eine weitere Konsequenz der Migrationsströme ist, dass in den mexikanischen Handwerksbetrieben mehr Frauen als Männer beschäftigt sind, da mehr Männer migrieren und die Frauen das in den USA verdiente Geld in von ihnen geleitete Kleinbetriebe investieren (Textilherstellung, Schneidereien, Viehmast usw.) bzw. als Arbeitskraft in diesen Betrieben beschäftigt sind.

Brenes Castillo (2002) favorisiert für Zentralamerika die Wiederbelebung einer wirtschaftlichen Kultur, die auf der Zusammenarbeit, der Stärkung der indigenen Identität und der Kultur der Nachhaltigkeit basiert. Die Stärkung der indigenen Wissenssysteme wird als neuralgischer Punkt jedweder autochthonen Entwicklung gesehen. Indigene Völker wollen selbst Fachleute ausbilden (lassen), damit das Wissenskapital von ihnen selbst kontrolliert und genutzt werden kann. Eigene alternative Modelle und Technologien, die nicht das westliche Know-how und das westliche kulturelle Modell kopieren, sollen entwickelt werden. Die organische Landwirtschaft, beispielsweise von Bananen und Kakao, sei ein positives Beispiel in diese Richtung. Als positives Beispiel für Entwicklungsmaßnahmen im produktiven Sektor werden die Produktion und der Verkauf von Webtextilien durch einen Zusammenschluss von rund 1.500 indigenen ProduzentInnen, wovon 99% Frauen sind, genannt. Als neue Projekttypen werden Umweltdienstleistungen in Costa Rica und in Nicaragua aufgeführt. Damit ist gemeint, dass (internationale) Geber Zahlungen an die lokale Bevölkerung zum Schutz der natürlichen Ressourcen leisten. Problematisch dabei ist allerdings, dass die Natur und die Umwelt dadurch zur reinen Ware verkommen (Brenes Castillo 2002: 10-14) und damit das Verhältnis der indigenen Bevölkerung zu ihrem eigenen Lebensraum. Es ist außerdem zu hinterfragen, welche Auswirkungen die finanziellen Zuwendungen an die Gemeinden, die durch die Bezahlung von Umweltdienstleistungen oder Konzessionen entstehen, auslösen, wie bereits mit dem oben genannten brasilianischen Beispiel aus Amazonien thematisiert.

Vorhaben der deutschen Entwicklungszusammenarbeit gibt es in den Bereichen des Ressourcenschutzes und des Öko-Tourismus u. a. in Costa Rica. Ferner kommt der Zusammenarbeit mit Ländern wie Guatemala, Nicaragua oder El Salvador zusätzliche

Bedeutung wegen der bereits erwähnten historischen und aktuellen Konflikte zu, die auch – aber nicht nur – indigene Bevölkerungsgruppen in Mitleidenschaft ziehen und gezogen haben.¹⁶ Aufgabenstellung für die Entwicklungszusammenarbeit in dieser Region ist deshalb auch die Konfliktregulierung und Krisenprävention.

Um die Kurzdarstellung der unterschiedlichen Rahmenbedingungen und kulturellen Gegebenheiten der indigenen Wirtschaften zu komplettieren, stelle ich nun die Ergebnisse von drei vergleichenden Querschnittsstudien dar, die sich explizit mit Wirtschaftsförderung bei indigenen Völkern beschäftigen.

2.4 Überregionale und Querschnittsbewertungen von Projekten indigener Wirtschaftsförderung

Die Ergebnisse der drei oben bereits erwähnten Querschnittsstudien, die die Wirtschaftsprjekte bei indigener Bevölkerung in Lateinamerika und in der Karibik bewertet haben, stammen aus der Studie von COICA-OXFAM (COICA 1996), von Schröder (2003) sowie von Roper/Frechione/DeWalt (1997). Die Studie von COICA/OXFAM vergleicht 24 Projekte in fünf Amazonasländern (Bolivien, Brasilien, Kolumbien, Ecuador und Peru) (Primärdaten). Schröder vergleicht die Daten von 39 Projekten in Brasilien und von 21 Beispielen aus anderen lateinamerikanischen Ländern (Primärdaten und Sekundäranalyse). Roper/Frechione/DeWalt vergleichen 42 Wirtschaftsprjekte in zehn lateinamerikanischen Ländern (Sekundäranalyse).

Die COICA/OXFAM-Studie kommt zu dem Ergebnis, dass Gesundheitsprojekte, Projekte im Erziehungs- und schulischen Bereich und Maßnahmen zur Sicherung von indigenen Schutzgebieten mehrheitlich erfolgreich waren. Problematischer waren Projekte zur Wirtschaftsförderung, die, abgesehen von der Zahlung einer anfänglichen Investition, zumeist keine weiteren positiven Entwicklungen auslösten. Außerdem bestehe bei dieser Art von Projekten die Gefahr der Korruption und der Schaffung von Interessenskonflikten innerhalb der indigenen Gemeinschaften. Generell wird festgestellt, dass die indigenen Völker Amazoniens geringe Erfahrung und Kenntnisse der Marktmechanismen haben und sich deshalb selbst wenig um die Nachhaltigkeit von Maßnahmen sorgen. Eher werden Anfangsfinanzierungen von Projekten als großzügige Geschenke der Durchführungsorganisationen betrachtet, die nicht unbedingt einen Ertrag erbringen müssen. Die COICA/OXFAM-Studie lehnt im Prinzip externe Zuwendungen finanzieller Art ab, da sie nicht in die Rationalität der indigenen Wertesysteme passen und Schenkungen nur verzerrend wirken (COICA 1996). Eher wird auf Eigenanstrengung der indigenen Bevölkerung gesetzt, die dadurch *ownership* für die Projekte übernehme (Grefa 1997). Die COICA/OXFAM-Studie nennt als Voraussetzungen für erfolgreiche Wirtschaftsprjekte Rahmenbedingungen, die die Rechte der

16 Siehe dazu auch das Konzept des BMZ zu Zentralamerika (2002).

indigenen Völker – wie staatliche wirtschaftspolitische Leitlinien zur Vergabe von Konzessionen für Erdöl, Bodenschätze, Holz und Fischereirechte – als unabdingbar sichern. Ferner beeinflussen internationale Prozesse die Vermarktbarkeit indigener Produktion. Es ist wichtig zu vermerken, dass die Wirtschaftlichkeit und Nachhaltigkeit der indigenen Produktion als ein entscheidender Erfolgsfaktor genannt wird. Außer der Wirtschaftlichkeit der Aktivitäten selbst müssen auch die soziokulturelle sowie die ökologische Durchführbarkeit und Nachhaltigkeit sichergestellt sein. In diesem Sinne werden dieselben Anforderungen an indigene Projekte gestellt wie an Projekte für herkömmliche Zielgruppen der Entwicklungszusammenarbeit, wie zum Beispiel Kleinbauern.

Schröder (2003) stellt fest, dass von Seiten der indigenen Bevölkerung Kenntnisse und Fähigkeiten fehlen, um Projekte vorzuschlagen, zu entwickeln und auszuführen. Es mangelt an portugiesischen Sprachkenntnissen, an Erfahrungen im Umgang mit nichtindigenen Kommunikationskanälen und es fehlt an Erfahrungen mit der “Entwicklungswelt”. In vielen Fällen hat es sich als schwierig erwiesen, lokale Gemeinschaften, indigene Frauen und indigene Organisationen in Projektmaßnahmen einzubinden. Dies ist auch durch die großen Entfernungen der indigenen Gebiete zu den städtischen Zentren – und auch untereinander – bedingt. Mittler (d.h. Personen, die die Rolle der Vermittlung und Übersetzung zwischen Projekten und Zielgruppe übernehmen) haben häufig eine ambivalente Rolle in der Projektdurchführung, da sie zwischen zwei Referenzsystemen stehen und da die Gefahr der Instrumentalisierung durch den mächtigeren Partner bzw. die Gefahr der Korruption gegeben ist. Ferner fehlen Kenntnisse über die Kontrolle von Projekt-Finanzmitteln. Auch ist eine schwache Identifizierung der indigenen Bevölkerung mit den Projektzielen zu beklagen. Diese Problempunkte werden weitgehend den Durchführungsorganisationen angelastet, die nicht in der Lage seien, die Bevölkerung partizipativ einzubinden.¹⁷

Nur für eines der von Schröder untersuchten 60 Projekte wird berichtet, dass wirtschaftliche Stärkung von Frauen erzielt wurde. Möglicher Grund dafür ist, dass die meisten Projekte keine genderspezifische Zielsetzung haben. Bei der weiteren Fehleranalyse stellt Schröder fest, dass 75% der gescheiterten Projekte wegen der nachteiligen rechtlichen Rahmenbedingungen in den jeweiligen Ländern fehlschlagen, die unüberwindbare Hindernisse für die indigene Selbstbestimmung darstellten. Ebenfalls wird beklagt, dass die Projekte mehrheitlich die Einkommenssituation der Bevölkerung verbessern wollen und nur wenige die Verbesserung der Selbstversorgung zum Ziel haben. Da die Bandbreite der Projekttypen groß ist und die Bewertungsmaßstäbe der von Schröder konsultierten Literatur nicht einheitlich und transparent sind, können

17 In diesem Zusammenhang stellt sich ebenfalls die von Schröder aufgeworfene Frage, ob die indigene Bevölkerung eigentlich partizipativ ist und ob unsere Partizipationskonzepte nicht häufig ethnozentrisch sind (Schröder 1999b).

keine generellen Aussagen darüber gemacht werden, welche Aktivitäten und Projekttypen für indigene Bevölkerung zum Erfolg führen.

Bei Roper/Frechione/DeWalt werden von den untersuchten 42 Projekten 28 als erfolgreich, sechs als gescheitert und sechs als nicht einzuordnen bewertet. Die Fallbeispiele stammen aus allen lateinamerikanischen Ländern mit Ausnahme von Chile, Paraguay, Uruguay, Guyana, Französisch Guayana und Surinam und sind Analysen von Sekundärliteratur. Roper/Frechione/DeWalt kritisieren, dass sowohl Wissenschaftler als auch Berater und technisches Personal sowie zum Teil auch indigene Vertreter selbst eine romantisch-verklärte Sicht auf die indigene Bevölkerung haben. Dies drückt sich unter anderem darin aus, dass die indigene Bevölkerung als homogen und *per se* als Schützer der Umwelt gesehen wird. Darauf basierend werden dann allgemeingültige Empfehlungen ausgesprochen, um sie vor den Gefahren der westlichen (Un-)Kultur zu schützen. Dahinter verberge sich die Hoffnung, kulturelle („ethnische“) Praktiken und Glaubensvorstellungen am Leben erhalten zu können (Roper/Frechione/DeWalt 1997: 2). Dieser Ansatz sei angesichts der heutigen Einbindung indigener Gruppen in die Gesamtgesellschaft wenig hilfreich und widerspreche der gelebten Realität dieser Gruppen. Hinsichtlich der Rahmenbedingungen wird beklagt, dass in vielen lateinamerikanischen Ländern ein sozial, politisch und rechtlich nachteiliges Umfeld für die indigene Bevölkerung besteht. Dies manifestiert sich unter anderem in der mangelhaften Beachtung der Menschenrechte und darin, dass indigene Bevölkerung nicht in vollständigem Maße ihre Staatsbürgerrechte ausüben kann (Roper/Frechione/DeWalt 1997: 18). Als besonders wichtig für den Erfolg von Entwicklungsmaßnahmen wird hervorgehoben, dass die jeweilige indigene Zielgruppe diese auch wünscht und unterstützt. Allerdings ist die Bevölkerung häufig nicht in der Lage, aufgrund fehlender Verfahrenkenntnisse und fehlender Kenntnisse gruppenexterner Zusammenhänge und Mechanismen (Markt, politische und administrative Strukturen, „Projekt- und Entwicklungswelt“), potentielle Lösungen zu identifizieren. Um diesen Mangel auszugleichen, kann externe Beratung sinnvoll sein (Roper/Frechione/DeWalt 1997: 28).

Die Beteiligung der Zielgruppen am Planungsprozess wird von allen drei Studien als eine wichtige Grundvoraussetzung angesehen; die letztendliche Verantwortung für die Durchführung der Maßnahmen muss jedoch bei den indigenen Gruppen selbst liegen. Die Initiative zu Maßnahmen kann zwar von außen kommen, die indigene Bevölkerung muss diese dann aber letztendlich tragen. Auch hier gilt, dass Selbstbestimmung und aktive Teilhabe Grundvoraussetzung für den Projekterfolg sind, sie alleine allerdings noch keine Garantie für den Erfolg von Entwicklungsmaßnahmen darstellen. Partizipation an Entwicklungsmaßnahmen, *empowerment* und indigene Selbstbestimmung sind Eckpfeiler von positiven Entwicklungsbeispielen, die im günstigsten Fall auch zur Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen Werte und Praktiken beitragen können (Roper/Frechione/DeWalt 1997: 30). Ebenfalls eine der zentralen

Aussagen aller drei Studien ist, dass bei wirtschaftlichen Fördermaßnahmen zuerst die Ernährungslage der Bevölkerung verbessert werden sollte. Wo ausreichende Einkommenssicherheit besteht, kann die Ernährung auch zum Teil über den Markt abgedeckt werden. Allerdings sollte nicht vollständig auf die Produktion für den Eigenbedarf verzichtet werden.

In dem untersuchten *sample* bei Roper/Frechione/DeWalt waren die Geber und projektdurchführenden Instanzen nationale und internationale Nichtregierungsorganisationen, Missionare, internationale Geber und Entwicklungsagenturen, indigene politische Organisationen, indigene Produktionsgemeinschaften sowie andere überregionale indigene Organisationen. In über 60% der als erfolgreich eingestuften Projekte mit indigener Bevölkerung sehen Roper/Frechione/DeWalt die Weitergabe von Kenntnissen und Fertigkeiten als eines der Kernelemente des Erfolgs an. Wichtige Kenntnisse betreffen Management und Verwaltung, über die die indigene Bevölkerung weitgehend nicht verfügt. Hierbei ist eines der größten Probleme das Fehlen von Erfahrung mit Buchhaltung, da im Zusammenhang mit Projektaktivitäten unter Umständen größere Geldmengen in die Gruppen fließen, die verwaltet werden müssen. Ein weiteres Problem sind die fehlenden Kenntnisse im Bereich der Vermarktung der Produktion. Auch in diesem Bereich sollte bei Beratung von außen das Prinzip der Subsidiarität gelten. Das bedeutet, dass die indigene Bevölkerung die entsprechenden Aufgaben so bald wie möglich selbst übernimmt. Für alle untersuchten Maßnahmen gilt, dass indigene Wirtschaftsförderung ein langfristiges Engagement durch die Unterstützer voraussetzt. Dies ist aber durch Entwicklungsprojekte herkömmlichen Typs nicht zu gewährleisten, da sie sehr kurzfristig angelegt sind. Deshalb ist die Rolle des Staates als Garant für die Kontinuität von Maßnahmen von großer Bedeutung. Aus diesem Grunde verwundert es nicht, wenn in 64% der erfolgreichen Projektbeispiele der Staat präsent war (Roper/Frechione/DeWalt 1997: 51-57). Da alle drei Studien als einen wichtigen Förderbereich indigener Wirtschaftsförderung die Vermarktung aufführen, wird hier noch einmal gesondert auf sie eingegangen.

2.5 Vermarktung

Die Probleme der Vermarktung liegen beim Zwischenhandel, bei technischen Mängeln in der Produktion im engeren Sinne sowie bei Lagerung und Transport. Sie sind auch durch die Entfernungen der indigenen Gebiete zu den Konsumzentren bedingt sowie durch niedrige Preise für die landwirtschaftlichen Produkte. Zusätzlich zu diesen, auch auf viele kleinbäuerliche Familienbetriebe zutreffende Probleme gibt es noch spezielle Engpässe für indigene Produzenten, auf die hier gesondert eingegangen werden soll.

Ferner ist das Konzept des indigenen Produkts zwiespältig. Wie schon oben angegeben unterscheidet sich die indigene (landwirtschaftliche) Produktion häufig nicht von der anderer nichtindigener Produzenten. Ein als indigen bezeichnetes Produkt ist

jedoch nur dann gut zu vermarkten, wenn es eine spezielle Marktnische dafür gibt. Dies trifft zum Beispiel für besondere ökologische Labels oder für "Fairen Handel" zu. Diese besonderen Marktsegmente weisen natürlich auch Probleme auf wie zum Beispiel eine geringe Konsumentenzahl, die bereit ist, für ein bestimmtes Produkt einen deutlich über dem Marktpreis liegenden Preis zu zahlen. Ferner besteht die Gefahr, dass bei Einkommensverlusten diese Käufer auf den preiswerteren Massenartikel zurückgreifen und damit die indigenen Produzenten in eine Krise stürzen (Schröder 2003: 100-101).

Einige indigene Gruppen aus dem brasilianischen Amazonien verkaufen bestimmte Produkte – wie zum Beispiel *Urucum* (Färbemittel), Nüsse, Früchte, Honig und andere NTFP (*non timber forest products*) – in Exklusivverträgen an Firmen, die das Produkt veredeln und vermarkten. Brasilianische Erfahrungen mit dieser Art von Partnerschaften gibt es zwischen der Body Shop-Kette und den Kayapó, Aveda und den Yawanawá, einer NRO und den Sateré Mawé, Tok & Stok – ein brasilianisches Einrichtungshaus – und den Baniwa. Vorteilhaft für die indigenen Gruppen ist dabei, dass die Abnahme der Produktion zu einem Festpreis garantiert ist (Belas 2004). Allerdings weisen auch diese Partnerschaften Probleme auf. Im Falle der Vermarktung von *Urucum* durch ein amerikanisches Kosmetikunternehmen kommt eine unabhängige Studie (De Carlo/Drummond 2003) zu dem Schluss, dass das Projekt erfolgreich ökologische Gesichtspunkte berücksichtigte und zum kulturellen Erstarken der indigenen Gruppe beitrug. Schwächen wiesen jedoch die Bereiche Logistik und technische Beratung auf. Dies ist wiederum nicht verwunderlich, da die Gruppe sehr abgelegen lebt (Acre, Brasilien). Außerdem bereite die Lagerung von Saatgut Schwierigkeiten und es bestünden Probleme beim Transport der Produktion wegen großer Entfernungen zu den Absatzmärkten (De Carlo/Drummond 2003: 16).

Als generelle Frage stellt sich beim Verkauf von indigenen Produkten und deren Weiterverarbeitung durch Industrieunternehmen, wie sichergestellt werden kann, dass nicht nur einige wenige Personen aus der ethnischen Gruppe von dem Projekt profitieren. Weitere Fragen sind, welche Probleme aus der einseitigen Abhängigkeit von einem Unternehmen für die indigene Bevölkerung erwachsen und ob es überhaupt eine Möglichkeit gibt, die eminent großen Unterschiede zwischen indigener Gruppe und einem Industrieunternehmen zu überbrücken, damit daraus eine funktionierende und für beide Seiten positive Partnerschaft entsteht. Eine Lösungsmöglichkeit, damit die Gruppe bessere Preise erzielt, ist, dass sie nicht nur Rohstoffe liefert, sondern dass sie selbst die Rohmaterialien verarbeitet. Dies hat allerdings häufig zur Folge, dass neue Technologien eingeführt werden müssen. Das wirft auch die Frage auf, wer deren Implementierung gewährleistet, welche Auswirkungen dieser Prozess insgesamt auf die Gruppe hat und zu welchen internen Differenzierungsprozessen dies führt. Ferner ist zu hinterfragen, wie die Rechte der indigenen Gruppe bei Nutzung ihres Images durch Firmen geschützt werden können.

Verschiedene Agenturen der Vereinten Nationen und internationale Konventionen haben den Gedanken des Schutzes von geistigem und nichtmateriellem (indigenem) Besitz aufgegriffen (Posey/Dutfield 1996). Von besonderer Bedeutung für den Schutz indigenen Wissens und nichtmateriellen Eigentums ist dabei die Weltorganisation für geistiges Eigentum (WIPO) (Åhrén 2001: 50). Die Liste des schützenswerten Gutes reicht von Musik, Kunsthandwerk, Zeichnungen, Keramik, Textilien, Webstücken, Teppichen, Musikinstrumenten bis hin zu traditioneller Medizin (López 2001: 46-49). Die Umsetzung und Anwendung dieser Bestimmungen steht jedoch erst am Anfang und bietet ein interessantes Forschungs- und Praxisfeld für interessierte Ethnologen.

3. Fazit: Maßnahmen zur wirtschaftlichen Förderung bei indigenen Gruppen in Lateinamerika

Abschließend möchte ich auf die Ausgangsfrage zurückkommen, nämlich welche Aspekte bei Wirtschaftsförderung indigener Bevölkerung zu beachten sind. In meine Überlegungen fließen zum Teil Positionen von Roper/Frechione/DeWalt (1997), Schröder (2003) sowie Wentzel (2004) ein. Meines Erachtens macht spezielle Wirtschaftsförderung indigener Bevölkerung insbesondere dann Sinn, wenn es darum geht, indigene Gruppen in ihren Anstrengungen zur Sicherung der Eigenversorgung zu unterstützen und Gruppen in marginalen Regionen, die mit zusätzlichen Schwierigkeiten konfrontiert sind, zu fördern. Dies gilt für die ethnische Bevölkerung in Amazonien, aber auch fallweise für Gruppen in Zentralamerika sowie in den Andenländern. Zur Verbesserung der Chancen indigener Gruppen ist der erste Entwicklungsschritt – der notwendigerweise durch den Nationalstaat erfolgen muss –, die rechtlichen Rahmenbedingungen zur Sicherung der (Menschen-)rechte der indigenen Bevölkerung zu schaffen. Darüber hinaus müssen indigene Territorien und ihre natürlichen Ressourcen eindeutig durch Gesetze und Überwachungsmechanismen abgesichert werden. Das Vorhandensein von eindeutigen Grenzen und Landtiteln ist jedoch im Umkehrschluss keine ausreichende Voraussetzung für ökonomische Entwicklung.

Ein weiteres Kriterium könnte sein, privilegiert indigene Gruppen zu unterstützen, die nur über geringe Erfahrungen im Umgang mit dem Markt und seinen Mechanismen verfügen, die aber aufgrund ihrer Situation gezwungen sind, verstärkt für den Markt zu produzieren bzw. sich als Arbeitskraft zu verdingen. Diese (Personen-)Gruppen müssen bei ihren Versuchen, sich im Markt zurechtzufinden, begleitet werden. Herkömmliche ländliche Beratungsdienste und indigene Behörden verfügen zumeist nicht über die entsprechenden Instrumente und Methoden. Es bedarf zum Beispiel besonderen Know-hows, um indigene Produkte wie Webtextilien und Keramik auf dem Markt zu etablieren. Bei diesen Fördertypen stellen sich auch Fragen zum Schutz des indigenen materiellen und nichtmateriellen Eigentums. Zahlreiche andere Maßnahmen, wie die Gewährung von speziellen Krediten oder Beratungsleistungen, die im Rahmen von Ressourcenschutzprogrammen oder im Rahmen von Maßnahmen

für Kleinbauern durchgeführt werden, sollten den speziellen Beratungsbedarf indigener Gruppen berücksichtigen. Die besonderen Bedingungen wie fehlende oder kollektive Landtitel, Bedarf an Kleinstkrediten, fehlende Sprachkenntnisse und fehlende Schreib- und Lesefähigkeit, aber auch kulturspezifische Praktiken und Stärken sollten eruiert werden und die Berater entsprechend vorbereitet sein. Letztendlich aber müssen indigene Gruppen selbst über die Art von Entwicklung entscheiden, die sie möchten und dies selbst dann, wenn ihre Visionen sich weder mit den Vorstellungen der "Entwickler" noch denen der Ethnologen decken. Indigene Organisationen sollten als gleichberechtigte Partner von Projekten anerkannt werden, im Gegensatz zur bisherigen Praxis, wo staatliche Behörden oder NROs eine Art Vormundschaft für die indigene Bevölkerung übernehmen. Eine systematische Aufarbeitung vorhandener Erfahrungen ist gefragt sowie die Entwicklung von innovativen Ansätzen, zu denen Ethnologen ihre Erfahrungen einbringen sollten.

Literaturverzeichnis

- Agredas Ugás, Víctor (2002): "Economía indígena y mercado en los Andes". In: Smith, Richard Chase (Hrsg.): *A Tapestry Woven from the Vicissitudes of History, Place and Daily Life. Envisioning the Challenges for Indigenous Peoples of Latin America in the New Millennium*. Lima: Ford Foundation/Oxfam America, CD-Rom.
- Åhrén, Mattias (2001): "Organización Mundial de Propiedad Intelectual". In: *Informe Final, Conferencia del Milenio de los Pueblos Indígenas*. 7 al 11 de mayo de 2001. Ciudad de Panamá: C. A. Bericht, S. 50-53.
- Belas, Carla A. (2004): "A propriedade intelectual no âmbito dos direitos difusos: proteção das expressões culturais tradicionais e do conhecimento tradicional associado à biodiversidade". In: Teixeira, João Gabriel L. C./Carvalho Garcia, Marcus Vinícius/Gusmão, Rita (Hrsg.): *Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB.
- Brenes Castillo, Carlos (2002): "Punzando desafíos y preñando retos. Apuntes preliminares para una lectura curiosa de las relaciones entre economía indígena y mercado en Centroamérica". In: Smith, Richard Chase (Hrsg.): *A Tapestry Woven from the Vicissitudes of History, Place and Daily Life. Envisioning the Challenges for Indigenous Peoples of Latin America in the New Millennium*. Lima: Ford Foundation/Oxfam America, CD-Rom.
- BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) (1999): *Konzept zur Entwicklungszusammenarbeit mit indianischen Bevölkerungsgruppen in Lateinamerika*. Bonn: BMZ.
- (2002): *Entwicklungszusammenarbeit mit Zentralamerika*. Bonn: BMZ.
- Cariño, Joji (2001): "Los pueblos indígenas y la colonización económica". In: *Informe Final, Conferencia del Milenio de los Pueblos Indígenas*. 7 al 11 de mayo de 2001. Ciudad de Panamá: C. A. Bericht, S. 39-45.

- COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) & OXFAM América (Hrsg.) (1996): *Amazonía: Economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo*. Quito: Nuestra Amazonía.
- De Carlo, Sandra/Drummond, José (2003): “O projeto Yawanawá-Aveda de urucum: Uma parceria de negócios em busca de sustentabilidade para uma comunidade indígena na Amazônia brasileira”. In: <www.esmpu.gov.br/publicacoes/meioambiente/pdf/Sandra_A_S.pdf> (04.05.05).
- Dietz, Gunther (2000): “‘Desencuentros’, ‘encontrazos’ y ‘reencuentros’: movimientos indígenas y organizaciones no-gubernamentales en México”. In: *Indiana*, 16, S. 29-50.
- Elwert, Georg/Wong, Diana (1979): “Thesen zum Verhältnis von Subsistenzproduktion und Warenproduktion in der Dritten Welt”. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen (Hrsg.): *Subsistenzproduktion und Akkumulation*. Saarbrücken: Breitenbach, S. 255-278.
- Ensminger, Jean (1990): “Co-opting the Elders: The Political Economy of State Incorporation in Africa”. In: *American Anthropologist*, 92, S. 662-675.
- Golte, Jürgen (1980): *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Grefa, Valerio (1997): “Indigene Entwicklung und Nachhaltigkeit”. In: Gleich, Utta von (Hrsg.): *Indigene Völker in Lateinamerika. Konfliktfaktor oder Entwicklungspotential?* Frankfurt am Main: Vervuert, S. 34-45.
- GTZ (Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit) (Hrsg.) (2004): *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*. Eschborn.
- Kasburg, Carola/Gramkow, Marcia (Hrsg.) (1999): *Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: GTZ.
- Lehm, Zulema (2002): “Avizorando los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: Economía indígena y mercado en la Amazonía Andina: Avances, limitaciones e retos”. In: Smith, Richard Chase (Hrsg.): *A Tapestry Woven from the Vicissitudes of History, Place and Daily Life. Envisioning the Challenges for Indigenous Peoples of Latin America in the New Millennium*. Lima: Ford Foundation/Oxfam America, CD-Rom.
- Little, Paul E. (1998): *Rumo ao PD/I. Análise comparativa e prospectiva dos subprojetos indígenas do PD/A*. Internes Dokument. Brasília: Weltbank.
- López, Atencio (2001): “Propiedad intelectual y pueblos indígenas”. In: *Informe Final, Conferencia del Milenio de los Pueblos Indígenas*. 7 al 11 de mayo de 2001. Panamá, C. A. Bericht, S. 46-49.
- Masuda, Shozo/Shimada, Izumi/Morris, Craig (Hrsg.) (1985): *Andean Ecology and Civilization*. Tokio: University of Tokio Press.
- Mayer, Enrique (1971): “Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara”. In: *Revista del Museo Nacional*, 37, 26, S. 184-196.
- Murra, John V. (1985): “El Archipiélago Vertical Revisited”. In: Masuda, Shozo/Shimada, Izumi/Morris, Craig (Hrsg.): *Andean Ecology and Civilization*. Tokio: University of Tokio Press, S. 3-14.
- Naase, Karin M. (1998): *Knappheit und Kooperation. Wirtschaftliche Handlungsrationalität indianischer Kleinbauern in den südbolivianischen Anden*. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.

- (2001): “Waqa y Cacicato – Continuidad y cambio institucional en una comunidad andina del sur de Bolivia”. In: *Revista T'inkazos (Revista boliviana de Ciencias Sociales)*. *T'inkazos virtual*, 10. In: <www.pieb.org/contenido/publicaciones.php?c=5> (15.01.07).
- Naase, Karin M./Feldt, Heidi/Spohn, Silke (2004): “Indigene Völker und Wirtschaftsentwicklung”. In: GTZ (Hrsg.): *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*. Eschborn: GTZ, S.146-158.
- Nash, June (1997): “The Fiesta of the Word: The Zapatista Uprising and Radical Democracy in Mexico”. In: *American Anthropologist*, 99, 2, S. 261-274.
- Netting, Robert McC. (1989): “Smallholders, Householders, Freeholders: Why the Family Farm Works Well Worldwide”. In: Wilk, Richard R. (Hrsg.): *The Household Economy. Reconsidering the Domestic Mode of Production*. Boulder: Westview Press, S. 221-244.
- Platt, Tristan (1982): “The Tole of the Andean *ayllu* in the Reproduction of the Petty Commodity Regime in Northern Potosí (Bolivia)”. In: Lehmann, David (Hrsg.): *Ecology and Exchange in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 27-69.
- Posey, Darrell A./Dutfield, Graham (1996): *Beyond Intellectual Property: Toward Traditional Resource Rights for Indigenous Peoples and Local Communities*. Ottawa: International Development Research Centre (IDRC).
- Robertson, Alexander Foster (1984): *People and the State. An Anthropology of Planned Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roper, J. Montgomery/Frechione, John/DeWalt, Billie R. (1997): *Indigenous People and Development in Latin America. A Literature Survey and Recommendations*. Pittsburgh: Center for Latin American Studies/University of Pittsburgh/The World Bank.
- Sahlins, Marshall (1972): *Stone Age Economics*. London: Tavistock Publications.
- Schröder, Peter (1999a): *PDI, aspectos de sua implementação, análise e recomendações*. Brasília: GTZ.
- (1999b): “Os índios são ‘participativos’? As bases sócio-culturais e políticas da participação de comunidades indígenas em projetos e programas”. In: Kasburg, Carola/ Gramkow, Marcia (Hrsg.): *Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI/GTZ/PPTAL, S. 233-264.
- (2003): *Economia indígena. Situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia legal*. Recife: Editora Universitária UFPE.
- Smith, Richard Chase (1995): *The Gift that Wounds: Charity, the Gift Economy and Social Solidarity in Indigenous Amazonia*. Paper presented at Forest Ecosystems in the Americas: Community Management and Sustainability, 3-4 of February 1995. University of Wisconsin.
- (Hrsg.) (2002): *A Tapestry Woven from the Vicissitudes of History, Place and Daily Life. Envisioning the Challenges for Indigenous Peoples of Latin America in the New Millennium*. Lima: Ford Foundation/Oxfam America, CD-Rom.
- Speiser, Sabine (2004): “Indigene Völker in Städten: präsent und doch nicht wahrgenommen”. In: GTZ (Hrsg.): *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*. Eschborn: GTZ, S. 169-188.
- Stavenhagen, Rodolfo (1997): “Indigene Völker: Neue Akteure in Lateinamerika”. In: Gleich, Utta von (Hrsg.): *Indigene Völker in Lateinamerika. Konfliktfaktor oder Entwicklungspotential?* Frankfurt am Main: Vervuert, S. 15-33.

- Ströbele-Gregor, Juliana (2004): *La cooperación al desarrollo en Europa ha descubierta a los indígenas. La cooperación al desarrollo de la Unión Europea y de la República Federal de Alemania para la promoción de los pueblos indígenas. Un estudio de caso para el debate crítico de los principios*. Studie im Auftrag der Europäischen Union. Berlin.
- Wallerstein, Immanuel/Smith, Joan (1991): "Households as an Institution of the World-Economy". In: Smith, Joan/ Wallerstein, Immanuel (Hrsg.): *Creating and Transforming Households. The Constraints of the World-Economy*. Cambridge:Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'homme, S. 3-24.
- Wentzel, Sondra (2004): *Sistematização temática das experiências dos projetos apoiados pelo PDPI. O que queremos aprender e disseminar?* (MS). Manaus: PDPI/GTZ.
- Zárate Hernández, José Eduardo (2002): "Economías indígenas en México. Retos y Perspectivas ante el nuevo milenio". In: Smith, Richard Chase (Hrsg.): *A Tapestry Woven from the Vicissitudes of History, Place and Daily Life. Envisioning the Challenges for Indigenous Peoples of Latin America in the New Millenium*. Lima: Ford Foundation/Oxfam America, CD-Rom.

Johannes Stahl

***Livelihood*-Strategien von Cavineño Indianern im bolivianischen Amazonastiefland¹**

Seit über 150 Jahren ist die Wirtschaft im Norden Boliviens von der Nutzung natürlicher Ressourcen wie Gold, Chinarinde (*Cinchona succirubra*), Kautschuk, Palmherzen, Paranüssen und Tropenholz abhängig. Die verschiedenen damit verbundenen Phasen wirtschaftlichen Auf- und Abschwungs waren prägend für die Entwicklung der Region. Während des ersten Kautschukbooms um 1880 kamen Tausende Arbeitssuchende aus den angrenzenden Yungas, den Tälern um Cochabamba, und aus Santa Cruz, um als Kautschukzapfer (*siringueros*) für Großgrundbesitzer (*barraqueros*) zu arbeiten. Auf Boomphasen wie diese folgten aber immer wieder auch Phasen wirtschaftlichen Abschwungs, in denen Arbeiter entlassen wurden. Diejenigen, die *barra-cas* (Großgrundbesitz) verlassen mussten, gründeten neue Siedlungen im Regenwald (Stoian 2000b).

Diese Entwicklung führte einerseits dazu, dass sich große Flächen des Regenwaldes bis heute im Besitz von Großgrundbesitzern befinden. Andererseits entstanden aber auch zahlreiche Dörfer unabhängiger Kleinbauern (*comunidades campesinas*), die ebenso wie indigene Siedlungen (*comunidades indígenas*) zwar *de facto* über eigene Territorien verfügten, deren Besitzansprüche rechtlich aber nur schwach abgesichert waren. Aufgrund einer Welle politischen Protests von Kleinbauern und *indígenas* führte Bolivien in den 1990er Jahren eine Reihe neuer Gesetze ein, um die Besitzrechtssicherheit dieser Gemeinden zu erhöhen, die Präsenz des Rechtsstaats in der Region zu stärken und einen nachhaltigeren Umgang mit den natürlichen Ressourcen der Region zu erreichen.² Die neue Gesetzgebung führte zu einer tiefgreifenden Veränderung der Besitz- und Verfügungsrechte in der Region. Für indigene Gruppen bedeutete die neue Gesetzgebung vor allem eine beschleunigte Demarkation ihrer Gebietsansprüche. Zahlreiche indigene Territorien (*Territorios Comunitarios de Origen* (TCOs)) wurden geschaffen und indigene Völker besitzen heute große Flächen an Regenwald.

1 Dieser Beitrag erschien 2004 in Spanisch unter dem Titel “Estrategías de medios de vida aplicadas por los indígenas Cavineños” In: Jong, Wil de (Hrsg.) (2004).

2 Die maßgeblichen Gesetze diesbezüglich sind: 1992: *Ley del Medio Ambiente* 1333; 1994: *Ley de la Participación Popular*; 1995: *Ley de la Descentralización*; 1996: *Ley* 1257 [Ratifizierung des ILO Covenant 169 und Schaffung von *Territorios Comunitarios de Origen* (TCOs)]; 1996: *Ley* INRA n° 1715.

Dennoch ist das Einkommen, das vor allem durch die Nutzung von Nischholz-waldprodukten (NHWP) entsteht, in den meisten Fällen nicht ausreichend, um den Lebensunterhalt der Indianer sicherzustellen. Ohne Marktzugang, städtische Dienstleistungen und Arbeitsmöglichkeiten bleiben Subsistenzlandwirtschaft, Jagen und Fischen die wichtigsten Wirtschaftsformen vieler indigener Gemeinden. Die Nutzung von Tropenholz, die den indigenen Gemeinden unter der neuen Gesetzgebung erlaubt ist, wird ihre wirtschaftliche Lage jedoch bald drastisch verändern.

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf die Ressourcen und Strategien indigener Landbevölkerung zur Lebensabsicherung unter der neuen Gesetzgebung. Er entstand auf der Grundlage einer ethnologischen Feldforschung, die in der Zeit von Februar bis Mai 2002 in Galilea, einer am Río Beni gelegenen Cavineño-Gemeinde durchgeführt wurde (Stahl 2003).³ Die Feldforschung umspannte wichtige landwirtschaftliche und extraktive Aktivitäten des Produktionszyklus. Teilnehmende Beobachtung und halbstrukturierte Interviews waren die Hauptinstrumente für die Datenaufnahme. Bei den Ergebnissen handelt es sich um qualitativ erfasste Daten, deren Gültigkeit u.a. durch den Vergleich mit Erkenntnissen aus Regionalstudien (Henkemans 2001; Stoian 2000a, 2000b) und der ethnologischen Cavineño-Forschung (García Pérez 1998a, 1998b; Herrera Sarmiento 1998) gefestigt werden konnte.

Der Beitrag fragt nach den Lebenssicherungs-Strategien (*livelihood strategies*) der Bewohner Galileas und nach den ihnen zugrunde liegenden Kräften. Er berücksichtigt die folgenden spezifischen Fragestellungen:

1. Vor welchem Hintergrund entstehen die *Livelihood*-Strategien der Dorfbewohner?
2. Welche Motive sind mit ihnen verbunden? Welche Alternativen stehen zur Verfügung?
3. Welche Güter werden im Dorf produziert? In welchen Mengen?
4. Welche Produktionsmittel und -methoden werden eingesetzt?
5. Welche Produkte dienen der Eigenversorgung der Haushalte? Welche werden vermarktet?
6. Wie nachhaltig sind die angewandten Produktionsmethoden?

1. Forschungskontext

Die Cavineños sind eine zur Tacana-Sprachfamilie gehörende, circa 2.000 Personen zählende, durch über 200 Jahre andauernde Missionierung stark akkulturierte ethnische Gruppe, deren Dörfer im Grenzgebiet der fünf bolivianischen Provinzen Vaca

3 Die Feldforschung wurde finanziert durch das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) sowie durch das *Center for International Forestry Research* (CIFOR). Das Schreiben dieses Beitrags wurde ermöglicht durch das Emmy-Noether-Programm der DFG.

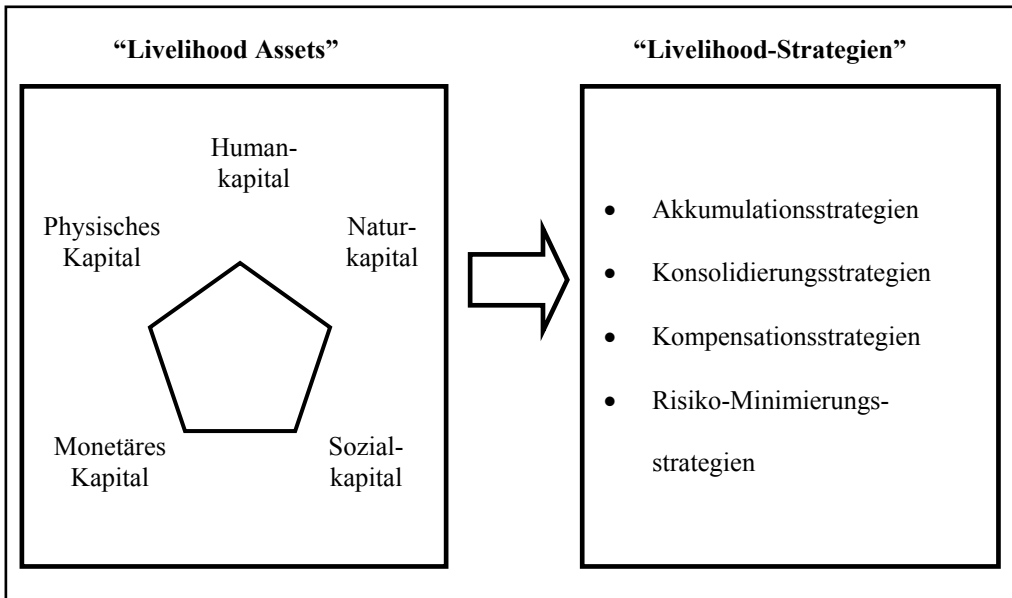
Diez, Ballivián, Manuripi, Madre de Dios und Iturrealde liegen. Galilea befindet sich im *Territorio Multiétnico II*, einem Indianerschutzgebiet entlang des Río Beni im Norden Boliviens. Mit 256 Einwohnern ist das Dorf die größte der Cavineño-Siedlungen. Alle Haushalte betreiben Landwechselwirtschaft (*shifting cultivation*) mit den Hauptanbaufrüchten Reis, Mais und Platanen sowie zahlreiche extraktive Tätigkeiten wie Jagen, Sammeln und Fischen. Das 8.500 ha große Territorium der Gemeinde wird gemeinschaftlich genutzt (*propriedad comunitaria*) – eine individuelle Parzellierung des Landes gibt es nicht. Der Landbesitz besteht fast ausschließlich aus überschwemmungssicherem, tropischem Regenwald (*altura/terra-firme*). Er beinhaltet eine reiche Flora und Fauna, deren Nutzung einen zentralen Aspekt im Wirtschaftsleben des Dorfes darstellt. Während eine Vielzahl von Waldprodukten wie Feuerholz, Fisch, Wild und essbare Pflanzen weitgehend zur Eigenversorgung genutzt wird, gilt das Sammeln der Früchte des Paranusbaumes (*Bertholletia excelsa*) ausschließlich der Marktproduktion.

Wie viele indigene Siedlungen in der Region ist Galilea politisch und ökonomisch deutlich marginalisiert. Eingeschränkter Zugang zu den regionalen Märkten für landwirtschaftliche Produkte, Mangel an Arbeitsmöglichkeiten im Umland und mangelnde politische Partizipation bedeuten für die Dorfbewohner ein Leben unter prekären Verhältnissen. In den Häusern gibt es weder Strom noch fließendes Wasser. Die wenigsten der 36 Haushalte der Gemeinde besitzen mehr als das Existenzminimum. Die Einkünfte aus der Paranussernte reichen kaum aus, um die elementarsten Bedürfnisse der Menschen im Dorf zu befriedigen.

2. Der konzeptionelle Rahmen

Den konzeptionellen Rahmen zur Bearbeitung der oben aufgeworfenen Fragen bildete der *Sustainable Livelihoods Approach* (SLA) (*Department for International Development* (DFID) 1999), ein der Ethnologie nahestehender, entwicklungstheoretischer Ansatz, der Anfang der neunziger Jahre am *Institute of Development Studies* (IDS) in Brighton entwickelt wurde (Chambers/Conway 1991). Die zentralen Analyseeinheiten des SLA sind Haushalte. Durch vielfältige Strategien und Tätigkeiten versuchen diese, ihre Gefährdung durch widrige Rahmenbedingungen (*vulnerability context*) zu reduzieren und ihre Existenz abzusichern. Zu diesem existenzbedrohenden Rahmen gehören vor allem längerfristige negative soziale, politische, ökologische und kulturelle Trends sowie plötzlich eintretende Katastrophen wie Überschwemmungen, Dürren oder Epidemien.

Abbildung 1



Quelle: Eigener Entwurf nach Zoomers (1999) und Carney (1998).

Die in dieser Arbeit durchgeführte SLA-Analyse beginnt mit der Untersuchung der Ressourcen (*livelihood assets*), zu denen Galileas Haushalte Zugang haben. Diese lassen sich anhand eines Fünfecks darstellen (Abb. 1). "Humankapital" bezieht sich dabei auf Faktoren wie Wissen und Erfahrung, Arbeitskraft, Bildung, Gesundheit und Kreativität. Mit "Naturkapital" sind abstrakte Güter wie Klima und Biodiversität gemeint, aber auch konkrete Güter wie Boden, Wasser und Wälder. "Monetäres Kapital" beinhaltet regelmäßiges Einkommen sowie Ersparnisse und Kredite. "Sozialkapital" bezieht sich auf die sozialen Netzwerke von Personen und auf die Institutionen und Gruppen, in denen sich diese manifestieren. "Physisches Kapital" schließlich umfasst Infrastruktur (Versorgung mit Informationen, Transportmöglichkeiten, Wasser, Energie etc.) und Produktionsgüter (Werkzeuge, Maschinen, Ausrüstung etc.).

Mit Hilfe dieser Analysekategorien konnten die Stärken und Engpässe der Lebensabsicherung der Bewohner Galileas vereinfacht dargestellt werden. Ausgehend von der genauen Kenntnis dieser Kapitalien wurde dann untersucht, mit welchen Strategien Haushalte versuchen, ihre Stärken auszuwerten und ihre Schwächen zu kompensieren. Dabei diente eine Typologie von *Livelihood*-Strategien als Analyseraster (Zoomers 1999), die die folgenden vier Hauptkategorien enthält: Akkumulationsstrategien, mit denen Haushalte versuchen, sich eine ökonomische Grundlage zu schaffen, auf der sich zukünftig ein höherer Lebensstandard aufbauen lässt. Konsolidierungs-

strategien, die dazu dienen, den Lebensstandard eines Haushalts zu stabilisieren und dessen Qualität kurzfristig zu verbessern. Kompensierungsstrategien, die temporäre Krisen wie Missernten oder medizinische Notfälle oder strukturelle Mängel wie das Fehlen von Arbeitskraft ausgleichen sollen. Risiko-Minimierungsstrategien, die versuchen, durch widrige Rahmenbedingungen entstandene Unsicherheiten und Risiken zu reduzieren.

3. Ergebnisse

3.1 Die Verschiedenartigkeit der Livelihood-Strategien

Die SLA-Analyse zeigt eine Reihe von Faktoren auf, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Haushalten Galileas erklären. Zur Heterogenität tragen dabei Unterschiede im Arbeitskräftepotential der Haushalte, im Grad ihrer Marktintegration oder im Zugang zu Produktionskapital bei. Entsprechend der individuellen Situation der Haushalte unterscheiden sich auch ihre Ziele und Prioritäten und damit auch die Strategien, mit denen sie diese Ziele erreichen möchten. So versuchen Galileas Familien – mit wechselndem Erfolg – ihren Lebensstandard durch Akkumulationsstrategien zu verbessern, ihre Lebenssituation durch Konsolidierungsstrategien zu stabilisieren und ihr Überleben durch Kompensierungsstrategien sicherzustellen.

Es gibt jedoch auch eine Vielzahl von Faktoren, die einen gewissen Grad an Haushalts-Homogenität erklären (z.B. gleicher Zugang zu natürlichem Kapital). Von besonderer Bedeutung ist dabei speziell der Umstand, dass der größte Teil der Haushalte kaum monetäres Kapital für Investitionen oder als Absicherung gegen Notfälle besitzt. Haushalte sind deshalb gezwungen, für diese Zwecke auf andere Kapitalien zurückzugreifen (z.B. auf soziale Netze oder verstärkte Waldnutzung). Gefangen in dieser prekären Situation versuchen Galileas Familien, durch Diversifikationsstrategien die Sicherheit ihres Haushalts zu erhöhen und zukünftige Risiken wie Einkommens- oder Ertragseinbußen aufgrund von Missernten, Krankheit oder Abwanderung zu minimieren.

Für die *Livelihood*-Strategien der Haushalte spielt deshalb eine breitgefächerte Produktion eine entscheidende Rolle. Landwechselwirtschaft, Viehhaltung, Fischerei sowie das Jagen und Sammeln bilden eine komplexe Mischung sich ergänzender Tätigkeiten (z.B. Jagd zur Nahrungsbeschaffung und als Prestigequelle, Landwirtschaft zur Nahrungssicherung, das Sammeln von Paranüssen als Einkommensquelle etc.). Diese Art der Produktion erfordert den stetigen Einsatz von Arbeitskräften. Diese sind jedoch oft nicht in ausreichendem Maße verfügbar. Einerseits überschneiden sich Arbeiten in Spitzenzeiten, wie z.B. die Reis- und die Paranussernte, andererseits mangelt es vielen Haushalten aufgrund von Krankheit, Abwanderung einzelner Familienmitglieder oder des gegenwärtigen Stadiums des Familienzyklus an Arbeitskraft. Die

Verfügbarkeit von Arbeitskraft ist somit ein entscheidender Faktor für den Erfolg der Diversifikationsstrategien eines Haushalts.

3.2 Die zentrale Bedeutung der Subsistenzproduktion

Die Ergebnisse der SLA-Analyse unterstreichen die Bedeutung der Subsistenzproduktion für Galileas Haushalte. Diese liegt vor allem im Mangel an vermarktbareren Produkten begründet. Obwohl, im Vergleich mit anderen indigenen Gemeinden in der Region, Paranüsse verhältnismäßig reichlich vorhanden sind und damit ein bedeutender Teil des monetären Einkommens der Haushalte erwirtschaftet wird, ist ihre Produktion natürlich begrenzt und reicht nicht aus, um die Familien des Dorfes mit ausreichend monetärem Einkommen zu versorgen.

Alternative marktfähige Produkte gibt es jedoch nur wenige, denn aufgrund der unzulänglichen Infrastruktur und der entfernten Märkte können Agrarerzeugnisse nicht angemessen vermarktet werden. Dasselbe gilt für Wild, Fisch und die meisten Waldfrüchte. Lohnarbeit bietet sich ebenso wenig an. Sie ist speziell bei älteren Familien äußerst unbeliebt, da es keine Arbeitsmöglichkeiten in der Nähe der Gemeinde gibt und Arbeitsuchende gezwungen sind, soziale und ökonomische Bindungen zur Gemeinde zu lockern, um im städtischen Raum oder auf den Gütern der Großgrundbesitzer Arbeit zu suchen.

Die Hoffnungen der Dorfbewohner auf eine ökonomisch bessere Zukunft beruhen vielmehr auf dem Verkauf von Tropenholz, das jedoch gegenwärtig noch nicht legal genutzt werden kann, da eine Genehmigung des Waldbewirtschaftungsplans durch regionale Behörden noch aussteht.

Landwirtschaft auf Subsistenzniveau ist folglich der Grundstein der Erwerbstätigkeiten in Galilea. Belegt man die darin entstandenen Produkte mit Marktpreisen, ergeben diese einen Wert von 400 bis 500 US-Dollar pro Jahr und Haushalt und somit den größten Teil des gesamten jährlichen Produktionswertes an landwirtschaftlichen Gütern. Der Wert der Paranussproduktion liegt mit 280 bis 530 US-Dollar meist deutlich darunter.⁴

Subsistenz-Landwirtschaft bietet darüber hinaus eine Reihe von Vorteilen für die Familien des Dorfes. Da das Territorium der Gemeinde gemeinschaftlich genutzt wird, ist der Zugang zu den für die Wechselwirtschaft zu rodenden Flächen nur durch die Arbeitskraft der einzelnen Haushalte begrenzt. Zudem stellt der Anbau landwirtschaftlicher Produkte nur geringe technische Anforderungen und bietet hohe Erträge im Verhältnis zur eingesetzten Arbeit.

Galileas Bewohner sind also in erster Linie von ihrem natürlichen Kapital abhängig, um ihren Lebensunterhalt zu sichern und monetäres Einkommen zu erwirtschaften.

4 Die Angaben beziehen sich auf das Jahr 2002.

ten. Normalerweise ergänzen hierbei extraktive Tätigkeiten wie Fischerei, die Jagd und das Sammeln die primär landwirtschaftlich orientierten *Livelihood*-Strategien. In Krisen allerdings (z.B. nach Ernteausfällen) verstärken Haushalte ihre extraktiven Tätigkeiten, um Verluste in der Landwirtschaft zu kompensieren. Fischerei und insbesondere die Jagd sind für die Menschen des Dorfes aber weit mehr als nur Wege zur Ressourcenakkumulation. Sie bilden einen wesentlichen Bestandteil der Identität der Männer und sind eng mit deren Prestige und Status in der Gemeinde verknüpft.

3.3 Die Nachhaltigkeit der Livelihood-Strategien

Eine Politik des *laissez-faire* kennzeichnet die Nutzung von Galileas natürlichen Ressourcen. Mit Ausnahme von Tropenholz, das wie gesagt noch nicht vermarktet werden kann, ist das natürliche Kapital der Gemeinde Gemeinbesitz, der durch alle Haushalte gleichberechtigt genutzt werden kann. Noch können landwirtschaftliche Flächen ohne größere Probleme gerodet und Wild und andere Waldprodukte gejagt oder gesammelt werden. Der Druck auf die Ressourcen nimmt jedoch zu. Die Dorfbewohner stehen vor der zunehmenden Schwierigkeit, einen Teil ihres Lebensunterhalts durch diese Art der Nutzung natürlicher Ressourcen zu sichern.

Am dramatischsten werden dabei die Veränderungen in der Fischerei wahrgenommen. Seit vor wenigen Jahren ein fischreicher See mit Flusswasser überflutet wurde und daraufhin fast sein gesamter Fischbestand abstarb, ist die Gemeinde dazu gezwungen, die beiden anderen Seen auf dem Gemeindegebiet mit nicht nachhaltigen Fangtechniken zu übernutzen, um den Verlust dieser Nahrungsquelle ausgleichen zu können.

Im Gegensatz zur Fischerei und zur Jagd gefährdet das intensive Sammeln der Paranüsse nicht die zukünftige Regeneration der Art. Jedoch ergibt sich aus der natürlichen Begrenztheit dieser Ressource, aus ihrer Eigenschaft als marktfähigem Produkt und aus sinkenden Preisen wachsende Konkurrenz unter den Paranus-Sammlern (*zafreiros*). Besonders Haushalte mit begrenzter Arbeitskraft haben in zunehmendem Maße Schwierigkeiten, ausreichende Mengen zu sammeln, um den Bedarf der Familie an Bargeld zu decken.

Trotz dieser Entwicklungen bleiben Rufe nach strengeren internen Richtlinien zur Ressourcennutzung im Dorf verhalten. Die Kosten, die entstehen würden, um solche Regeln zu implementieren und zu kontrollieren, sind in den Augen der Gemeindemitglieder (noch) nicht durch ihren möglichen Nutzen zu rechtfertigen. Dennoch ist schon jetzt absehbar, dass die zukünftige kommerzielle Holznutzung einigen Beschränkungen unterliegen wird, die bisher noch nicht am Platz sind. Ob diese neuen Richtlinien dann auch auf andere extraktive Tätigkeiten ausgeweitet werden, bleibt abzuwarten.

3.4 Die Entwicklungsperspektiven

Perspektiven für die zukünftige ökonomische Entwicklung Galileas sind weitgehend abhängig von der Art und Weise zukünftiger Holzvermarktung. Wie auf keine andere Ressource richten sich die Hoffnungen der Gemeinde auf die kommerzielle Nutzung von Tropenholz. Nilson Mayo, der Bürgermeister (*presidente*) von Galilea, schätzt den Nutzen, der aus der Vermarktung entstehen würde, auf 30.000 bis 40.000 US-Dollar pro Jahr. Sollte sich diese Einschätzung als realistisch erweisen, würde sich die wirtschaftliche Lage der Gemeinde bald drastisch verändern.

Zwar teilen nicht alle Bewohner im Dorf Mayos Optimismus, doch hoffen die meisten, auf irgendeine Art von der Holznutzung zu profitieren. Viele bleiben skeptisch und sind der Meinung, die Schätzungen des Bürgermeisters basierten eher auf Wunschdenken denn auf realistischen Erwartungen. Bis die Vermarktung konkrete Gewinne abwirft, werden viele Dorfbewohner damit fortfahren, auf "konservative" Lebensunterhaltsstrategien zu bauen. Dabei werden insbesondere Ausbildungsstrategien als Schlüssel zu einer guten Zukunft angesehen. Hohes Engagement in Schule, Kirche und politischen Parteien dient hierbei oft dezidiert dem Ziel, Ausbildungsförderung von einer dieser Institutionen zu erlangen. Von zukünftiger Tropenholznutzung erwarten sich vor allem junge Männer Arbeitsmöglichkeiten und mit einer guten Ausbildung wollen sie sich dafür qualifizieren.

4. Fazit

Im Gegensatz zu Ansätzen, die Dörfer entsprechend der Haupteinnahmequelle ihrer Bewohner klassifizieren (z.B. Stoian/Henkemans 2000), zeigen die hier vorgestellten Ergebnisse, dass eine ausschließliche Fokussierung auf Marktprodukte und Geldflüsse ein tiefergehendes Verständnis der Faktoren, die ländliche Lebensumstände prägen, ernsthaft einschränken können. Der hier angewandte holistische Ansatz versteht sich dementsprechend auch als ein Gegengewicht zum gerade im Entwicklungskontext häufig vorherrschenden Sektorendenken.

Galilea ist ein Beispiel einer unabhängigen, landwirtschaftlich-extraktiven indigenen Siedlung im bolivianischen Amazonastiefland. Die Untersuchung der *Livelihood*-Strategien der Haushalte hat gezeigt, dass in erster Linie Subsistenz- und nicht Marktproduktion die Formen der Lebensunterhaltsstrategien bestimmen. Deutlich wurde zudem, dass die Lebensumstände der Dorfbewohner sich durch ein hohes Risikopotenzial auszeichnen, das aus der relativen Knappheit der Faktoren Arbeitskraft und monetäres Kapital entsteht. Um sich gegen latente Risiken abzusichern, müssen Galileas Haushalte auf eine große Palette landwirtschaftlicher und extraktiver sowie subsistenz- und marktorientierter Tätigkeiten zurückgreifen. Angesichts der prekären Situation, in der sich die Dorfbewohner befinden, überrascht es nicht, dass viele extraktive Ressourcen dabei nicht nachhaltig genutzt werden.

In naher Zukunft wird die kommerzielle Holznutzung die sozioökonomische Struktur der Gemeinde tiefgreifend verändern. Probleme, denen die Gemeinde sich wird stellen müssen, sind Mangel an Erfahrung im Umgang mit rücksichtslosen Holzfirmen, soziale Spannungen aufgrund einer voraussichtlich ungleichen Verteilung der Gewinne aus dem Holzgeschäft und letztendlich die Degradation der Holzressourcen.

In all diesen Bereichen würden Galilea und andere indigene Gemeinden, die sich ähnlichen Problemen gegenübersehen, externe Unterstützung begrüßen. Um eine sozial und ökologisch nachhaltige Entwicklung zu gewährleisten, dürften solche Bemühungen jedoch nicht nur darauf abzielen, das monetäre Einkommen der Haushalte zu erhöhen. Wie hier gezeigt wurde, liegt eine der großen Stärken indigener Gemeinden in der Fähigkeit, Lebensunterhaltsstrategien zu adaptieren und zu variieren. Unterstützung von außen sollte deshalb an bereits bestehenden, erfolgreichen Strategien ansetzen.

Literaturverzeichnis

- Carney, Diana (Hrsg.) (1998): *Sustainable Rural Livelihoods. What Contribution Can We Make?* London: DFID.
- Chambers, Robert/Conway, Gordon R. (1992): *Sustainable Rural Livelihoods: Practical Concepts for the 21st Century*. Brighton: Institute of Development Studies.
- Derichs, Anka/Rauch, Theo (2000): "LRE und der 'Sustainable Rural Livelihoods' Ansatz". In: *Entwicklungsethnologie*, 9, 2, S. 60-78.
- DFID (Department for International Development) (1999): *Sustainable Livelihoods Guidance Sheets*. In: <<http://www.livelihoods.org>> (17.03.07).
- García Perez, Angel E. (1998a): *Informe de identificación de necesidades y requerimientos espaciales. Tierra Comunitaria de Origen Cavineña*. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO).
- (1998b): *Pueblo indígena Cavineño*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD).
- Henkemans, Ariënne B. (2001): *Tranquilidad and Hardship in the Forest. Livelihoods and Perceptions of Camba Forest Dwellers in the Northern Bolivian Amazon*. Riberalta: Programa Manejo de Bosques de la Amazonía Boliviana (PROMAB).
- Herrera Sarmiento, Enrique (1998): *Informe de caracterización de necesidades y requerimientos espaciales. Demanda multiétnica: Ese-Ejja-Tacana-Cavineño*. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios VAIPO.
- Stahl, Johannes (2003): *Cavineño Livelihood Strategies. A Case Study from an Indigenous Village in the Bolivian Amazon* (Magisterarbeit). Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (WVB).
- (2004): "Estrategias de medios de vida aplicadas por los indígenas Cavineños" In: Jong, Wil de (Hrsg.): *Retos y perspectivas del nuevo régimen forestal en el norte amazónico boliviano*. Bogor: CIFOR, S. 111-123.

- Stoian, Dietmar (2000a): *Variations and Dynamics of Extractive Economies. The Rural-Urban Nexus of Non-Timber Forest Use in the Bolivian Amazon* (Unveröff. Diss.). Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität.
- (2000b): “Shifts in Forest Product Extraction: The Post-Rubber Era in the Bolivian Amazon”. In: *International Tree Crops Journal*, 10, 4, S. 277-297.
- Stoian, Dietmar/Henkemans, Ariënné B. (2000): “Between Extractivism and Peasant Agriculture: Differentiation of Rural Settlements in the Bolivian Amazon”. In: *International Tree Crops Journal*, 10, 4, S. 299-319.
- Zoomers, Annelies (1999): *Linking Livelihood Strategies to Development. Experiences from the Bolivian Andes*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.

Indigene Kunst

Mona B. Suhrbier

Der “schwebende” Topf. Die Perspektive eines indigenen Künstlers auf einen Gegenstand (Mehinako, Brasilien)

Zeichnungen von indigenen Künstlern Amazoniens finden bisher nur im Rahmen ethnologischer Kunstbetrachtung Beachtung.¹ Von der Kunstkritik werden sie noch nicht rezipiert und unterliegen noch keinerlei wissenschaftlich-formaler Einordnung in die Kunst-Debatte. Im europäischen Zeichenstil gehaltene Darstellungen auf Papier, mit Buntstift oder Filzstift ausgeführt, wirken auf den der “hohen” Kunst verpflichteten Kunstbetrachter eher wie Darstellungen aus Schulbüchern denn als Kunst. Zeitgenössische indigene Zeichnungen fügen sich weder in den engen Definitionsrahmen der Kategorie “primitive Kunst” (Miller 1991: 64-66; Münzel 1988a: 31, 36), noch erfüllen sie unter den Gesichtspunkten von Stil und Technik den damit verbundenen Anspruch auf Authentizität (Suhrbier/Prinz/Ferreira 2004: 11).² Sollte eine Einordnung in Kategorien der Kunstwissenschaften erfolgen, dann erhielten zeitgenössische indigene Zeichnungen Kennzeichnungen wie “Volkskunst”, “Folklore” oder “naive Kunst”. Sie unterlägen damit ebenso wie die Kategorie der “primitiven” Kunst weiterhin der Ideologie des Primitivismus, mit dessen Hilfe in der Kunst Bilder vom Eigenen und vom Anderen erzeugt werden, die entweder zu negativer Stereotypisierung oder positiver Romantisierung des kulturell Anderen führen (Miller 1991: 69).

Zeichnungen indigener Künstler entstehen als Antwort auf “the narrow imaginative space allowed for Indians in Western popular imaginations” (Conklin 1997: 728). Dabei entsprechen die gegenwärtig von indigenen Zeichnern verwendeten Stile und Techniken meist nicht den in modernen Gesellschaften aktuellen Trends, im deutlichen Unterschied etwa zu heute hochaktuellen und gelobten Filmen, die, von indigenen Kameraleuten mit moderner Videotechnik aufgenommen, Rituale, Tänze, politische Kundgebungen und Interviews etc. wiedergeben. In filmisch umgesetzten Selbstinszenierungen präsentieren sich etwa die Kayapó in vollem Federornat mit dem Camcorder in der Hand als indigene Ökoaktivisten, als “Teilnehmer an der Globalisierung” (Conklin 1997: 728) und als wahrhaftige Grenzgänger zwischen den Kulturen, denen es gelungen ist, die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf spezifisch indianische Weise zu sichern (Conklin 1997: 715; Raabe/Suhrbier 2001: 92, 231). Diese Filme haben bereits zu neuen Formen indigener Selbstrepräsentation ge-

1 Um nur einige Werke zu nennen: Münzel (1988); Vidal (1992); Fénelon Costa (1986, 1988).

2 Zur Fetischisierung der Vergangenheit in der Kunstgeschichte vgl. Blier (1993: 145-146).

führt und wurden zum wirksamen politischen Kampfmittel im interethnischen Miteinander (Conklin 1997).

Zeichnungen auf Papier führen ebenfalls neue Bilder von Indianern in die auch jenseits der Kulturwissenschaften geführten Diskurse ein, die immer noch von Primitivismus, Exotisierung und dem Anspruch auf Authentizität geprägt sind. So erfüllen indigene Künstler mit ihren Zeichnungen den allgemeinen Wunsch nach Naturalismus im Sinne einer "cross-cultural semanticity" (Miller 1991: 64). Doch sie erreichen damit nicht ganz den gewünschten Effekt, denn anders als bei der Videokunst wird die Übernahme von westlichem Zeichenstil und Technik durch indigene Künstler vom Publikum als Verlust von Authentizität erlebt. Außerdem sind die dargestellten Symbole einem allgemeinen Publikum in der Regel unbekannt. Die Symbolik von Körperschmuck, Bäumen, Tieren oder Gegenständen, wie Körben, Töpfen, Waffen etc., wird bereits ohne Vermittlung durch graphische Darstellung von den meisten Betrachtern nicht verstanden. Ihre Darstellung in der indigenen Kunst wird folglich ebenfalls als banal und alltäglich aufgefasst. Nur die formale Betrachtung der Zeichnungen unter Einbeziehung ethnologischer Kenntnisse kann hier Abhilfe schaffen. Denn mit Bildkomposition, Farbgebung und Symbolik entwerfen indigene Zeichner stimmungsvolle, ja poetische Darstellungen von Menschen, Gegenständen, Landschaften, Alltags- und Festgeschehen. Jede Zeichnung erscheint wie ein eigener Schöpfungsakt, in dem Raum und Zeit jeweils neu zusammengefügt werden. Mit ihren häufig mit der Kraft mythischer Ereignisse aufgeladenen Zeichnungen führen die Künstler indigene Perspektiven auf die eigene Kultur und Welt in die interkulturelle Kommunikation ein, wo die Reflexion über Bilder neue Wege zur Interpretation eröffnet (Suhrbier 2004a, 2004b).

Im Jahr 2000 hat die Münchner Ethnologin Ulrike Prinz im Rahmen einer Feldforschung bei den Mehinako in Zentral-Brasilien für das Frankfurter Museum der Weltkulturen ca. 100 Zeichnungen von Mehinako-Künstlern aus dem Alto Xingú Nationalpark (Zentralbrasilien) gesammelt. Sie stellte Zeichenmaterial in ausreichender Menge und für jeden zugänglich zur Verfügung. Fast das gesamte Dorf zeichnete, insbesondere Männer und Jugendliche. Die zur Darstellung zu bringenden Themen standen jedem Einzelnen frei. Für diesen Beitrag werde ich eine Zeichnung von Carlinho Eyucate unter Bezugnahme auf ethnologisches Quellenmaterial formal deuten. Zunächst zum Künstler: Im Jahr 2000 war Carlinho Eyucate 30 Jahre alt, verheiratet und hatte zwei Söhne. Eyucates Mutter Takulalu stammt aus dem Dorf der benachbarten Ethnie der Waujá³ (auch Waurá genannt) und hat in die Häuptlingsfamilie der Mehinako eingeheiratet. Sein Vater Yumuin, Häuptling der Mehinako, ist halb Waujá. Als ältester Sohn und Berater des Häuptlings war Eyucate für den Verkauf des Kunsthandwerks der Familie zuständig. Ulrike Prinz gegenüber bezeichnete Eyucate sich als

3 In der Parkgemeinschaft gehören die Waujá, Mehinako und Yawalapiti zur Aruak-Sprachgruppe.

schlechten Zeichner, nahm sich aber neun Blatt Papier und lieferte diese auch wieder ab. Jedes seiner Bilder ist "ohne Titel", begleitet von einem Kommentar bzw. einer Beschreibung des Künstlers. In allen neun Zeichnungen wendet Eyucate ein besonderes kompositorisches Mittel an: Bildelemente, überwiegend Gegenstände, seltener auch Menschen und Ausschnitte aus Landschaften, werden neben- und untereinander gesetzt und wirken zunächst untereinander unverbunden. Die Bedeutungen einzelner Objekte, Objektkombinationen oder -folgen erschließen sich nur im kulturellen Kontext vor dem Hintergrund von Mythen und Ritualen, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe (Suhrbier 2004a: 83-87, Fig. 1). Jedes Ensemble oder jede Objektsequenz scheint einem Thema gewidmet zu sein, welches sich allerdings erst aus der Analyse der kulturellen Bedeutung der Objekte erschließt. Im Unterschied zu anderen Künstlern abstrahiert Eyucate stark vom räumlichen Kontext und erreicht somit aufs Wesentliche reduzierte Aussagen. Mit seinen besonderen Bildkompositionen tendiert er weniger zum Erzählerischen als zur Präsentation von abstrakten Ideen. Mit der stark formalisierten Darstellung gelingt es dem Künstler, im neuen Medium der Zeichnung komplizierte mythische, soziale und politische Zusammenhänge brennpunktartig zur Anschauung zu bringen und eigene Positionen zur Diskussion zu stellen. Er kommt damit Aufgaben nach, die an sein Alter, seine Herkunft und seine Funktionen gebunden sind und wendet sich dabei besonders an ein westliches Publikum.

Die im Folgenden besprochene Zeichnung "ohne Titel" (Abb. 1) von Carlinho Eyucate Mehinako ist eine *Hommage* an die Töpferei der Mehinako. Seine Bildbeschreibung reduziert der Künstler auf die Benennung der abgebildeten Details: "Großer Tontopf, Federschmuck mit schwarzen Mutumfedern, die roten [sind] vom Arara. Bäume Maipu und Uiai [Lingua geral: Jatobá], Blume Atapurru" (Carlinho Eyucate Mehinako)⁴. Die ungewöhnliche Anordnung der abgebildeten Details, Pflanzen und Gegenstände, vermittelt einen irrealen Eindruck. Oberhalb eines Landschaftsausschnittes, einer Szene aus zwei Bäumen, einem Baumstamm und zwei Blumen, sind zwei Gegenstände im freien Raum abgebildet: links ein großer, rot-schwarz bemalter Tontopf, rechts ein filigraner Federschmuck mit roten und schwarzen Federn. Zwischen den abgebildeten Bildelementen und -segmenten (Landschaft und Gegenstände) scheint es keinen direkten Zusammenhang zu geben. Erst die Analyse der kulturellen Bedeutung jedes einzelnen Elementes zeigt, dass die beiden formal-zeichnerisch getrennten Ebenen aus Landschaft und Dingen durchaus inhaltlich aufeinander bezogen sind.

⁴ Übersetzung von Mona B. Suhrbier.

**Abb. 1: Der "schwebende" Topf. Zeichnung von Carlinho Eyucate.
Mehinako, Nationalpark Alto Xingú, Zentralbrasilien 2000.
Mit freundlicher Genehmigung von U. Prinz.**

Quelle: Bildarchiv, Museum der Weltkulturen, Frankfurt am Main, Am 5618.



Carlinho Eyucate eröffnet in seiner graphischen Darstellung mehrere Diskurse und bezieht dazu eigene Standpunkte. Mit seiner Landschaftsdarstellung vermittelt er für einen mit der Kultur der Mehinako vertrauten Betrachter zahlreiche assoziative Bezüge zu Geistern und Gegenständen, mit denen die beiden dargestellten Bäume in der Vorstellung der Mehinako verbunden sind. Der Baum links, "Maipu", entspricht wahrscheinlich der Holzart "Mapu" (Barcelos Neto 2000: 153, Abb. 165) der benachbarten Waujá, aus der Holzschmel geschnitzt werden. Der Baum rechts, "Uiai" oder "Jatobá" (*Hymnea altissima*), einer der höchsten Bäume der Region, hat bei den Mehinako vielfache symbolische Bedeutung und bildet möglicherweise eine symbolische Einheit mit dem vor ihm liegenden Baumstamm. Aus der Rinde des Jatobá-Baumes wurden früher Kanus gefertigt (Villas Boas/Villas Boas 1973: 258).

In Mythen wird erzählt, wie einst aus der Rinde des Jatobá-Baumes ein menschenverschlingendes Kanu mit tierischen Charakteristika, "Itsamuká-lu" genannt, entstand (Fénelon Costa 1986: 248, Abb. 6). Dieses Kanu ist Wesen und Objekt zugleich. Es verfügt über einen eigenen Willen und transportiert geschmückte Menschen in seinem Leib, die Geistqualität angenommen haben (Fénelon Costa 1986: 252). Im Jatobá-Baum, gleichzeitig aber auch im Wasser und im Himmel wohnt Atyná (auch: Atujuá), ein mächtiges Geistwesen (*papañê*),⁵ das auch in einem Maskenkostüm dargestellt wird (Fénelon Costa 1986: 247, 248, Abb. 5, 256; Steinen 1894: 317; Villas Boas/Villas Boas 1973: 158). Als Vermittler zwischen Himmelswesen auf der einen und Wald- und Wasserwesen auf der anderen Seite unterhält Atyná vielfältige Beziehungen zu allen Orten der Natur (Fénelon Costa 1988: 35). Der Jatobá-Baum wird deshalb bei den benachbarten Kamayurá als Weltenbaum aufgefasst und mit schamanistischen Erfahrungen verbunden.⁶ Atyná ist außerdem der Sohn des Geistes *Púlu-Púlu*, der von anderen Künstlern durch einen (vielfach ornamentierten) Baumstamm repräsentiert wird (Fénelon Costa 1988: 36).

5 Unter der Bezeichnung *papañê* werden bei den Mehinako Wesen mit außergewöhnlichen Qualitäten zusammengefasst. Diese Wesen können anthropomorph, zoomorph oder anthro-zoomorph, aber auch von Menschen gemachte Objekte oder natürliche Einheiten sein. *Papañê* verhalten sich Menschen gegenüber ambivalent. Sie verursachen Krankheiten, können aber vom Schamanen kontrolliert werden (Fénelon Costa 1986: 243, 256).

6 Auch für die Kamayurá, Nachbarn der Mehinako, hat der Jatobá-Baum eine starke Symbolik: In der Festperiode zwischen September und Dezember (Regenzeit) führen die Kamayurá den Turuwá-Tanz auf, den Tanz des Jatobá-Baumes (Oberg 1953: 57). Als Weltenbaum verbindet der Jatobá-Baum die irdische und die unterirdische Welt und ermöglicht als solcher die Reise des Schamanen in den Himmel. Eine Mythe berichtet davon, wie ein Kulturheros auf den Baum klettert und Kontakt mit himmlischen Vögeln sucht. Er wird ein *pajé* (ein Schamane). In einer anderen Version dieser Mythe, in der der Jatobá-Baum ebenfalls den Übergang zur Welt der Vögel ermöglicht, verwandelt sich der Baum später in ein Boot, und der Kulturheros reist im Boot vom Jenseits zurück ins Diesseits (Münzel 1973: 135, Anm. 322, 145). Schutzschilde gegen gefährliche Pfeile von *Akükü*-Affengeistern werden aus Jatobá-Rinde gefertigt (Münzel 1973: 224).

Unmittelbar ersichtlich werden Tontopf und Federschmuck mit den beiden Bäumen in Beziehung gesetzt. Vermittelt über die im Bild allerdings nicht sichtbaren Bezüge zwischen Bäumen, Gegenständen und Geistern werden gleichzeitig Dinge mit Geistern und Dinge mit Dingen assoziiert, nämlich Topf und Federschmuck mit Schemel, Kanu und Maske.

Die Gegenstände: Federschmuck und Tontopf

Carlinho Eyucate platziert Tontopf und Federschmuck nebeneinander und ordnet sie oberhalb des Landschaftsausschnitts an. Damit postuliert er sie als gleichwertig und entreißt sie zugleich dem Gebrauchszusammenhang. Ihr schlichtes "Da Sein" fordert geradezu vom Betrachter, den Blick auf die Objekte zu richten und nach ihrer Bedeutung zu fragen.

Federschmuck gehört zum Bereich der Männer, die ihre Ausstattung aus Federn selbst herstellen. In mythischen Erzählungen stehen Federn häufig mit Blut in Zusammenhang: Einst verwendete die Fledermaus das Blut einer toten Frau, um das Gefieder der Vögel rot zu färben (Fénelon Costa 1988: 117). Auch die dem Blut innewohnende Lebenskraft geht auf die Federn über. Bei den benachbarten Kamayurá werden Federn und Federschmuck an den Anfang der natürlichen Ordnung, den Tag-Nacht-Rhythmus, und der menschlichen Lebensrealität mit den dazugehörigen wirtschaftlichen Aktivitäten gestellt.⁷ Da Federn niemals im Alltag getragen werden, sondern ausschließlich zum sakralen Bereich zu Tanz, Ritual und Fest gehören, kann man davon ausgehen, dass ihnen eine besondere Kraft innewohnt.

Große Töpfe gelten im gesamten Alto Xingú-Nationalpark als Wertgegenstände (Gregor 1977: 188-192, 193). Töpfe werden von Frauen hergestellt und verwendet. Die ausführlichsten Angaben zur Bedeutung von Ton und Töpfen findet man in Arbeiten über die benachbarten Waujá, die im Nationalpark auf die Herstellung von Keramik spezialisiert sind (Coelho 1983; Barcelos Neto 2000).⁸ Denn das mythische

7 Bei den Kamayurá wird thematisiert, wie die Vögel die rote Färbung ihres Gefieders durch das Blut der Kulturhelden erhalten und das Singen erst durch das Trinken von Blut erlernen (Münzel 1973: 77, Anm. 173). In einer anderen Mythe der Kamayurá verwandelt sich das Blut eines gewaltsam Getöteten in rote Ara-Papageien (Münzel 1973: 285). Die roten Aras selbst werden als Geist *Hüpütsat* aufgefasst, der im Wasser lebt (Münzel 1973: 293 ff.). Schließlich entstehen Helligkeit und Tag, die Voraussetzungen für Pflanzenwachstum und Feldbau, aus Vogelfedern: Einst brachten die Vögel Federn (insbesondere rote) und Federschmuck auf die Erde, um die bis dahin herrschende ewige Dunkelheit allmählich zu überwinden. Mit jeder Feder, jedem Schmuck, den die Vögel herbeibrachten, wurde die Helligkeit stärker und schließlich kam der Tag in die Welt, der die menschliche Lebensweise erst ermöglichte (Münzel 1973: 75).

8 Jede Ethnie der Parkgemeinschaft ist auf die Herstellung bestimmter Gegenstände oder Güter spezialisiert, die im Rahmen von Festen zeremoniell getauscht werden. Bei den Waujá sind Töpfe von

Schlangen-Kanu, *Kamalu Hai* genannt, das den ersten Ton und das Wissen um die Töpferei brachte, erschien einst nur den Waujá. Die Waujá sagen, dass keine andere Gruppe im Nationalpark "weiß, wie man Töpfe macht" (Barcelos Neto 2000: 139). Das Erlernen der Töpferei beginnt mit der Pubertätsseklusion, der ersten "Töpferschule" (Barcelos Neto 2000: 141), während der die Mädchen von verwandten Frauen unterrichtet werden. Doch als Sohn einer Waujá-Frau sind dem Mehinako-Künstler Eyucate die im Folgenden wiedergegebenen Vorstellungen der Waujá über Ton und Töpfe geläufig.

Dem Ton werden außerordentlich starke Kräfte zugesprochen (Coelho 1988: 480). Aus Respekt vor dem Material ist es notwendig, beim Sammeln des Tons und beim Töpfern bestimmte Vorsichtsmaßnahmen einzuhalten. So töpfern meist nur ältere Leute (Männer und Frauen), die die magischen Kräfte des Tons ertragen können. Schwangere und Eltern kleiner Kinder dagegen dürfen keine Töpfe herstellen. Sogar junge Leute, die die Technik bereits kennen, werden aus Gründen der Sicherheit häufig vom Töpfern abgehalten (Coelho 1983: 238). In den vergangenen Jahrzehnten beteiligten sich vermehrt auch Waujá-Männer an der Töpferei, unter ihnen der Häuptling (Schultz/ Chiara 1971: 299).

Ton und Töpfe gehen auf eine mythische Schlange zurück und die Mythe vom Ursprung der Keramikunst hat starke Bezüge zur Musik. In einer von Vera Coelho (1983) aufgenommenen Mythe wird erzählt, wie sich die Waujá den Ton aneigneten und die Töpferei erlernten. Die Verfügung über Ton und die Kenntnis der Töpferei gehen dann aus dem Bereich der Männer in den der Frauen über, vermittelt durch das Yamarikumá-Fest, in dessen Mittelpunkt die Frauen stehen. Es gibt eine "musikalische Einteilung" der Töpfe eines Haushaltes nach Größe und Bedeutung, die gesungen wird: Dunkle Töne benennen große Töpfe, immer höher werdende Töne zeigen immer kleinere Töpfe an (Coelho 1983: 235-238). In einer anderen Mythe der Waujá wird die Töpferei mit einer mythischen Schlange verbunden und ebenfalls die Bedeutung der Musik hervorgehoben. Die mythische Schlange trug große, in tiefen und düsteren Tönen singende Töpfe am Kopf und kleinere, in hellen und gedämpften Tönen antwortende Töpfe am Schwanz. Diese Schlange zog singend durch die Region und ließ überall kleine Töpfe zurück. An einem Ort, den nur die Waujá kennen, ließ sie die großen Töpfe fallen. An diesem Ort, wo bis heute die gefährliche Schlange eingegraben ist, holen die Waujá noch immer den Ton für ihre Töpfe (Coelho 1988: 527-528, Abb. 340). In einer anderen Version dieser Mythe wird die Gefährlichkeit des Tons durch seine Entstehung aus den Exkrementen des mythischen Schlangenbootes erklärt (Barcelos Neto 2000: 145-146).

außerordentlicher Bedeutung. Aus dem Erlös des Verkaufs von Keramik an Weiße decken sie ihren gesamten Bedarf an Industrieprodukten. Keramik-Verkauf ist ihr Haupterwerbszweig.

Entsprechend einem kosmologischen Schema, das die alltäglichen Dinge mit Überdingen verbindet, gelten bei den Waujá die heutigen Töpfe als Repliken der einst mit Geistern, Unsichtbarkeit, Gefahr und Macht verbundenen Töpfen ihrer Vorfahren (Barcelos Neto 2000: 147).

Wie bei den Waujá spielen Töpfe auch im Selbstverständnis der Mehinako eine große Rolle. Die freundschaftlichen Beziehungen der beiden Aruak sprechenden Gruppen untereinander führen dazu, dass trotz matrilocaler Wohnregelung Waujá-Frauen ins Dorf der Mehinako einheiraten, dort leben, Töpfe herstellen und sie anschließend, wenn auch in geringerem Maße als die Waujá, mit Nachbargruppen tauschen.⁹ Durch Heiraten mit Waujá-Partnerinnen decken die Mehinako jedoch nicht nur den eigenen Bedarf an Keramikgefäßen, sondern produzieren auch Töpfe zum Verkauf jenseits der Reservationsgrenzen. Takulalu, Waujá-Frau und Mutter des Künstlers, holt den Tonsand von einer bestimmten Stelle im Wald. Anschließend übernachtet sie dort allein. Während des Töpferns singt sie und ist sehr konzentriert. Ihr Mann Yumuin, der halb Waujá ist, hilft ihr beim Ausgraben des Tons und später bei der Bemalung. Die politische Dimension der interethnischen Ehe zwischen Yumuin, dem Häuptling der Mehinako, und der Waujá-Frau Takulalu erhöht die Bedeutung der Keramik für die gesamte Mehinako-Gesellschaft.

Eyucate ist wie seine Eltern stolz auf die Töpferei seiner Mutter.¹⁰ Als Zuständiger für den Direktverkauf von Kunsthandwerk aus dem Mehinako-Dorf nach São Paulo stellt er in seinem Werk die große Bedeutung von Töpfen für die Mehinako-Gesellschaft heraus. Im intertribalen Miteinander der Reservatsgruppen am oberen Xingú ziehen überwiegend die benachbarten Waujá Prestige aus dem Tausch mit Töpfen. Das Salz aus Pflanzenasche hingegen, mit dem die Mehinako sich üblicherweise am Handelssystem zwischen den Stämmen beteiligen, wird in der Rangfolge der Güter als vergleichsweise geringwertig angesehen (Oberg 1953: 42; Gregor 1977: 310). Im nationalen Zusammenhang jedoch partizipieren die Mehinako mit ihren zum Verkauf produzierten Töpfen ebenso wie die Waujá. Die Töpfe der Mehinako und andere Gegenstände gelangen als "Kunsthandwerk" in Geschäfte aller Art, wie etwa von der Indianerbehörde FUNAI organisierte "Indianergeschäfte", Boutiquen in Einkaufszentren und Hotels oder Museumsshops in aller Welt. Die Mehinako gewinnen damit über die Grenzen des Nationalparks hinaus an Prestige und sichern ihr finanzielles Auskommen.

Ein Satz wie "Töpfe sind unser Leben" (Barcelos Neto 2000: 139), den der Waujá-Häuptling und die Männer der abendlichen Raucherrunde dem Ethnologen Aristoteles

9 Durch die Sprachverwandtschaft sind die Beziehungen zwischen den drei Aruak-Gruppen Waujá, Mehinako und Yawalapiti eng und freundschaftlich und man unterhält regelmäßige intertribale Heiratsbeziehungen (mündliche Mitteilung von Ulrike Prinz vom 19.03.2004).

10 Für die vorangegangenen Details danke ich Ulrike Prinz (mündliche Mitteilung vom 19.03.2004).

Barcelos Neto mitteilen, gilt heute sicher auch für die Häuptlingsfamilie der Mehinako, aus der der Künstler Eyucate stammt. Im Spiel der Identitäten im Nationalpark Alto Xingú und auch im Zusammenleben mit der Nationalgesellschaft ist der "Topf" nicht nur die "Schule" der Waujá (Barcelos Neto 2000: 139), sondern spielt offenbar auch für die Identität der Mehinako eine bedeutende Rolle.

In jeder seiner neun Zeichnungen gibt Eyucate Farben möglichst "realistisch" wider; er erzeugt damit weder Effekte noch starke Verfremdungen. Die Einzelelemente des vorliegenden Bildes werden formal durch die Farbe Rot zusammen gehalten. Im Farbkonzept der Mehinako wird die Farbe Rot überwiegend positiv aufgefasst. Rot steht für Leben, Schöpfung und Kontinuität des Lebens sowie für Licht und Hitze der Sonne. Rot wird mit dem Roten Ara assoziiert, mit dem Blut bei einer Geburt oder auch mit den positiven Aspekten eines gewaltsamen Todes, nämlich seiner Eigenschaft, die Welt neu zu ordnen und Kontinuität zu sichern. Rot steigert, wie Maria Heloisa Fénelon Costa (1986: 256; 1988: 117) in ihren kunstethnologischen Arbeiten mehrfach herausarbeitet, die Schönheit von natürlichen Dingen und auch des menschlichen Körpers, wenn er rot bemalt ist.¹¹ Mit der Farbe Rot wird jedwede ins Positive, ins Leben und in eine neue Ordnung führende Transformation assoziiert. Rot steht für die positive Kraft der Verwandlung, wie die Künstler gegenüber der Ethnologin Ulrike Prinz während ihres Forschungs- und Sammelaufenthaltes bei den Mehinako mehrfach betonten.¹²

Eyucate überträgt das tradierte Farbkonzept auf das neue Medium, wenn er Topf und Federschmuck in der Symbolfarbe Rot wiedergibt. Für die ansonsten zwischen ockergelb und braunrot gefärbten Tontöpfe verwendet er ebenfalls das leuchtende Rot der Arafedern. Durch die gleiche Farbgebung der Objekte vermittelt der Künstler dem Betrachter, dass Federschmuck und Töpfe gleichermaßen mythischen Ursprungs sind, kraftgeladen und mit der Idee der Transformation verbunden. Beide Objekte stehen für die positive Kraft der Verwandlung, die im Bereich der Männer im kultischen Tanz in Festschmuck und im Bereich der Frauen beim Töpfern und Kochen wirksam wird.¹³ Das Medium Zeichnung mit seinen Möglichkeiten der Bildkomposition und Farbge-

11 Bei den Kamayurá werden Neugeborene mit roter Urucú-Pflanzenfarbe (*Bixa orellana*) und Jatobá-Harzflecken bemalt (Oberg 1953: 57).

12 Mündliche Mitteilung von Ulrike Prinz (vom 19.03.2004). Zum Konzept der Verwandlung bei indigenen Kulturen im südamerikanischen Tiefland vgl. Prinz (2003).

13 Andere mit der Idee der Transformation verbundene Gegenstände im Nationalpark Alto Xingu sind beispielsweise Masken (Münzel 1988b: 586-593; Raabe/Suhrbier 2001: 96-100), Körbe (Suhrbier 1998; 2004a: 84-85, Anm. 12), aus Holz geschnitzte Schlangen (Suhrbier 1998; 2004a: 84-85 Anm. 13), Holzbänke (Raabe/Suhrbier 2001: 100-105), Schmuck, insbesondere Federschmuck (Suhrbier 2004a: 86, Anm. 18), aber auch die Muster der Bemalung und Körperbemalung (Monod-Becquelin 1988: 554-557, 558, 569-570); benachbarte Xikrin-Kayapó (Vidal 1988: 342 u. 381).

bung gibt dem Künstler die Möglichkeit, ein mit beiden Objekten assoziativ verbundenes abstraktes Konzept zu visualisieren.

Um die vielfachen symbolischen Bedeutungen der Dinge herauszustellen, entreißt Carlinho Eyucate sie der Alltäglichkeit und integriert sie in einen Landschaftsausschnitt, einen Raum, dem sie in ihrer täglichen Verwendung nicht angehören. Die Gegenstände in ihrer Loslösung wirken unwirklich; die entzogene Vertrautheit verleiht den Objekten eine dramatische Überhöhung. Einer ungewöhnlichen Außenwelt angehörend, die auch die Geisterwelt mit einschließt, werden vertraute Dinge verklärt. Umgekehrt schaffen die schwerelos wirkenden Objekte Distanz zur Landschaft. Kulturelle Bedeutungen, die sich dem westlichen Betrachter üblicherweise entziehen, werden durch die Ungewöhnlichkeit der Bildkomposition vermittelt. "Über den Dingen schwebend" zur Anschauung gebracht, entfalten Federschmuck und Topf ihre wahren, identitätsbildenden Eigenschaften und verleihen der Landschaft Erhabenheit und über das Sichtbare hinausgehende Qualitäten. Mit diesem Werk erhebt der Künstler die Dinge zum Zeichen.

Es gelingt Eyucate somit, die bei westlichen Betrachtern ansonsten übliche oberflächliche Sicht auf Gegenstände zu zerstören und andere Erfahrungen ins Bild zu setzen. Der "schwebende" Topf mutet wie ein Plädoyer des Künstlers an, Dinge anders zu sehen und anzuerkennen, dass ungeachtet aller Verkaufserfolge auf nationaler Ebene das heutige Alltagsleben der Indianer sich weiterhin im Bannkreis des zentralen mythischen Geschehens vollzieht, das ihm Größe verleiht. Die Darstellung eröffnet eine neue Perspektive auf das Objekt, die eine reflektierende Distanz zu Handlungen mit Dingen umfasst. Eyucates Topf schildert das Kontinuum des alltäglichen und häuslichen Lebens der Mehinako als Teil der großen Erzählungen, der heldenhaften Handlungen und der Gesellschaftsordnung. Die kleinen Pflichten sind Teil von Religion und Politik. Im Universum der Waujá und Mehinako, in dem "Töpfe singen, Menschen verschlingen oder krank machen, können nur die Kunst (eingeschlossen das Ritual als künstlerischer Ausdruck) und der Schamanismus gefährliche und aggressive übernatürliche Wesen in Freunde verwandeln ..." (Barcelos Neto 2000: 147).¹⁴

14 Übersetzung von Mona B. Suhrbier.

Literaturverzeichnis

- Barcelos Neto, Aristoteles (2000): "Painéis que cantam e que devoram: a cerâmica wauja". In: Brito, Joaquim Pais de (Hrsg.): *Os Índios, Nós* (Katalog zur Ausstellung). Lissabon: Museu Nacional de Etnologia, S. 136-153.
- Blier, Suzanne Preston (1993): "Truth and Seeing: Magic, Custom, and Fetish in Art History". In: Bates, Robert H./Mudimbe, Valentine. Y./O'Barr, Jean (Hrsg.): *Africa and the Disciplines. The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago/London: Univ. of Chicago Press, S. 139-166.
- Coelho, Vera Penteadó (1983): "Some Aspects of the Pottery of the Waurá Indians". In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 108, 2, S. 235-254.
- (1988): "Zeichnungen der Waurá-Indianer". In: Münzel, Mark (Hrsg.): *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Frankfurt a.M., Museum für Völkerkunde, S. 467-532.
- (1991-92): "Figuras antropomorfas nos desenhos dos índios Waurá". In: *Bulletin, Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, 55/56, S. 57-77.
- Conklin, Beth (1997): "Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism". In: *American Ethnologist*, 24, 4, S. 711-737.
- Fénelon Costa, Maria Heloisa (1986): "O sobrenatural, o humano e o vegetal na iconologia mehináku". In: Ribeiro, Berta G. (Hrsg.): *Suma etnológica brasileira*. Bd. 3: *Arte índia*. Petrópolis: Finep, S. 239-263.
- (1988): *O mundo dos Mehináku e suas representações visuais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Gregor, Thomas (1977): *Mehinaku. The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago/London: Univ. of Chicago Press.
- Miller, Daniel (1991): "Primitive Art and the Necessity of Primitivism to Art". In: Hiller, Susan (Hrsg.): *The Myth of Primitivism. Perspectives on Art*. London/New York: Routledge, S. 50-71.
- Monod-Becquelin, Aurore (1988): "Der dekorierte Mensch. Körpermalerei der Trumai des Alto-Xingu (Zentral-Brasilien)". In: Münzel, Mark (Hrsg.): *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen, S. 533-570.
- Münzel, Mark (1973): *Erzählungen der Kamayurá, Alto Xingú – Brasilien*. Wiesbaden: Steiner.
- (1988a): "Zu den Grenzen ethnologischer Kunstbetrachtung". In: Münzel, Mark (Hrsg.): *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen, S. 19-51.
- (1988b): "Der spielerische Sieg über die Dämonen: Die Kunst der Kamayurá". In: Münzel, Mark (Hrsg.): *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen, S. 571-627.
- (Hrsg.) (1988): *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen.
- Oberg, Kalervo (1953): *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Washington, D.C.: The Government Printing Press.
- Prinz, Ulrike (2003): "Transformation und Metamorphose. Überlegungen zum Thema 'Bekleidung' im südamerikanischen Tiefland". In: Schmidt, Bettina (Hrsg.): *Wilde Denker. Un-*

- ordnung und Erkenntnis auf dem Tellerrand der Ethnologie. Festschrift für Mark Münzel zum 60. Geburtstag.* Marburg: Curupira.
- Raabe, Eva/Suhrbier, Mona (2001): "Menschen und ihre Gegenstände". In: Suhrbier, Mona/Raabe, Eva (Hrsg.): *Menschen und ihre Gegenstände. Amazonien – Ozeanien.* Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen, S. 9-247.
- Schultz, Harald/Chiara, Vilma (1971): "Informações etnográficas dos índios Waurá". In: *Verhandlungen des 38. Internationalen Amerikanistenkongresses*, 12. bis 18. August 1968. Bd. 3. Stuttgart/München: Kommissionsverlag Klaus Renner, S. 285-308.
- Steinen, Karl von den (1894): *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der Zweiten Schingú-Expedition 1887-1888.* Berlin.
- Suhrbier, Mona (1998): *Die Macht der Gegenstände. Menschen und ihre Objekte am Oberen Xingú, Brasilien.* Marburg: Curupira.
- (2004a): "To be Made and to be Drawn – the Twofold Existence of Objects". In: *Indiana*, 21, S. 79-94.
- (2004b): "Können Objekte über Objekte sprechen? Interpretation alter und neuer Sammlungen anhand von zeitgenössischer Kunst". In: *Ansichtssachen. Ein Lesebuch zu Museum und Ethnologie.* Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen, S. 300-316.
- Suhrbier, Mona/Raabe, Eva/Ferreira, Mariana (2001): "Neue Objektwelten". In: Suhrbier, Mona/Raabe, Eva (Hrsg.): *Menschen und ihre Gegenstände – Amazonien, Ozeanien.* Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen, S. 217-247.
- Suhrbier, Mona/Prinz, Ulrike/Ferreira, Mariana Kawall Leal (2004): "Introduction to the Dossier 'Art and music in a globalizing Latin America'". In: *Indiana*, 21, S. 9-14.
- Vidal, Lux (1988): "Die Körperbemalung und die Zeichenkunst der Xikrín-Kayapó von Cate-té". In: Münzel, Mark (Hrsg.): *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas.* Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen, S. 331-389.
- (Hrsg.) (1992): *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética.* São Paulo: Edusp.
- Villas Boas, Orlando/Villas Boas, Claudio (1973): *Xingu: the Indians, their Myths.* London: Condor Books.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Joachim Born: Studium der Romanistik, Slavistik und Allgemeinen Linguistik v.a. in Frankfurt, Mannheim, Salamanca und Zaragoza; Promotion 1991 mit einer Arbeit zum “Sprachkontakt in den ladinischen Dolomitentälern”; 1988-1990 wissenschaftlicher Mitarbeiter in Eichstätt (Romanistische Sprachwissenschaft); 1990-1991 in Mannheim (Institut für deutsche Sprache); 1992-1993 in Brüssel (EG); 1994-1998 an der Technischen Universität Dresden (Romanische Sprachwissenschaft); 1998-2004 Direktor des Dresdner Lateinamerikazentrums; 2004-2006 Professor für Iberoromanistik (Sprachwissenschaft) in Jena; seit 2006 Professor für Romanische Sprachwissenschaft in Gießen. <joachim.born@romanistik.uni-giessen.de>.

Gabriele Brandhuber: Studium der Ethnologie und Pädagogik in Wien und Paris. 1996/97 Feldforschung (neun Monate) bei den Tucano am oberen Rio Negro/Brasilien zu indigener Migration und deren Ursachen. In den darauf folgenden Jahren mehrere kürzere Aufenthalte in Brasilien. Sie ist freie Wissenschaftlerin und Lektorin an der Universität Wien und arbeitet derzeit an ihrer Dissertation über “Heilpflanzenwissen: Quellen, Aneignung, Diskurse im österreichischen Alpenraum”. <gabriele.brandhuber@univie.ac.at>.

Heiko Feser: Von Mitte bis Ende der achtziger Jahre wohnhaft in Ecuador; in den neunzigern insgesamt vier Jahre Feldforschung bei den Huaorani und Quichua-Indianern im Tiefland Ecuadors; 1995 Magisterarbeit mit dem Titel: “Zwischen Subsistenz und marktwirtschaftlicher Integration – Zur Jagd bei den Huaorani in der ecuadorianischen Montaña”; 1999 Dissertation mit dem Titel: “Die Huaorani auf den Wegen ins neue Jahrtausend”; 2000 Sammelexpedition für das Staatliche Museum für Völkerkunde Dresden bei verschiedenen Ethnien im Tiefland Ecuadors; 2000-2001 als Volontär am Staatlichen Museum für Völkerkunde Dresden und Praktikum am Museum der Kulturen in Basel; danach in Elternzeit mit Vortrags-, Autoren- und Filmtätigkeiten sowie Feldforschungen in den USA und in Mesoamerika. Derzeit betreibt er als Weinbauer ein ökologisches Weingut. <h.feser@medianapolis.de>.

Niels George: Rechtsanwalt und Ethnologe. Promoviert bei Prof. Egon Renner zum Thema “Huaorani und natürliche Ressourcen – Aspekte der Kollektivrechte indigener Völker in der ecuadorianischen Amazonía”; 2001 und 2004 Feldforschungen bei den Huaorani-Indígenas sowie Tätigkeit als juristischer Berater für die NGO “Ecolex” in Ecuador, in diesem Rahmen Investigation zum Landtitel der Huaorani und Mitarbeit an der Verfassung des “Reglamento para las Relaciones Extra-comunitarias de la Etnia Huaorani” (Regelwerk über die Beziehungen der Huaorani zu anderen in der ecuadorianischen Amazonía tätigen Akteuren). <niels.george@web.de>.

Wolfgang Kapfhammer: 1998-1999 Feldforschung bei den Sateré-Mawé-Indianern am brasilianischen Amazonas (Schwerpunkte: Land-Stadt-Migration, Konversionsbewegung zu evangelikalem/pentekostalem Christentum) mit einem Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Arbeitsgruppe "Kosmologien der Konversion" mit Prof. Robin M. Wright, Universität Gainesville, Florida. 1996 Promotion im Fach Ethnologie; seit 1995 Lehrbeauftragter am Institut für Ethnologie und Afrikanistik der LMU München für die Ethnologie Südamerikas und die Ethnologie des Christlichen Fundamentalismus. Content Manager des Entertainment Media Verlags München. <wolfgang_kapfhammer@web.de>.

Karin Marita Naase: Promovierte Ethnologin (LAI-Berlin); Regionale Schwerpunkte: Anden, insbesondere Bolivien, Amazonien, insbesondere Brasilien. Forschungsschwerpunkte: Kulturwandel, Wirtschaftsethnologie, Organisationsethnologie und Entwicklungsethnologie. Mehrjährige Erfahrung als Fachkraft in der Entwicklungszusammenarbeit. Ausgedehnte Feldforschungen in Peru, Bolivien und Brasilien. Zur Zeit. Realisierung eines Forschungsprojektes zu Überlebensstrategien von Siedlern der Landreform in Amazonien, Brasilien. <knaase@gmail.com>.

Klaus Rummenhöller: Studium der Ethnologie, Soziologie, Entwicklungssoziologie und Altamerikanistik in Bonn und Berlin; Promotion 1987 zum Thema: "Tieflandindios im Goldrausch: die Auswirkungen des Goldbooms auf die Harakmbut in Madre de Dios, Peru". Er arbeitet seit mehr als 20 Jahren in verschiedenen Funktionen über Tiefland-Indígenas, vor allem in Peru. Zurzeit ist er zum zweiten Mal an der Universidade Federal do Acre in Brasilien (seit April 2007). Zuvor war Gastdozent an der Universität Kassel (WS 2006/2007); freier Consultant und Dozent an der Universidad Nacional Mayor San Marcos in Lima; Koordinator des Postgraduiertenprogramms "Ecología y Conservación" (2000-2003) am Instituto de Ecología in La Paz, Bolivien. <tanithyklaus@yahoo.com>.

Peter Schröder: Professor Doutor (Adjunto) am Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) der Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, Brasilien. Geboren 1960 in Hannover. Studium der Ethnologie, Romanischen Philologie (Portugiesisch), Afrikanistik und Soziologie in Marburg, Köln (M.A. 1988) und Bonn (Dr. phil. 1993); seit 1996 in Brasilien lebend. Feldforschungen bei verschiedenen Indianervölkern in Amazonien (Guajajara, Paumari, Apurinã, Jamamadi, Jarawara), im Nordosten Brasiliens (Fulni-ô, Potiguara, Tabajara, Gavião, Tapuia-Tubiba) und bei Kleinbauern und Farmpächtern im Sertão. Diverse Beratungstätigkeiten im Rahmen der EZ und für die brasilianische Regierung. <pschroder@uol.com.br>, <kanarawa@ufpe.br>.

Frank Semper: Studium der Rechtswissenschaft in Hamburg und Freiburg i.Br., Referendariat in Hamburg und Costa Rica. Seit 1993 mehrjährige Aufenthalte in den Andenstaaten als Publizist, Feldforscher, Rechtsberater, Veröffentlichungen zur Indigenen-Problematik u.a., 2003 Promotion zum Dr. jur. in Frankfurt am Main (“Die Rechte der indigenen Völker in Kolumbien”). Forschungsschwerpunkte: Indigenenrecht, Rechtepluralismus, Strukturentwicklung des Amazonasraumes. <frank@sebra-verlag.de>.

Johannes Stahl: Ciriacy Wantrup Postdoctoral Fellow an der University of California at Berkeley. Forschungen zur Politischen Ökologie postsozialistischer Landnutzungsveränderungen. Zuvor Studium der Ethnologie, Geographie und Politikwissenschaften in Freiburg i. Br. und Promotion in Agrarwissenschaften an der Humboldt Universität zu Berlin. <jstahl@nature.berkeley.edu>.

Mona Suhrbier: Ethnologin mit Schwerpunkt Tiefland Südamerika, studierte in Forest Row (Sussex), Frankfurt am Main und Marburg die Fächer Ethnologie, Lateinamerikanistik, Hydrologie und Tropische Landwirtschaft. Seit 1988 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin, seit 1990 Kustodin der Abteilung Amerika am Museum der Weltkulturen in Frankfurt am Main. Ihre Schwerpunkte sind Mythenforschung, materielle Kultur sowie indigene und afro-brasilianische Kunst. Sie unternahm mehrere Forschungsreisen nach Brasilien, u.a. zu den Guarani, und lehrte an der Universität in São Paulo (USP), Marburg und Frankfurt a.M. <mona.suhrbier@stadt-frankfurt.de>.

Bernhard Wörrle: Ethnologe. Feldforschungen in Ecuador und Nord-Kolumbien. Publikationen zu interethnischen Heilerbeziehungen, Schamanismus, Patientenverhalten im medizinischen Pluralismus, Schadenszauber, Wallfahrten, modernen Mythen, sowie zur kulturellen Bedeutung von Salz. 2000-2002 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Völkerkunde der Universität Marburg. Derzeit Mitarbeiter des Instituts für Biodiversität, Regensburg, im Rahmen eines Pilotprojekts zur Umsetzung der UN-Konvention über die biologische Vielfalt im Amazonastiefland Ecuadors. <bernhard_woerrle@gmx.de>.

Markus Zander: 1996-2003 Studium der Ethnologie und Altamerikanistik an der FU Berlin; 1998 dreimonatige Feldforschung zu indigenen Kommunalradios im Cauca/Kolumbien; 2000 und 2001 insgesamt zwölf Monate Feldforschung in der Selva Central in Peru; Magisterarbeit zum Thema der Beziehungen zwischen Siedlern und indigenen *comunidades* im Tiefland Perus; 2003/2004 Lehrtätigkeit am Lateinamerika-Institut der FU Berlin; Zusatzausbildung in Ziviler Konfliktbearbeitung; derzeit mit dem DED als Berater bei der “Procuraduría de los Derechos Humanos” in Guatemala. <h_markusz@yahoo.com>.



IBERO-AMERIKANISCHES INSTITUT
PREUSSISCHER KULTURBESITZ

I A I
P | K

ESTUDIOS INDIANA - INDIEGEGENWART

Die meisten Beiträge dieses Bandes befassen sich mit aktuellen Problemen der indigenen Bevölkerungen im Tiefland Südamerikas, vor allem in Amazonien. Angesprochen werden unter anderem die folgenden Themen: Ökologisches Wirtschaften und ethnisch-kulturelle Identität; Naturschutz und indigene Überlebensperspektiven im Konflikt; Schwierigkeiten der Regulierung indigener Territorien; Beziehungen zwischen Forschern und indigenen Gemeinschaften bzw. Organisationen; indigene Gewinnbeteiligungsforderungen gegenüber internationalen Unternehmen; indigene Rechte im Rahmen nationaler Verfassungen und Rechtssysteme; Sprachenpolitik und zweisprachig-interkulturelle Erziehung; Fehlschläge und begrenzte Erfolge von Wirtschaftsförderungsprojekten bei indigenen Bevölkerungen; Umsetzung kulturspezifischer Perspektiven in indigenen Zeichnungen als Gestaltungsfeld interkultureller Bildkunst.

ISBN 978-3-7861-2575-4