

# Indigene Völker und Gesellschaft in Lateinamerika: Herausforderungen an die Demokratie

DR. JULIANA STRÖBELE-GREGOR

*“Es ist falsch, wenn wir vom “Problem der indigenen Völker in unseren Staaten“ sprechen, denn nicht die indigenen Völker sind das Problem, sondern das Problem sind die Mängel einer unvollständigen Demokratie.“*

Führungsmitglied der CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador)

Seit den 1980er Jahren werden indigene Völker als politische Akteure in Lateinamerika deutlich sichtbar. In einigen Ländern wurden Reformen eingeleitet, mit denen ihr gesellschaftlicher Ausschluss überwunden werden sollte. Dennoch zeigt sich, dass sich wenig an den realen Lebensbedingungen verbessert hat, dass die Interessen, Rechtsansprüche und Belange indigener Bevölkerung in den Demokratisierungsprozessen, der Staatsmodernisierung und den Strategien zur Wirtschaftsentwicklung bisher noch kaum berücksichtigt werden. Doch indigene Völker fordern nicht nur ihre vollen Bürgerrechte, Verbesserung ihrer allgemeinen Lebenslage und Anerkennung ihrer Kulturen ein, sie machen darüber hinaus deutlich, dass ihre Kulturen Potenziale enthalten, deren Bedeutung für eine nachhaltige Entwicklung zwar in (internationalen) Deklarationen anerkannt, aber in der Realität kaum berücksichtigt werden. Oft werden die Potenziale vielmehr zerstört. Um dem entgegenzuwirken ist die Entwicklungspolitik gefordert, im Rahmen der Förderung von Demokratie, wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung in Lateinamerika, die indigenen Völker als gesellschaftliche Akteure zu stärken und ihre Lebensbedingungen zu verbessern.

## 1. Diversität und Identität

“Eine Geschichte der Zahlen“ nennt BARIÉ (2003:43-46) zu Recht die Vielfalt der demographischen Angaben über indigene Bevölkerung in Lateinamerika. Die Erhebungen und Schätzungen variieren nicht nur für jedes Land, sondern die erheblichen Zunahmen innerhalb eines Jahrzehntes (1990er Jahre)

verweisen auch auf die wesentlichen Ursachen der Schwankungen: erstens gibt es keine einheitlichen Standards bei den Erhebungen; zweitens verändern sich die Definitionen wer als indigen gilt. Drittens variieren auch die Selbstbezeichnungen, und dies ist stark davon abhängig, welche Stellung Staat und Gesellschaft Angehörigen eines indigenen Volkes zuweisen. Wo die nationalstaatliche Ideologie des “mestizischen“ Staates vorherrscht, wirkt der Assimilationsdruck, wo es jedoch Vorteile beinhaltet (z.B. Landrechte), sich als Angehöriger einer ethnischen Gruppe zu bezeichnen, lässt sich eine Steigerung der Anzahl jener feststellen, die sich zu ihrer indigenen Herkunft bekennen. Viertens gibt es politische Interessen seitens der dominanten “weißen“ und mestizischen Gesellschaftsgruppen, die Zahlen niedrig zu halten, denn damit lässt sich die These der homogenen, mestizischen Nation unter Beweis stellen. Wir werden darauf zurückkommen.

Sicher sind sich die Demographen über allgemeine Tendenzen: Der Anteil der indigenen Bevölkerung nimmt erkennbar zu. Der Gesamtanteil an der amerikanischen Bevölkerung liegt zwischen 8-12%, das entspricht etwa 40 und 50 Mio. Personen. Es gibt über 400 ethnische Gruppen und Völker und 917 gesprochene indigene Sprachen in Lateinamerika (LASR, 2003:2)<sup>1</sup>, ein Zeichen der außerordentlichen kulturellen Vielfalt der indigenen Völker. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass nicht

---

<sup>1</sup> BARIÉ (2003:45) kommt auf der Grundlage von nationalen Zensi auf 657 ethnolinguistische Gruppen.

zahlreiche kleine indigene Gemeinschaften, insbesondere in ökologisch sensiblen Regionen mit wertvollen Naturressourcen, vom Aussterben bedroht sind, weil ihre Lebensgrundlagen zerstört werden.

Einigkeit herrscht bei den Demographen auch darüber, in welchen Ländern der prozentuale Anteil indigener Bevölkerung besonders hoch ist.<sup>2</sup> Dies sind die Länder Bolivien, Guatemala, Peru und Ecuador. Die Bevölkerungszahlen variieren allerdings erheblich. In Bolivien beispielsweise liegt der Anteil der indigenen Bevölkerung nach offizieller Schätzung aus dem Jahre 1992 bei 81,2% bzw. laut Zensus liegt sie jedoch wesentlich niedriger bei 59,0%. Eine detaillierte Bevölkerungsstatistik aller lateinamerikanischen Länder befindet sich im Anhang des Bandes.

Charakteristisch für diese Länder ist nicht nur eine starke Präsenz der indigenen Bevölkerung auf dem Land, wo die Mehrheit noch immer als Kleinbauern lebt, sondern auch in den Städten. In neun weiteren Ländern Lateinamerikas liegt der Anteil indigener Bevölkerung zwischen 5% und 20%: Belize, Honduras, Chile, El Salvador, Guayana, Panama, Surinam, Nicaragua und Mexiko. Ihre Präsenz konzentriert sich in einzelnen Regionen, in denen die indigene Bevölkerung die Mehrheit darstellt oder in rechtlich ausgewiesenen Territorien. Obgleich sie weit unter 20% der Gesamtbevölkerung ausmacht, ist die kulturell und ethnisch sehr vielfältige indigene Bevölkerung Mexikos die größte in einem Nationalstaat des Subkontinents: Die Zahlen bewegen sich hier zwischen 7,4% und 12,6% Anteil an der mexikanischen Bevölkerung.

Im größten Land Lateinamerikas, in Brasilien, gibt es zwar 210 indigene Völker, doch stellen diese überwiegend in Amazonien lebenden Völker mit ca. 370 000 Personen nur 0,5% der brasilianischen Bevölkerung dar. Zugleich ist Brasilien mit 170 indigenen Sprachen das

Land mit der größten Sprachenvielfalt. In Ländern wie Brasilien, Venezuela und zum Teil auch Kolumbien, in denen die indigene Bevölkerung weniger als 5% der Gesamtbevölkerung ausmacht, handelt es sich zum einen um *campesinos*, zum anderen um Gruppen, die in kleinen Gemeinschaften als Jäger, Sammler und Waldbauern in ihren Lebensformen noch stark an ihren Lebensraum angepasst leben und die nur einen geringen, zum Teil auch gar keinen Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft haben. Das Vordringen der nationalen Gesellschaft und die Durchsetzung von Wirtschaftsinteressen externer Akteure bedrohen ihre Lebensräume und damit ihre Existenz als indigene Gemeinschaften.

### Wer ist ein *indio*?

Die Bezeichnungen *indio* und *indígena* (deutsch: "Indianer") entstammen der kolonialen Herrschaftsideologie und sind alles andere als präzise Bezeichnungen von Bevölkerungsgruppen oder Kulturen. "Indio" ist ein politisches und soziales Konstrukt, das es den Eroberern ermöglichte, die unterworfenen Völker rechtlich und ideologisch zu einer Gruppe zu homogenisieren. Die Beziehungen der sozialen Gruppen in der Kolonie waren streng nach unterschiedlicher ethnischer Herkunft geregelt. Auf der einen Seite standen die Spanier, sonstige Europäer sowie ihre in Lateinamerika geborenen Nachkommen (*criollos*, "Kreolen"), auf der anderen die indigene Bevölkerung und verschleppte schwarze Sklaven. Die förmliche Trennung in die "Republik der Spanier" und "Republik der Indios" war der begriffliche Ausdruck für die tiefe Spaltung, die die Kolonialgesellschaft von Beginn an kennzeichnete.

In den nach der Unabhängigkeit Anfang des 19. Jahrhunderts neu gegründeten Republiken änderte sich im Kern wenig am realen Status der vormals als *indios* klassifizierten Landbevölkerung, auch wenn sie nun zu Bürgern erklärt wurden. Die europäischstämmigen Oligarchien, die im Besitz des Landes und der Bergwerke waren, begriffen sich als *criollos*, als rechtmäßige Bewohner und Besitzer des amerikanischen Kontinents und damit legiti-

---

<sup>2</sup> BARIÉ 2003:45 auf der Grundlage von CELAD, 1999:361. Für die abweichenden offiziellen Schätzungen wird keine Erklärung gegeben. Zu vermuten ist, dass CELAD Daten auf den Stand von 1999 hochgerechnet und andere Quellen berücksichtigt hat.

miert, in den neu gegründeten Staatswesen die alleinige Macht beanspruchen zu können. Landraub und extreme Ausbeutung verschärften sich sowohl seitens des jeweiligen Staats als auch der herrschenden Oligarchien.

Allerdings hatte sich am Vorabend der Unabhängigkeitskriege der Diskurs über den *indio* in einem Aspekt gewandelt: Es entstand eine neue Hinwendung zum "Eingeborenen" und zur Vergangenheit des *indio*, die allerdings in einem engen Zusammenhang mit den politischen Interessen der *criollos* stand. Zur ideologischen Legitimierung der Ablösung von Spanien diente ihnen das Konstrukt des "ei-

genständigen amerikanischen Wesens", das die indigenen Elemente der amerikanischen Kulturen betonte. Dies geschah allerdings mit Rückgriff auf die Glanzzeit der präkolumbini- schen "Hochkulturen" der Inka, Maya oder Azteken, nicht auf deren elend lebenden Nachkommen und nicht auf jene Völker, die nicht von den "Hochkulturen" abstammten, etwa die Bewohner der Regenwälder, Savannen oder Wüsten. Sie galten den Herrschenden als "Wilde", die es zu zivilisieren galt, in dem man sie als Sklaven ausbeutete, oder bei Widerstand bekämpfte und tötete.



Foto 1: Demonstration von Indigenen Schüler/innen in Cuzco (Peru) (S. Reinhardt)

Bei dieser Hinwendung zu den vorspanischen Kulturen ging es darum, eine historische Kontinuität von den Inka und Azteken zu den neuen Amerikanern herzustellen, in der Spanien als Usurpator erschien, was – an Europa gerichtet – die Unabhängigkeitskriege als Befreiungskämpfe legitimieren sollte. Sehr deutlich wird diese Argumentation gerade auch bei

dem Führer des Unabhängigkeitskampfes, Simón Bolívar.<sup>3</sup> Trotz der Rezeption aufklärerischen und revolutionären Gedankenguts aus Europa ging es den um ihre politische Selbst-

<sup>3</sup> BOLÍVAR, SIMÓN, 1815: Brief aus Jamaika an einen ungenannten Amerikaner vom 6. September 1815. In: KONETZKE, R., 1970, Dokument Nr. 54.

ständigkeits kämpfenden *criollos* keinesfalls um die politische Gleichstellung aller Bewohner des Kontinents. Vielmehr instrumentalisierten *criollos* und Mestizen die "indianische Vergangenheit" ebenso wie die auf ihrer Seite kämpfenden *indios* für die eigenen Interessen.

In den ersten Verfassungen, die nach der Unabhängigkeit entstanden, wurden zwar die Begriffe *indio*, *mestizo* etc. aufgehoben. Jedoch sehr bald erfanden die neuen Administrationen den neuen Terminus "**indígena**" für jene ehemaligen *indios*, deren Integration in die Nationalgesellschaft zunächst nicht stattfand.

Wie sich zeigte, waren sich die Machthaber, kleine kreolische Eliten, durchaus nicht einig in ihren politischen und wirtschaftlichen Ideen. Das schlug sich nicht nur in der Gründung konservativer und liberaler Parteien nieder, sondern auch in politischer Instabilität, Caudillismus d.h. der Herrschaft von Kriegsherrn und zahlreichen – auch innerstaatlichen – Kriegen in den neugegründeten Staaten, in die die indigene Bevölkerung zwangsweise einbezogen wurde.

In den meisten Ländern unterlag die *indio*-Bevölkerung weiterhin einem gesonderten rechtlichen Status, der sie auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens benachteiligte. So galt in zahlreichen Staaten noch bis weit in das 20. Jahrhundert der Ausschluss vom Wahlrecht für Analphabeten, in Peru beispielsweise bis 1979, was bedeutete, dass fast die gesamten Aymara, Quechua und die amazonische Bevölkerung sich nicht politisch beteiligen durfte. Auf dem Land wiederum wurden kaum Schulen eingerichtet, vielfach unterdrückten Grundherrn und Kirche gewaltsam Bildungsinitiativen der *indios* (Beispiele für Peru siehe u.a. LÓPEZ, 1988; für Bolivien CARTER & MAMANI, 1982). Mit der Absicht, die rechtliche Benachteiligung, soziale Ausgrenzung und Ausbeutung in einem Staatswesen mit einer republikanischen Verfassungen zu legitimieren, wurde den *indios* mit rassistischen Argumenten

eine biologische und soziale Minderwertigkeit zugeschrieben.<sup>4</sup>

In der mexikanischen Revolution 1910/ 1911 entstand ein Gesellschaftsprojekt, das in den kommenden Jahrzehnten in zahlreichen weiteren lateinamerikanischen Ländern Fuß fassen sollte: das Projekt des mestizischen Nationalstaats. Mit diesem Konzept eng verbunden ist der **integrationistische *indigenismo***, eine modernisierungstheoretische Vorstellung, der zufolge der Prozess der "*nation-building*" eine homogenisierende Wirkung in einem evolutionistischen Sinne haben werde. Es wird davon ausgegangen, dass ethnische Identität (welcher Definition auch immer) in einer modernen Gesellschaft eine Übergangssituation sei.<sup>5</sup> Weiterbestehende ethnisch-kulturelle Ausdrucksformen werden als Traditionen hingenommen oder als Folklore gefördert (URBAN & SHERZER, 1991:11f), sofern sie nicht einer Integration in das Nationalstaatskonzept entgegenstehen.

Seit dem ersten Interamerikanischen Indigenisten-Kongress 1940 im mexikanischen Pátzcuaro wurde die staatliche Politik in Mexiko gegenüber den *indio*-Gemeinschaften vom Konzept des integrationistischen *indigenismo* bestimmt. Von Mexiko aus verbreitete es sich auf dem gesamten Kontinent, wobei dem in Mexiko gegründeten *Instituto Indigenista Interamericano* eine besondere Rolle des politischen und wissenschaftlichen Austauschs und der Kooperation zufiel.

Bei dieser *indigenismo*-Politik ging und geht es weiterhin nicht darum, die indigenen Kulturen als gleichwertig neben anderen Kulturen innerhalb der jeweiligen Staaten anzuerkennen. Ethnischer Pluralismus wird zwar von den Staaten als Faktum konstatiert, jedoch nicht als ein Gesellschaftsmodell der Zukunft angesehen (BONFIL, 1981:15). Der mexikanische Anthropologe BONFIL BATALLA stellt vielmehr fest, dass es seitens der Staaten, Kirchen und

---

<sup>4</sup> DEMELAS, 1981 belegt dies vorzüglich am Beispiel Bolivien.

<sup>5</sup> In Lateinamerika gehört diese Position zum Mestizaje-Modell (siehe AGUIRRE BELTRÁN, 1956), eine Übersicht der mexikanischen Diskussion in MAIHOLD, 1986.

Parteien in Lateinamerika Bemühungen gab, eigenständige Organisationsprozesse der indigenen Bevölkerung zu verhindern. Je nach politischer Situation geschah dies entweder durch Konfrontation oder durch Manipulation indigener Organisationen (BONFIL, 1981:13ff), etwa von z.B. Gemeindeorganisationen, Verbänden unabhängiger *campesinos* oder auch ethnisch-politischer Organisationen, wie sie im 20. Jahrhundert entstanden waren. Dass die Strategie der Assimilation oder Vereinnahmung von Organisationen vielfach nicht langfristig erfolgreich war – wie die Beispiele der Kuna in Panama (HOWE, 1991), der Shuar in Ecuador (HENDRICKS, 1991), der Mapuche in Chile u.a. zeigen – lässt sich als ein Beweis für die kulturelle Stärke dieser Völker bewerten.

In ihrer Auseinandersetzung mit den Folgen des integrationistischen *indigenismo* entwickelten kritische Anthropologen in Mexiko (die wichtigsten Vertreter waren Bonfil Batalla, Stefano Varese und Arturo Warmann), ab Ende der 60er Jahre mit dem *etnodesarrollo* ein eigenes neo-indigenistisches Modernisierungskonzept, das schnell auch in den anderen lateinamerikanischen Ländern bei eher kritischen Intellektuellen Verbreitung fand: Dieses Konzept zielte auf Anerkennung der ethnischen Gruppen und ihrer Kulturen innerhalb der Nationalstaaten. Statt staatlich geplanter Entwicklungsstrategien für die indigenen Völker sollte der Staat selbstbestimmte Entwicklungsprozesse fördern und lokale Autonomie zulassen. In entsprechenden Entwicklungsprojekten der Vertreter des *etnodesarrollo* lagen die Schwerpunkte auf der Förderung der indigenen Sprachen und der zweisprachigen Schulbildung, des indigenen Wissens und traditioneller Gesundheitsversorgung.

Bedeutungsvoll war, dass die Forderung, den "indianischen Stimmen Gehör zu verschaffen" praktische Konsequenzen hatte. Auf nationaler und internationaler Ebene fanden Kongresse mit Repräsentanten von Organisationen statt, die sich selbst als "indigen" bezeichneten und eigene Konzepte vertraten, die als *indianismo* zusammengefasst werden können. Im Unterschied zum Begriff *indigenismo*, der sich histo-

risch aus dem Konzept des integrationsistischen *indigenismo* ableitet, drückt der Begriff *indianismo* eine eigenständige ideologische Konstruktionen der indigenen Völker aus, in denen ethnische bzw. kulturelle Aspekte vorrangig sind (siehe MORIN, 1982; BONFIL BATALLA, 1991). Ein geschichtlicher Meilenstein wurde der 2. Kongress von Barbados 1977. Die Dokumentation der politischen Positionen und Forderungen indigener Aktivisten (Sammlungen in BONFIL BATALLA, 1981; GRÜNBERG, 1982; MÜNZEL, 1980) sowie gesellschaftskritischer Schriften einzelner indianistischer Intellektueller, die teilweise bereits aus den 60er Jahren stammten (z.B. des bolivianischen Quechua FAUSTO REYNAGA, 1969 und seines Sohnes RAMIRO REYNAGA, 1972 und des Maya POP CAAL, 1974)<sup>6</sup>, zeigen nicht nur, wie gesellschaftliche Zustände aus indianistischer Position wahrgenommen wurden. Sie vermitteln darüber hinaus einen Eindruck des politischen Denkens und der politischen Redeweisen, die sich als indigen verstehen. Dass derartige indigene politische Diskurse nicht "das ganz andere" Denken und Sprechen sind, sondern sich sowohl in einer dialektischen Form auf die hegemonialen Ideologien beziehen, wie auch mit westlichen Begriffen und Konzepten arbeiten, ist nicht zuletzt Produkt des Bildungsweges dieser Intellektuellen innerhalb christlich-abendländischer Normen. Hinzu kommt die externe Einflussnahme (Anthropologen, Solidaritätsbewegung, politikerfahrene nordamerikanische indianische Organisationen etc.).

In der Aktualität werden die Begriffe *indio* und *indígena* von Staat zu Staat und teilweise auch innerhalb eines Staates unterschiedlich verwendet, sie drücken aber eine weitgehend paternalistische Einstellung im Umgang mit der so bezeichneten Bevölkerung aus, die bisweilen nicht frei ist von rassistischen Zügen. Im Bewusstsein der als *indio* bezeichneten Akteure ist der pejorative Gehalt dieses Begriffes fest verankert. Doch während die einen, wie der indianistische Ideologe Ramiro Reynaga, die abwertende Kennzeichnung zum Kampfbegriff ummünzen ("*Nos aplastaron con el*

---

<sup>6</sup> Sämtliche Dokumente in BONFIL BATALLA, 1981

*nombre de indios y con ese nombre nos vamos a levantar*“, so der Titel der Schrift von REYNAGA, 1990) und Parteien mit dem Zusatz *“Partido Indio“* gründen, lehnen andere diese Bezeichnung strikt ab. Wenn sie sagen: *“ya no somos indios“*, verweisen sie damit auf die Geschichte ihrer grausamen Unterdrückung. Hier zeigen sich bereits Differenzen, die nicht nur ein Streit um Worte sind. Wenn sich heute in der internationale Gemeinschaft der Begriff **“indigen“** durchgesetzt hat, dann ist dies der Versuch, eine *“neutrale“* Bezeichnung für die einheimischen Völker Amerikas und auch der anderen Kontinente zu finden (siehe ILO-Konvention<sup>7</sup>).

Der *“verschwommene Begriff des Ethnischen“* (MÜNZEL, 1985:6f) wird zum Angelpunkt der Erklärungsansätze *“indianischer“* Bewegungen und politischer Organisation, die die kulturelle Identität in den Mittelpunkt ihrer Selbstdefinition und ihrer Diskurse stellen. Die nicht-europäisch-stämmigen Akteure haben zwar durchaus keine einheitliche politische Position und kein gemeinsames Selbstverständnis. Dennoch gewinnt das Konstrukt *indígena*, das soziale und kulturelle Gemeinsamkeit gegenüber europäisch-stämmigen und mestizischen Machtgruppen konstruiert, zunehmend an politischer Bedeutung.

Im Alltagsleben fällt die Antwort auf die Frage nach dem Selbstverständnis und der **Identität indigener Bevölkerung** viel komplexer aus als in den ethnisch-politischen Diskursen. Zwar ist all denjenigen, die sich als *indígenas* oder *originarios* definieren gemeinsam, dass sie Gesellschaftsschichten angehören, die aufgrund der kolonialen und postkolonialen Geschichte von gesellschaftlicher Macht ausgeschlossen waren. Zu Recht aber verweist DEGREGORI (1993) mit Bezug auf das Konzept multipler Identitäten darauf, dass *indígena*-Sein ein soziales Konstrukt ist, welches in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bedingungen und in Interaktion mit anderen Identitäten konstruiert wird – mit der regionalen Identität, der Zugehörigkeit zu einer Klasse,

einer Generation, dem Geschlecht und als Bürger eines Landes – und diese Identitäten je nach gesellschaftlichem Kontext vom Individuum gewichtet werden. Die Konstruktion eines neuen politischen Subjektes, das sich ***pueblo indígena, pueblo originario oder nacionalidad*** nennt, entsteht also im Rahmen gesellschaftlicher Prozesse, in denen kolonial verwurzelte Strukturen der Ausgrenzung und Benachteiligung der *indios* – trotz demokratischer Staatsverfassungen – noch nicht überwunden sind. Die Diskrepanz zwischen dem nationalstaatlichen Integrationsversprechen und der von Rassismus geprägten Lebenswirklichkeit der ländlichen und städtischen Bevölkerung indigener Herkunft begründet eine Identitätssuche und den Erfolg des indianistischen Diskurses (vgl. STRÖBELE-GREGOR, 1992, 1997; DISKIN, 1992). Dass dabei der Begriff *nacionalidad* bei der nicht-indigenen Bevölkerung nicht selten Ängste vor separatistischen Bewegungen schürt bzw. einigen Politikern als Begründung der Ablehnung eines politischen Dialoges mit ethnisch-politischen Organisationen dient, zeigt das Spannungsverhältnis zwischen den gesellschaftlichen Gruppen.

Die neuen ethnisch-politischen Diskurse und Definitionen finden auch Eingang in internationale Organisationen. MARTÍNEZ-COBO (1987) kam in seiner Studie im Auftrag der UN zu einer Definition, die zum internationalen Standard wurde:

*“Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of societies and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems“* (MARTÍNEZ-COBO, 1987:379ff).

Die 1989 von der ILO (Internationale Arbeitsorganisation) vorgelegte Konvention 169 über

---

<sup>7</sup> Das Dokument kann u.a. auf der Website [www.gtz.de/indigenas/deutsch/internationale-instrumente/ilo169.htm](http://www.gtz.de/indigenas/deutsch/internationale-instrumente/ilo169.htm) eingesehen werden.

“eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Staaten“, die mittlerweile ein Meilenstein im Hinblick auf die Anerkennung neuer rechtlicher Schutzstandards bezüglich dieser Völker und zum wichtigsten Mobilisierungsinstrument geworden ist (KUPPE, 2002:108), stellt zudem klar, dass der hier verwendete Terminus Volk nicht das Selbstbestimmungsrecht im Sinne des Völkerrechts meint.

Die ILO-Konvention 169 definiert folgende Grundrechte:

- Das Recht auf traditionelles Land und Territorien (siehe RATHGEBER in diesem Band)
- Die Gewährleistung der örtlichen Kontrolle bzw. Mitbestimmung über die Nutzung natürlicher Ressourcen
- Das Recht auf Selbstbestimmung im Sinne interner Selbstverwaltung
- Das Recht auf Erhalt der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Systeme indigener Völker
- Schaffung allgemeiner Arbeitnehmerrechte
- Förderung lokaler Produktion
- Adäquate soziale Absicherung
- Zugang zu Schul- und Ausbildung - unter Berücksichtigung indigener Sprachen - sowie zum Gesundheitswesen

## 2. Gesellschaftliche Lage – Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Die folgenden Abschnitte befassen sich mit der Wirtschafts- und Arbeitswelt, mit Glaubensvorstellungen, sozialen Strukturen und Organisationen sowie den wesentlichen Aspekten des gesellschaftspolitischen Kontextes, in denen indigene Völker Lateinamerikas leben. Auf diese Weise sollen Eckpfeiler der indigenen Lebenswelten knapp umrissen werden. In den weiteren Kapiteln des Bandes werden viele der hier angesprochenen Fragen vertieft, darüber hinaus auch weitere Themen in den Blick gerückt.

### Allgemeine Merkmale

Vor dem Hintergrund der großen kulturellen Diversität der jeweiligen indigenen Völker haben die Folgen der allgemeinen gesellschaftli-

chen Entwicklungen im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika zu sehr unterschiedlichen Ausformungen in deren Lebenswelten geführt. Damit verbieten sich Verallgemeinerungen. Das gilt für die Lebensstile in den Städten ebenso wie für die Lebensmuster in den unterschiedlichen ländlichen Regionen. Wenngleich die städtische indigene Bevölkerung stetig anwächst, lebt ein Großteil immer noch auf dem Land.<sup>8</sup>

Die Wirtschafts- und Arbeitsformen, sozialen Strukturen und politischen Organisationen unterscheiden sich erheblich bei den jeweiligen Kulturen.<sup>9</sup> Sie sind – außer bei Völkern in geografisch entlegenen Regionen, die viele ihrer traditionellen Lebensmuster bis in die 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts erhalten haben – ein Amalgam aus kolonialzeitlichen, republikanischen und kulturell eigenständigen Strukturen. Wandlungsprozesse finden in einem zunehmend beschleunigten Tempo statt, betreffen viele Lebensbereiche und haben Einfluss auf die sozialen Beziehungen und Geschlechterrollen. Sie eröffnen den Zugang zu neuen Kenntnissen und Technologien, zugleich ist der Verlust an traditionellem Wissen und Praktiken beispielsweise in der Medizin, in der

<sup>8</sup> Verlässliche Daten liegen kaum vor. Erschwerend für einen Vergleich ist zudem die Uneinheitlichkeit in den Zensi, ab wann eine Lokalität als städtisch („urbano“) bezeichnet wird.

<sup>9</sup> Der hier verwendete Begriff der Kultur basiert auf der Definition der Kulturanthropologie (HARRIS, 1989; VIVELO, 1988) und bezeichnet die Gesamtheit der „Lebensweise“ eines Volkes. Es ist die von den Mitgliedern einer bestimmten Gesellschaft sozial erlernte Weise des Denkens, Empfindens und Handelns, die Artefakte, Institutionen, Ideologien und ihrer Organisation sowie die gesamte Breite gebräuchlicher Verhaltensweisen, mit denen eine Gesellschaft für die Ausbeutung ihrer besonderen Umwelt ausgestattet ist. Die Kontinuität von Lebensformen erfolgt durch Enkulturation, d.h. durch teils bewusste, teils unbewusste Lernprozesse. Lernen beinhaltet auch Veränderung. Kulturen sind nicht statisch. Die Kulturanthropologie betont die Funktion der Kultur als Anpassungsmechanismus. In der Auseinandersetzung mit der natürlichen und sozialen Umwelt sowie durch Übernahme oder Übertragung von kulturellen Verhaltensweisen anderer Kulturen oder Gesellschaften vollziehen sich einfache Innovationen oder auch komplexe Wandlungsprozesse. Eine Gesellschaft wird in diesem Ansatz als eine Gruppe oder Population von Menschen bezeichnet, die entweder physisch oder durch ihre Kultur von anderen, ähnlichen Einheiten getrennt ist.

nachhaltigen Landwirtschaft und im Umgang mit der Natur unübersehbar.

Armut und extreme Armut kennzeichnen die Lebenssituation der Mehrheit der indigenen Völker Lateinamerikas, wie internationale Studien z.B. der Weltbank (PSACHAROPOULOS & PATRINOS, 1994) und der Interamerikanischen Entwicklungsbank (DERUYTTERE, 1997) belegen. Das gilt für die städtische, aber mehr noch für die ländliche Bevölkerung. Als ein besonders aussagekräftiges Beispiel führt DEL ALAMO (2003:10) die Munizipien in Mexiko an. Das Armutsniveau ist in Munizipien mit erhöhter indigener Bevölkerung (über 80%) 4-mal so hoch wie in Munizipien mit geringem Anteil und der Anteil von extremer Armut liegt fast 20-mal höher. In Bolivien gelten 50% der Gesamtbevölkerung als arm, davon sind zwei Drittel indigene Völker. In Guatemala leben zwei Drittel der Gesamtbevölkerung unter der Armutsgrenze, davon sind über 90% Indigene (DEL ALAMO, 2003:11). Zu den Armen gehören insbesondere auch die Landlosen, die in Abhängigkeitsverhältnissen auf großen Landgütern (*hacienda*) leben oder Saisonarbeiter, die von einer Arbeitsstelle zur anderen ziehen müssen, um ihr Überleben zu fristen.

Armut ist dabei nicht nur am Einkommen zu messen, sondern auch an weiteren Sozialdaten wie u.a. der Zugang zum Schulwesen, zur Gesundheitsversorgung, der Ausbildungsstand sowie gesellschaftliche Teilhabe an Entscheidungen über Ressourcenverteilung und -nutzung. Doch die jeweiligen nationalen Gesellschaften ziehen aus diesen Analysen bisher kaum ausreichende Konsequenzen, um die Situation grundlegend zu verändern. Rassismus – offen oder verdeckt – spielt dabei eine nicht unerhebliche Rolle. Denn die Marginalisierung und der Ausschluss der indigenen Bevölkerung, sind weiterhin im gesellschaftlichen Leben präsent. Das gilt auch für jene Staaten, die im Verlauf der 80er und 90er Jahre Rechtsreformen zugunsten der indigenen Bevölkerung verabschiedet haben. Im Prozess von Staatsmodernisierung und Dezentralisierung kam es in mehreren Ländern zwar zur Stärkung von Selbstverwaltungs-

strukturen (siehe FELDT in diesem Band), jedoch zeigt der Aufstand in Bolivien im Oktober 2003, dass sich die indigene Bevölkerung noch weiterhin von den maßgeblichen politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen fühlt.

### **Komplexe Wirtschaftsstrategien der ländlichen Bevölkerung**

Ein Großteil der indigenen Völker lebt von der kleinbäuerlichen Subsistenzwirtschaft, die je nach Region ganz unterschiedliche Formen und Ausprägungen hat und eine Markteinbindung auf niederem Niveau einschließt. Hinzu kommen Strategien, die auf vorspanischer Tradition beruhen: etwa bestimmte Formen der Kollektivarbeit, der Gegenseitigkeits- und Austauschbeziehungen sowie soziale Netzwerke, die auf Verwandtschafts- und Patenbeziehungen basieren. Die Kombination dieser beiden Produktionssphären ist ebenfalls ein Ausdruck für das kulturelle Amalgam: Eine "traditionelle" nicht-kapitalistische Agrarproduktion auf der Grundlage von Familienwirtschaft samt Austausch von Gütern und Arbeitskraft innerhalb der Gemeinschaft wird verbunden mit Lohnarbeit innerhalb der Gemeinschaft, dem Verkauf von Produktionsüberschüssen oder mit der Produktion für den lokalen oder städtischen Markt. Dies erlaubt den Zugang zur Geldwirtschaft und zu anderen Produkten (siehe NAASE, FELDT & SPOHN in diesem Band).

In einigen Ländern, in denen im Verlauf des 20. Jahrhunderts Landreformen durchgeführt wurden (Mexiko, Bolivien, Peru, z.T. Ecuador), erhielten indigene Bauern im Hochland zwar eigenes Land – sei es als individuelles Privateigentum, in Form von Kollektivbesitz oder kollektiver Nutzungsrechte – doch aufgrund des Bevölkerungswachstums bot dies bereits für die folgenden Generationen kaum mehr eine ausreichende Lebensgrundlage. Zudem ist der größte Teil des für die Landwirtschaft gut geeigneten Bodens zumeist im Besitz von wenigen Großgrundbesitzern – auch in Ländern, in denen Agrarreformen durchgeführt wurden.



Foto: Partizipativer Taller in einer Mapuche Gemeinde in Chile (S. HESS-KALCHER, Proyecto GAR)

Zu den Ursachen, die die Armutssituation seit den 80er Jahren verschärft haben, gehören die Wirtschaftskrise der 80er Jahre, nationale und internationale Wirtschaftspolitiken sowie die Interessen einzelner Machtgruppen z.B. Großgrundbesitzer, internationale Großunternehmen, bisweilen auch das Militär (Guatemala). So unterschiedlich die geografischen und kulturellen Kontexte auch sind, etwa zwischen Kleinbauern-Gemeinschaften im Hochland, Küsten-Fischern und Waldbauern in Amazonien oder Zentralamerika, die negativen wirtschaftlichen Folgen des Raubbaus an natürlichen Ressourcen und die Auswirkungen neoliberaler Wirtschaftspolitik ähneln sich (ALTVATER, 1992). Denn das Zusammenwirken von Deregulierung, Privatisierung der Wirtschaft und staatlicher Kompetenzen, so zeigen zahlreiche Untersuchungen, belasten insbesondere arme Bevölkerungsgruppen (ALTVATER & MAHNKOPF, 2004), vor allem auch die indigenen Völker (zu neoliberaler Wirtschaftspolitik in Lateinamerika siehe u.a. DIRMOSE ET AL., 1993). So bedeutet beispielsweise der Vorrang weltmarktorientierter Produktion vor Nahrungssicherung im eigenen

Land (FELDT & KRÄMER, 1997; WINDFUHR, 1997) auch für viele Kleinbauern eine schlechtere Versorgung mit Grundnahrungsmitteln; und die großflächige Verseuchung von Böden und Gewässern als Folgen der Aluminiumproduktion, die internationale Unternehmen nach Brasilien ausgelagert haben, führen zu Gesundheitsschäden der Anwohner und Verlust von landwirtschaftlich bewirtschaftbaren Böden (MÜLLER-PLANTENBERG, 1992) (siehe auch ROSSBACH DE OLMOS in diesem Band).

Das Wirtschaften von indigenen Kleinbauern muss notwendigerweise verschiedene einkommensschaffende Tätigkeiten kombinieren, um das Überleben zu sichern. Dazu gehört u.a. der Handel, das Handwerk, die Saisonarbeit in anderen Landesteilen oder Ländern etwa in der Kaffee- oder Zuckerrohrernte, im Bergbau und in – meist schlecht bezahlten – Aushilfsarbeiten. Von den, verglichen mit Industriegütern, niedrigen Preisen für ihre traditionellen landwirtschaftlichen Produkte können die *campesinos* ihre Familie immer weniger ernähren. Verschärft wurde die wirtschaftliche Situation der *campesinos* durch die Öffnung der nationalen Märkte, verbunden mit einer

Senkung der Zollschränken u.a. für Importprodukte, eine Maßnahme der wirtschaftspolitischen Anpassung seit Mitte der 80er Jahre.

Die niedrigen Einkommen aus der Landwirtschaft und die Schwäche des Arbeitsmarktes erfordern also eine kombinierte Wirtschaftsform, einschließlich der Aufrechterhaltung "traditioneller" ökonomischer und sozialer Handlungsmuster. Im Kontext dieser widrigen ökonomischen Bedingungen werden auf lokaler Ebene durchaus auch Wirtschaftsstrategien erprobt, die nicht nur das knappe Überleben sichern sollen, sondern ein nachhaltiges Wirtschaften als Grundlage für eine eigenständige Entwicklung (RATHGEBER, 2002). Dabei werden überlieferte gemeinschaftliche Wirtschaftsformen und kulturell tradiertes landwirtschaftliches Wissen zur Nutzung der natürlichen Ressourcen wieder belebt und experimentell weiterentwickelt unter Einbeziehung von "neuem" Wissen und Verfahren. Die neuen Strategien beinhalten u.a. eine Kombination von Nahrungssicherheit, wirtschaftliche Diversifizierung einschließlich kommerzieller Anbaukulturen z.B. im Bereich der Bioprodukte oder anderer Nischenprodukte für den externen Markt (siehe auch NAASE, FELDT & SPOHN in diesem Band).

Oftmals stehen das Fehlen von Infrastruktur, der Mangel an Krediten und an technischer Aus- und Fortbildung u.s.w. dem Erfolg entgegen. Dann werden häufig andere Einkommensquellen gesucht. Das reicht von Ethno- und Öko-Tourismus bis hin zur der illegalen Koka-Produktion.

Eine weitere Strategie ist die Abwanderung in andere Regionen des Landes z.B. in Urwaldregionen (Kolonisationsmigration) oder in die Städte, in denen die Migranten das Heer der Arbeitssuchenden in den marginalen Stadtrandsiedlungen ständig vergrößern, aber auch dem informellen Sektor Auftrieb geben (siehe weiter unten sowie GOLTE & ADAMS, 1987; STEINHAUF, 1991).

Neben der Charakterisierung als "Ärmste der Armen" werden die indigenen Völker insbesondere im internationalen Diskurs (z.B. die "Resolution of 30 November 1998" der EU) als Schützer der Natur bezeichnet, weil sie – und

damit sind in Lateinamerika vor allem die Waldvölker Amazoniens und des mittelamerikanischen Biokorridors gemeint – in besonderer Weise in ihren Lebensformen mit der Natur verbunden sind. Daher ergibt sich, so der internationale Tenor, die Notwendigkeit ihres besonderen Schutzes und der Förderung ihrer Kulturen. Es ist höchste Zeit wirksame Schutzmaßnahmen zu ergreifen. In vielen Ländern raubt der Zugriff von Unternehmen und Händlern auf indigenes Gemeinschaftsland, auf traditionelles indigenes Wissen und marktattraktive Naturressourcen sowie verseuchte Gewässer, Wassermangel und Erosionen als Folge von Bergbau oder Großprojekten etc. den ansässigen Gemeinschaften ihre Lebensgrundlage (hierzu siehe die Artikel von FELDT, ROSSBACH DE OLMOS UND RATHGEBER in diesem Band. Auch wenn dem Einzelnen oder der indigenen Gemeinschaft mittlerweile der Weg der rechtlichen Klage offen steht – und auch immer häufiger beschritten wird – so bedeutet dies längst nicht, dass sie damit ihren Lebensraum unbeschadet erhalten können.

Mit der Verknappung von bewirtschaftbarem Land und überlebensnotwendigen Ressourcen nehmen auch die Konflikte zwischen Nachbargemeinschaften und ethnischen Gruppen in erheblichem Maße zu. Kleinere und schwächere Gemeinschaften werden durch das Vordringen von Siedlern – seien es Mestizen oder indigene Migranten – von ihrem Territorium verdrängt.

Landlose und jene, deren kleiner Landbesitz nicht zur Ernährung der Familie ausreicht, suchen Arbeit bei Großgrundbesitzern oder in Agrounternehmen. Berichten von Menschenrechtsorganisationen zufolge gibt es weiterhin landwirtschaftliche Großunternehmen, Agroindustrien und Plantagen mit miserablen Arbeits- und Lebensbedingungen, Gewaltstrukturen, unzureichenden oder fehlenden Sozialleistungen und Unterschreitung der Mindestlöhne, beispielsweise in Zentralamerika (WOLPOLD-BOSIEN, 1999). Schuldknechtschaft und sklavereiähnliche Bedingungen entgehen den Augen der Öffentlichkeit, auch wenn es sich nicht um extrem abgelegene Regionen handelt. Unter solchen Bedingungen leben

zahlreiche Guaraní in Ostbolivien (ALBÓ, 1990:202f). Wirtschaftliche Abhängigkeit und Ausbeutung kennzeichnete zumindest bis in die 80er Jahre die Situation der Maya in Chiapas (LEBOT, 1997:34f) und der Saisonarbeiter in der Agro-Industrie an der Pazifikküste in Guatemala. Nicht selten hat sie Verschuldung in Lohnknechtschaft getrieben, die sich auch auf ihre Kinder überträgt.

In der wissenschaftlichen Diskussion ist es mittlerweile Mehrheitsmeinung, dass das Wohlergehen vieler indigener Gemeinschaften und die Respektierung ihrer Menschenrechte zu einem wesentlichen Teil davon abhängen, dass der permanente Besitz des Territoriums und dessen Selbstverwaltung garantiert sind (BARIÉ, 2002:556). Diese Hypothese über kulturelle Reproduktion geht von einer direkten Beziehung zwischen kollektiven Territorialrechten, Autonomie, Menschenrechten und nachhaltiger menschlicher Entwicklung aus (STAVENHAGEN, 2002:57). Zahlreiche Beispiele belegen dies insbesondere für Völker der Tieflandregionen, aber auch für Hirten und Ackerbauern. Die Landvertreibung bzw. -zerstörung bedeutet daher in vielen Fällen ein Menschenrechtsverbrechen.

Allerdings gibt es auch Beispiele, wie Migranten eigenständige kulturelle Muster im städtischen Kontext oder in Kolonisationszonen erhalten, sie kreativ den neuen Bedingungen anpassen oder sogar besonders stark ihre kulturelle Identität betonen (siehe auch SPEISER in diesem Band).

### Verschiedene kulturelle Wurzeln der indigenen Lebenswelten

Die eigenständigen indigenen Kulturen der Gegenwart haben verschiedene Wurzeln. Wesentliche Elemente der vorspanischen Kulturen konnten sich in vielen Gemeinschaften erhalten. Es sind die ländlichen indigenen Gemeinschaften im ehemaligen unmittelbaren Einflussgebiet der spanischen Herrschaft, in denen die Amalgame zwischen vorspanischer und kolonialspanisch-mittelalterlicher Kultur noch am stärksten gegenwärtig sind. Aber auch hier finden ständige Prozesse der Integration neuer kultureller Elemente und der In-

teraktion statt. Die weitgehend autonomen Völker Amazoniens konnten noch am stärksten einen Großteil ihrer kulturellen Lebensformen und Glaubenswelt bis in die Gegenwart bewahren – sofern sie nicht in den letzten Jahrzehnten von protestantischen Evangelikalen missioniert wurden. Dies ist ein kultureller Zugriff, dem viele Küstenvölker der zentral-amerikanischen Atlantikküste schon in den vergangenen Jahrhunderten ausgesetzt waren und der, wie bei den Misquito und Mayagna die eigene Lebenswelt sehr durchdrungen hat (ROSSBACH, 1987; VON OERTZEN, 1999). Autochthone religiöse Vorstellungen und Praktiken wurden während der Kolonialzeit verschleiert oder im Verborgenen praktiziert. Andere Elemente, wie beispielsweise die andine Rationalität der sozialen Organisation der Arbeit (GOLTE, 1980), in deren Rahmen Gemeinschaftsarbeiten und der Austausch von Arbeitskraft innerhalb der *comunidad* nach kulturell festgelegten Regeln organisiert wurden, wussten koloniale und postkoloniale Grundherrn zu ihrem Profit auszubeuten.

Wurzeln geschlagen haben vor allem die Sozialstrukturen der Kolonialzeit, sie sind im Bewusstsein der indigenen Bevölkerung zu Ausdrucksformen der eigenen Kultur geworden: Bereits die als typisch indigen angesehene *comunidad*, die Dorfgemeinschaft, ist ein Amalgam aus vorkolonialen Strukturen, beispielsweise dem *ayllu* in den Anden, mit spanischen Organisationsstrukturen der Kolonialzeit. Gleiches gilt für die malerischen Trachten der Frauen und Männer in Mexiko, Guatemala oder den Andenländern. Die Jesuiten schufen in ihren Reduktionen<sup>10</sup> eine eigene religiöse Tradition und Kultur und begründeten vielerorts neue ethnische Gemeinschaften, in dem sie Angehörige verschiedener Ethnien zu einer einzigen Gemeinschaft zwangshomogenisierten. Solche Neo-Ethnien sind beispielsweise

---

<sup>10</sup> Es handelt sich um Dorfgründungen, in die ausschließlich Angehörige indigener Ethnien gebracht wurden. Ziel war die "Zivilisierung" und "Christianisierung" durch Erziehung zu einer christlichen Lebensführung und Arbeit in einer sich selbst tragenden Wirtschaftsgemeinschaft. Das bedeutete auch "Schutz" der Ethnien vor dem direkten "Kontakt" mit der kolonialspanischen Außenwelt (vgl. HAUSBERGER, 2000; KONNETZKE, 1970; PRIEN, 1985).

die Chiquitano und Moxeño in Ostbolivien. In anderen Regionen gelang den Jesuiten der Bruch mit der Herkunftskultur weniger vollständig, jedoch sind auch bei den Guarani (Paraguay) oder den einstigen Jäger- und Sammlervölkern Nordwest-Mexikos die Spuren der katholischen Missionierung nicht zu übersehen (HAUSBERGER, 2000).

Zu den Bereichen, auf denen Amalgamisierungsprozesse zu folgenreichen interkulturellen Missverständnissen führen können, gehört die politische Kultur. Außenstehende haben oft Schwierigkeiten, die verschiedenen Strukturen der Repräsentanz bzw. den Umgang von Indigenen mit westlichen sozialen Organisationsformen zu begreifen: Für die akephal, d.h. ohne zentrale politische Instanzen und ohne Herrschaft organisierten Völker Amazoniens ist ein *dirigente* oder *líder* kein Repräsentant, der verbindlich für "seine" Gruppe sprechen oder gar Verträge abschließen kann, an die sich alle gebunden fühlen. Auch in Verbänden, die äußerlich westlichen Strukturen entsprechen – etwa ein *sindicato* (Gewerkschaft), eine *asociación* (Vereinigung) oder *confederación* (Verband) – herrschen eigene kulturelle Normen (STRÖBELE-GREGOR, 1992) (siehe weiter unten sowie FELDT in diesem Band).

Ein weiteres Amalgam verschiedener Kulturen ist das Geschlechterverhältnis und die Rolle der Frau, zumindest in den Regionen unter ehemals direktem kolonial-katholischem Einfluss. Zwar wurden die herrschenden konservativ-katholischen Rollenbilder, Moralvorstellungen und Praktiken in den indigenen Gesellschaften, selbst dort, wo der Missionierungsdruck, wie in den Jesuitenreduktionen, besonders groß war, nie vollständig übernommen. So genoss Jungfräulichkeit in vielen Gemeinschaften keine besondere gesellschaftliche Wertschätzung. Aber christliche Rollenbilder förderten asymmetrische Geschlechterbeziehungen und Überlegenheitsansprüche von Männern.

Dass dieser Einfluss das Geschlechterverhältnis aber nicht überall einschneidend verändern konnte, zeigen Kulturen in Amazonien und die Kultur der Raramuri (Mexiko). Hier konnten die Frauen ihren sehr weitgehenden autonomen

Status bewahren. Sie haben gleiche Landbesitzrechte wie die Männer, in der Ehe behalten sie ihren Individualbesitz, bestimmen die häusliche Wirtschaft maßgeblich mit und Eheauseinandersetzungen können in der Öffentlichkeit verhandelt werden. Ungleich ist ihr Zugang zu religiösen und politischen Ämtern – davon sind sie, mit Ausnahme auf dem Land, weitgehend ausgeschlossen (KUMMELS, 2001).

Zaghafte beginnen sich die Geschlechterbeziehungen auch in jenen Kulturen, die sich durch starke Geschlechterasymmetrie auszeichnen, zu wandeln. Die Frauenrollen haben sich unter den Anforderungen des Überlebenskampfes innerhalb des gesamtgesellschaftlichen Strukturwandels und von Verarmungsprozessen bereits verändert: Wenn die Männer zu Zeitarbeit die *comunidad* verlassen, sind indigene Frauen gezwungen, jene Arbeiten in der Landwirtschaft zu übernehmen, die in der traditionellen Arbeitsteilung den Männern zukamen. Indigene Frauen auf dem Land organisieren sich auf lokaler und lokalübergreifender Ebene, um Erfahrungen auszutauschen und ihre Interessen öffentlich zu machen. Der Anstoß dazu kommt zwar oftmals von außen, von NRO, Kirchen oder Entwicklungsprojekten, wird aber von den Frauen interessiert aufgegriffen. Männer sehen das nicht immer mit wohlwollenden Augen, auch wenn sich indigene Organisationen unter dem Einfluss internationaler Diskurse für die Gleichstellung der Geschlechter aussprechen. Indigene Frauen haben dennoch seit Mitte der 80er Jahre begonnen, sich in ethnisch-politischen oder Produzentenvereinigungen zu engagieren. Sie haben Frauenteilorganisationen in indigenen Verbänden aufgebaut, wie den Landfrauenverband Bartolina Sisa in Bolivien oder den Verband der indigenen Frauen Amazoniens in enger Kooperation mit COICA (Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica). Wesentliche Repräsentanten der Verteidigung der Menschenrechte in Guatemala sind heute Frauen. Internationales Renomé erwarb sich Rigoberta Menchú, die Angehörige des Volkes der Maya-Quiché, die für ihren Einsatz für die Menschenrechte und Rechte der indigenen Völker 1992 den Friedensnobelpreis erhielt.

### Handeln im Rahmen religiöser Weltbilder

Die sozialen Organisationsformen, die Ordnungssysteme, ethische Normen und Werte sind eingebunden in religiöse Glaubenssysteme und Weltbilder. Diese Glaubenssysteme sind so vielfältig, unterschiedlich und zahlreich wie die indigenen Kulturen, weshalb eine systematische Beschreibung kaum möglich ist. Einzelne Beispiele können das Gewicht indigener religiöser Leitsysteme im Alltagsleben aufzeigen.

Die Religionen im amazonischen Tiefland und jener Völker, deren Wirtschaftsweise traditionell auf der Sammelwirtschaft und Jagd basierten, wie der Ayoreode (Paraguay, Bolivien) oder der Yaqui in Nord-Mexiko, wurden – allen Missionierungsversuchen zum Trotz – nur in Ausnahmefällen von christlichen Religionen überlagert. Die Präsenz und Unmittelbarkeit ihrer Religionen manifestiert sich in der Bedeutung von Mythen zur Erklärung und Orientierung im Alltagshandeln sowie in den Vorstellungen von Gesundheit, Krankheit und Heilungspraktiken, bei denen der Schamanismus eine hervorragende Bedeutung hat. Sie drückt sich aus in der Definition der Geschlechterrollen und -beziehungen, in der Vorstellung von der "beseelten" natürlichen Umwelt und einer Einordnung des Menschen als deren Teil. Dieses Ordnungssystem kennt keine grundsätzliche Überlegenheit des Menschen gegenüber der natürlichen Umwelt und einen Willen zu ihrer Beherrschung (VON BREMEN, 1990:309) und hat es ermöglicht, dass diese Völker die natürlichen Ressourcen in beispielhafter Weise nachhaltig nutzen. Dort, wo die Marktwirtschaft oder neue Produktionsweisen vordringen, wo der Lebensraum beschränkt wird und Lebensweisen sich freiwillig oder unter Druck wandeln, hat dies auch Konsequenzen auf den Umgang indigener Bevölkerung mit der Natur: Mit neuen Wirtschaftsweisen wie der Viehzucht oder als Lohnarbeiter für Holzunternehmen beginnen so manche von ihnen, selbst an der Zerstörung ihrer natürlichen Umwelt teilzunehmen.

Wo christliche Missionierung erfolgreicher war, etwa in den Anden, den Küsten Südamerikas

oder in Zentralamerika und Mexiko, hat dies zu Synkretismen und/oder zu dualen religiösen Praktiken geführt. Ganz offensichtlich aber lebt bei der Landbevölkerung die enge Verbindung zur natürlich "beseelten" Umwelt fort. Dies manifestiert sich in Agrarriten, beispielsweise wenn die Andenvölker *Pacha Mama* (Mutter Erde) als Machtwesen, zuständig für die Fruchtbarkeit des Bodens und der Frauen, verehren. Der Naturraum wird durch Machtorte wie Seen oder Bergen strukturiert. In der traditionellen Medizin vieler indigener Völker herrscht die Überzeugung, dass solche Orte Heilung oder Erkrankung erzeugen können. Die strengen Riten, mit denen bestimmte Berge als Sitze der Ahnen um Schutz gebeten werden und die Überzeugung, dass Wettereinbrüche oder anderes Unbill, welches die Familien oder die *comunidad* trifft, das Werk dieser zürnenden Ahnen ist, verdeutlichen, wie stark das animistische Weltbild und die Beziehung zur Natur das Leben der *campesinos* in den Anden und anderen Regionen prägen (siehe VAN DEN BERG & SCHIFFERS, 1992).

Ahnenerverehrung und eine vergleichbare Beziehung zur Natur kennen auch viele andere Völker, etwa die Mapuche in Chile und Argentinien oder die Maya-Völker. Bei den Maya sind Geistwesen "Eigentümer" jeweils bestimmter Naturphänomene wie der Wälder, der Berge, des Regens, des Maises etc. und greifen unmittelbar als ferne "Götter" ins Leben der Bauern ein. Deshalb sind sie Gegenstand besonders intensiver Beachtung und Verehrung. Für die immer von neuem zu stärkende Gruppenidentität der Maya ist die Verehrung von Schutzpatronen jeweils einzelner indigener Gemeinschaften grundlegend. Sie tragen zwar die Namen christlicher Heiliger, dahinter stehen jedoch alte "Lokalgottheiten" (LINDIG & MÜNZEL, 1978:296). Wie stark diese Beziehungen sind, zeigt sich daran, dass der Krieg in Guatemala die Menschen zwar zeitweise von ihren Lokalgottheiten getrennt hat, sie damit daran hinderte, die rituellen Verpflichtungen zu erfüllen, die notwendig sind, um die spirituelle Beziehung in positiver Weise aufrechtzuerhalten, aber er konnte diese Beziehung nicht zerstören. SIEDER (2001) berichtet, dass der Umstand, die Toten im Bürgerkrieg nicht entspre-

chend der Riten und an "ihrem Ort" begraben zu haben, zu schweren Belastungen in den Gemeinschaften führt (siehe auch RATHGEBER in diesem Band).

Einen sehr weitgehenden Wandel im Glaubenssystem und im Gemeinschaftsleben bewirken die zahlreichen protestantischen evangelikalen und fundamentalistischen Glaubensgemeinschaften. Bei den Misquito und Mayagna in Nicaragua setzte dieser Prozess bereits im 19. Jahrhundert ein, als die Herrenhuter Brüdergemeinde und die Baptisten an der zentralamerikanischen Atlantikküste ihre Missionierung verstärkten. Seit den 1960er Jahren missionieren die unterschiedlichsten evangelikalen Religionsgruppen systematisch bei der indigenen und afroamerikanischen Bevölkerung und finden eine zunehmend große Anhängerschaft sowohl auf dem Land als auch in der Stadt. Die Ursachen für diesen Zuspruch sind vielfältig. Dazu gehören der anhaltende Rassismus, der Ausschluss und die Marginalisierung der indigenen Bevölkerung, die Suche nach moralischen und zugleich pragmatischen Leitlinien, dort wo alte Weltbilder an Gültigkeit verloren haben. Dazu gehört auch die Suche nach Handlungsmustern, die ein erfolgreicheres Leben und Wirtschaften in Aussicht stellen und nicht zuletzt die Erwartung, zu den Auserwählten Gottes zu gehören. Die Bereitschaft, mit der überlieferten Kultur zu brechen, wächst. Doch selbst diese kulturelle Entfremdung vermag es nicht, tief in den Menschen verwurzelte kulturelle Strukturen auszulöschen – sie verwandelt sie vielmehr (STRÖBELEGREGOR, 1988; 1989; 2002).

### Lokale Selbstverwaltung

Selbstorganisation und lokale Selbstverwaltung sind ein wesentliches Merkmal der indigenen Völker Lateinamerikas, wobei auch hier die Vielfalt und die Unterschiede groß sind.

Die politische Organisation der Völker östlich der Anden reicht von weitgehend egalitär-dezentralistischen Strukturen, die auf der Entscheidungsmacht der Kernfamilie und der mit ihr verbundenen (häufig) patrilinearen Verwandtschaft basieren, über verschiedene Formen von Häuptlingstümern, in denen bei man-

chen Gruppen Führungspositionen von zwei Häuptlingen oder dem Schamanen neben dem Häuptling eingenommen werden. Wieweit diese traditionellen Selbstverwaltungsstrukturen erhalten bleiben, hängt auch davon ab, welche indigenen Rechte der Nationalstaat anerkennt und schützt.

Bei den meisten indigenen bäuerlichen Völkern in Lateinamerika basiert die lokale Organisation auf den Strukturen der *comunidad*, der Dorfgemeinschaft. Diese Dorfgemeinschaften können unterschiedliche Ursprünge haben: Sie können auf einer langen lokalen Tradition beruhen, können von Migranten neu gegründet oder Ergebnis von Teilungen der Gemeinschaften bzw. Vertreibung sein.

Die Formen der soziopolitischen Organisation sind eine Mischung kolonialspanischer Strukturen, sowie vorspanischer Strukturen (wie beispielsweise des *ayllu* in den Anden) und „moderner“ Organisationsformen (wie sie vom Nationalstaat vorgegeben werden). Dazu gehört das *sindicato* in Bolivien, ein Produkt der Nationalen Revolution von 1952, in dem die dorfgemeinschaftliche Organisation mit einer gewerkschaftlichen Struktur verbunden wurde. Fundament lokaler Organisation vieler Dorfgemeinschaften der Anden und Guatemalas ist das aus der Kolonialzeit überlieferte hierarchisch gegliederte Ämterssystem (*cargo*-System) mit dem jährlichen Wechsel der Amtsinhaber und in Mexiko und Guatemala auch die religiösen Bruderschaften (*cofradías*). Die Versammlung der Autoritäten und der männlichen Haushaltsvorstände der Dorfgemeinschaft regeln alle internen Angelegenheiten. Dabei werden überliefertes Recht und Brauchtum, modernes nationales Recht und staatliche Vorgaben, sowie die unterschiedlichen lokalen aktuellen Bedingungen pragmatisch und situationsbezogen kombiniert. Frauen haben nur Stimmrecht, wenn sie verwitwet sind oder einen abwesenden Lebenspartner vertreten. Die Selbstverwaltung umfasst u.a. die Organisation von Gemeinschaftsarbeiten, Regelung der Landnutzungsrechte bei Kollektivland, Wahrnehmung der Beziehungen zu staatlichen Institutionen, die Durchführung religiöser Zeremonien und Feste.

### In der Stadt

Nicht nur in Ländern mit starkem indigenen Bevölkerungsanteil lebt mittlerweile ein Großteil dieser Bevölkerung in den Städten. Zum Teil gilt dies auch für jene Länder mit einem indigenen Bevölkerungsanteil von weniger als 20%. San Cristóbal de Las Casas in Chiapas (Mexiko) ist eine Stadt der Maya, Mexiko-Stadt und Buenos Aires sind Sammelbecken zahlreicher indigener Zuwanderer. Viele leben schon seit Generationen in den Städten und einige haben einen gewissen sozialen und ökonomischen Aufstieg erreicht (GOLTE & ADAMS, 1987; STEINHAUF, 1991; ALBÓ, GREAVES & SANDOVAL, 1981-1987; siehe auch SPEISER in diesem Band).

Seit den 80er Jahren wurde die wirtschaftliche Integration für die große Mehrheit der Zuwanderer aufgrund von Wirtschaftskrisen und Strukturwandel unter neoliberalen Vorzeichen ungleich schwerer. Die weitgehende Marktöffnung und Verminderung von Zöllen hat zu einem Wandel auf dem Arbeitsmarkt geführt, unter anderem zu den modernen, exportorientierten Weltmarktfabriken der schnell anwachsenden Freihandelszonen, den Maquilas, in denen zunehmend auch indigene Frauen beschäftigt werden. Aber auch zum Abbau von Arbeitsplätzen, Schließung von Unternehmen und Aufhebung der Mindestlohngrenzen (z.B. Bolivien). Die Armutsgürtel um die Großstädte haben sich seitdem ausgedehnt und der gewünschte Aufstieg gestaltete sich immer schwieriger. Gleichwohl hält die Landflucht an; die Migranten hoffen auf eine einkommensschaffende Arbeit, auf einen besseren Zugang zum Bildungs- und Gesundheitswesen, auf soziale Anerkennung. Viele die aus Kriegs- oder Konfliktzonen flohen, wie in Guatemala und Peru, oder noch fliehen, wie in Kolumbien oder auch Chiapas, suchen das nackte Überleben.

Bei der Migration spielen Verwandtschafts- und Patenbeziehungen eine zentrale Rolle, und die Beziehungen zwischen Stadt und Land werden meist über Generationen aufrechterhalten. Bei der Zuwanderung fungieren städtische Verwandte oder Leute aus der Dorfgemeinschaft als Informationsträger über das

Leben in der Stadt, sind Arbeits- und Wohnungsvermittler. Andere wichtige Informationsträger sind indigene Mittler, nicht selten männliche und weibliche Händler, Lehrer, Mitarbeiter von Hilfsorganisationen, NRO oder Kirchen. Für die Städter ist die Verbindung in ihre Herkunftsgemeinde oft ein wesentlicher strategischer Bestandteil ihrer Überlebenswirtschaft. Tauschhandel und vielseitige Kooperationen zwischen Dörflern und Städtern ergänzen das notwendige Einkommen.

Dass diese sehr komplexen Stadt-Landbeziehungen einen wesentlichen Einfluss auf das kulturelle Leben in den ländlichen Gemeinden, auf Normen und Werte, Zukunftsvorstellungen und -erwartungen, auf das Familienleben, das Geschlechterverhältnis und die Beziehungen zwischen den Generationen hat, ist unübersehbar. In immer schnellerem Tempo führt dies zu vielfältigen Veränderungen. Der Wandel macht sich nicht zuletzt an der Rolle von Frauen, ihren Positionen in der Gemeinschaft und ihren Erwartungen bemerkbar. Diese Entwicklungen verlaufen allerdings nicht konfliktfrei.

Wohl die stärkste sichtbarste Präsenz indigener Stadtkultur findet sich in den Andenländern. Hier sind die Lebensformen der indigenen Bevölkerung stark geprägt von Kulturelementen, deren Wurzeln im ländlichen Raum liegen und sich insbesondere in den sozialen Organisationsformen und Handlungsnormen ausdrücken. Innerhalb dieser städtischen indigenen Bevölkerung hat eine erhebliche soziale Stratifizierung und Ausdifferenzierung stattgefunden, einschließlich der Herausbildung indigener Mittelschichten. Das findet auch seinen äußeren Ausdruck in den jeweiligen Wohnvierteln. Die Pflege der Festkultur, der Musik, des Tanzes, der traditionellen Kleidung, der eigenen Sprache, die Wiederbelebung religiöser andiner Vorstellungen und Praktiken unterstreichen die kulturelle Identität und konstruieren sie zugleich neu (ALBÓ, 1985). Besonders die Aymara haben eine differenzierte städtische indigene Kultur entwickelt (Bolivien, Peru), die vor allem das Leben in den eigenen Stadtteilen und der Stadt El Alto bestimmen

(SANDOVAL & SOSTRES, 1989; STRÖBELE-GREGOR, 1989).

In Lima, wohin der ständige Zuzug von indigenen Zuwanderern vom Hochland – und weniger aus Tieflandregionen – insgesamt mehrere Millionen Menschen ausmacht, sind riesige Elendsviertel an den Rändern der Stadt entstanden, die sich vor allem durch prekäre Lebensbedingungen auszeichnen. Arme Migranten bauen sich auch kleine Siedlungen innerhalb bürgerlicher Viertel. Darüber hinaus gibt es in Lima innerstädtische Stadtteile mit einer älteren Zuwanderungsgeneration aus dem Hochland, von denen es einige zu einem gewissen Aufstieg gebracht haben (siehe auch SPEISER in diesem Band).

### Überleben und Tod in Zeiten des Krieges

Indigene Völker waren nicht nur im Verlauf der kolonialen und postkolonialen Epochen in besonderem Maße Opfer von Bürgerkriegen, Ethnozid, Vertreibung, und schweren Menschenrechtsverletzungen, sondern auch in den letzten Jahrzehnten. Das grausamste Beispiel ist gewiss Guatemala. Der Krieg dauerte 36 Jahre. 1996 kam es zum Friedensabkommen. Den Wahrheitskommissionen der UN und des erzbischöflichen Amtes zufolge, die die Menschenrechtsverletzungen untersuchten (CEH, 1999; ODAHG, 1998), gehörten Terror und Menschenrechtsverletzungen zur Aufstandsbekämpfungsstrategie des Staates. Systematische Massaker an der indigenen Bevölkerung waren integrales Element der "Doktrin der Nationalen Sicherheit". Mehr als 400 Maya-Dörfer wurden im Rahmen der "Strategie der verbrannten Erde" (1978-1983) zerstört oder vollkommen ausgelöscht. Mindestens 1 Mio. Menschen mussten ihre Gemeinschaften verlassen, versteckten sich in den Bergen oder flüchteten in die Städte. Jedes vierte Gewaltopfer war eine Frau; es fanden massenhafte und systematische Vergewaltigungen statt (CEH, 1999a:28; ODHAG, 1998:210).

Das Friedensabkommen beinhaltet die rechtliche Anerkennung der Existenz der indigenen Bevölkerung sowie Maßnahmen zur Verbesserung ihrer Rechte, ihrer wirtschaftlichen Förde-

rung und politischen Mitsprache. Sogar eine Ombudsstelle für indigene Frauen (*Defensoría de la Mujer Indígena*) wurde eingerichtet. Gleichwohl wurden zentrale Teilabkommen bisher nicht umgesetzt. Die wirtschaftliche Situation der indigenen Völker Guatemalas hat sich kaum verbessert (MINUGUA, 2003). Die ungelösten Probleme der nationalen Versöhnung, ländliche Armut, Landkonflikte, ethnische und geschlechtsspezifische Diskriminierung schränken die Entwicklungsmöglichkeiten insbesondere der indigenen Bevölkerung des Landes und die Transformation zur Demokratie erheblich ein.

Ein weiteres Land, in dem besonders die indigene Bevölkerung unter dem bewaffneten Kampf zu leiden hatte, war Peru. Im Guerillakrieg des "Leuchtenden Pfades" (*Sendero Luminoso*) und der Revolutionären Bewegung Tupac Amaru (MRTKA) handelten Militär und Guerilla nach der Devise "wer nicht für uns ist, ist gegen uns". In Dorfgemeinschaften, die das Pech hatten, sich in der Kampfregion zu befinden, fanden Massaker, Mord, Verschleppung, Vertreibung und Lynchjustiz statt. Die permanente Angst trieb die Menschen aus den Kampfgebieten in den Anden und die Ashaninka der Sierra Central zur massenhaften Flucht. Nach den Erfolgen der Regierung Fujimoris bei der Guerillabekämpfung 1992 sind zahlreiche Flüchtlinge – mit Unterstützung der UN und von NRO – in ihre alte Heimat zurückgekehrt (HUHLE, 1997). Die heimgekehrten Ashaninka müssen jedoch erneut erleben, dass Drogenanbau und -handel, illegale Ausbeutung natürlicher Ressourcen und ein Wiederauftauchen des *Sendero* ihre Region äußerst unsicher machen.

Zu den Opfern von Krieg und Drogenwirtschaft in Kolumbien, wo sich Guerilla, Militär, rechte Paramilitärs und Drogenhändler seit Jahren bekämpfen, gehören auch viele der indigenen Völker. Auch sie werden zwischen den Fronten aufgerieben, werden getötet, vertrieben, zwangsrekrutiert oder geraten unter die Herrschaft einer der Kriegsparteien. In Bolivien hat die von den USA seit Jahren massiv durchgesetzte Bekämpfung des Coca-Anbaus zur Militarisierung der Chapare-Region und damit zu

einem permanenten Konfliktherd mit blutigen Auseinandersetzungen zwischen Militär und Bauern geführt.

Nicht vergessen werden sollte, wie im kurzen Krieg zwischen Ecuador und Peru 1995 beide Staaten die beiderseits der Grenzen lebenden Shuar und Achuar für ihre Zwecke instrumentalisierten und zur Verteidigung des jeweiligen Staates aufeinander hetzten.

### 3. Spannungsfeld indigenes Recht – Menschenrechte und Frauenrechte<sup>11</sup>

Wie die meisten ehemaligen kolonialen Gesellschaften kennzeichnet faktischer Rechtspluralismus die Länder Lateinamerikas. Damit ist das Nebeneinander mehrerer Rechtssysteme in einem Staatsgebiet gemeint, wobei sich ein nationales, an bürgerlich-republikanischen Grundsätzen verpflichtetes Recht überlagert mit aus der Kolonialzeit ererbtem Recht, mit autoritärem Recht diktatorischer Regime, Kriegerrecht herrschender Militärregierungen oder lokaler Kriegsherrn bzw. der Drogenmafia sowie mit lokalen Rechtssystemen ethnischer Gruppen, d.h. der indigenen Völker und der Afroamerikaner. Im Recht und in den Definitionen von "richtigem" und "falschem" Verhalten kommen die zugrunde liegenden gesellschaftlichen Konzepte, Wertesysteme, sozialen Organisationsformen und Weltbilder zum Ausdruck. Überlagerungen lassen duale Rechtsauffassungen, Neudefinitionen, Manipulationen von Recht zu. Indigene Rechtssysteme sind "zeitgenössische Erscheinungen, die zwar in einer historischen Kontinuität zu vorkolonialen Rechtssystemen stehen, sich aber in einer langen Geschichte im Zuge einer – meist konfliktiven – Auseinandersetzung mit dem dominanten System verändert haben" (KUPPE, 2001:63).

Die Rechtspraxis lokaler Gesellschaften sowie die dieser Rechtspraxis zugrunde liegenden Werte und Formen der Streitschlichtung als legitim zu betrachten, und als komplementär zum nationalen Rechtssystem in der Verfassung zu verankern, ist allerdings bisher erst in einzelnen Ländern festzustellen. In Bolivien

sieht die Reform des Rechtssystems, die 1995 eingeleitet wurde, die zukünftige Institutionalisierung des überlieferten Rechts vor ("Justicia tradicional o comunitaria"). Zu diesem Zweck wurden Feldstudien über das lokale Recht bei zahlreichen ethnischen Gruppen durchgeführt (MJDDHH Bd.1-10, 1997/98) und ein Gesetzesentwurf erarbeitet, der dem Parlament vorliegt. Gegenwärtig ist in fünf Ländern, Bolivien, Ecuador, Kolumbien, Peru und Venezuela, die Anwendung des indigenen Rechts verfassungsmäßig verankert. Diese offizielle Anerkennung von Rechtspluralismus<sup>12</sup> ist jeweils Ergebnis des politischen Kampfes indigener Bewegungen und der Erfolg von Debatten, die sie ausgelöst haben.

Keine Betrachtung über indigene Rechtsforderungen kann von der Rechtswirklichkeit und den bereits geschilderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abstrahieren. Trotz Konsolidierung von formalen Demokratien ist die Divergenz zwischen Rechtsnormen und Rechtspraxis unübersehbar, ebenso wie vielerorts weiterhin Amtspersonen indigene Bürger diskriminieren.

Auch Menschenrechtsverletzungen gehören noch nicht der Vergangenheit an. Sie beschränken sich nicht auf die indigene Bevölkerung, doch diese ist häufig in besonderem Maße betroffen. Die Verletzungen betreffen sowohl die individuellen wie die sozialen Menschenrechte, das Recht auf politische Beteiligung ebenso wie auf körperliche Unversehrtheit und Gesundheit. Wenn Regierungen in den Andenländern die massiven Sprühaktionen mit Glyphosat und anderen Chemikalien, die im Zuge der Drogenbekämpfung zum Einsatz kommen, genehmigen, wohlwissend, dass diese schwere Gesundheitsschäden hervorrufen und die Gewässer und Böden vergiften, dann verletzen sie damit nicht nur das individuelle Recht auf körperliche Unversehrtheit,

---

<sup>11</sup> ausführlich dazu STRÖBELE-GREGOR, 2002

---

<sup>12</sup> Unter spanischer Kolonialherrschaft, in der die Gesellschaft unterteilt war in die "Republik der Spanier" und "Republik der *indios*", gab es bereits eine offizielle Anerkennung von Rechtspluralismus. Die jeweiligen ethnischen Gruppen unterstanden eigenem Recht, wobei das spanische Rechtssystem die Institutionen der *indios* in vielen Bereichen einschränkte.

sondern auch auf Ernährung, saubere Umwelt und damit auf die Zukunftsfähigkeit der davon Betroffenen, überwiegend indigenen Gemeinwesen (RÖMPCZYK, 2001). Menschenrechtsverletzungen bei Landkonflikten – dazu gehören Morde im Zuge von Landvertreibung – geschehen nicht nur in Brasilien (RANKIN, 1996; siehe auch RATHGEBER in diesem Band). Staatliche Instanzen erweisen sich, wenn es um Rechts- oder gar Menschenrechtsverletzungen an Indigenen geht, nicht immer als Durchführungsorgane des Rechtsstaats, wie die Klagen von indigenen Repräsentanten vor der Arbeitsgruppe der UN immer wieder zeigten (SIEBERT, 1997). Vertrauen bringen Indigene daher eher unabhängigen Vermittlern, beispielsweise den Menschenrechts-Ombudsstellen, Menschenrechtseinrichtungen der katholischen Kirche und unabhängigen Menschenrechtsinstitutionen (NRO) entgegen. Diese sind es, die neben den indigenen Organisationen Öffentlichkeit herstellen und versuchen, auf Regierungshandeln Einfluss zu nehmen, damit die Rechte indigener Bevölkerung respektiert und Rechtsverletzungen geahndet werden.

Interne Ordnungs-, Regelungs- und Schlichtungsinstanzen auf lokaler Ebene sind die eigenen indigenen Autoritäten. In ihrer Kultur verhaftet, sozial anerkannt und respektiert, üben sie ihr Amt aus. Überlieferte Werte und Normen leiten sie, aber neuere Rechtsvorstellungen sind ihnen nicht fremd. Wesentliches Kriterium ihrer Schlichtung ist es, den Konsens und die Harmonie in der Gemeinschaft wieder herzustellen. Die Legitimität der eigenen Rechtssysteme ist innerhalb der jeweiligen indigenen Gemeinschaft weitgehend unumstritten.

Wo liegen also die Probleme? Sie liegen in der Frage der Verbindlichkeit von Menschenrechten in nicht-westlichen Kulturen. Diese Frage stellt sich zum einen rechtssystematisch, wenn verfassungsmäßig Rechtsautonomie und Anerkennung sowie Schutz kultureller und ethnischer Vielfalt zugesichert werden, zugleich aber die Menschenrechte Bestandteil des nationalen Rechtssystems sind. Und die Frage stellt sich auch angesichts eines sich wandeln-

den Rechtsempfindens innerhalb indigener Gemeinschaften. Auf der einen Seite existieren in den indigenen Rechtssystemen Straftatbestände und Strafen, die zu den Menschenrechten im Widerspruch stehen – beispielsweise ist bei einigen Völkern Ehebruch, insbesondere von Frauen, strafbar und wird schwer bestraft (ALBÓ & MAMANI, 1980). Eigentumsdelikte werden bei fast allen Völkern mit nach westlicher Rechtsauffassung unverhältnismäßig schweren Sanktionen – harten körperlichen oder sozialen Strafen – geahndet. Solche Strafen sind mit dem nationalen Recht der jeweiligen Länder nicht vereinbar. In den Staaten, die das traditionelle Recht anerkennen, gibt es Bemühungen, die Vereinbarkeit von indigenem Recht und nationalem Recht zu regeln, wobei die Menschenrechte als höherrangiges Recht Berücksichtigung finden sollen. In Kolumbien, Bolivien, Ecuador und Peru liegen Entwürfe für "Koordinationsgesetze" vor.

Auf der anderen Seite lassen sich im Rahmen der Wandlungsprozesse in den indigenen Gemeinschaften und durch den Einfluss externer Akteure (staatliche und private Bildungsinitiativen, Entwicklungsprojekte, Menschenrechtsbüros etc.) auch Veränderungen im Rechtsempfinden und in Rechtsvorstellungen beobachten. Die rechtliche Situation von Frauen und die Rechtspraxis, der sie unterworfen sind, ist hier ein besonders aussagekräftiges Beispiel. Denn Recht reflektiert Machtverhältnisse, und das Geschlechterverhältnis ist eingebettet in das jeweilige Gesellschaftskonzept und die Machtverhältnisse einer Gesellschaft. Je stärker die Idee von politischer Teilhabe und Bürgerrechten Verbreitung findet, desto mehr beginnen auch Frauen diese Rechte für sich zu reklamieren, wenn auch zunächst zaghaft.

Bisher ist Frauendiskriminierung, d.h. massive Benachteiligung sowohl in den Grundrechten, wie im Erbrecht und Landrecht, im Zugang zu Bildung und in der Behinderung autonomer Lebensentscheidungen eine Realität und provoziert Debatten und Konflikte in indigenen Gemeinwesen. Frauen legitimieren ihre Forderungen nicht selten mit dem Bezug auf die traditionellen indigenen Geschlechterkonzepte, wie z.B. die Komplementarität der Geschlech-

ter in den andinen und Maya-Kulturen. Damit stoßen sie eine Debatte über die Geschlechterrollen in der eigenen Kultur an und darüber, in welcher Weise die Konzepte im Alltagsleben umgesetzt werden. Indirekt ist dies auch eine kritische Auseinandersetzung mit indigener Rechtspraxis (CAMUS, 2002).

In diesem Zusammenhang beginnen indigene Frauen auch Gewalterfahrungen innerhalb der eigenen Lebenswelt zur Sprache zu bringen. Wie vereinzelt Studien zeigen (u.a. ALBÓ & MAMANI, 1980; [DE LA] TORRE ARAUJO, 1995 & 1980; GÖBELS, 1997; HARRIS, 1985), sind diese Gewalterfahrungen sehr weit verbreitet und z.T. eingebettet in kulturelle Handlungsmuster. Überliefertes indigenes Recht greift in der Regel im Fall häuslicher Gewalt nicht ein, begreift dies als intrafamiliäre Angelegenheit, die zwischen den Eheleuten, den Familien bzw. Paten – *compadres, comadres* – zu regeln ist. Rechtsinformationen über Menschenrechte ermöglichen demgegenüber, auch dieses Thema zum Gegenstand öffentlicher Debatte

zu machen, was wiederum die Voraussetzung für einen Wandel in der Rechtspraxis im Gemeinwesen ist. Häusliche Gewalt wird dann nicht mehr als eine „Privatangelegenheit“, sondern als Gegenstand der öffentlichen Sphäre verstanden und sanktioniert (STRÖBELEGREGOR, 1999a & b).

Bisher ist es eine offene Frage, wie Vertreter des indigenen Rechts mit diesen Wandlungen im Rechtsbewusstsein von Frauen und mit der Überwindung ihrer Diskriminierung umgehen. Nicht selten verstecken sich indigene Männer hinter einem Diskurs, der Frauenrechtsforderungen als westlichen Feminismus ablehnt, da dies eine Entfremdung von der eigenen Kultur sei. In den indigenen Kulturen, so das Argument, gäbe es keine Frauendiskriminierung. Gewalt wird als Folge von Entfremdung und Unterdrückungserfahrungen durch die dominante Gesellschaft erklärt. Notwendig sei daher die Stärkung der eigenen Kultur. So manche indigene Frau der jungen Generation befriedigt diese Antwort jedoch nicht.



Foto: Jugendliche auf dem Weg zur Schule in Ngöbe-Buglé, Panama (K. LECKEBUSCH)

### 4. Eigenständige Organisationsprozesse<sup>13</sup>

Indigenenbewegungen gehören seit den 80er Jahren zu den wichtigsten sozialen Bewegungen in Lateinamerika. Während der US-amerikanische Geheimdienst CIA sie als potentiellen Destabilisierungsfaktor sieht (ALEMANCIA, 2001), werden sie von anderen als innovative Kraft geschätzt, die neue historische Akzente setzt und die Frage der Demokratie neu stellt. Diesem Urteil liegt nicht nur die Bedeutungszunahme von ethnisch-politischen Organisationen, ihren Konstruktionen von indigener Identität und von Ethnizität als Legitimationsargument für soziale, kulturelle und politische Forderungen sowie der ansteigende Mobilisierungsgrad zugrunde. Verstärkt mischen sich die indigenen Organisationen auch in politische Themen von nationaler und internationaler Tragweite ein.

Einige wesentliche Aspekte, die die indigene Politikgestaltung in den letzten Jahrzehnten beeinflusst haben, sollen knapp skizziert werden. Der Legitimationsverlust linker Parteien nach dem Ende der Sowjetunion verstärkte Tendenzen – wie auch in anderen Teilen der Welt – Konflikte immer stärker in ethnischen, nationalistischen und religiösen Legitimierungsdiskursen zu begründen. Der Bezug auf Ethnizität erhielt bei sozial, kulturell, wirtschaftlich und politisch benachteiligten Gesellschaftsgruppen ein zunehmendes Gewicht. Die Forderungen indigener Organisationen zielten (bisher) nicht auf den revolutionären Umsturz, richteten sich aber auf die Transformation herrschender Verhältnisse in den jeweiligen Ländern. Zu den grundlegenden Forderungen gehört die Anerkennung eigener Territorien (ausdrücklich!), Autonomie und Selbstbestimmung im Rahmen der jeweiligen Staatsgrenzen. Auch wenn ihre politischen Strategien und Staatsvorstellungen durchaus unterschiedlich sind, teilen die meisten indigenen Bewegungen Lateinamerikas die Vision einer multiethnischen und plurikulturellen Gesellschaft innerhalb einer sozial gerechten und

partizipativen Demokratie. Selbstverwaltung, das Recht auf die natürlichen Ressourcen innerhalb eigener Territorien, die Respektierung ihrer Menschenrechte und der jeweiligen Kulturen – einschließlich einer kulturell angepassten Gesundheitsversorgung und interkultureller zweisprachiger Schulbildung – sind dabei die Grundpfeiler. Wichtige Unterstützung erfahren diese Visionen und Forderungen von der internationalen Ebene.

Deutlich zeichnen sich damit im Vergleich zu den 1960er und 1970er Jahren Veränderungen im Handlungsfeld und im politischen Selbstverständnis von indigenen Organisationen ab. Das betrifft sowohl die politischen Diskurse, Zielsetzungen, Handlungsfelder als auch den politischen Mobilisierungsradius. Seinerzeit erfolgte die Mobilisierung der indigenen Landbevölkerung als Bauernbewegung und ihre Gravitationsachse war die Landfrage (weiterhin auch heute noch ein zentrales Thema). Für einen Großteil der Bevölkerung indigener Herkunft jener Zeit bestand der Wunsch nach vollständiger Integration in die nationale Gesellschaft. Gleichwohl gab es bereits Organisationen, die eine indigene Identität vertraten und die Anerkennung der eigenen Kulturen forderten. Doch deren Gewicht war begrenzt.

Seit Ende der 1980er Jahre nimmt der Bezug auf die ethnische Identität zu, in politischen Mobilisierungs- und Organisationsprozessen gewinnen ethnisch-politische Diskurse zunehmend an Gewicht. Mittlerweile gibt es ein breites Spektrum von Organisationen mit verschiedenen Wirkungsfeldern und durchaus unterschiedlichen Zielen. Dazu gehören u.a. indigene Lokalverbände, Bauerngewerkschaften, Produzenten- und Kulturvereine und Vereinigungen indigener Frauen. Zur Interessensvertretung gegenüber dem Staat und nationalen Machtgruppen wurden regionale Organisationsstrukturen und nationale Dachverbände aufgebaut. Länderübergreifende Organisationen wie der Dachverband der indigenen Organisationen Amazoniens (COICA) vertreten die Interessen indigener Völker auf internationaler Ebene.

Lokale, regionale oder nationale Verbände mobilisieren für Protestmärsche, organisieren

---

<sup>13</sup> Dieser Abschnitt ist ein Ausschnitt aus der Analyse der Organisationsprozesse in den Andenländern (STRÖBELE-GREGOR, 2004).

die Besetzungen von Erdölbohrstellen und Staudamm-Großprojekten, bringen in Zusammenarbeit mit NROs Biopiraterie, illegalen Holzeinschlag und Umweltzerstörungen ans Licht der Öffentlichkeit und decken die Komplizenschaft staatlicher Institutionen auf. Sie artikulieren die politischen wirtschaftlichen und kulturellen Forderungen. Zum Angelpunkt werden zunehmend die Territorial- und Autonomieforderungen. Als Beispiel dafür gelten u. a. die Kuna in Panama, die ihre Autonomie der *comarcas* schon vor Jahrzehnten durchsetzen (allerdings in einem bewaffneten Aufstand). Bezugspunkte sind auch das Autonomiegesetz der Atlantikküste von Nicaragua, das noch aus der Kolonialzeit stammende Recht der *Resguardos Indígenas* in Kolumbien und die Territorialgesetze für die amazonischen Völker Brasiliens. In Ländern wie Mexiko, Chile, Bolivien steht die Durchsetzung der Forderung nach selbstverwalteten Territorien noch auf der politischen Agenda indigener Organisationen.

Zugleich setzte Ende der 1980er Jahre mit der Ausweitung des politischen Aktionsradius der Organisationen eine neue Entwicklung ein. In Mexiko, Guatemala und in den Andenstaaten Ecuador, Bolivien und Kolumbien treten indigene Organisationen als Sprachrohr der

Benachteiligten und Unzufriedenen auf und sind in der Lage, soziales Protestpotenzial über die eigenen Reihen hinaus zu mobilisieren. Umgekehrt beteiligen sich indigene Organisationen an Protesten und Opposition gegen soziale, ökonomische oder politische Maßnahmen, die nicht nur Indigene betreffen. Hinzu kommt die Strategie des parlamentarischen Weges sowie die Übernahme von Verantwortung und von Funktionen in der lokalen und regionalen Verwaltung. Seit den 1980er Jahren wurden verstärkt eigene politische Parteien gegründet; zunächst hielten sie sich nicht sehr lange, weil es nicht gelang, eine größere Akzeptanz bei der indigenen Bevölkerung aufzubauen. Das hat sich in den 1990er Jahren geändert. Mittlerweile gibt es indigene Parlamentarier, Minister, Bürgermeister, Kreisverwaltungen, Senatoren. In Quetzaltenango stellt die indigene Partei Xel-Ju seit 1995 die Departementsregierung. In Bolivien wurde 1994 erstmals ein Mann indigener Herkunft Vizepräsident, und Ende der 1990er Jahre war der Gouverneur des Departements Cauca in Kolumbien ein Angehöriger des indigenen Volkes der Guambiano (siehe auch FELDT in diesem Band).

**Kasten 1:** In Ecuador wurde das Wahlbündnis „**Movimiento Plurinacional Pachakutik - Nuevo País**“ vom indigenen Dachverband CONAIE 1996 zur Teilnahme an den Präsidentschaftswahlen gegründet. Bis dahin hatte die CONAIE stets zum Wahlboykott aufgerufen, aber angesichts des unerwarteten Zuspruchs der Bevölkerung bei einer massiven Kampagne 1995 gegen die Privatisierungspläne des staatlichen Sektors, an der sich Gewerkschaften, linke Parteien und die CONAIE beteiligt hatten, entstand der Plan einer eigenen Partei. Der große Erfolg von Pachakutik bei seiner ersten Wahlbeteiligung (1996) gab der Strategie recht. Erstmals wurde eine indigene Frau, die Rechtsanwältin Nina Pacari, Vizepräsidentin des Parlaments. In den darauffolgenden Jahren konnte Pachakutik seinen politischen Einfluss ausbauen bis hin zu einer Regierungsbeteiligung 2002. Diese Beteiligung an einer Koalitionsregierung stellte sich jedoch, so ACOSTA (2004), als eine politische Fehlentscheidung heraus. Pachakutik fehlte es zum einen an einer der schwierigen Wirtschaftslage angemessenen Programmatik, zum anderen hatte das Wahlbündnis seine politische Durchsetzungskraft in der Koalition nicht richtig eingeschätzt. Sowohl der Druck des Präsidenten wie auch von CONAIE und der Basis zwang die Pachakutik-Minister 2003 von ihren Ämtern zurückzutreten.

Trotz der gemeinsamen Forderung nach Anerkennung der Rechte der indigenen Völker und der Berufung auf die Konvention 169 der ILO sind die ideologischen Unterschiede im breiten Spektrum der indigenen Organisationen und persönlichen Profilierungsinteressen von Führungspersonen nicht zu übersehen. Dass dies gemeinsames politisches Handeln zur Verbesserung der Lebensbedingungen verhindern kann und Gegnern oder Interessengruppen in die Hände spielt, zeigt das Beispiel in Peru, wo zwei Dachverbände der Tieflandvölker, AIDSESEP (Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana) und CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú) miteinander um internationale Gelder und Anerkennung als Verhandlungspartner der Regierungen konkurrieren.

Mit Bezug auf die von Regierungen und internationalen Gebern entworfenen Entwicklungsstrategien stellen Indigene klar, dass ihre Vorstellungen von einem würdigen Leben nicht deckungsgleich mit Entwicklungsprogrammen sind, die ihnen von außen vorgegeben werden. Viele indigene Organisationen sprechen von einer „eigenständigen Entwicklung“, die nicht eine Kopie westlicher Lebensstile sein soll. Gleichwohl bleibt hier noch vieles vage, fehlt es an klaren Visionen und an Programmatik. Es besteht dringender Diskussionsbedarf innerhalb der indigenen Organisationen und bei den Völkern darüber, wie denn ein „Leben in Würde“ oder ein „gutes Leben“, wie es die indigenen Völker anstreben (vgl. MEDINA, 2001 & 2002), zu gestalten ist.

Auch wenn der Einzug in die Parlamente innerhalb der indigenen Völker vieler Staaten als ein wichtiger und notwendiger Schritt auf dem Weg zur politischen Teilhabe gewürdigt wird, sind die Erfahrungen, die indigene Bewegungen dabei machen, mehr als ambivalent. Zwar sind sie stärker an den politischen Debatten beteiligt, gleichwohl müssen sie erleben, dass die herrschende politische Kultur und die Durchsetzungskraft von Machtgruppen sie daran hindert, Einfluss auf politische Entscheidungen von Tragweite zu nehmen. Ecuador ist ein Lehrstück. Die Beteiligung von Pachakutik an der Koalitionsregierung in Ecuador verdeut-

licht, vor welchen Herausforderungen indigene Bewegungen stehen, wenn sie sich an einer Regierung beteiligen.

### 5. Erste Teilerfolge auf nationaler und internationaler Ebene

Politische Diskurse und Strategien der indigenen Organisationen zeigen Wirkungen. Regierungen geraten unter Legitimitätsdruck, da zunehmend breitere Teile der Bevölkerung sowie Gewerkschaften und Oppositionsparteien die Forderungen unterstützen. Zu den Teilerfolgen auf der politischen Ebene gehört, dass einige Staaten Rechts- und Verfassungsreformen verabschiedet haben, in denen die kulturelle und ethnische Diversität bzw. der multikulturelle und pluriethnische Charakter der lateinamerikanischen Staaten<sup>14</sup> sowie die indigenen Sprachen und Kulturen anerkannt wurden (siehe auch ABRAM in diesem Band), die ILO-Konvention 169 ratifiziert wurde und damit Rechtsstatus erhielt<sup>15</sup> und zahlreiche Einzelrechte reformierten<sup>16</sup> (siehe auch RATHGEBER in diesem Band). In einigen Staaten wurden – wie dargestellt – weitreichende territoriale Rechte zugestanden.

### Indigene Verbände auf dem internationalen Parkett

Maßgeblich gefördert wurde die Reformbereitschaft der Regierungen durch die internationale Konjunktur. Da war die kritische Bestandsaufnahme von Geschichte und Gegenwart anlässlich des Gedenkens an die Eroberung vor 500 Jahren und da waren das von den Vereinten Nationen erklärte Jahr der Indigenen Völker 1993 und die UN-Dekade für Indigene Völker ab 1995, die internen Kolonialismus, Rassismus, Unterdrückung, Ausbeu-

---

<sup>14</sup> Argentinien 1994, Bolivien 1994, Brasilien 1988, Kolumbien 1991, Costa Rica 1977, Ecuador 1998, Guatemala 1985, Nicaragua 1986, Panamá 1972 und 1983, Paraguay 1992, Peru 1993, Mexiko 1992.

<sup>15</sup> In Lateinamerika sind dies: Mexiko 1990, Kolumbien 1991, Bolivien 1991, Costa Rica 1993, Paraguay 1993, Peru 1994, Honduras 1995, Guatemala 1996, Ecuador 1998, Argentinien 2000, Venezuela 2002.

<sup>16</sup> Eine aktuelle Analyse der Rechtssituation in den verschiedenen Staaten bietet BARIÉ, 2003 (über [www.indigenista.org](http://www.indigenista.org))

tung, religiöse und kulturelle Intoleranz in einer breiten Öffentlichkeit thematisierten. Zugleich hatte die beharrliche, jahrelange Arbeit von Menschenrechtsgruppen gemeinsam mit Organisationen indigener Völker weltweit in der ILO sowie in der "Arbeitsgruppe für indigene Fragen" in der Unterkommission für Menschenrechte der UN erreicht, dass internationale Organisationen das Thema "Rechte indigener Völker" auf die Tagesordnung setzten. Die Konvention 169 der ILO wurde zur Grundlage und Argumentationshilfe für Forderungen gegenüber den Regierungen – und ist es weiterhin. Zudem verbinden die ethno-politischen Organisationen ihre Forderungen argumentativ auf internationaler Ebene mit Prinzipien von Demokratie, Partizipation und guter Regierungsführung und beziehen sich auf international gültige Rechte, Konventionen und Vereinbarungen (siehe auch SPEISER in diesem Band). Damit stärken sie nicht nur ihre Legitimität auf nationaler Ebene. Es gelingt ihnen damit auch, internationale Öffentlichkeit für die Problemlage und Forderungen indigener Völker herzustellen, und Bündnispartner zu gewinnen.

Es war die Zapatistenbewegung EZLN in Chiapas (Mexiko), die mit ihren Aktionen nicht nur internationale Aufmerksamkeit für ihre eigene Situation und gesellschaftliche Forderungen erzeugte. Ihre unorthodoxen Methoden und Nutzung modernster Kommunikationstechnik bewirkten in der internationalen Öffentlichkeit ein gesteigertes Interesse an der Lage indigener Völker Lateinamerikas insgesamt. Und die Forderungen nach Anerkennung kultureller Diversität, Autonomie und Demokratisierung der Gesellschaft trafen auf Zustimmung einer breiten internationalen Öffentlichkeit. Seit Mitte der 1990er Jahre fehlt in kaum einem globalisierungskritischen Diskurs die Bezugnahme auf indigene Visionen über eine "andere Welt" und alternative Lebensformen; es gibt kaum eine internationale Veranstaltung zum Thema Neuordnung der Welt, auf der nicht indigene Organisationen aus Lateinamerika präsent sind und ihre kritische Stimme erheben, sei es in Sevilla im Juni 2002 bei der Gegenveranstaltung zum G7-Gipfel, sei es bei den verschiedenen internationalen Sozialforen. Indi-

rekt stärkt diese internationale Präsenz zweifelsohne auch die Position auf der heimischen politischen Bühne, weil es den Regierungen damit schwerer fällt, die Legitimität der Forderungen der Indigenen zu negieren. Diese Entwicklung zeigt nicht nur, dass es den indigenen Völkern gelang, in der internationalen Öffentlichkeit Gehör zu finden, sondern dass dies geschieht, weil sich mit ihren Forderungen zentrale Fragen von Demokratie und der Menschenrechte verbinden. Und es zeigt zugleich, dass sie in der internationalen Öffentlichkeit immer mehr Unterstützer und auch Verbündete finden.

Wenig spektakulär, dafür von großer Bedeutung ist die Lobbyarbeit auf dem Parkett der Vereinten Nationen, auf dem Vertreter indigener Völker seit über fünfzehn Jahren dafür kämpfen, eine Deklaration zu den Rechten der indigenen Völker zu verabschieden und einen international anerkannten Status zu bekommen, womit ihre Rechtsposition und damit auch ihre Verhandlungsmacht gegenüber Regierungen gestärkt würde (SIEBERT, 1997; COICA, 2000; JUÁREZ, 2000). Bisher ist dies am Widerstand der nationalen Regierungen gescheitert.

Am 13. Mai 2002 kam es endlich zur Gründung des "Ständigen Forums für Indigene Fragen" bei den Vereinten Nationen. Dieses beratende Gremium ist dem Wirtschafts- und Sozialrat (ECOSOC) der UN angegliedert. Seine 16 Mitglieder setzen sich zur Hälfte aus Vertretern der Nationalstaaten und indigenen Organisationen zusammen. Ihr Mandat beschränkt sich allerdings auf Empfehlungen für UN-Gremien und Entscheidungen müssen nach dem Konsensprinzip gefällt werden, was Regierungen stets die Möglichkeit gibt, Forderungen und Klagen indigener Völker zu verhindern. Dennoch wird die Schaffung dieses Gremiums als ein wichtiger Schritt zur gleichberechtigten Anerkennung indigener Völker bewertet, da ihre Vertreter damit endlich einen offiziellen Status in der UN erhalten (GFBV Newsletter 122, 13.5.02). Das Thema "Rechte Indigener Völker und ihre Forderungen" erhält damit mehr Gewicht auf der internationalen Tagesordnung.

## Literatur

- ACOSTA, A., 2004: Ecuador: Der Oberst hat die Hoffnung getötet. In: GABBERT, K. ET AL. (HRSG.): Die Mittel der Medien. Jahrbuch Lateinamerika – Analysen und Berichte. Bd. 28:173-182. Münster
- AGUIRRE BELTRÁN, G., 1956: Indigenismo y mestizaje - una polaridad bio-cultural. In: Cuadernos Americanos, Vol 4: 35-51
- ALBÓ, J., 1985: Pacha Mama y Q'ara: El aymara ante la opresión de la naturaleza y de la ciudad. In: Estado y sociedad. Bd. 1:73-88. La Paz
- ALBÓ, J. & MAMANI, M., 1980: "Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras. In: MAYER, E. & BOLTON, R. (HRSG.): 1980: 283-326: Parentesco y matrimonio en los Andes. Lima
- ALBÓ, J.: 1990: Los Guaraní-Chiriguano 3. La comunidad hoy. La Paz
- ALBÓ, X., GREAVES, T. & SANDOVAL, G., 1981-1987: Chukiyawu: la cara aymara de La Paz. Vol. 20, 22, 24, 29. La Paz
- ALEMANCIA, J. Q., 2001: CIA entdeckt indigene Bedrohung. In: ILA-Info 242, 02/2001: 20
- ALTVATER, E., 1992: Die globalen Kosten des Fordismus – Zur ökologischen Interdependenz von Metropole und Peripherie. In: DIRMOSE, D. ET AL. (HRSG.): Conquista, Kapitals und Chaos. Lateinamerika – Analysen und Berichte. Bd.15:77-102. Münster
- ALTVATER, E. & MAHNKOPF, B., 2004: Grenzen der Globalisierung. Münster
- BARIÉ, C. G., 2003: Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Gobierno de México. La Paz
- BONFIL BATALLA, G., 1991: Pensar nuestra cultura. Mexico
- BONFIL BATALLA, G., 1981: Utopía y Revolución – El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. Mexico
- CAMUS, M., 2002: Mujeres y mayas: sus distintas expresiones. In: STRÖBELE-GREGOR, J.: Dossier: Nuevas Tendencias de los movimientos indígenas en los Países Andinos y Guatemala al comienzo del nuevo siglo. INDIANA 17/18:31-57. Berlin
- CARTER, W. & MAMANI, M., 1982: Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara. La Paz
- CEH – COMISIÓN DE ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO, 1999a: Guatemala – Memoria del silencio. Tomo V, Conclusiones y Recomendaciones. Guatemala.
- COICA, 2000: El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. In: Nuestra Amazonía – Revista de la COICA.15:2-4. Quito
- COMMISSION OF THE EUROPEAN COUNTRIES, 1998: Working Document of the Commission of May 1998 on support for indigenous peoples in the development co-operation of the Community and the Member States. Brussels
- COUNCIL OF THE EUROPEAN UNION, 1998: Resolution of 30 November 1998. Brussels
- DEGREGORI, C. I., 1993: Identidad étnica. Movimientos sociales y participación política en el Perú. In: ADRIANZÉN, A. ET AL.: Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos. 113-136. Lima
- DEL ALAMO, O., 2003: El lado indígena de la desigualdad. Ponencia presentada en la conferencia internacional: "Democracia, Gobernanza y Bienestar en las Sociedades Globales". 27.-29. Nov 2003. Barcelona
- DEMELAS, M. D., 1981: Darwinismo a la criolla: El darwinismo social en Bolivia, 1880-1910. In: Historia Boliviana, Revista Semestral 1/2, 55-82. Cochabamba
- DERUYTERRE, A., 1997: Población indígena y desarrollo sostenible: el papel del Banco Interamericano, Foro de los Américas, 8 de Abril.
- DIRMOSE, D. ET AL. (HRSG.), 1993: Markt in den Köpfen. Lateinamerika – Analysen und Berichte Nr. 17. Bad Honnef
- DISKIN, M., 1991: Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case. In: URBAN G.; SHERZER, J. (HRSG.): Nation-States and Indians in Latin America. 156-180. Austin
- FELDT, H. & KRÄMER, M., 1997: Kein Land in Sicht – Die Agrarfrage in El Salvador nach dem Bürgerkrieg. In: GABBERT, K. ET AL. (HRSG.): Land und Freiheit. Lateinamerika – Analysen und Berichte 21:81-95. Bad Honnef

- GFBV - GESELLSCHAFT FÜR BEDROHTE VÖLKER, 2002: UNO-Forum für indigene Völker gegründet: Erster Schritt für Gleichberechtigung der Urvölker. In: Newsletter (GfbV), 122/13.05.2002.  
Internetveröffentlichung: [www.gfbv.ch/rchiv/newsletter/newsletter 122.html](http://www.gfbv.ch/rchiv/newsletter/newsletter%20122.html)
- GÖBELS, M., 1997: Mayafrauen – dreifach diskriminiert. Ergebnisse einer Studie in den Verapaces. In: Guatemala Info 4/ Dez.:18-21.
- GOLTE, J., 1980: La racionalidad de la organización andina. Lima
- GOLTE, J. & ADAMS, N., 1987: Los caballos de troya de los invasores. Lima
- GRÜNBERG, G., 1982: Indianer in Lateinamerika, 1982: Neues Bewusstsein und Strategien der Befreiung. Dokumente der zweiten Tagung von Barbados 1977. Wuppertal
- HARRIS, O., 1985: Una visión andina del hombre y la mujer. In: Allpanchis 25.1:17-42.
- HARRIS, M., 1989: Kulturanthropologie – Ein Lehrbuch. Frankfurt/ M.
- HAUSBERGER, B., 2000: Für Gott und König. Wien/ München
- HENDRICKS, J., 1991: Symbolic Counterhegemony among the Ecuadorian Shuar. In: URBAN, G. & SHERZER, J., 1991 (HRSG.): Nation-States and Indians in Latin America. 53-71. Austin
- HOWE, J., 1991: An ideological Triangle: The struggle over San Blas Kuna Culture, 1915-1925. In: URBAN, G. & SHERZER, J., 1991: Nation-States and Indians in Latin America. 19-52. Austin
- HUHLE, R., 1997: Rückkehr in die Zukunft? Das Leben in den Bürgerkriegsgebieten Perús nach der Vertreibung des Sendero Luminoso. In: GABBERT, K. ET AL. (HRSG.): Land und Freiheit. Lateinamerika – Analysen und Berichte. Bd. 21:96-108. Bad Honnef
- JUÁREZ, R., 2000: Die Indigenen Völker gegen den Rest der Welt. In: FÍJATE!: Nachrichten, Informationen, Bericht zu Guatemala. 6.213 /5.7.:1-2.
- KONETZKE, R. (HRSG.), 1970: Lateinamerika seit 1492. Stuttgart
- KUPPE, R., 2002: Indianisches Recht und Partizipation im Rahmen der Verwirklichung eines plurikulturellen und multiethnischen Staates. In: STRÖBELE-GREGOR, J.: Dossier: Nuevas Tendencias de los movimientos indígenas en los Países Andinos y Guatemala al comienzo del nuevo siglo. INDIANA 17/18:105-134. Berlin
- KUPPE, R. 2001: Die Anerkennung indigener Rechtsautonomie im interkulturellen Spannungsfeld. In: BORSODORF, A., KRÖMER, G. & PARNREITER, CH. (HRSG.): Lateinamerika im Umbruch – Geistige Strömungen im Globalisierungsstress. Innsbrucker Geographische Studien 32: 61-76. Innsbruck/ Wien
- KUMMELS, I., 2001: "Viele Rarámuri" – Wir-Gruppen-Prozesse von Rarámuri und Mestizen im regionalgeschichtlichen Kontext von Chihuahua, Mexiko. FU Berlin: Habilitationsschrift in Ethnologie. Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften. Berlin
- LASR – LATIN AMERICAN SPECIAL REPORT, 2003: Indigenous peoples and power in Latin America, Sept. SR.:03-04.
- LEBOT, Y., 1997: Subcomandante Marcos: El sueño zapatista. Mexico
- LINDIG, W. & MÜNZEL, M., 1978: Die Indianer – Kulturen und Geschichte der Indianer Nord-, Mittel- und Südamerikas. München
- LÓPEZ, L. E., 1988: La escuela en Puno y el problema de la lengua: excursus histórico (1900-1970). In: López, L. E., (HRSG.): Pesquisas en lingüística andina. Lima/ Puno
- MARTINEZ COBO, J. R., 1987: Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Vol. 1-5. New York
- MEDINA, J. (HRSG.), 2001: Suma Qamanña – La comprensión indígena de la Buena Vida. La Paz
- MEDINA, J. (HRSG.), 2002: Suma Tamaña – La comprensión guaraní de la Buena Vida. La Paz
- MINUGUA – UNITED NATION VERIFICATION MISSION ON GUATEMALA, 2003: Report of the Secretary-General on May 01/2002 – July 15/2003, August. Guatemala,
- MJDDHH – MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS –BOLIVIA, 1997-1998: Justicia Comunitaria. Vol. 1-10. La Paz.
- MORIN, F., 1982: Instituto Indigenista Interamericano. Centre D'Etudes Mexicaines et Centra-

- mericaines (HRSG.): Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina: 345-354. Mexico
- MÜLLER-PLANTENBERG, C., 1992: Schattenseiten der Aluminiumproduktion heute – und morgen? In: DIRMOSE, D. ET AL. (HRSG.), 1992: Conquista, Kapitals und Chaos. Lateinamerika – Analysen und Berichte. Bd. 15:103-129. Münster
- MÜNZEL, M. (HRSG.), 1980: Die indianische Verweigerung. Reinbeck
- MÜNZEL, M., 1985: Der vorläufige Sieg des indianischen Funktionärs über den indianischen Mediziner in Lateinamerika. Anmerkungen zum europäischen Diskurs über ethnische Minderheiten in der Dritten Welt. In: PERIPHERIE Bd. 20: 5-17.
- ODHAG – OFICINA DE DERECHOS HUMANOS L ARZOBISPADO, 1998: Nunca Mas. Impactos de la Violencia. Guatemala.
- PRIEN, H.-J., 1985: La historia del cristianismo en América Latina. Salamanca
- PSACHAROPOULOS, G. & PATRINOS, H. A. (HRSG.), 1994: Indigenous peoples and poverty in Latin America – an empirical analysis. Washington
- RANKIN, A., 1996: Wie die 'Globalisierung' überleben? Zur Menschenrechtssituation der Indianer Mittel- und Südamerikas." In: Pogrom – Zeitschrift für bedrohte Völker. 27/1.91: 1-12.
- RATHGEBER, TH., 2002: Nachhaltigkeit in Kolumbien: Indigene Experimente in Zeiten des Krieges. In: STRÖBELE-GREGOR, J.: Dossier: Nuevas Tendencias de los movimientos indígenas en los Países Andinos y Guatemala al comienzo del nuevo siglo. INDIANA 17/18: 159-188. Berlin
- REYNAGA, R., 1990: Nos aplastaron con el nombre de Indios y con ese nombre nos vamos a levantar. In: Noticiero (Ginebra)/ 24.9.90 und 20.10.90.
- RÖMPCZYK, E., 2001: Kolumbien: Synonym für Drogen und Gewalt? Internationale Drogenbekämpfung mit verheerenden Folgen. In: "Koka-Krieg und Korruption". Pogrom, 31.208 /1:13-14.
- ROSSBACH, L., 1987: "...die armen wilden Indianer mit dem Evangelium bekannt machen". Die Herrenhuter Brüdergemeinde an der Mosquito-Küste im 19. Jahrhundert. In: MESCHKAT, K. ET AL. (HRSG.): Mosquitia – die andere Hälfte Nicaraguas. Hamburg
- SANDOVAL, G. & SOSTRES, F., 1989: La ciudad prometida. La Paz
- SIEBERT, U., 1997: Die Bedeutung des Indigenen-Begriffs im UNO-System. In: Tsantsa – Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft. 2: 76-91.
- SIEDER, R., 2001: La ley, la justicia y la reconstrucción de posguerra en Alta Verapaz Guatemala. In: BODEMER, K., KURTENBACH, S. & MESCHKAT, K. (HRSG.), 2001: Violencia y regulación de conflictos en América Latina. 317-340. Caracas
- STAVENHAGEN, R., 2002: Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, presentado de conformidad con la resolución 2001/57 de la Comisión. Consejo Económico Y Social, Comisión de Derechos Humanos (E/CN.4/2002/97). Genf
- STEINHAUF, A., 1991: Interaktionsnetze als Entwicklungsstrategie. Zur Dynamik sozialer Netzwerke im informellen Sektor Perus. Hamburg/ Münster
- STRÖBELE-GREGOR, J., 1988: Dialektik der Gegenauflärung - Zur Problematik fundamentalistischer und evangelikaler Missionierung bei den urbanen aymara in La Paz (Bolivien). Bonn
- STRÖBELE-GREGOR, J., 1989: Ein schmaler Pfad zum besseren Leben? – Zu Ursachen und Folgen des Missionierungserfolges fundamentalistischer und evangelikaler Religionsgemeinschaften in Bolivien. In: PERIPHERIE 35:57-79.
- , 1990: El Alto- Stadt der Zukunft. In: DIRMOSE, D. ET AL. (HRSG.): Das Elend der Metropolen. Lateinamerika – Analysen und Berichte. Bd. 14:84-107. Münster/ Hamburg:
- , 1992: Vom indio zum mestizo.... zum indio, In: DIRMOSE, D. ET AL. (HRSG.): Die Wilden und die Barbarei. Lateinamerika – Analysen und Berichte. Bd.16:95-11. Münster/ Hamburg
- , 1994a: Politische Kultur der Aymara und Quechua in Bolivien - Formen des eigenständigen Umgangs mit der Moderne. In: BAUMANN,

- M. P. (HRSG.): Kosmos in den Anden: 458-488. Düsseldorf
- , 1994b: Abschied von Stief-Vater-Staat. Wie der neoliberale Rückzug des Staates die politische Organisation der Ausgeschlossenen fördern kann. In: DIRMOSE, D. ET AL. (HRSG.): Lateinamerika – Analysen und Berichte. Bd.18:106-130. Bad Honnef
- , 1997: Zwischen Konfrontation und Kooperation: Indianische Bewegung und Staat in Bolivien. In: VON GLEICH, U. (HRSG.): Indigene Völker in Lateinamerika – Konfliktfaktor oder Entwicklungspotential? Schriftenreihe des Instituts für Iberoamerika-Kunde. 45:127-157. Frankfurt/ M.
- , 1999a: Gewalt gegen Frauen - ein beunruhigendes Thema im Demokratisierungsprozeß. In: AHRENS, H. & NOLTE, D. (HRSG.): Rechtsreform und Demokratieentwicklung in Lateinamerika. S 53-77. Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde. Frankfurt/ M.
- , 1999b: Gewalterfahrung von Frauen und Wandel im Unrechtsempfinden und Rechtsdenken in unterschiedlichem kulturellen Kontext. Zum Problem des Umgangs mit Gewalt gegen Frauen in indianischen Dorfgemeinschaften in den Anden. In: GERHARD, U. & BRAIG, M. (HRSG.): Dokumentation des Kolloquiums 'Menschenrechte sind Frauenrechte'. Zentrum für Frauenstudien JWG Universität. Frankfurt/ M.
- , 1999c: Ley de Participación Popular y movimiento popular en Bolivia. In: HENGSTENBERG, P., KOHUT, K. & MAIHOLD, G. (HRSG.): Sociedad Civil en América Latina: representación de intereses y gobernabilidad: 133-146. Caracas
- , 2002a: Zukunft gestalten: Herausforderungen an die indigenen Bewegungen in Lateinamerika. In: STRÖBELE-GREGOR, J.: Dossier: Nuevas Tendencias de los movimientos indígenas en los Países Andinos y Guatemala al comienzo del nuevo siglo. INDIANA 17/18:9-30. Berlin
- , 2002b: Religion und Politik- Evangelikaler Fundamentalismus für Lateinamerika". In GABBERT, K. ET AL. (HRSG.): Religion und Macht. Jahrbuch Lateinamerika. Analysen und Berichte. Bd. 26:36-56. Münster
- , 2004: Kritische Partizipation oder Konfrontation? Indígena-Organisationen in den Andenländern. In: KURTENBACH, S., MINKNER-BÜNJER, M. & STEINHAUF, A. (HRSG.): Die Andenregion – neuer Krisenbogen in Lateinamerika. Schriftenreihe des Instituts für Iberoamerika-Kunde, Hamburg. 163-188. Frankfurt/ M.
- TORRE ARAUJO, A. DE LA, 1995: Violencia contra la mujer rural en Cajamarca. Cajamarca
- URBAN, G. & SHERZER, J., 1991 (HRSG.): Nation-States and Indians in Latin America. Austin
- VIVELO, F. R., 1988: Handbuch der Kulturanthropologie. München
- VAN DEN BERG, H. & SCHIFFERS, N., 1992: La cosmovisión aymara. La Paz
- VON OERTZEN, E., 1999: Die Kunst des Überlebens – Die Auswirkungen der kolonialen Situation auf die Gesellschaft der Mískito-Indianer. Universität Hannover: Habilitationsschrift im Fach Soziologie. Hannover
- WINDFUHR, M., 1997: Die Rolle des Agrarsektors – Politische und rechtliche Rahmenbedingungen von Ernährungssicherheit. In: GABBERT, K. ET AL. (HRSG.): Land und Freiheit. Lateinamerika – Analysen und Berichte. Bd.21:17-32. Bad Honnef
- WOLPOLD-BOSIEN, M., 1999: Wirtschaftlich, soziale und kulturelle Menschenrechte als Herausforderung für die Entwicklungszusammenarbeit in Zentralamerika, Politikpapier. Heidelberg