

Awkigemeinschaft oder Paradigmen des „Wohl-Lebens“ (*allin kawsay*)

Religion und Politik in Gemeinden der
Hochanden von Cochabamba (Bolivien)

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der
Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I
der Universität Regensburg

vorgelegt von
Johnny Adhemar Mercado Lazarte
aus Cochabamba (Bolivien)

Regensburg, 2004

Erstgutachter: PD. Dr. Raimund Schramm
Zweitgutachter: Prof. Dr. Martin Bröking-Bortfeldt
Tag der mündlichen Prüfungen: 23.07.2004

Ich danke den Quechua Bewohnern der Ch'apisirka-Región,
meinem wissenschaftlichen Betreuer Herrn PD. Dr. Raimund Schramm,
dem Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (ICALA),
der katholischen Universität Boliviens (UCB),
M.A. Gerhard Huber, Lic. Antonio Tuesta, M.A. Eduardo Verdugo, Gerardo Eskuche,
und alle Personen in Regensburg, Bolivien und in der Schweiz, die mich bei dieser
Forschung unterstützt haben,
Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

*Für Zahíra und Adhemar
und für Brigitte*

In Memoriam:
Luisa Lazarte

Inhalt

	Seiten
1. Einleitung	1
1.1. Die Religion der Anden als Forschungsproblematik	5
1.2. Die unauslöschlichen "Spuren" des Andinen	8
1.3. Das Studium der Religionen aus ethnologischer Sicht	9
1.4. Inhalt der Kapitel	12
 2. Die Andenstudien als Begriffshorizont	 14
2.1. Abgrenzung des "Andinen"	14
2.2. Ethnologische Studien in Cochabamba?	17
2.2.1. Allgemeine Übersicht	18
2.2.2. Der Qhochala aus ethnologischer Sicht	20
2.2.3. Vom Essenzialismus zum Konstruktivismus	26
2.2.4. Zu einer "Kultur in Bewegung" oder dynamische Ethnizität	31
2.3. "Andenreligion" in Cochabamba?	36
 3. Die staatliche Umwelt-Gesetzgebung: vom Integrationismus zur Globalisierung	 42
3.1. Die Regierungsmodelle der letzten Jahrhunderthälfte in Bolivien	42
3.2. Die Umwelt-Gesetzgebung des bolivianischen Staates	44
3.2.1. Das Umweltgesetz und das allgemeine Reglement zur Umweltverwaltung .	45
3.2.2. Schaffung und Erweiterung des Nationalparks Tunari	51
3.2.3. Eine skeptische Würdigung der Erweiterung des Nationalparks	55
3.3. Reaktion der "Land"- Gemeinden auf die Schaffung des Nationalparks	56
3.4. Der "Geist" der Umweltgesetze des bolivianischen Staates	61
 4. Die Resolution der Regionalzentrale von Ch'apisirka	 65
4.1. Eine singuläre Entscheidung: nein zur Jagd von Wildtieren in Ch'apisirka .	68

4.2.	Implikationen des Diskurses: auf der Suche nach Selbstbestimmung?	73
4.3.	Ein Qhochala-"Indianismus"?	78
5.	Die indigene Bewegung in Bolivien	82
5.1.	Von der Knechtschaft zum Streit um die Macht: die Bewegungen und Organisationen	83
5.1.1.	Andenregion: der mühsame Weg der CSUTCB	83
5.1.1.1.	Der Katarismus als Kampf gegen koloniale Strukturen und Ausbeutung	87
5.1.1.2.	Hin zum Indianismus	88
5.1.2.	Die indigene Bewegung in Amazonien und dem Chaco	92
5.1.2.1.	Aus alten Feinden werden neue Freunde: Entstehen der CIDOB	92
5.1.2.2.	Von Amazonien bis zu den Gipfeln der Anden auf der Suche nach Gerechtigkeit	93
5.1.2.3.	Auf dem Weg zur Selbstbestimmung	96
5.2.	Auf der Suche nach Einheit	98
5.3.	Hauptforderungen	100
5.3.1.	Land und Territorium	100
5.3.2.	Anerkennung der Organisationen	102
5.3.3.	Kulturelle Wertschätzung	103
5.3.4.	Mitsprache auf den Entscheidungsebenen	104
5.3.5.	Selbstbestimmung oder freie Bestimmung	104
6.	Ch'apisirka: Szenario intensiver Veränderungen	107
6.1.	Allgemeine Merkmale: Die Umwelt	107
6.2.	Die Region im geschichtlichen Überblick	112
6.3.	Marktintegration	123
6.4.	Gesellschaftspolitische Aspekte	125
7.	Die religiöse Welt Ch'apisirkas	130
7.1.	"Gemeinschaft" von Gottheiten: die andine Religionswelt Ch'apisirkas	130
7.2.	Die Menschengemeinde in Kommunikation mit den Gottheiten: <i>Jaywariy</i> und <i>k'illpachiku</i>	140
7.3.	Die paradigmatische Gemeinde der Awkis	148

7.3.1.	Eine von Lebewesen bevölkerte Welt	148
7.3.2.	Götter, lebensspendende Kräfte	149
7.3.3.	Gottheiten des Reichtums	151
7.3.4.	Gegenseitigkeit, ein Schlüssel zum Erlangen des Wohllbens	153
7.3.5.	Vermittlungen: menschliche Initiative	154
7.3.6.	Vermittlungen: Göttliche Antwort	155
7.3.7.	Das Fest als Kontext	156
7.3.8.	Die Gottheiten und der Tierschutz	157
7.3.9.	Herausforderungen durch den Kontakt mit anderen Traditionen	159
8.	Schutz der Wildtiere: ein weiteres Mittel für Kampf und Identitätsbehauptung	161
8.1.	Die Staatsraison oder die (Un-)Vernünftigkeiten der herrschenden Schichten	162
8.2.	Die "umweltbewussten" Awkis: Erhaltung natürlicher Ressourcen auf andine Art	164
8.3.	Ch'apisirka, Ort des "Wandels im Dienste der Tradition"	166
Anhang	170
	Karten	171
	Texte	176
	Illustrationen	179
Abbreviatur	183
Quellen	185
	Bibliographie	185
	Interviewpartner	196
	Quellen von Karten und Illustrationen	196

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Beziehung, die zwischen der religiösen Vorstellungswelt der eingeborenen Andenvölker besteht, und den soziopolitischen Prozessen, die diese Völker im Verlauf der letzten Jahrzehnte sowohl in Bolivien als auch im weiteren lateinamerikanischen Bereich bewirkten. Hierzu wird eine Entscheidung untersucht, die von einer ländlichen Organisation in einer hochandinen Region von Cochabamba (Bolivien) getroffen wurde, und es werden die Symbolstrukturen der mündlichen Überlieferungen dieser Region erforscht, da die in diesen Überlieferungen weitergegebenen Riten und Mythen auch heute noch unangefochtene Träger der Weltanschauung sind, der spezifischen Art, die Welt zu begreifen und sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Wenn auch das Indianische oder Eingeborene, worunter auch der Mensch der Anden verstanden wurde, bereits seit den ersten Jahren der spanischen Eroberung Gegenstand unzähliger, hitziger Debatten war, so verursacht es doch heute erneute Diskussionen aufgrund der Kraft, mit den Eingeborenenbewegungen und -organisationen in die soziopolitischen Handlungsräume der nationalen Gesellschaften drängen. Unmittelbare Ursache für dieses indianische Wiedererwachen auf dem Kontinent sind die von Ausgrenzung und Ausbeutung geprägten Lebensbedingungen, denen die Völker und Kulturen der Andenregion, wie die anderen indigenen Völker Amerikas, ausgesetzt wurden. Ihre Ansprüche beschränken sich jedoch nicht auf soziale und wirtschaftliche Wiedergutmachung, sondern es wird ein Maß an Anerkennung eingefordert, das die Grundlagen der jeweiligen Nationalstaaten in Frage stellt. Diese Ansprüche, die in ihren radikalsten Positionen selbst die Forderung nach „Indiorepubliken“ erheben, sind Ausdruck nicht nur des Strebens nach Gleichheit und Gerechtigkeit, sondern auch des Willens, eine Gesellschaftsordnung zu errichten, die sich von den aktuellen, der Modernität verpflichteten Gesellschaften unterscheidet. Die Welt soll sehen, dass sie aufgrund eigener geschichtlichen Erfahrungen zu eigenständigen Entwürfen und Utopien imstande sind, die eine Zukunftsperspektive fern der Armut und des Elends zeichnen, von denen sie in ihrer Mehrheit betroffen sind.

Bonfil (1981), Flores Galindo (1988) und Guerrero (1993), unter anderen, zeigen die Wichtigkeit auf, die die traditionellen Wissensformen für die Ausarbeitung jener „Utopie“ haben, die es den Andenvölkern ermöglicht, sich zu „empören“ und sich als Gemeinschaften

mit eigener Identität zu entwerfen. Will man also eine Vorstellung von der Tragweite der indianischen Forderungen und Vorschläge erhalten, ist es unabdingbar, die mündlichen Überlieferungen zu untersuchen sowie die alltäglichen Verrichtungen jener Männer und Frauen, die heute über die unzähligen Zerklüftungen des Andenraumes verstreut leben. Denn auch die „unbedeutendsten“ Indiogemeinden oder jene, die in für die Erforschung „typischer“ soziokultureller Fragen wenig relevanten Gebieten (Goins 1967, Viola 1997, Larson 2000) leben¹, sind Träger dieses gesammelten, tradierten Wissens, das eine wichtige Informationsquelle für das Verständnis der dynamischen kulturgeschichtlichen und sozialpolitischen Prozesse ihrer Einwohner darstellen kann.

Im Verlaufe der letzten Jahre wurde die Erforschung des regionalen Andenraumes im Bezirk Cochabamba (Bolivien) um wenige, aber gehaltvolle Studien bereichert (Larson 2000, Viola 1997, Rocha 1997, Schramm 1999). Die Voraussetzungen für das Studium religiöser und kultureller Eigenarten der ländlichen Völker und Gemeinden sind derzeit besser, als noch in unmittelbarer Vergangenheit. Trotz beachtlicher Fortschritte jedoch, trotz der Erkenntnis, dass sich der *Qhochala*² "durch seine täglichen Anpassungs-, Überlebens-, und Kampfpraktiken tatsächlich angepasst hat und aktiv kommunale und politische Beziehungen wiederaufgebaut hat" (Larson 2000:37), wird von den sozio-kulturellen Studien der Region bisher weder die Rolle noch die Bedeutung geklärt, die das andine Religionssystem für die derzeitigen sozialen Bewegungen und für die täglichen Begebenheiten der Gemeinden hat; vielmehr wird hier *a priori* von einer vollständigen Christianisierung ausgegangen. Wie weit ist dies jedoch für die Gemeinden in den Hochanden von Cochabamba zutreffend?

Die in unendlichen theologischen, anthropologischen und soziologischen Debatten thematisierte Religion der Andenvölker zeigt deutlich die besondere Auffassung, die die dort Lebenden von den Menschen, den Tieren, der Natur, dem Kosmos und auch von den zwischenmenschlichen Beziehungen haben. Für den eingeborenen Andenbewohner ist die Welt eine Ganzheit, und in seiner holistischen Sichtweise müssen die von den Religionswissenschaften zur Erklärung der religiösen Erfahrung gebrauchten Dichotomien (heilig - profan, Immanenz - Transzendenz etc.) zumindest neu definiert werden. Ebenso zeigt die Tatsache, dass die Andenreligion soziopolitische Aufgaben erfüllt (Astvaldsson

¹ Im weiteren Verlauf (Kap.2) wird die territoriale Aufteilung Boliviens für Sozialstudien besser erkennbar, die für die bis vor kurzem in der Wissenschaft vorherrschenden Sichtweisen von Bedeutung war.

² Landläufige Bezeichnung der Bewohner der Täler von Cochabamba, wird im erweiterten Sinne auch für die Einwohner des gesamten Distrikts verwendet.

2000), dass das "Heilige" nicht als etwas vom "Profanen" Getrenntes gedacht wird. Die gewichtigen soziopolitischen Ereignisse, die von den Indiobewegungen im nationalen gesellschaftlichen Umfeld bewirkt wurden, enthalten die Forderungen nach sozialer und politischer Gleichheit und wirtschaftlichen Verbesserungen ebenso wie die nach einem Recht auf eigene Kultur (einschließlich der religiösen Formen) und Identität. Es ist kein Zufall, dass die Führer der Bewegungen in ihren Ansprachen als Berufungsinstanz die eigenen Gottheiten anrufen. Ungeachtet ihrer Bedeutung fanden diese Merkmale des religiösen Lebens der Andenbevölkerung bisher keine ausreichende Beachtung in den Studien über die *Qhochala*-Bauern der Täler, geschweige denn die der hochandinen Gemeinden (*estancias*).

Zweck des ursprünglichen Forschungsprojektes war es, einen Beitrag zur erwähnten Problematik zu leisten durch die Erforschung des mythologischen Corpus einer hochandinen Region im Distrikt von Cochabamba, und indem untersucht wird, inwieweit die tradierten Wissensformen in den heutigen Gemeinden noch Gültigkeit besitzen, in der Hoffnung, hierdurch auch einen Zugang zum religiösen System der Gemeinschaften jener Region zu erlangen. Es wurde zu diesem Zwecke eine nicht zu sehr von urbanen Zentren isolierte Region gewählt, um so besser die Kraft und Beständigkeit der Traditionen bewerten zu können. Im Verlaufe der ersten Forschungsschritte musste eine der wichtigsten Anpassungen des ursprünglichen Projektes vorgenommen werden, da nicht vorauszusehen gewesen war, dass die Ungewöhnlichkeit einer Entscheidung, die von der wichtigsten Organisation³ dort in einer Versammlung getroffen wurde, sich als "Grundstein" der vorliegenden Arbeit erweisen würde.

Die von besagter Versammlung getroffene Maßnahme besteht im Verbot, innerhalb ihres den gesamten äußeren Norden des 3. Abschnittes der Provinz Quillacollo (siehe Karte 6) umfassenden Rechtsprechungsbereiches Wildtiere (viele Arten dort gelten als vom Aussterben bedroht) zu jagen. Ungewöhnlich ist sie deshalb, weil weder von einer anderen indigenen Gemeinde vergleichbare Entscheidungen bekannt sind, noch die herangezogenen bibliographischen Quellen einen ähnlichen Fall im Bereich der Anden erwähnen. Zweifellos handelt es sich um eine Initiative *sui generis*, da sie, im Gegensatz zum in der öffentlichen Meinung vorherrschenden Bild vom düsteren, willensschwachen Eingeborenen, von den

³ Es handelt sich um die "Central Regional de Ch'apisirka" (CRCh), (Regionalzentrale von Ch'apisirka).

"Indios" selbst ergriffen wurde und nicht von NGO's, Beratern, oder anderen von außen Einwirkenden.

Mit dieser Maßnahme beabsichtigten die Ureinwohner einerseits, die Bestimmungen des Umweltgesetzes (Ley del Medio Ambiente) und des Gesetzes Nationalpark Tunari (Ley del Parque Nacional Tunari) umzusetzen, andererseits wollten sie sich aber auch ausdrücklich der im Gesetz vorgesehenen Ernennung eines Parkverwalters widersetzen. Angesichts der Einzigartigkeit der Resolution⁴ ließen die ersten Fragen nicht lange auf sich warten. Warum nahmen die Ch'apisirkeños auf einmal die Rolle von Musterbürgern ein und mobilisierten für die Erfüllung eines staatlichen Gesetzes, während sie eben diesen Staat doch dauernd der Unsensibilität und des Ethnozides bezichtigen? Was sollte mit dieser Maßnahme erreicht werden in einer Region, in der, wie sie selber anerkennen, etliche Wildarten (z.B. das Vicuña) schon seit langem durch Jäger aus Cochabamba und Umgebung ausgerottet sind?

Es ist zwar nicht schwer, einen unmittelbaren Bezug zwischen der "Resolution" und der staatlichen Gesetzgebung herzustellen; sind die Verhältnisse jedoch tatsächlich so einfach? Kann man annehmen, die Einwohner von Ch'apisirka hätten sich so fest in die nationale Gesellschaft "integriert", dass sie nun, so ganz auf einmal, zu einer Art "Gewissen" eines häufig der "Bauernfeindlichkeit" bezichtigten Staates geworden sind? Es gab viele Gründe, an einer so plötzlich "bolivianisierten" Haltung zu zweifeln; und somit ergab sich die Notwendigkeit weiterer Fragen hinsichtlich der Bedeutung und der Wichtigkeit, die für diese Menschen die frei lebenden Tierarten, zum Beispiel, haben könnten.

Bei der Suche nach neuen Ansätzen zum Verständnis dieses "verdächtigen" Verhaltens stießen wir auf die Erzählung einer alten Frau, in der berichtet wird, wie die Vicuñas und Viscachas (beides heute akut vom Aussterben bedrohte Arten) Eigentum der Awkis, der Gottheiten der Berge, sind (siehe Anhang II). Ebenso bezeugen in anderen Gegenden der Anden durchgeführte Forschungsarbeiten die Existenz von Ritualen und noch immer gültigen Verhaltensnormen, die eben die Jagd und Verwertung der Vicuñas regeln (Merlino und Rabey 1993:29). Damit wurde offensichtlich, dass der in besagter Resolution ausgedrückte Willen ein wesentlich komplexeres Profil aufwies, als auf den ersten Blick zu erkennen, und mit mehr Sorgfalt untersucht werden musste; insbesondere dann, wenn innerhalb dieser Komplexität wichtige geschichtliche, soziale, politische und religiöse

⁴ In der von den Ureinwohnern verwendeten Terminologie hat der Begriff "Resolution" (resolución) bindenden, gesetzeskräftigen Charakter innerhalb ihrer Organisationen; im Gegensatz zur "Entscheidung" (determinación).

Aspekte erkennbar wurden. Eine wahrhafte Herausforderung, der sich diese Arbeit stellen möchte.

Wie bei Studien dieser Art sicher häufig der Fall, musste das ursprüngliche Vorhaben im Lichte der im Verlauf der Arbeit gewonnenen Erkenntnisse ein ums andere Mal revidiert werden, um neu sich ergebende Elemente einbinden zu können und andere, sich als haltlos erweisende, auszugliedern. Deshalb sollten, bevor zur Entwicklung der eigentlichen Arbeit übergegangen wird, einige Aspekte des Forschungsprozesses betrachtet werden, die verwendeten Begriffe, die theoretischen Normen, an denen sich die Arbeit orientiert, ihre Zielsetzungen etc.. Sie lassen sich nach folgenden Gesichtspunkten ordnen: 1) Die Religion der Anden als Forschungsproblematik: berücksichtigt den wissenschaftlichen Kontext, in den die Arbeit eingebettet ist sowie die in ihr impliziten theoretischen Begriffe. 2) Die unauslöschlichen "Spuren" des Andinen: stellt die Zielsetzungen der Studie dar und die die Forschungsarbeit leitende Hypothese, 3) Das Studium der Religionen aus ethnologischer Sicht: betrachtet die Methodologie und die Quellen, auf die sich die Arbeit stützte, und stellt einige Schwierigkeiten dar, die sich in ihrem Verlauf ergaben. 4) Eine kurze Inhaltsangabe jedes Kapitels.

1.1. Die Religion der Anden als Forschungsproblematik

Die das Umfeld der Andenreligion beziehungsweise der indianischen Religionen im Allgemeinen betreffende Problematik ist als Fortsetzung der alten, im Bereich der Sozialwissenschaften in Lateinamerika weit verbreiteten Diskussion der Kulturanthropologie aufzufassen: der Spannung zwischen Veränderung und Kontinuität, zwischen Tradition und Modernität. Nach der vom Nordamerikaner Robert Redfield in seinen Arbeiten (1966) entwickelten Theorie des *Folk-urban Kontinuums* wird der soziale und kulturelle Wandel innerhalb der indigenen Gemeinschaften⁵ durch Annäherungen und Kontakte zur städtischen Gesellschaft bewirkt. Ausgehend von dieser Prämisse werden die sozialen und kulturellen Veränderungen umso geringer sein, je weniger Kontakte zwischen ländlicher und städtischer Gesellschaft bestehen (Gonzales und Romero 1999). Die Anwendung dieser These auf das Studium der Andenreligionen führt zu der Auffassung, dass die nur wenig von christlicher

⁵ In der vorliegenden Arbeit werden wir aufgrund ihres sowohl in wissenschaftlichen Werken als auch in der Mehrzahl der internationalen Dokumente weit verbreiteten Gebrauchs hauptsächlich die Termini „Eingeborener“ und „eingeborene (indigene) Völker“ verwenden. Ohne die impliziten, bedeutenden sozioökonomischen Konnotationen und die langen politisch-ideologischen Diskussionen außer Acht lassen zu wollen, werden jedoch auch die Begriffe „Indio“, „Bauer“, „Urvölker“ sowie andere, von ihnen abgeleitete Ausdrücke als gleichbedeutend gebraucht.

Missionierung erfassten Indiogemeinden (dies sind im Allgemeinen auch die am weitesten von urbanen Zentren entfernten) ihre ursprünglichen Glaubensformen und Riten besser bewahrten, während bei den regelmäßig missionierten Gemeinschaften der religiöse Wandel eine unleugbare und unumkehrbare Tatsache sei (Marzal 1983).

Wachtel (1976) jedoch kam zu dem Schluss, die Christianisierung Perus sei gescheitert. Seinen Beobachtungen zufolge ist die Annahme des christlichen Gottes rein oberflächlich und verhindert in keiner Weise, dass die althergebrachten Glaubensüberzeugungen erhalten und im täglichen Leben der Gemeinde sowie der einzelnen Mitglieder voll gültig bleiben. Er bestand deshalb darauf, es handle sich um ein Nebeneinander zweier Glaubenssysteme anstelle einer wirklichen Veränderung oder Synthese.

Das Problem besteht nach der Analyse Astvaldssons (2000:33) darin, dass die einen wie die anderen die Wichtigkeit der "Beziehungen und Interaktionen zwischen den diversen Elementen" unterschätzen "insbesondere die dynamische Fähigkeit zu Wechsel und Anpassung an neue soziokulturelle Bedingungen, die die indigenen Institutionen und Gebräuche bewiesen haben". Deshalb betrachtet er die "Theorie der Praxis"⁶ als sehr zweckmäßig aufgrund ihres Vorzuges klarzustellen, dass die Wirklichkeit nicht als mechanisches Vollziehen sozialer Strukturen (von Sozialwissenschaftlern erarbeiteter theoretischer Konstrukte) zu verstehen ist, sondern dass die Anomalien und vorübergehenden Strategien der gelebten Praxis zu berücksichtigen sind. In diesem Sinne bedeutet das Vorhandensein von als Beweis für Kontinuität gedeuteten Religionselementen nicht, dass diese genau die gleichen wie früher wären, sondern, dass sich einige ihrer Eigenheiten erhalten haben und die Verbindung zur Tradition bilden, während andere Elemente oder Merkmale neu hinzugekommen sein können. Daher der Nachdruck, jeden untersuchten Fall mit der Lebenspraxis in Beziehung zu setzen, die immer dialektisch und veränderlich ist, die sehr stark von den (deshalb genau zu betrachtenden) "Akteuren" (beobachtendes "Subjekt" und beobachtetes "Objekt") abhängt sowie von den gegebenen Umständen. Erste Folgerung aus diesem Ansatz ist, dass es weder absolute Kontinuität noch absolut radikalen Wandel gibt. Mehr noch: wenn wir Kontinuität nicht weiterhin als etwas "Unverändertes", "Ununterbrochenes" begreifen, sondern aus der dynamischen Perspektive,

⁶ Astvaldsson (2000:35) übernimmt diesen Begriff vom französischen Soziologen Bourdieu, da er seiner Ansicht nach in "engem Zusammenhang mit den Fragen nach Kontinuität und Wandel" steht, insofern als er eine Überwindung des "objektiven Wissens" (das die Tatsachen als mechanische Wiederholung vorgegebener Normen oder Strukturen interpretiert) wie auch des "phänomenologischen Wissens" (demzufolge sich das Objekt dem Bewusstsein des Subjekts "enthüllt") darstellt.

derzufolge "wirkliche historische Kontinuität immer von unaufhörlichen Veränderungen geprägt ist" (Astvaldsson 2000:36), werden wir besser verstehen, dass das heutige, als Identitätszusammenhang beanspruchte und in ihren Bewegungen eingeforderte "Wir" (Ethnizität) der indigenen Völker das Ergebnis langwieriger Veränderungsprozesse ist, ohne die sie die koloniale und später staatliche Gewalt nicht überlebt hätten; man könnte in diesem Sinne auch sagen, dass die Veränderungen dem Erhalt (der Traditionen) dienen.

Ein Modell, das wichtige Überlegungen zu dieser Diskussion beitragen kann, ist das der "indigenen Matrix", als ein in Jahrhunderte langer Geschichte in der Welt der Anden entwickeltes System (Sánchez Parga 1992, Guerrero 1993). Diese Matrix ist das Ergebnis dauernder Notwendigkeit, auf die Anforderungen der jeweiligen geschichtlichen Situationen konkret zu reagieren, und diese Reaktionen können durchaus von Hispano-Europäern beigesteuerte Elemente enthalten (und enthalten sie tatsächlich). Zusammenfassend könnte man sagen, die indigene Matrix sei die lebende und dynamische Grundlage, die das von den Menschen im Verlauf der Zeiten angesammelte Wissen enthält (was deswegen nicht bedeutet, dass es sich um ein abgeschlossenes, absolutes Wissen handelt; im Gegenteil, es bleibt offen für neue Beiträge) und die den alten und neuen Kenntnissen und Kulturpraktiken die Richtung vorgibt⁷.

Die Mythen und mündlichen Überlieferungen nehmen aus dieser Perspektive eine Rolle von größter Wichtigkeit ein, da sie die Grundelemente liefern, in denen die dynamischen Faktoren der indigenen Matrix kodiert sind, und mittels derer sie entschlüsselt werden kann. Den endlosen Diskussionen über den religiösen Wandel in der andinen Welt öffnen sich neue Horizonte, da es nun darum geht, dem dynamischen und schöpferischen Handeln des Andenbewohners zu folgen und vorurteilsfrei sein "Anderssein" wahrzunehmen und zu akzeptieren.

Die heutigen andinen Gemeinschaften sind weder in der vorhispanischen Zeit verankert (und erst recht nicht in der präinkaischen) noch sind sie vollständig von der Moderne (nach westeuropäischem Modell) akkulturiert; es sind lebendige Völker, die ihre Vorstellungen und Verhaltensweisen der zeitgenössischen Entwicklung anpassen und dabei auf eigene Kenntnisse, Erfahrungen und Gebräuche zurückgreifen, wobei sie permanent Strukturen und Sinngebungen eigenständig (wieder-)erschaffen. In der vielgesichtigen Welt der Anden muss

⁷ Die von Dietz (1999, Kap.2) in seinem heuristischen Modell vorgeschlagenen Untersuchungsgrundlagen sind geeignet, dieses Erklärungsmodell zu vertiefen.

deshalb die Untersuchung eines bestimmten Falles (wie zum Beispiel das Studium einer begrenzten Region) nicht zwangsläufig zur Aufstellung neuer allgemeingültiger Gesetze führen; wohl aber zur Feststellung gewisser Prozesse, die für das Verständnis soziokultureller Entwicklung wichtig sind. So gesehen kann zum Beispiel im Falle des Ch'apisirkeños von einer Andenreligion gesprochen werden, insofern als diese Gemeinsamkeiten mit anderen des Andenraumes aufweist, jedoch sind auch ortsspezifische Besonderheiten festzustellen (die Existenz eines eigenen "Pantheons": Killa Q'asa, Torolaguna etc. oder die geänderte Semantik von Wörtern, die in anderem Kontext andere Bedeutung haben), die die Religion der Anden nuancieren und komplizieren. Hierin liegen die Wichtigkeit und die Notwendigkeit regionaler Studien wie der vorliegenden, deren Zielsetzungen und Arbeitshypothese im Folgenden dargelegt werden.

1.2. Die unauslöschlichen "Spuren" des Andinen

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist unter Berücksichtigung der Vielfältigkeit der andinen Völker und Kulturen in allgemeiner Weise die Mechanismen von Wiedergabe und Wiederherstellung (oder gegebenenfalls Auslöschung) sowie die Gültigkeit des Religionssystems der Anden in einer Hochgebirgsregion festzustellen, welche aufgrund ihrer Nähe zu Cochabamba als intensiv evangelisiert gilt einem der wichtigsten urbanen Zentren bereits seit der Kolonialzeit. In diesem Sinne sollen die heutige Rolle des in den Mythen und anderen mündlichen Überlieferungen enthaltenen tradierten Wertesystems und Glaubens untersucht werden sowie die Zusammenhänge, die zwischen diesen Wert- und Glaubensvorstellungen und den sozialen und politischen Gesichtspunkten bestehen; es soll also erforscht werden, welchen Einfluss sie auf indigene Regierungsformen und die Gestaltung einer "andinen Utopie" haben. Zum Schluss soll die Wichtigkeit hervorgehoben werden, die bei Regionalstudien der Täler von Cochabamba der Reflexion über religiöse und kulturelle Aspekte des Andinen zukommt.

Zu diesem Zwecke wird der Forschungsarbeit die Hypothese zu Grunde gelegt, dass die Menschen der Anden, im konkreten Fall die von Ch'apisirka, angesichts der sie umgebenden Wirklichkeit voller Umbrüche und als am Rande der Gesellschaft Lebende ihre Symbolik und ihr Glaubenssystem aus ihrer Jahrtausende alten "indigenen Matrix" (wieder-) aufbauen. Von hier aus deuten sie die Eindrücke, die sie aus der täglichen Konfrontation mit der überwiegend modernistischen Außenwelt beziehen. Die Behauptung der eigenen Identität und ihrer Werte wird -in diesem Prozess andauernder Wiedererschaffung- zu „Mustern“, die

das gesellschaftliche Establishment und den Diskurs der herrschenden Schichten in Frage stellen und dekonstruieren. Deshalb werden Überzeugungen häufig in Begriffen und Symbolen ausgedrückt, die der "modernen" westlichen Rationalität "verständlich" sind, ohne deswegen auf das althergebrachte Wissen zu verzichten.

In anderen Worten, die Einwohner von Ch'apisirka rekonstruieren nicht nur fortlaufend ihr traditionelles Glaubens- und Wertesystem und legen es ihrer rechtlichen und sozialen Ordnung zu Grunde, sondern sie finden darin auch eine unerschöpfliche Quelle von Hilfen, um auf die täglichen Herausforderungen und die Ansprüche der Außenwelt zu reagieren, wobei sie ihre Symbole so einsetzen, dass Anderen ihre Überzeugungen verständlich werden. Die erwähnte Resolution ist in diesem Sinne als eine Anpassung im religiösen System enthaltener tradierter Wissens- und Verhaltensformen zu verstehen, mit dem Zweck, gegenüber der Staatsmacht bestehen zu können, und durch Kampf um die Selbstbestimmung die Identität zu wahren.

Die Durchführung der Studie erforderte sowohl bibliographische Recherche als auch Feldforschung, um Informationen aus erster Hand zu gewinnen über das Leben der Ch'apisirkeños, ihre Wirklichkeit und ihre Träume. Es mussten sowohl die gewundenen Pfade der Anden als auch die nicht weniger hindernisreichen der sozialwissenschaftlichen Begriffswelt beschritten werden. Einige der Wechselfälle sind aus den folgenden Zeilen zu ersehen.

1.3. Das Studium der Religionen aus ethnologischer Sicht

Beim Eintauchen in die Tiefen der komplexen Religionswelt der Anden waren uns unsere Kenntnisse der Quechua-Sprache ebenso von Nutzen wie der bereits seit langem bestehende Kontakt zur Region und den dort lebenden Menschen⁸. Die wichtigsten Daten, auf die sich die vorliegende Arbeit stützt, wurden jedoch während eines Besuchs dieser Gemeinschaften von August bis Oktober 2001 zusammengetragen. Bevor wir die steilen und gewundenen

⁸ Sowohl die Beherrschung der Quechua-Sprache als auch der Kontakt mit den Einwohnern von Ch'apisirka gehen auf die Jahre unserer Kindheit in Tiquipaya zurück, wohin diese (von der Mischbevölkerung meist "estancieros", "laris" oder "patarunas" genannten) "Anderen" regelmäßig von den kalten "estancias" herabstiegen, um ihre Erzeugnisse gegen Mais und andere Produkte des gemäßigten Talklimas zu tauschen. Ausschlaggebend für unseren freundlichen Empfang bei den Ch'apisirkeños waren jedoch sicherlich die seit unserer Teilnahme an der Asamblea Permanente de los Derechos Humanos de Cochabamba (Dauernde Versammlung für Menschenrechte in Cochabamba, eine NGO, die sich seit 1976 für Menschenrechte einsetzt) bestehenden Kontakte zu Organisation und Bauernführern auf Distrikts- und Regionalebene. Ausserdem half uns die enge Zusammenarbeit mit Bauernführern von Tiquipaya bei verschiedenen Aufgaben.

Pfade bereisten, die die Gemeinden verbinden, planten wir die Route mit den Vorständen dieser Gemeinden. Eine Versammlung der CRCh gab uns hierzu die Gelegenheit, bei der auch eine Namensliste der Personen erstellt wurde, welche in den jeweiligen Ortschaften unsere "Informanten" sein würden⁹. Diese von uns interviewten Menschen entpuppten sich zumeist als sehr liebenswerte Gastgeber, die uns in ihre Häuser aufnahmen und die Zeit unseres Aufenthaltes mit uns teilten. Auch hatten wir Gelegenheit zu anregenden Gesprächen mit weiteren Gemeinschaftsmitgliedern und konnten so ergänzende Informationen und zusätzliche Elemente gewinnen.

Die Interviews begannen wir mit offenen Fragen, um dem Partner Ungezwungenheit zu ermöglichen; entsprechend den gegebenen Informationen und der Bereitschaft des Partners, solche Fragen zu erörtern, gingen wir dann auf spezifischere Gesichtspunkte ein.

Die Anwendung dieser Methode auf das Studium der Andenreligion ist nicht neu, da außer den Andenforschern, von denen einige bereits erwähnt wurden, auch Prof. Dr. Norbert Schiffers in seiner Rede anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universidad Católica de Cochabamba auf das Ungenügen der Phänomenologie für das Verständnis von der westlichen Welt abweichender Wirklichkeiten hinwies und folgendermaßen seinen Ansatz begründete, Religionen aus ethnologischer Perspektive zu studieren:

„vielleicht wäre es besser, bei der Feldforschung genau hinzuschauen und zu verstehen zu versuchen, welche Interessen die indigene Logik leiten. Aber diese mündlich überlieferten Texte sind nur von einem ethnologischen Standpunkt aus, aus der Perspektive Victor Turners, zu verstehen. Jedenfalls nicht phänomenologisch, denn in diesem Fall würden Beobachtung und Verständnis von einem Interesse geleitet, das bisher nicht als Leitfaden der andinen Logik bewiesen ist“

Er empfahl bei dieser Gelegenheit, nicht nur auf die Forschungsergebnisse der Ethnologie, sondern auch auf die von ihr entwickelten Methoden zurückzugreifen und mittels ihrer "eine Sprache" zu entwickeln, "die das Erkennbare ausdrückt, nicht das Gewünschte" (a.a.O., 45). Keine ganz leichte Aufgabe angesichts der unvermeidbaren Subjektivität des Forschers, der die gewonnenen Daten zwangsläufig anhand eigener Parameter interpretiert, auf der Grundlage innerhalb einer bestimmten Kultur entwickelter Begriffe und seiner, der studierten Kultur meist fremden, universitären Ausbildung. Bereits Malinowski (1973) äußerte deshalb die Empfehlung, sich diese Wechselwirkungen bewusst zu machen und gewissenhaft alles zu notieren, was sich während der Feldforschung "zeigt". Absolute

⁹ Alle Personen waren Männer, darunter Führer, ehemalige Führer und einfache Gemeindemitglieder verschiedener Altersgruppen und "Spezialisierungen". Wahrscheinlich wären auch Frauen als Interviewpartnerinnen benannt worden, wenn eine Frau im Forschungsteam gewesen wäre.

Objektivität scheint bei der Auswertung der Daten jedoch äußerst schwer erreichbar zu sein. Geertz (1993), für den die Deutung der Kultur wichtigste Aufgabe des Anthropologen ist, besteht darauf, alle denkbaren Bedeutungen einer bestimmten Handlungsweise zu berücksichtigen, um das System, zu dem diese Handlung gehört, nachvollziehen zu können. Diese Sichtweise rehabilitiert die Subjektivität des Forschers und weist ihr die heikle Aufgabe zu, Bezüge zwischen den "objektiven" Daten herzustellen und theoretische Modelle zu abstrahieren. Die manichäische Diskussion zwischen Objektivismus und Subjektivismus sollte mit einer solchen Einstellung überwunden werden können. An dieser Methodologie orientiert, berücksichtigt unsere Untersuchung der Andenreligion von Ch'apisirka die unterschiedlichen im Alltagsleben der Gemeinschaften beobachtbaren Aspekte und Ebenen.

Natürlich blieb die Arbeit nicht von den für die Feldforschung typischen Schwierigkeiten verschont. Trotz unserer "Nähe" zu den Ch'apisirkeños war ein gewisses Misstrauen nicht zu vermeiden; ungeachtet der "familiären" Atmosphäre waren wir während unseres Aufenthalts eindeutig "Außenstehende". Mit dem für sie typischen diplomatischen Taktgefühl zeigten sie uns die Grenzen unserer Teilnahme am Gemeinschaftsleben behutsam auf (so behaupteten sie zum Beispiel während einer Zusammenkunft, zu müde für die Erörterung eines bestimmten Themas zu sein, blieben dann jedoch noch etliche Stunden im Gespräch über andere, weniger "kompromittierende" Angelegenheiten). Es war uns klar erkennbar, wann sie keinen Einblick in ihre "Geheimnisse" gewähren wollten und wir vernünftigerweise die Fragestellung ändern mussten. Wir stellten auch den Gebrauch einer anscheinend für Außenstehende entwickelten Sprache fest (worauf schon Lienhard 1992 bei seiner Untersuchung kolonialzeitlicher Dokumente hingewiesen hat), beispielsweise im Falle eines Interviewten, der sich um den Eindruck bemühte, die Traditionen seiner Vorfahren seien ihm fremd; vermutlich glaubte er, im Gespräch mit "Akademikern", auch wenn diese Quechua sprechen, sei es besser, "modern" zu wirken. Später aber stimmte er den Aussagen eines ebenfalls interviewten Kameraden in vernunftvollem Ton zu mit den Worten: "*jinachá kanman karqa*" ("wahrscheinlich war es so").

Anzumerken ist auch das Problem der Übersetzung. Dank der linguistischen Anthropologie ist uns bewusst, dass Übersetzen nicht einfach darin besteht, gleichbedeutende Wörter in zwei Sprachen zu finden, sondern darin, Sinn und Bedeutung im jeweiligen Kontext wiederzugeben. Dazu muss der strukturelle Aufbau der Originalsprache ebenso berücksichtigt werden wie Struktur und Begriffskategorien der Zielsprache. Noch komplizierter wird es, wenn Inhalte religiös-symbolischer Natur zu "übersetzen" sind und

der Übersetzer versucht, eine Religionsauffassung mit den in der Zielsprache kulturell definierten Begriffen auszudrücken. Es ist feststellbar, dass schon der Interviewte sich bemüht, seine Aussagen so zu formulieren, dass der Interviewer sie verstehen kann (allem Anschein nach verwendet er nicht die Alltagssprache, in der er sich mit Verwandten und Nachbarn verständigen würde), darauf folgen die Bemühungen des Interviewers, des "Übersetzers", diese Aussagen zu formulieren in Begriffen, welche zwar oft ähnliches, selten aber Identisches bedeuten. Die Frage, inwieweit wir uns in unseren Übersetzungen der optimalen Übereinstimmung der Inhalte angenähert haben, können wir erst beantworten, wenn wir bei den Versuchen anderer „Übersetzer“ Ähnlichkeiten finden für gleiche oder vergleichbare Situationen¹⁰.

Während der Auswertung waren wir darauf bedacht, diese bei der Datenerhebung und Datenverarbeitung auftretenden Wechselwirkungen zu berücksichtigen und unsere Beobachtungen mit den schriftlichen Quellen abzugleichen. Effektiv ergänzt wird die Methode durch die Heranziehung geschichtlicher und ethnologischer Dokumente und Studien. Mittels immer weiter verfeinerter Methodologien weisen einige beispielsweise den Wert kolonialzeitlicher Quellen nach, deren Reichtum an Erzählungen und Mythen die autochthone Vorstellungswelt veranschaulicht, während andere schöpferische Kraft und Schwung der andinen Religiosität anhand verschiedener Fälle dokumentieren (Cánepa 1998, Astvaldsson 2000). Da wir keine Monographien über das von uns studierte Gebiet erhalten konnten, griffen wir zur Ergänzung und Bereicherung unserer Untersuchungen auf Arbeiten zurück, die ähnliche Themen in anderen Andengebieten behandeln.

1.4. Inhalt der Kapitel

Die Arbeit ist in Kapitel gegliedert, welche die verschiedenen erforschten Aspekte behandeln. Auf Grund der in der Einleitung kurz angesprochenen Notwendigkeit, den begrifflichen Rahmen zu erweitern, wird das folgende Kapitel jene in andenwissenschaftlichen Studien erarbeiteten Schlüsselbegriffe erörtern, die in der einen oder anderen Weise Bezug zu den in der Resolution von Ch'apisirka impliziten Elementen haben (Kap. 2).

¹⁰ Auf Grund dieser Überlegungen werden in der Arbeit die Texte in der Sprache der Interviewten, Quechua, beibehalten, gefolgt von der freien Übersetzung.

Da die Untersuchung besagter Resolution Kenntnisse der entsprechenden staatlichen Gesetzgebung voraussetzt, werden anschließend die Inhalte des Ley del Medio Ambiente (Umweltgesetz) und des Ley del Parque Nacional Tunari (Gesetz Nationalpark Tunari) dargelegt, soweit sie sich auf die indigenen Bauern beziehen, bzw. diese davon betroffen sind (Kap. 3). Es folgt eine inhaltliche Beschreibung der Resolution unter Beachtung der Darlegungsweise der Indios, ihrer Reichweite und ihrer ideologischen Aspekte (Kap.4).

Die ideologische Tragweite der Resolution ist jedoch nur einzuschätzen im weiteren Kontext der Postulate der Bewegung und der indigenen Organisationen des Landes, was eine gewisse Vertrautheit mit dem Entstehungsprozess dieser Bewegung voraussetzt. Wenn der wichtigste Führer der Region darauf besteht, dass die Ch'apisirkeños "auf ihren Ländereien keinen weißen Nationalparkverwalter dulden werden", wird daraus eine Kombination andinen Kurz- und Langzeitgedächtnisses ersichtlich, außerdem aber auch das Vorhandensein eines Bewusstseins der "Selbstbestimmung", welches den auf der internationalen Bühne präsent lateinamerikanischen Eingeborenenbewegungen seit der umstrittenen 500-Jahresfeier der Conquista eigen ist (Kap. 5).

Das nachfolgende Kapitel widmet sich den lokaleren Strukturen von Ch'apisirka und beschreibt zum besseren Verständnis der Alltagswirklichkeit die sozio-politische Organisation ihrer Gemeinschaften (Kap. 6). Der Versuch, die andine Religionswelt von Ch'apisirka zu rekonstruieren soll danach ein neues Licht auf die Resolution werfen und zu ihrem Verständnis beitragen (Kap. 7).

Die Arbeit schließt mit einer Rekapitulation der in den vorhergehenden Kapiteln erörterten Sachverhalte und dem Versuch einer Neuinterpretation des andinen Religionssystems auf der Basis der "indigenen Matrix", die der Identität "Kontinuität" verleiht und den "Wandel im Dienste der Tradition" zu verstehen lässt (Kap. 8).

2. Die Andenstudien als Begriffshorizont

Die vorausgehenden Zeilen stellten einige Beiträge der Sozialwissenschaften dar, die sich die vorliegende Arbeit zu Nutze machen möchte, es ist aber auch klar, dass sie für die effiziente Verfolgung des gesetzten Ziels noch zu allgemein und weit gefasst sind. Deshalb widmet sich dieses Kapitel dem von den Andenwissenschaften errichteten begrifflichen Korpus. Besondere Aufmerksamkeit gilt den Regionalstudien, die, wenn auch nicht gerade reichlich vorhanden, die unmittelbaren Vorgänger dieser Arbeit sind.

Was aber ist genau unter "Andenstudien" oder "Andenwissenschaft" zu verstehen? Gibt es etwa "das Andine" als eigenständige Wirklichkeit, die das Interesse des Forschers wecken könnte? Wenn Sozialwissenschaftler den Begriff verwenden, beziehen sie sich auf die Gesamtheit der Forschungen, die sich den verschiedenen Wirklichkeiten des großen Andengebietes widmen; diese Erklärung ist jedoch reichlich vage. Was also ist "das Andine"? Zur Klärung der Frage werden in den folgenden Zeilen nach einer Abgrenzung des Begriffes "andin" die wichtigsten Studien über Bewohner und Kultur der Täler von Cochabamba rekapituliert. Dies wird die Einstellung der jeweiligen Autoren verdeutlichen und so den begrifflichen Horizont der vorliegenden Arbeit präzisieren. Da ihr Schwerpunkt auf der religiösen Symbolik des Andenraumes liegt, wird im Rahmen des Möglichen auch versucht, deren Stellenwert in den betreffenden Studien zu verdeutlichen.

2.1. Abgrenzung des "Andinen"

Die geographische Lage der erforschten indigenen Gemeinden sowie der Rückgriff auf die begrifflichen Grundlagen der Andenforschung als Horizont der gegenwärtigen Arbeit zwingen zu einer, wenn auch kurzen Erläuterung des "Andinen". Es soll von Anfang an klargestellt sein, dass es dabei nicht darum geht, absolute und unwiderlegbare Wahrheiten zu postulieren, sondern darum, den Begriff durch Präzisierung seines Inhaltes in ein brauchbares Werkzeug zu verwandeln für die Erfassung der komplexen Wirklichkeit jenes weiten südamerikanischen Gebirgsraumes, in den der Einwohner von Cochabamba eingebettet ist und an dessen Entwicklungen er teilnimmt.

Es soll auch auf die Gefahr hingewiesen sein, die hinter diesem Versuch einer Begriffsbestimmung lauert; und zwar die des alten geographischen Determinismus.

Zweifelloos hat das geographische Umfeld großen Einfluss auf kulturelle Entwicklungen, orographische und ökologische Faktoren allein reichen jedoch nicht aus, um die komplexen kulturellen Prozesse einer Region angemessen zu verstehen und zu erklären; vielmehr müssen auch geschichtliche, soziale und politische Umstände berücksichtigt werden. Es ist deshalb wichtig, hervorzuheben, dass sich der Begriff des "Andinen" auf einen bestimmten, allerdings relativ unscharf begrenzten Raum bezieht, innerhalb dessen bestimmte Flüsse und Rückflüsse von Kenntnissen und Erfahrungen feststellbar sind, welche sich von denen, zum Beispiel, des amazonischen oder des karibischen Raumes unterscheiden.

Die im Westen Südamerikas gelegene Gebirgskette der Anden besteht aus Gipfeln von teilweise mehr als 7.000 Metern ü.d.M. und beherbergt in ihrer Nord-Süd- wie in ihrer Ost-West-Ausdehnung eine Unzahl an Ökosystemen. Sowohl die westlichen, zum Pazifik hinablaufenden Täler als auch die, die sich nach Osten hin zum Amazonas- und Chaco-Becken orientieren, und ebenso der weite, zwischen zwei vom Knoten von Apolobamba ausgehenden Gebirgsketten gelegene Altiplano (Hochebene) waren natürliche Szenarien für die Entstehung zahlloser Völker und Kulturen unterschiedlichster Wichtigkeit. Trotz ihrer bedeutenden Fortschritte haben Archäologen und Sozialwissenschaftler noch nicht all die von den unzähligen Falten des Andengebirges eifersüchtig verborgenen Spuren entziffert, die die zahllosen vorübergegangenen Menschengruppen hinterlassen haben.

Ungeachtet aller wissenschaftlichen Bemühungen neigt man heute immer noch dazu, die kulturellen Errungenschaften der Andenregion auf die Leistungen einer der wichtigsten Zivilisationen dieses Erdteils zu verkürzen, der Inkakultur. Es ist jedoch wichtig, daran zu erinnern, dass viele andere Völker auf diesem weiten, großartigen Schauplatz ein hohes Entwicklungsniveau erreicht haben und eigenständig interagierten (siehe u.a. Espinoza 1997, Lara 1990, Bouysse-Cassagne 1991, Astvaldsson 2000). Im Lichte aktueller sozialwissenschaftlicher Beiträge gesehen erscheint die Inkakultur als eine Synthese vorhergehender Kulturprozesse in der Andenregion¹¹. Das Andine beschränkt sich somit

¹¹ Um einen allgemeinen Eindruck der prähispanischen Welt des Andenraumes zu vermitteln sei daran erinnert, dass von der durch steinzeitliche Reste bezeugten Viscachani-Kultur (ca. 10.000 v. Ch.) auf dem Altiplano bis zur Konsolidierung des Inkastaates (wenige Jahrzehnte vor der spanischen Eroberung) ethnische und kulturelle Entwicklungen von großem Umfang und Komplexität stattfanden. Erkenntnisse aus Geologie, Archäologie und Ethnohistorie zeigen, dass beispielsweise die Tiwanaku-Kultur Kenntnisse der vorhergehenden Chiripa- und Pucara-Kulturen nutzte, und die Inkas wiederum vieles der Tiwanaku-Kultur; nicht ohne Grund geben sie als ihren mythischen Ursprung eine Insel im Titicacasee an, dem Kernland der Tiwanaku (Bouysse-Cassagne 1991). Zu beachten sind auch die entlang der Pazifikküste entstandenen präinkaischen Kulturen von Chavín, Nazca, Moche, Chanchan und andere. Es gibt also Gründe für die Annahme, dass der Austausch von Informationen und Erfahrungen gängige, ununterbrochene Praxis im Andenraum war.

nicht auf das Inkaische¹², auch wenn das *Tawantinsuyu*, wie jedes Imperium, vermutlich Vorhaben kultureller Homogenisierung entwickelte, ist doch gewiss, dass es diverse lokale Kulturformen zuließ und mit ihnen koexistierte, so im Falle der *Chibchas* im Norden und der *Kollas* im Süden, um nur die wichtigsten zu nennen. Ergebnis dieser Wechselbeziehungen war eine Polychromie von Völkern und Kulturen, zwischen denen ein lebhafter Austausch von Kenntnissen, Glaubensformen, Gewohnheiten, Organisationsformen etc. stattfand. Das Eindringen der Spanier hätte in dieser Hinsicht ein weiteres, bereicherndes Element des breit gefächerten andinen Kulturprozesses werden können; die Erfahrungswelt und die mentalen Strukturen der Eroberer waren hierfür jedoch zu verschieden, sodass die Kolonialisierung von Anfang an von Ungleichheit geprägt war und nicht nur diesen Kulturprozess veränderte, sondern der Entwicklung der Andenvölker einen neuen Rhythmus, eine völlig unerwartete Richtung aufzwang. Von diesem Augenblick an nahmen die eben Angekommenen den Mittelpunkt des Entwicklungsgeschehens ein und beanspruchten das Recht, über das Schicksal von Menschen und Völkern der Anden zu entscheiden. Heute, fast ein halbes Jahrtausend nachdem die Spanier und ihre Pferde die Anden erreichten, finden wir die andinen Völker und Kulturen immer noch dort vor, hartnäckig an ihrem eigenen Lebensstil festhaltend, mit ihrer eigenen Weltanschauung und ihren eigenen Bezugssystemen zur Umwelt; Völker und Kulturen, die sich klar von den Völkern anderer Kontinente unterscheiden.

"Das Andine" ist somit das Ergebnis all dieser Entwicklungsprozesse und beinhaltet sowohl das ökologische und geographische Szenario der Andenkette als auch die stattgefundenen und noch stattfindenden geschichtlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklungsprozesse der darin lebenden Völker und Zivilisationen. Kurz gesagt, der Begriff des "Andinen" bezieht sich auf die Interaktion in Raum und Zeit von natürlichem Schauplatz und Menschen und Völkern mit ihrem breit gefächerten Spektrum von sozialen, geschichtlichen und kulturellen Wirklichkeiten und Entwicklungen. Der so gefasste Begriff unterstellt keine Einheitlichkeit der andinen Welt, vielmehr lässt er uns nach den Worten Guerreros (1993:6) "die reiche Vielfalt, die Pluralität und die Einheit unserer Wirklichkeiten erkennen. Dies zeigt sich ebenso im Bereich des Geographischen und Ökologischen wie in dem des Sozialen, Symbolischen und Kulturellen". Das Andine ist Pluralität und

¹² Unter den Gründen für diese Identifikation ist in erster Linie die Tatsache zu nennen, dass die Chronisten der Kolonialzeit hauptsächlich an Informationen und Nachrichten über die Inkas interessiert waren und die Forscher des vergangenen Jahrhunderts, die auf diese Quellen zurückgriffen, die Angaben dann natürlich für das ganze alte Tawantinsuyu verallgemeinerten. Ein weiterer Grund, die Vielfalt der andinen Wirklichkeit zu verkennen, war der Mangel an anderen, der heutigen Archäologie, Anthropologie oder Geschichte entsprechenden Informationsquellen.

Heterogenität¹³ und der Andenbewohner ist, im Gegensatz zur in der Vergangenheit verbreiteten Vorstellung vom finsternen, schweigsamen und ungeselligen Indio, ein umfassend relationales Wesen, seit Urzeiten erfahren im Kulturaustausch.

In diesem zwangsläufig weitgesteckten Rahmen untersuchen die so genannten "Andenstudien" die Mannigfaltigkeit der im Andenraum stattfindenden Wirklichkeiten und Entwicklungen; angesichts der Komplexität des "Studienobjektes" eine mühsame Aufgabe. Die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der innerhalb der Sozialwissenschaften entwickelten Ansätze kompliziert die Arbeit zusätzlich.

Wie bereits in der Einleitung angemerkt, gibt es in der Resolution der Gemeinden der CRCh Aspekte, die schwer oder gar nicht zu verstehen sind, wenn nicht, beispielsweise, die lange Diskussion über Modernität und Tradition berücksichtigt wird, wenn man die Eingeborenenpolitik der Nationalstaaten nicht kennt, oder wenn die Tragweite der nationalen und kontinentalen indigenen Bewegungen nicht bekannt ist. Mit diesen Themata haben sich die Erforscher der Andenwelt bereits auf verschiedenartige Weisen befasst. Die betreffenden Beiträge zu kennen erleichtert das Verständnis des studierten Vorganges, kann aber auch konditionieren und/oder Schlüsse vorbestimmen. Auf jeden Fall ist ihre Betrachtung notwendig, um ihre Beiträge wie ihre Lücken zu veranschaulichen.

2.2. Ethnologische Studien in Cochabamba?

Häufig wurde die Anthropologie mit dem Studium "primitiver" Menschengruppen oder Gemeinschaften assoziiert in dem Sinne, dass diese Kollektive "in der Essenz" Träger einer mehr oder weniger rein erhaltenen Kultur sind¹⁴. Einige Erscheinungen, die selbst bei den als am wenigsten von der Modernität "infiziert" geltenden Eingeborenen beobachtet wurden, lassen jedoch an der Richtigkeit dieser essentialistischen Einstellung zweifeln. In Lateinamerika war der kulturelle Schock der Conquista ganz offensichtlich bestimmend für die weitere Entwicklung der eroberten Völker; es wurden deshalb Zweifel laut, ob im Bezug auf kulturelle Reinheit bei den heutigen indigenen Gemeinden überhaupt von irgendeiner Kontinuität vor und nach der Eroberung gesprochen werden könne.

¹³ Es empfiehlt sich, darauf hinzuweisen, dass der Begriff der Einheit im Bereich des "Andinen" nicht im Sinne von Homogenität verstanden werden darf. Das Prinzip der Relationalität, wichtigstes Charakteristikum der andinen "Logik" (Estermann 1998), erlaubt die Koexistenz verschiedenartiger Menschen und Kulturen, einschließlich der daraus entstehenden Spannungen.

¹⁴ Der katalanische Forscher Andreu Viola (1997:13) von der Universität Barcelona beobachtete, dass "viele Anthropologen ... mit unbezähmbarem Abscheu auf das Vorfinden von Coca-Cola, Transistorradios oder Blue Jeans in den zu Forschungszwecken besuchten Eingeborenengemeinden reagierten".

Die Diskussion polarisierte sich zwischen denen, die eine Kontinuität der prähispanischen Kulturtradition sahen und jenen, die von einer radikalen Akkulturation der indigenen Bevölkerung überzeugt waren. Die Ausläufer dieser Debatte sind auch Anlass der oft glühenden Polemiken in Studien über die Täler von Cochabamba.

2.2.1. Allgemeine Übersicht

Erfreulicherweise haben die Andenwissenschaften in den letzten 50 Jahren ihr Interesse vom inkaischen Kernland bei Cuzco auf weitere, als peripherisch erachtete Regionen und Ortschaften ausgeweitet (Astvaldsson 2000). Es wurden bedeutende Studien erarbeitet, die neues Licht zum Beispiel auf die Aymara werfen, eine wichtige Gruppe innerhalb des alten inkaischen Kollasuyu. Bedauerlicherweise sind dennoch viele Gebiete nach wie vor anthropologisch unerforscht, so zum Beispiel die heute von Quechuas besiedelten Täler und Hochebenen von Cochabamba¹⁵.

Die Studien der Quechua-Kultur in Bolivien beschränken sich auf bestimmte Gegenden innerhalb des weiträumigen Landes¹⁶. In Anbetracht der vielfältigen Lebensverhältnisse der

¹⁵ Cochabamba ist einer der 9 Distrikte, in die sich das bolivianische Staatsgebiet gliedert. Wegen seiner Lage in der nach Amazonien und dem Chaco hin abfallenden Flanke der Östlichen Andenkette ist das Landschaftsprofil sehr wechselhaft. Die Dörfer und Gemeinden, in denen die Bevölkerung lebt, verteilen sich über die Serranías und Punas (Hochgebirgszüge bzw. Hochebenen, mehr als 3.800 Meter ü.d.M.), die Täler (durchschnittlich 2.600 M.ü.d.M.) und den tropischen Regenwald (ca. 600 M.ü.d.M.). Von den unzähligen Tälern sind die in der Nähe der Distrikthauptstadt gelegenen die bedeutendsten, sowohl von der Bevölkerungsdichte her, als auch von der wirtschaftlichen und historischen Relevanz. Das so genannte "Tal von Cochabamba" besteht in Wirklichkeit aus drei Tälern oder Tiefebene: Valle Alto, Valle Central und Valle de Sacaba, welche von Bergzügen gesäumt, aber miteinander durch Schluchten und Flusstäler (Tamborada, Rocha) verbunden sind. Das Regenwaldgebiet im Nordosten des Distrikts gehört geographisch zum Amazonasbecken; es ist eine der feuchtesten Regionen des Landes und war in den letzten zwei Jahrzehnten aufgrund des staatlichen Vorgehens gegen die Cocabauern das Gebiet der größten sozialen Konflikte. Punas und Serranías nehmen praktisch den gesamten Westen des Distrikts ein, bilden aber keine landschaftliche Einheit (wie dies z.B. die Hochebene rund um den Titicacasee tut), da z.B. die hochgelegenen Teile der Kordillere nördlich der Täler Punas formen. Die klimatischen Bedingungen der Region erlauben nur eine spärliche Ansiedlung von Menschen, die ihren Lebensunterhalt fast ausschließlich mit dem Anbau von Knollenfrüchten und Viehzucht (Schafe, Kamelartige) bestreiten. Die Mehrzahl der bisherigen Studien wurde in den Tälern erstellt, nur sehr wenige im Hochgebirge, und in den letzten Jahren gewann die tropische Zone an Gewicht.

¹⁶ In groben Zügen unterscheiden die Linguisten zwei Blöcke innerhalb der Quechua-Sprachfamilie: nach Gugenberger (1992:164), der auf Alfredo Torero aufbaut umfasst QI die Cuzco benachbarten Distrikte (Ancash, Huánuco, Lima, Pasco, Junín); zu QII gehören die Varianten des nördlichen Perú bis südlichen Kolumbien sowie die südlich von Huancavelica bis Nordargentinien und Chile verbreiteten. Die Vielzahl der in Bolivien gesprochenen Quechua-Dialekte erfordert jedoch weitere Unterteilungen. Javier Albó unterschied in einer seiner Vorlesungen: a) "bolsón quechua" nördlich von La Paz, gebildet von den Kallawayas und eher QI zugehörig, b) das "Quechuañol" (Mischwort aus Quechua-español) von Cochabamba, c) das in einem Großteil der Distrikte Chuquisaca und Potosí dominierende Quechua und d) die Siedlungsbereiche im tropischen Bereich von Cochabamba und Santa Cruz. Die Mehrzahl der ethnographischen Studien beschränkte sich auf Gebiet c) und gelegentlich a).

Quechua sprechenden Gemeinschaften können sie schwerlich als homogene, geschlossene Einheit betrachtet werden; die Unterschiede zwischen beispielsweise den Quechua nördlich von La Paz und denen des Nordens von Potosí oder denen der Täler von Cochabamba sind bisher von den Sozialwissenschaften nicht zufrieden stellend geklärt¹⁷. Dieser Informationsmangel wurde schon von Goins (1967:3) mit der Behauptung festgestellt: "zuverlässige und spezifische Erkenntnisse über die die Inkasprache sprechende Bevölkerung Boliviens sind außerordentlich rar"; seiner Vermutung nach "wohl teilweise deshalb, weil sie weder wild noch rückständig oder schwer zugänglich sind; und deshalb einfach davon ausgegangen wird, sie seien hinlänglich bekannt". Drei Jahrzehnte später schrieb Viola (1997:17):

„als ich 1991 in Cochabamba ankam, konnte ich von diversen, bestimmten Universitätskreisen und/oder der Kooperation verbundenen Personen den immer gleichen Kommentar hören: Was macht ein Anthropologe wie ich in Cochabamba, das doch viel ergiebiger für Soziologen ist, wo es nichts zu erforschen gibt außer vielleicht den Ayllus von Tapacari oder den Yuracaré im Herzen von Chapare; während doch ganz in seiner Reichweite ein ethnographisches Paradies wie der Norden von Potosí liegt?“

Es ist bemerkenswert, über einen so langen Zeitraum hinweg¹⁸ solche, im Wesentlichen gleiche Bemerkungen vorzufinden; abgesehen von ihrem bedauernden und/oder vorwurfsvollen Tenor suggerieren sie eine gewisse Einteilung der Studienregionen und "Objekte" mit dem Ergebnis, dass sich das anthropologische Interesse auf bestimmte Regionen konzentrierte. Es gab also für die Forschung eine stillschweigende Aufteilung des Andenraumes. Sowohl die Aussage "es wird einfach davon ausgegangen, sie seien hinlänglich bekannt" als auch "wo es nichts zu erforschen gibt" verraten den Einfluss von Vorurteilen, die zu einer solchen Parzellierung führten und "ethnographische Paradiese" und "soziologische Festungen" schufen. Für die erstgenannten war die Anthropologie zuständig, für die Erforschung der anderen Soziologie und Wirtschaftswissenschaften¹⁹. Somit ist der Mangel an ethnographischem Wissen über die bolivianischen Quechuas im Allgemeinen und über die von Cochabamba im Besonderen das Ergebnis dieser "Einteilung", die die Sozialwissenschaftler fast bis zum Ende des eben vergangenen 20. Jahrhunderts machten.

¹⁷ Die Quechuasprache wurde von den Inkas während ihrer kurzen Herrschaft verbreitet und später von Missionaren und Kolonialverwaltung als "Sprache des Perú" konsolidiert, um die Aufgaben der Evangelisierung bzw. politischen Herrschaft zu erleichtern (Albó 1987).

¹⁸ Zwischen dem Aufenthalt Goins in Cochabamba 1951-52 und dem Violas 1991 liegen 40 Jahre!

¹⁹ Der katalanische Anthropologe Andreu Viola schreibt sarkastisch: "im Norden von Potosí ist eine erstaunliche Anthropologendichte vorzufinden, während anscheinend niemand den Süden desselben Distrikts besuchen will; Charazani, Tarabuco oder die Gemeinden Chipayas' scheinen geeignete Ziele zu sein, nicht aber Tarija, Vallegrande oder Quillacollo; winzige, absterbende Gesellschaften der Tropenregion wie die Yuquí oder die Chácobos sind anscheinend immer noch unendlich interessanter als die Siedler des Alto Beni" (Viola 1997:18).

Hinzu kommt, dass nicht nur zwischen den Wissenschaftsdisziplinen schwer überwindbare Grenzen gezogen waren, sondern auch innerhalb derselben divergierende theoretische Ansätze zu internen Richtungskämpfen und Standpunkten führten, die so unvereinbar waren, dass ein Dialog selbst unter Forschern ein und derselben Disziplin praktisch unmöglich wurde. Goins dachte, das Fehlen von Studien über die Quechuas in Bolivien habe seine Ursache in gewissen "falschen Vorstellungen über Bolivien" oder in für wahr und unbestreitbar genommenen Stereotypen²⁰. Dem Autor zufolge haben diese sowohl unter einfachen Leuten als auch unter Akademikern und Politikern, im Inland wie im Ausland, verbreiteten Ansichten solche Kraft, dass sie die Kenntnisse über Land und Leute beeinflussen. Der in seiner Analyse bissigere Viola geißelt die Vorstellung, es gebe "Individuen, die der anthropologischen Betrachtung würdiger sind als andere" als ethnozentristisch, wenn nicht gar rassistisch. Hinter diesem "Nichtvorhandensein von Informationen" steht also zweifellos ein theoretischer Ansatz, der davon ausgeht, es existierten in den Anden einerseits seit Jahrhunderten "klar definierte Identitäten und Gesellschaftsordnungen" (Albó 1987:45) wie die *Aymaras*, *Callawayas*, *Chipayas* etc., andererseits Gemeinschaften wie die *Qhochala* (oder andere soziale Gruppen wie die landflüchtige Randbevölkerung der Städte oder die Migranten, die unter dem Druck der Zerstückelung ihrer Parzellen vom Hochland ins Tiefland abwandern, oder die vielen anderen, die über das Land verstreut leben und teilweise den alten prähispanischen Kulturen tributpflichtig waren), "deren Identität im eigenen Mangel an Identität bestand" (a.a.O.:46).

2. 2. 2. Der *Qhochala* aus ethnologischer Sicht

Ungeachtet der besprochenen Divergenzen oder "Parzellierungen" sind einige wichtige Beiträge der verschiedenen Disziplinen zu den Regionalstudien von Cochabamba zu nennen.

John F. Goins (1967) führte seine Feldforschung zwischen September 1951 und August 1952 durch (und lebte seit April 1952 mit seiner Familie in der Dorfgemeinde), genau während der entscheidenden Phase der Nationalen Revolution, einem der einschneidendsten

²⁰ Neben einigen, vielleicht wenig relevanten Stereotypen wie "Die im Hochland Geborenen können im Tiefland nicht überleben", "Die Aymaras sind böse, weil sie kalt sind, die Quechuas sind freundlich, weil sie warm sind" oder "Die Indios sind körperlich degeneriert durch den Coca- und Chicha-Genuss" zitiert der Autor andere, das Bild von Bolivien und seinen Leuten stärker prägende wie "Bolivien ist ein 'amerikanisches Tibet' [...] entlegener, einsamer Gebirge", "Bolivien ist hauptsächlich ein Land des Bergbaus", "Bolivien ist ein turbulentes und unglückliches Land, dessen Pöbel zu Gewalttätigkeiten neigt", "Bolivien ist ein homogenes Land, mit einheitlicher Sprache, einheitlicher Religion, einheitlicher Kultur und Tradition" und "Die spanische Eroberung war eine Eroberung der Indiobevölkerung, die eine grundlegende Veränderung ihrer Kultur bewirkte".

Ereignisse des 20. Jahrhunderts für das Land. Er beobachtete die Gemeinde der Töpfer und Ackerbauern von Huayculi, praktisch die einzige dieser Art im ganzen Distrikt. Zunächst erhellte er die diversen Bolivien betreffenden Stereotype, um anschließend die Einzelaspekte des Gemeinschaftslebens von Huayculi zu beschreiben. Er inventarisierte aus synchroner Perspektive die beobachteten Realitäten und Erlebnisse, die durchaus wertvoll sind. Die Grenzen der damaligen Anthropologie verleiteten ihn jedoch zu der Ansicht, die Huayculiños seien im Wesentlichen ein Volk von Handwerkern, endogam, matriarchal, "ohne Chefs und 'gehobene Gesellschaft'". Die während seines Aufenthalts in Bolivien äußerst heftigen sozialen Mobilisierungen waren für ihn lediglich chaotische Aktionen einiger politischer Aktivisten, nach seinen eigenen Worten:

„Die Beteiligung des bolivianischen Volkes am nationalen Aufruhr ist immer konfus und richtungslos; sie ist beiläufig und dezentral, eher von Opportunismus als von Initiative geprägt. Dies sind nicht die Elemente einer Revolution oder einer Rebellion, sondern die der Anarchie, was etwas ganz anderes ist.“ (Goins 1967:15).

George Dandler (1969)²¹ hingegen kommt beim Studium der ländlichen Gewerkschaftsbewegung von Cochabamba zu dem Schluss, dass "die Quechua-Bevölkerung eine wichtige Rolle gespielt hat" bei den politischen und sozialen Bewegungen der 50-er Jahre, besonders im Hinblick auf die Agrarreform und die "Integration der Landbevölkerung in das soziale, wirtschaftliche und politische Leben der Nation". Eben wegen der Wichtigkeit Ucureñas in diesen Bewegungen wollte er "das Entstehen einer freiwilligen Vereinigung oder Gewerkschaft in Ucureña in den 15 Jahren vor der Revolution von 1952 untersuchen." (Dandler 1969:2). Dandler reflektiert in seiner Studie die nationalen geschichtlichen Ereignisse und die kulturellen und sozioökonomischen Umstände Ucureñas und der Täler von Cochabamba; er wahrt somit kritische Distanz zu den Studien, die diese Gemeinschaften als "isoliert" von der Region und dem Staat betrachten, zu denen sie gehören. Zu diesem Zwecke erforscht er die Beziehungen zwischen Bauern und Nicht-Bauern und die Rolle, die diese bei der Schaffung der Gewerkschaft und der Schule gespielt haben. In seiner Arbeit unterstreicht Dandler die Bedeutung des vermittelnden Kulturträgers (*cultural broker*)²², eine

²¹ 1967 reichte er seine Masterarbeit "*Local Group, Community and Nation: A Study of Changing Structure in Ucureña, Bolivia (1935-1952)*" bei der Universität von Wisconsin (USA) ein, die spanische Übersetzung wurde 1969 vom Instituto Indigenista Interamericano unter dem Titel "*El sindicalismo campesino en Bolivia. Los cambios estructurales en Ucureña*" verlegt.

²² Hauptfunktion des cultural broker ist "mit der Gemeinde oder Örtlichkeit befasste Personen, die deren Verhältnisse verbessern oder stabilisieren wollen, dazu aber nicht die wirtschaftliche Sicherheit und die politischen Verbindungen haben, mit Menschen zusammenzubringen, die einen Platz in der nationalen Gesellschaft einnehmen, hauptsächlich als komplexe kulturelle Leitbilder fungieren und als nationale Größen betrachtet werden, deren Erfolg in diesen Funktionen jedoch von Menge und Schwung ihres persönlichen Gefolges (following) abhängt sowie von ihrem geschickten Verhalten im kulturellen Ambiente." (Dandler 1969:7-8).

Figur, anhand derer er die entscheidende Rolle veranschaulicht, die die Nicht-Bauern in diesem Prozess einnahmen "um mit ihrem Einfluss und ihrer Autorität die Bauern Ucuireñas zu unterstützen" (a.a.O.:7). Im Gegensatz zu den "Arbeitgebern", "Klerikern", "Provinzfunktionären" etc. wollten sie die Verhältnisse zwischen "Indios" und "Nicht-Indios" verändern und entspannen, den sozialen Status der Bauern verbessern und das System von Ausbeutung, Abhängigkeit und Unterwerfung abschaffen. Der Autor stellt jedoch klar: "im Grunde handelt es sich um einen Vertrag auf Gegenseitigkeit zwischen zwei sozial ungleich gestellten Parteien, im Rahmen dessen die Person größeren sozialen Prestiges Protektion gewährt im Austausch gegen politische Unterstützung, Loyalität oder Dienstleistungen seitens der Person niedrigeren Ranges." (a.a.O.:9). Dieses Interpretationsmodell diente später zur Erklärung der Beziehungen zwischen Bauern und Staat während der nachfolgenden Jahrzehnte. Grundsätzlich möchte Dandler festhalten, dass lokale Entwicklungen untrennbar mit den umfassenderen nationalen verknüpft sind. Seine Forschungsperspektive klammerte jedoch die in den sozialen Bewegungen enthaltenen religiösen und kulturellen Aspekte aus, was typisch ist für die bis ins letzte Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts vorherrschenden, wirtschaftswissenschaftlich orientierten Strömungen innerhalb der Sozialanthropologie²³.

Auch in späteren Arbeiten sah Dandler die Landbevölkerung als eine den wirtschaftlichen und politischen Strömungen des Landes ausgesetzte soziale Schicht (Dandler 1984). Ebenso orientierten sich die ersten Arbeiten Larsons an der Sozialgeschichte und der Politischen Ökonomie, um die komplexen wirtschaftlichen und sozialen Bewegungen in den Tälern Cochabambas zu verstehen. In Erinnerung an die Zeit, als sie ihr Hauptwerk²⁴ schrieb, berichtet die Autorin:

"Wie auch viele andere in den 70er und 80er Jahren geschriebene regional-sozialgeschichtliche Arbeiten bezog das Buch seine begriffliche Kraft zunächst aus der Teilnahme an einem dauernden Dialog mit marxistischen Paradigmen. Den Sichtweisen der politischen

²³ Rocha (1997:9) berichtet von einer Arbeit Winston Moores: "Política y visión en los Andes Bolivianos", deren "Vorausgabe" 1979 im Instituto de Estudios Socioeconómicos der UMSS vorgestellt wurde. Aufgrund ihrer eingeschränkten Verbreitung hatten wir keinen Zugang zu dieser Arbeit; sie scheint jedoch eine der ersten zu sein, die sich den ethnisch-kulturellen Aspekten der Agrarreform von 1953 vorausehenden Bauernbewegungen widmet. Zum "Beweis eines eigenen, ursprünglich indigenen ideologischen Diskurses der Landbevölkerung" untersucht sie die Bauernbewegung von Ayopaya nach dem Congreso Campesino Nacional (Nationaler Bauernkongress) von 1945 und kommt zu dem Schluss, der Quechua sprechende Oberst Gualberto Villarroel, Präsident der Republik, stelle für die Landbevölkerung die Erfüllung des Mythos von Incari dar, die Rückkehr zum Wohlstand der Andenbevölkerung.

²⁴ Die Historikerin Brooke Larson studierte lange die kolonialzeitlichen Archive von Bolivien, Perú, Argentinien und Spanien, bevor sie 1988 *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba 1550-1900* (Princeton: Princeton University Press) veröffentlichte. Die spanische Ausgabe mit dem Titel *Colonialismo y Transformación Agraria en Bolivia: Cochabamba 1550-1900* erschien 1992 (Cochabamba: CERES).

Ökonomie verbunden, aber unter Beachtung reduktionistischer Modelle, begann ich die Studie, um die Aktionen der andinen Landbevölkerung und die lokale Dynamik der Landbesitzenden und der kolonialen Mächte zu erforschen." (Larson 2000:5).

Sie konstatiert ausdrücklich den Konflikt zwischen "traditionellen Andinisten und ethnischen Aymara-Nationalisten" auf der einen Seite, "marxistischen, die Bauernbevölkerung studierenden Wissenschaftlern (mehrheitlich anscheinend in den Tälern von Cochabamba arbeitend)" (a.a.O.:23) auf der anderen. Ihre frühere Sichtweise korrigierend greift Larson zehn Jahre später die Annahme wieder auf, die Bauern von Cochabamba hätten fern der institutionellen und kulturellen Bande der Stammesgesellschaft gelebt, und fügt eine Neuformulierung ihrer These bei:

"auch wenn die Landbevölkerung von Cochabamba nicht die ursprünglichen ethnischen Identitäten erbe oder als Verteidigungsstrategie auf koloniale Ständeprivilegien zurückgriff, hat sie sich doch faktisch durch ihre täglichen Anpassungs-, Überlebens- und Kampf-Praktiken angepasst und aktiv kommunale und politische Beziehungen wiederaufgebaut. Meine Prämisse wäre gewesen, dass Volks-Kultur und -Politik (und allgemeiner die 'kulturelle Mestizisierung') als etwas den umfassenderen materiellen und sozialen Prozessen imperialer Herrschaft, den lokalen Konflikten um Land, Wasser und Arbeitskraft Innewohnendes zu betrachten ist." (a.a.O.:37)

Die von Larson bezeugte Debatte ist dieselbe, die zur "Parzellierung" der Andenstudien geführt hat. Auf Seite derer, die die Theorie der tiefen geschichtlichen Verwurzelung und Kontinuität in der Gemeinschaftsordnung der *Kollas* des Altiplano verfechten, im Gegensatz zum tradierte Gesellschaftsformen fast völlig entbehrenden Talbewohner, ist das Werk von Xavier Albó (1987) einzuordnen, der versucht, die Unterschiede zwischen der Landbevölkerung Cochabambas und den Bauern des restlichen Landes (besonders aber den in Gemeinden lebenden Aymaras) zu erklären. Auf der Basis von Daten aus etlichen geschichtlichen Epochen der Täler Cochabambas stellt er den *Qhochala*-Bauern als anpasserisch dar, ohne definierte Identität, immer äußeren Einflüssen offen "gemäß dem hundertjährigen Schema Cochabambas, auf neue, von den Freunden da oben gebrachte Lösungen zu setzen." (Albó 1987:54). Überraschend schließt er seinen Artikel jedoch mit folgender Behauptung:

"Wir wollen damit nicht sagen, der Bauer Cochabambas entbehre kultureller Identität. Er ist sehr stolz, Qhochala zu sein, mit allen darin impliziten Eigenarten. Wohl aber bestehen wir darauf, dass ein zentrales Merkmal dieser Qhochala-Kultur und -Identität eben seine Flexibilität ist, neue Elemente in seine andinen Grundlagen aufzunehmen und zu assimilieren." (a.a.O.:59)

Merkwürdig, da es sich eher um einen konstruktivistischen Schluss zu handeln scheint, als um einen der essentialistischen Richtung, der der Autor anzuhängen scheint.

Erst im letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts wurde der Richtungsstreit zwischen Andinisten des Altiplano und "Campesinisten" der Täler abgelöst von neuen Sichtweisen innerhalb der Regionalstudien Cochabambas. Diese Arbeiten, wie das zitierte Werk Larsons, bereichern die regionale anthropologische Debatte um neue Elemente. Zu dieser neuen Strömung zu rechnen ist das Werk José Antonio Rochas (1997), der sich für die ethnisch-kulturellen Grundlagen der Landarbeiterbewegung Cochabambas zwischen 1935 und 1952 interessiert und versucht, eine Beziehung zwischen dieser Bewegung und Vorstellung und Praxis von Macht und Politik herzustellen. In Übereinstimmung mit Bonfil Batalla (1981) behauptet er, das indigene politische Denken basiere auf der durch ethnische Ideologie gestärkten ethnischen Identität. Aus dieser Perspektive interpretiert er, dass die politischen Äußerungen und Aktionen, die die Hauptforderungen der Bauernbewegungen vor 1952 begleiten (Land, Schulen, Abschaffung des Hazienda-Systems), genau diese ethnische Ideologie aufweisen. Der Autor klärt jedoch nicht ausreichend die Rolle der "cultural brokers"; es wäre durchaus zu fragen, ob jene "ethnische Ideologie" nicht eher ein Elaborat der Vermittler war, deren aktive Teilnahme von Dandler ausführlich dargelegt wurde.

Schon in einer vorherigen Arbeit zeigt Rocha (1990) sein Interesse an den kulturellen und religiösen Aspekten im Valle Alto von Cochabamba. In *Sociedad agraria y religión* stellt er fest, dass während sich der Staat im Rahmen der Agrarreform um grundlegende soziale Veränderungen mit einer kräftigen Prise Marktwirtschaft (lies: Integration in den Markt) bemühte, zelebrierten die Bauern in ihren Festen die Rituale des ländlichen Zyklus; klares Zeichen der Zugehörigkeit zur andinen "Matrix". Trotz der Feststellung, dass "gewisse Inhalte" der heutigen religiösen Äußerungen auf prähispanische Traditionen zurückgehen, hält Rocha sich jedoch weder mit der Erforschung möglicher Verbindungen zur Vergangenheit noch mit der Frage nach der Beziehung dieser Äußerungen zum Rest der andinen Welt auf, sondern überlässt diese Arbeit späteren Forschungen.

Andreu Viola (1997) untersucht die Syndikate der Coca-Produzenten in der Region von Chapare (Cochabamba). Er kritisiert die Neigung der Anthropologen, die Kultur der zeitgenössischen indigenen Andenbevölkerung zu essentialisieren, was bedeutet, sie aus ihrem geschichtlichen Kontext zu lösen. Nach seiner Auffassung widersetzen sich die von Natur aus dynamischen, kulturellen Identitäten dem Versuch kultureller Definition und der Verbegrifflichung als natürliche oder statische Einheiten. Viola weist die Postulate der essentialistischen Anthropologie zurück, die sich auf die Erforschung reiner, möglichst einsprachiger, in sozialer wie territorialer Hinsicht marginaler Gesellschaften kapriziert hat.

Er schlägt vor, die Anthropologie solle die meist verborgenen Beweggründe sozialer Dynamik untersuchen, die Prozesse sozialen und kulturellen Wandels, die konfliktträchtigen Wechselbeziehungen zwischen antagonistischen Wirtschaftsmodellen und politischen Zielsetzungen. Diese Postulate weisen ihm den Weg bei seiner Studie über den kulturellen Synkretismus der Bevölkerung von Chapare und dem Versuch, die Mechanismen dauernder Wiedererschaffung eigener Maßstäbe zu entziffern, die sie bei der konstanten Erschaffung eigener Identität leiten. Die Radikalität seiner Fragestellung verdeutlicht sehr gut die Wichtigkeit theoretischer Perspektiven für das angemessene Verständnis der entstehenden gesellschaftlichen Bewegungen, die in den letzten Jahren in den meisten lateinamerikanischen Ländern ungewöhnliche Bedeutung angenommen haben. Die Debatte innerhalb der Sozialwissenschaften über diese Vorschläge ist immer noch in vollem Gange (siehe insbes. Dietz 1999, Koonings und Silva 1999, Astvaldsson 2000).

Andere Arbeiten zum Verständnis der kulturellen und geschichtlichen Aspekte in den Tälern von Cochabamba liefern Archäologie und Ethnohistorie. Die Ethnohistorie, die seit den Pionierarbeiten von Valcarel, Murra, Rowe und anderen²⁵ so viel zur Kenntnis der andinen Welt beigetragen hat, fängt in der Region Cochabamba gerade erst an, Früchte zu tragen. Die Arbeiten Larsons (1985, 2000) über die kolonialzeitliche Ökonomie sind eigentlich die ersten ethno-historischen Beiträge zur Region. Nathan Wachtel (1981) untersuchte eine Zeugenaussage von 1553 (veröffentlicht von der archäologischen Abteilung der Universidad Mayor de San Simón, -siehe Morales 1977-), in der die Indios von Sipe Sipe über die Verteilung der Ländereien durch den Inka Wayna Qhapaj berichten. Später sammelten José Gordillo und Mercedes del Río (1992) eine Menge wichtiger Informationen über eine der ersten drei "Encomiendas", die im Valle Central von Cochabamba geschaffen wurden. Diese Autoren fanden im Geschichtlichen Gemeindearchiv von Cochabamba eine vom Vizekönig Francisco de Toledo angeordnete Abschrift der Visitation Tiquipayas 1573, aus der sie nicht nur den Bevölkerungsstand der Indios von Tiquipaya drei Jahrzehnte nach Ankunft der ersten Konquistadoren im Tal von Cochabamba ableiten konnten, sondern auch die historische Entwicklung des Tales in Kontext setzten mit anderen kolonialzeitlichen Dokumenten und Studien anderer andiner Ortschaften.

²⁵ Laut Burga (1999) war Luis Valcarel der Pionier der Ethnohistorie der Anden. Vertreter der neuen peruanischen Ethnohistorie seien John V. Murra, John H. Rowe, R. Tom Zuidema, Waldemar Espinoza, Franklin Pease, María Rostworowski.

Ein wichtiger Beitrag zur geschichtlichen Völkerkunde der Region Cochabamba sind auch die Arbeiten Raimund Schramms. Auf der Grundlage intensiver, mühsamer paläographischer Studien schrieb er zahlreiche Werke, die neues Licht auf die Kulturentwicklungen der Region werfen. Der Autor verfolgt nicht nur die Spuren der *Qotas* und *Chuyes* durch die Täler (Schramm 1991, 1999), sondern versucht auch, ihre Identitäten zu rekonstruieren; seiner Auffassung zufolge handelt es sich bei diesen präinkaischen Einwohnern des Cochabamba-Tales um Zweige der großen *Arawak*-Familie (Schramm). Zweifellos werden seine Beiträge große Wirkung auf die späteren Studien der Region ausüben.

Es bleibt abschließend festzustellen, dass die in anderen Andengebieten so intensive archäologische Forschung im Falle Cochabambas bisher auf ein Minimum beschränkt blieb, und auch noch nicht den offenen Dialog mit anderen Disziplinen gefunden hat. Dem 1953 gegründeten Archäologischen Museum der Universidad Mayor de San Simón gelang es, eine ansehnliche Anzahl von Fundstücken zusammenzutragen und auszustellen. Auch wurden eine ganze Reihe von Ausgrabungsarbeiten sowohl im Bereich der Täler als auch in der Tropenregion Cochabambas durchgeführt. Bisher gibt es jedoch keine spezifische Studie der kulturellen Prozesse, aus denen diese Fundstücke hervorgegangen sind. Dies wäre ureigene Aufgabe einer interdisziplinären Arbeit.

2.2.3. Vom Essentialismus zum Konstruktivismus

Die in den erwähnten Studien dargelegten Reflektionsweisen konfrontieren uns aufs Neue mit den alten Dichotomien Kontinuität/Wandel und Ethnie/Klasse. Viele Autoren engagierten sich entweder darin, Spuren des reinen Autochthonen zu finden oder darin, die unumkehrbare Auflösung des Indianischen in der Modernität vorherzusagen. Im Gegensatz zur konservativen Ethnologie nahmen andere die Postulate der marxistischen Klassentheorie zur Grundlage für die Debatte, ob ethnische Identität oder wirtschaftliche und soziale Beziehungen sowie Einbettung der indigenen Bauernmassen in die modernen Gesellschaften vorrangig in den Sozialstudien betrachtet werden sollten. Aus all dem ergibt sich ein breites Spektrum an Argumenten und Standpunkten, ein begriffliches Reservoir, dem sich die vorliegende Arbeit nicht entziehen kann. Angesichts der Bedeutung dieser Beiträge soll hier das Wichtigste zusammengefasst werden: i) Im Spannungsfeld zwischen Kontinuität und Wandel wurde die Frage nach der ethnischen Identität sowohl vom Standpunkt des ethnischen Essentialismus als auch dem der Klassentheorie aus diskutiert. ii) Mit diesen

Standpunkten korrelieren auf wirtschaftlicher Ebene der der "ethnischen Ökonomie" einerseits und der des Gegensatzes Campesinisten-Descampesinisten andererseits. iii) Im Verlauf der Diskussion entwickelten sich auf anderer Ebene die einander widersprechenden indigenistische bzw. indianistische Ideologie. iv) Aus diesen Ideologien entstanden jeweils die um Assimilation bemühte Integrationspolitik sowie die entgegengesetzte Selbstbestimmungspolitik.

Anliegen der essentialistischen Richtung war die Verteidigung einer ethnisch-kulturellen Reinheit, nach Dietz' Beobachtung (1999:2) "identifizierte sie eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe mit einem additiven Konglomerat gemeinsamer kultureller Merkmale und einer ebenfalls gemeinsamen Identität". Dementsprechend musste die Bestandsaufnahme der kulturellen Elemente einer Gruppe nach den Kriterien von Herkunft und Authentizität erfolgen; das heißt, je weniger sie von anderen Kulturen "infiziert" war, als desto "indigener" und authentischer wurde sie betrachtet²⁶, wie in Bolivien aus der unterschiedlichen Betrachtung von Aymaras und Qhochalas ersichtlich. Natürlich handelte es sich um eine radikale Position, die heute so kaum noch haltbar ist; sie macht jedoch die Reaktion jener verständlich, die unter marxistischen Prämissen die Ethnizität als eine "Klassenfrage" innerhalb des herrschenden Produktionssystems erklären wollten. Bestimmend wäre demzufolge nicht die Treue zu einem kulturellen Gefüge, sondern die Stellung des Individuums oder der Gruppe innerhalb des Produktionssystems. Aus ihrer evolutionistischen Perspektive vertraten die Verfechter dieses Vorranges der Klassenzugehörigkeit die Ansicht, die vorkapitalistischen indigenen Produktionsweisen seien durch ihren Kontakt mit dem kapitalistischen System zwangsläufig zum Untergang verurteilt worden; die zahllosen Studien über die in der marxistischen Terminologie als asiatisches Produktionsmodell bezeichneten, indigenen Produktionsweisen verfolgen deshalb den Zweck, den bevorstehenden Wandel zu erklären.

Gegenüber den wegen ihrer konservativen Auffassung der "ethnischen Ökonomie" als etwas Eigenständigem, vom weiteren Kontext Unabhängigen kritisierten Essentialisten legten die in Campesinisten und Descampesinisten geschiedenen Vertreter der Klassentheorie Nachdruck auf die Bedeutung des umgebenden kapitalistischen Systems für die lokalen

²⁶ Aus dieser Position lässt sich der starke Einfluss der Chicagoer Schule und der von Redfield aufgestellten Theorie des continuum folk ablesen.

Wirtschaftsformen. Die den Thesen Chayanovs und der mexikanischen Schule²⁷ folgenden Campesinisten postulieren die Eigenart der Landbevölkerung, sich außerhalb der allgemeinen Marktgesetze zu reproduzieren und auf jede Anforderung eigenschöpferisch reagieren zu können, weshalb sie sicherlich nicht im Proletariat aufgehen würde (Hernandez 1994). Dahingegen vertreten die Descampesinisten die Auffassung, die Landbevölkerung werde durch das Fortschreiten des Kapitalismus immer mehr ihre eigenen Reproduktionsmechanismen aufgeben und Bestandteil des Proletariats werden; weshalb sie früher oder später am Klassenkampf teilnehmen werde. Dieser letztgenannten Theorie zufolge würde die Befreiung des indigenen Landvolkes entweder durch die Proletarisierung und den Kampf gegen den natürlichen Feind, die Bourgeoisie, erfolgen oder durch Akkulturation, indem sie die weiße bzw. mestizisierte Kultur annimmt (Spanisch sprechen, Lesen und Schreiben, westliche Kleidung tragen etc.).

Die Debatten zwischen Campesinisten und Descampesinisten waren besonders entscheidend für die "estudios rurales" genannten Landstudien und die Ausrichtung von Projekten zur ländlichen Entwicklung. In Lateinamerika war das Ländliche auch immer eng verknüpft mit bäuerlicher Produktion und der Vorstellung vom "rudimentär" gebildeten Indiobauern. Neuen Forschungserkenntnissen zufolge beschränkt sich die ländliche Produktion jedoch nicht mehr auf die eigentliche Landwirtschaft, sondern umfasst auch Kunsthandwerk und Handel, Maßnahmen zur Erhaltung der Artenvielfalt und touristische Aktivitäten. Dementsprechend versteht die sich für eine kulturelle Neubewertung einsetzende "Neue Ländlichkeit" (Pérez 2000:25) das Landleben als eine "neue, annehmbare und bessere Lebensalternative", die nicht mehr ausschließlich an landwirtschaftliche Produktion gebunden ist. Das Maß für Stellung und Wert des Landbewohners, und damit auch für seine Identität und Zukunft, bleibt jedoch die Position, die er in der Produktionsstruktur des jeweiligen Landes einnimmt.

Die Diskussion zwischen Campesinisten und Descampesinisten bleibt weiter offen, insbesondere wo es um das Thema der Transformation geht, der Frage also, ob der Bauernstand verschwinden wird durch Proletarisierung der Mehrzahl und/oder Abwanderung in die Städte und ins Ausland sowie die Umwandlung der Verbleibenden in effiziente, in die Volkswirtschaft integrierte Farmer (Mayer 1999) oder ob für ihn noch eine

²⁷ Insbesondere Roger Bartra und Arturo Warman (Hernandez 1994, Mayer 1999).

Chance besteht, unter Wahrung seiner Eigenarten zu überleben, wie es die Campesinisten in ihrer Theorie des "komparativen Vorteils" behaupten²⁸.

Die Diskussion über die Zukunft der indigenen Bauern und Völker versetzt uns mitten in die ideologische Debatte zwischen Verfechtern der Modernität und Indigenisten bzw. Indianisten. Der Indigenismus, verdeutlichte Barre (1988), ist eine Ideologie der Nicht-Indios, errichtet von um das Wohlergehen der Indios besorgten Intellektuellen²⁹. Diese Ideologie hat zwar ihre Wurzeln in der Kolonialzeit, erlangte in Lateinamerika jedoch erst in den Anfangsjahrzehnten des 20. Jahrhunderts größere Verbreitung, wobei sie nicht nur Denkrichtungen und Regierungspolitiken beeinflusste, sondern auch ihren Niederschlag in Kunst und Literatur fand, sich in bedeutenden Werken der Malerei, Bildhauerei und Schriftstellerei äußerte. Wesentliches Anliegen des Indigenismo war neben der Darstellung der häufig erschütternden Lebensbedingungen der Indios die Veränderung dieser durch Unterdrückung, Diskriminierung und Ausbeutung geprägten Situation, ohne dabei jedoch die Strukturen der Gesamtgesellschaft in Frage zu stellen. Der von Indigenen selbst entwickelte Indianismus, der den Indigenismus als Hort eines neuen Kolonialismus betrachtet, da er einseitige Integration fordere, entstand in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sein Ziel ist die endgültige Überwindung der noch immer auf der indigenen Bevölkerung lastenden Kolonialstrukturen nach der Devise "die Befreiung der Indios wird durch die Indios selbst erfolgen" (Barre 1988, Bonfil 1981). Beide die indigene Sache auf jeweils eigene Weise verteidigenden Ideologien entstanden als Gegenentwurf zur herrschenden Ideologie der Moderne, die überzeugt ist, die indigene Bevölkerung hindere mit ihren Traditionen den Fortschritt des Landes oder bremse zumindest seine Entwicklung, und die Indios müssten

²⁸ Die Theorie des "komparativen Vorteils" fordert, die Großproduzenten der "begünstigten Zonen" müssten der meist auf kargem Boden angesiedelten "bäuerlichen Nahrungsmittelproduktion Raum lassen, denn in dem Maße wie sie auf den besten Böden der Andenländer Exportgüter oder nicht bäuerlich produzierbare Waren herstellen und ihre Produktion bäuerlicher Güter verringern, wird wirtschaftlicher Freiraum für die bäuerliche Landwirtschaft entstehen und ein gangbarer Weg ihre Teilname am nationalen Marktgeschehen. Dies setzt eine Politik der Anreize für die mittleren und großen Produzenten voraus, auf den Anbau für Kleinbauern nicht rentabler Produkte wie Weizen, Soja, Hirse, Jojoba, Blumen, Baumwolle und agroindustrieller Produkte umzustellen." (Mayer 1999:5).

²⁹ Der von intellektuellen Zirkeln der herrschenden Klasse initiierte Indigenismus begann mit einer beachtlichen Systemkritik, in der die aus kolonialen Strukturen entstehende Ungerechtigkeit und Diskriminierung angeprangert wird. Später, besonders ab 1940 (Barre 1988:29-33) übernahmen die herrschenden Kreise in Lateinamerika die indigenistischen Forderungen als offizielle Regierungspolitik, wobei sie sicherstellten, dass ihre eigenen Interessen davon nicht berührt würden. Seit Anfang der 70er Jahre macht eine Reihe von durch die zahlreichen Kundgebungen der Indios sensibilisierten Wissenschaftlern aufmerksam auf die Auswirkungen der Arbeit von Regierungen, Kirchen und Anthropologen inmitten der Gemeinden. Sie fordern, den indigenen Völkern mehr Selbstinitiative zuzugestehen (Erklärung von Barbados I. 1997). Seit 1980 werden die Forderungen und Aktionen der Nicht-Indigenen zugunsten der Indigenen, die regierungskritisch mehr Autonomie für ihre Völker fordern, unter dem Begriff Neo-Indigenismus zusammengefasst.

entweder verschwinden oder "ihre Gewohnheiten" radikal ändern und sich in die moderne Nationalgesellschaft assimilieren. Diese Ansicht, das westliche Zivilisationsmodell sei das beste und einzig mögliche, wurde durch die gegenwärtigen Abhängigkeitsverhältnisse der globalisierten Welt verstärkt.

Aus diesen Ideologien entstanden auf politischer Ebene entsprechende Richtungen; neben der Assimilationspolitik der Moderne die Integrationspolitik der Indigenisten und die von den Indianisten verfochtene Selbstbestimmungspolitik. Der Integrationismus der indigenistischen Richtung beherrschte die lateinamerikanische Politiklandschaft seit den 40er Jahren. Nach dem mexikanischen Vorbild der "Mexikanisierung des Indios" wollte jedes Land "seine" Eingeborenen zu aktiv in die nationale Gesellschaft integrierten Bürgern machen, hauptsächlich durch die Eingliederung ihrer (bäuerlichen und handwerklichen) Produktion in den Wirtschaftskreislauf. Die Prämisse, dass "nicht alles am Indio schlecht ist" legte die Notwendigkeit nahe, "das Gute" der indigenen Völker und Kulturen zu nutzen und zu fördern, anzuerkennen, dass sie einen substantiellen und originären Beitrag zu Identität und Kultur der Nationalstaaten leisten³⁰. Damit distanzierte sich der Integrationismus von der Forderung des Assimilationismus, das Indigene schlicht und ergreifend aufzulösen im Mestizentum, wozu die Staaten aggressive Akkulturationsprogramme, vermittelt durch Schulunterricht, Evangelisierung und Militärdienst, aufzulegen hätten. Angesichts des Scheiterns der Integrations- wie der Assimilationspolitik schlugen die indigenen Völker von ihren eigenen Intellektuellen ausgearbeitete Programme zur Wiederherstellung ihrer Identitäten und Kulturen vor und versuchen, ihre durch Armut und Elend gekennzeichnete Lage zu ändern. Diese hier Selbstbestimmungspolitik genannten Bestrebungen fordern das Recht auf eigene Identität und Kultur ein, territoriale Rechte, Recht auf eigene Obrigkeiten und Organisationen, auf Teilnahme an der Planung und Einführung eigener Erziehungs- und Gesundheitsdienste etc.. Im Gegensatz zu den vorausgegangenen Politiken, die von den Regierungen ausgingen und mehr oder weniger effektiv umgesetzt wurden, handelt es sich bei der Selbstbestimmungspolitik um Forderungen, die von den nationalen und internationalen indigenen Bewegungen ausgehen (Barre 1988, Bonfil 1981).

³⁰ Dieser von den Indigenisten hergestellte theoretische Zusammenhang zwischen indigenen Kulturen und Nationalstaaten diente später der Verknüpfung des Nationalismus der herrschenden Klassen mit den entstehenden Bauernbewegungen. In Bolivien wurden die indigenistischen Vorstellungen seit Mitte des 20. Jahrhunderts zur Ideologie der größten populistischen Partei des Landes, des Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), die den herrschenden Schichten bis in die 80er Jahre hinein als Plattform für ihren Integrationismus diente.

2.2.4. Zu einer "Kultur in Bewegung" oder dynamischen Ethnizität

Jenseits der manichäischen Diskussion zwischen herrschendem Weiß und beherrschtem Schwarz, und ohne den Wert der vorher besprochenen Debatten für das Verständnis der verschiedenen wissenschaftlichen Standpunkte und das Entstehen indigener Bewegungen in komplexer Beziehung zu den Nationalstaaten verkennen zu wollen, ist darauf hinzuweisen, dass zwischen den einzelnen Denkrichtungen, und sogar innerhalb derselben, eine Unzahl an Differenzierungen besteht, und dass andererseits unerwartete Übereinstimmungen zwischen entgegengesetzten Positionen anzutreffen sind. So haben zum Beispiel die polarisierten Positionen des ethnischen Essentialismus und des klassentheoretischen Ansatzes in der Diskussion über die indigene kulturelle Identität oder Ethnizität eine gemeinsame Basis, da beide von einer ontologischen Vorstellung der Identität ausgehen. Der vorgegebene Charakter, das "Dasein", das "an sich" der für "feststehende Realität" gehaltenen Identität wird nicht in Frage gestellt; die Diskrepanzen entstehen erst, wenn es um die Ausgestaltung dieser Identität geht. Genau dieses ontologische Verständnis von Identität stellte der Konstruktivismus in den letzten Jahrzehnten in Frage.

Dem konstruktivistischen Ansatz zufolge ist Identität nicht etwas seit jeher und für immer "Gegebenes", sondern eine gesellschaftlich "geschaffene Wirklichkeit". Sie ist kein festes, unwandelbares Attribut eines Volkes oder einer Gesellschaftsgruppe, sondern "eine Gesamtheit soziokultureller Merkmale, Praktiken und Wahrnehmungsweisen, die die Existenz menschlicher Gemeinschaften in flexibler und humaner Weise bestimmen" (Koonings und Silva 1999:5). So betrachtet ist Ethnizität eine Erfindung, eine bestimmte, in gegebenem Raum und gegebener Zeit konstruierte Idee, der die Mitglieder einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe anhängen und auf der sie nachfolgend die ethnische Gruppe aufbauen. So wie die Nation nicht eine ursprüngliche Wesenheit ist, sondern ein Konstrukt des Nationalismus, ist dem Konstruktivismus zufolge die ethnische Gruppe ein Konstrukt des Ethnizismus. Diese "imaginierten Gemeinschaften" (Nation, ethnische Gruppe etc.) verleihen sich "Substanz" durch "Biologisierung" (Verwandtschaftsbeziehungen) und die "Erfindung von Traditionen", welche den Werdegang der Gruppe aus einem mythischen gemeinsamen Ursprung beschreiben und so Bestandteil des Normenkatalogs der Gruppe werden (Dietz 1999).

Der zermalmende Diskurs des Konstruktivismus vereitelte jeden künftigen Versuch einer Ontologisierung der Ethnizität und trug zur Schärfung der Erkenntnis bei, dass Ethnizität

nichts mit dem Rassenbegriff, geschweige denn dessen ideologischer Komponente, dem Rassismus zu tun hat (Koonings und Silva 1999). Gleichzeitig nähert er sich jedoch gefährlich einem Spontanismus, der alle schöpferische Kraft der Imaginationsfähigkeit des Menschen zuweist, und einem Instrumentalismus, der die Identität sozio-politischen Interessen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen unterordnet. Ein grundlegender Aspekt des Konstruktivismus ist die Frage nach der Natur des für die Konstruktion von Identität oder Kultur verwendeten "Rohstoffes"; und dies eröffnet aufs Neue die Debatte zwischen denen, die die "Historizität" des Rohstoffes vertreten (Rückkehr zum Essentialismus) und denen, die jegliche Bindung an die Überlieferung bestreiten (Antwort des Instrumentalismus). Das Paradoxon des Konstruktivismus besteht nach Dietz (1999:4) darin, dass man

"um die primordialen Erklärungen der Ethnizität zu überwinden, auf ein Primat der Kultur zurückgeworfen wird. Während der eine Ansatz fälschlich Ethnizität und Kultur als quasi-biologisches Erbe des Menschen auffasst, betont der andere die Willkürlichkeit des Konstruktionsprozesses von Ethnizität, einer Konstruktion jedoch, die sich auf ein objektivierbares, a priori vorhandenes, Repertoire kultureller 'Elemente' mit eigener Substanz stützt."

In Anbetracht dieser Umstände schlägt Dietz die Erarbeitung eines heuristischen Modells für das Studium von Ethnizität und indigenen Bewegungen vor. Dieses Modell übernimmt die Vorstellung, dass Ethnizität ein soziales, nicht primordiales Konstrukt einer bestimmten Gruppe sei. Abweichend vom Konstruktivismus hält er jedoch diese Konstrukte nicht für willkürlich, sondern für begrenzt durch: a) Die Einbettung der Ethnizität in eine umfassendere, meist andersartige Sozialstruktur; b) Ihr strukturell konfliktives Verhältnis zu einem vereinheitlichenden Nationalstaat; c) Ihren notwendigen Rückgriff auf habitualisierte und routinisierte kulturelle Praktiken innerhalb der Gruppe, da diese "ethnische Marker" erzeugen, welche ethnisieren indem sie die kulturellen Praktiken zur Verhaltensnorm machen und letztendlich "als Ergebnis dieses dialektischen Prozesses zwischen Kultur und Ethnizität eine neue Kultur entsteht, anfangs zwangsläufigerweise hybrid, später standardisiert und aufs Neue von ihren Mitgliedern routinisiert" (Dietz 1999:11).

Das Modell berücksichtigt die Tatsache, dass die Akteure ein aktives Verhältnis zu den Strukturen haben³¹, womit es in der Analyse des Verhältnisses zwischen Ethnizität und

³¹ In demselben Sinne wie der Habitus-Begriff Bourdieus erkennt Dietz eine dialektische und praxeologische Beziehung zwischen Akteuren und Strukturen. Anders ausgedrückt ist Habitus "ein Genüge 'strukturierter Strukturen«, die als 'strukturierende Strukturen« aktualisiert werden können. [Deshalb]...sind die habitualisierten und von einer Generation an die andere weitergegebenen Praktiken wie die Kultur einer bestimmten Gruppe 'strukturierte Strukturen', die beim Kontakt oder der Interaktion mit anderen Menschengruppen Ethnizitätserscheinungen auslösen -Prozesse von Reorganisation, Resignifikation und Renormierung dessen, was als eigen oder als fremd betrachtet wird. Diese von konkreten sozialen Akteuren bewirkten Ethnizitätsprozesse implizieren die Instrumentalisierung des Habitus als 'strukturierende Struktur'

Gesellschaftsstruktur die vorher bestehenden vereinfachenden Dichotomien zwischen Objektivismus und Subjektivismus und ethnizistischem bzw. klassentheoretischem Reduktionismus überwinden will. Dazu betrachtet Dietz Ethnizität und Gesellschaftsstruktur als zwei unabhängige, aber korrelierte Gliederungsachsen und unterscheidet "drei grundlegende Korrelativsituationen im Zusammenhang mit Machtasymmetrie: Die soziale Schichtung innerhalb einer wirtschaftlich und politisch dominierenden ethnischen Gruppe (z.B. der "Mestizen"), die soziale Schichtung innerhalb einer nicht dominierenden ethnischen Gruppe (z.B. einer indigenen Gruppe) und die zwischen beiden Gruppen bestehende Schichtung" (a.a.O.:6). Es rundet sich so das Bild der Ethnizität als Mittel für den Zusammenhalt einer Gruppe sowie als Abgrenzungsmechanismus gegenüber einer anderen, in der regionalen oder nationalen Hierarchie dominierenden, Gruppe ab. Abschließend wird versucht, das Verhältnis zwischen Ethnizität und um Homogenisierung bemühter Staatsmacht³² zu erklären, in dem der Ethnizität das Potenzial einer anti-hegemonialen Kraft zukommt.

Das Verdienst dieses zur Überwindung der kritisierten Grenzen des Konstruktivismus aufgestellten heuristischen Modells besteht darin, dass nicht nur ein einzelner Aspekt der Problematik eingegrenzt, sondern jede Gruppe in ihren Kontext gestellt wird, versehen mit einer inneren Dynamik, die es ihr erlaubt, sich in jeder Situation zu erneuern. Es erkennt richtigerweise die Verantwortlichkeit der Akteure für die Erschaffung und Definierung der Ethnizität, ohne dabei außer Acht zu lassen, dass sie in sie konditionierende soziale Strukturen eingebettet sind, die sie als Teil einer über sie hinausgreifenden politischen Struktur den Rechtsnormen eines Staates unterwerfen; weiterhin zeigt es, dass die kulturellen Praktiken jene bevorzugten Freiräumen sind, in denen die Konstruktion der Ethnizität stattfindet. Bei genauerer Betrachtung dieser "kulturellen Praktiken" wird erkennbar, dass es sich dabei um das Entwicklungszentrum der Ethnizität handelt und gleichzeitig um einen sehr heiklen Aspekt. Für Dietz sind diese kulturellen Praktiken bestimmte "habitualisierte und routinisierte" Handlungsweisen, welche kraft dieser Routinisierung zu

zur Erschaffung einer neuen Homogenität innerhalb der Gruppe, von der ausgehend der kulturelle Inhalt wieder-verinnerlicht wird und sich erneut als 'strukturierte Struktur' niederschlägt." (Dietz 1999:12).

³² Ideologie der Modernität und -mit den natürlichen Unterschieden- auch der Integrationismus der Indigenisten haben die Notwendigkeit kultureller Homogenität für die Nationalstaaten betont. Sie soll durch drei Herrschaftsstrategien erreicht werden: a) Territorialisierung (macht aus dem Raum manchmal sogar geheiligtes, Staatsterritorium). b) Substantialisierung (biologisiert die sozialen Beziehungen, erfindet die "Nationalgesellschaft". c) Temporalisierung (setzt eine einzige der "erfundenen" Traditionen durch und deklariert sie als gemeinsame Vergangenheit). Es erfolgt eine Homogenisierung nach innen, die Einrichtung einer "Nation der Bürger", und eine Abgrenzung nach außen, die Unterscheidung nach Nationalität (Dietz 1999:7).

Konstruktionselementen einer ethnischen Identität werden. Diese Dynamik hält die Möglichkeit der Entstehung neuer Praktiken (seien sie nun völlig neu oder Abwandlungen vorbestehender) völlig offen, damit auch den (Wieder-) Beginn des Routinisierungsprozesses bis hin zu seiner Kristallisierung in der Ethnisierung, nachfolgend die Entstehung neuer Praktiken ..., und so weiter in einer endlosen dialektischen Spirale. Wenn man sich jedoch (selbstverständlich nur zu Untersuchungszwecken) die Mühe macht, den dynamischen Schwung der Spirale im Moment der "Entstehung neuer Praktiken" "anzuhalten", wird man sehen, dass diese eine Herkunft haben, und zwar den Kontakt mit anderen Gruppen oder sozialen Sektoren, oder das konfliktive Verhältnis zum Staat (äußere Quelle); die neuen Elemente beweisen somit das perfekte Funktionieren der dialektischen Spirale. Es ist jedoch zu fragen, was mit den präexistenten Kulturelementen (innere Quelle) geschieht. Müssen wir etwa annehmen, dass sie alle ausgelöscht werden? Das heuristische Modell scheint mit seiner Behauptung, nach der Ethnogenese oder dem Moment der Eingliederung neuer Kulturelemente entstehe eine "neue Kultur", anzunehmen, die Gesamtheit der kulturellen Praktiken bildete eine Einheit und der "gesamte" Prozess beginne aufs Neue.

Aus der Sicht der in der Einleitung dargestellten "indigenen Matrix" ist dieser dynamische Kulturprozess um einige Nuancen zu ergänzen. Man stelle sich eine durch viele Fäden (Kulturpraktiken) gebildete "Matrix"³³ vor; die Fäden verflechten sich miteinander zur Form und Festigkeit eines Seiles (Ethnizität). Dieses Seil nimmt in dem Maße Form an ("dialektische Spirale"), wie die geschickten Hände des Seilers (die Akteure) die einzelnen Fäden oder Faserbündel miteinander verspinnen. Da aber nicht alle Fäden gleich lang sind, kommt der Moment, wo es notwendig wird, neue (den vorhandenen gleiche oder verschiedene) Fäden einzufügen, um das Seil weiterzuflechten. In diesem Bild werden die neuen Fäden nicht alle auf einmal, sondern nach und nach hinzugefügt, so dass sich alte und neue Fäden ergänzen in der Verlängerung des Seiles, das zwar nicht in seiner ganzen Länge identisch, letzten Endes aber doch ein und dasselbe Seil ist.

Der Gedankengang lässt erkennen, dass der von "konstruieren" abgeleitete Begriff "Konstrukt" stark auf die technische Begriffswelt bezogen ist und Assoziationen mit festen, starren Gegenständen weckt, die verwendet werden, um etwas zu "konstruieren", z.B. ein Gebäude, eine Uhr, einen Computer etc. Die Vorstellung der dialektischen Spirale hingegen

³³ Im Gegensatz zur Mathematik wird "Matrix" hier im Sinne von "Generator" verstanden, als Ort, wo (oder von wo aus) etwas erzeugt wird, was dem Begriff mehr mit Elastizität und Dynamik assoziiert.

evoziert Flexibilität und Dynamik, weswegen es sinnvoll erscheint, ein der lebendigen Teilnahme der Akteure angemesseneres Wort zu suchen, das die Biegsamkeit und Geschmeidigkeit der Seilfasern verdeutlicht. Beispielsweise das Wort *simp'ay* (flechten) der Quechua-Sprache ist da sehr anschaulich, es bedeutet eine andere Handlung als Konstruieren (*ruway*) oder Stricken (*t'ipay*); und dabei handelt es sich nicht einfach um eine Frage der Terminologie, wie man vielleicht denken könnte, wenn man die Kultur als Gesamtheit miteinander verflochtener Elemente sieht, die wie die Fasern eines Seiles eine feste, kompakte Einheit bilden. Bei analytischer Betrachtung ist in dieser Seil-Spirale jedes Element (Faden oder Faserbündel) sowie sein Verlauf über eine bestimmte Strecke erkennbar und es lassen sich sogar seine Veränderungen über diesen Verlauf hinweg unterscheiden. Im Gesamtgefüge der Ethnizität sind diese Veränderungen ebenfalls erkennbar, gleichzeitig jedoch eine Kontinuität; genauer gesagt: einige Veränderungen im Farbton, aber im Wesentlichen immer dasselbe von kundigen Händen gearbeitete Seil. In Extremfällen, in denen ein Großteil der Fasern gleichzeitig ersetzt werden muss (wie dies beim Eindringen der Spanier der Fall gewesen sein dürfte) ist zu erwarten, dass die Meisterschaft des *simp'aj* (Flechters), also der Gruppe oder Gemeinschaft, dafür sorgen wird, dass weder der Farbunterschied noch der zugehörige Faseransatz zum Reißen oder einer gefährlichen Schwächung des Seiles führt.

Zusammengefasst zeigt dieser analytische Rückgriff die Notwendigkeit, den Begriff der "Tradition" von ideologischem Ballast zu befreien und ebenso von der negativen Konnotation, mit der die Moderne ihn belegt hat. Gleichzeitig ermöglicht er eine kritische Haltung gegenüber der Vorstellung, dass die Moderne zwangsläufig zum Verschwinden ethnischer Identität führen muss. Giménez (1994:165) beispielsweise gelangte zu dem Schluss, dass die Modernisierungsprozesse bei den Flamen in Europa und den Juchiteken in Mexiko "weit entfernt von einer totalen Assimilation mit Verlust der eigenen Identität eher dazu geführt haben, ethnisches Bewusstsein und ethnischen Stolz wieder zu beleben", was zeigt, dass weder die Tradition der Moderne entgegensteht, noch die Moderne notwendigerweise einen Verzicht auf Tradition erfordert. Betont werden muss die wichtige Rolle des *Simp'aj*, letzten Endes Hersteller (Haupt-"Akteur") seines Seiles; und dass die Kontinuitäten, die er fortwährend, mit oder ohne Verwendung neuer Elemente, erschafft, vielleicht nicht immer die idealen, sicher aber in der jeweiligen Situation die ratsamsten sind.

2. 3. "Andenreligion" in Cochabamba?

Eines der für die Ethnizitätsprozesse von Gruppen oder Völkern entscheidenden Kulturelemente ist der im Religionssystem enthaltene Komplex von Glaubensformen, Werten und Symbolen. Dennoch haben die im Tal von Cochabamba vertretenen Religionen, abgesehen von gelegentlichen Zeitungsartikeln und einigen Broschüren über bestimmte Heiligenbildnisse und Schutzheilige, bisher kaum Beachtung seitens der soziologischen Forschung gefunden. Faktisch gibt es außer über *Urkupiña* und *Santa Vera Cruz* keine spezifischen Studien über die zahlreichen Religionsfeste wie "*Mama Bella*" in Arani, "*Tata Toco*" in Cliza, "*San Severino*" in Tarata, "*Mama Surumi*" in Villa Rivero, "*San Isidro*" in Tiraque, "*Tata Exaltación*" in Sipe Sipe sowie andere, lokalere³⁴.

Auch in den früher erwähnten Regionalstudien fanden wir kaum Berichte zum Thema. Goins stellt fest, dass in Bolivien, abgesehen von den Kapellen, den von Heiligen abgeleiteten Ortsnamen, der offiziellen Stellung des Katholizismus als Staatsreligion etc., keine religiöse Gemeinsamkeit besteht. Entgegen jeder Behauptung religiöser Homogenität unterstreicht er die deutlichen Unterschiede zwischen Indios und Nicht-Indios, die sich auch in "religiöser Führung, Ritualen, Glaubensüberzeugungen und Handlungen" äußern (Goins 1967:19). Er versichert, unter den Quechuas bestehe eine Mischung "heidnischer" und christlicher Elemente und notiert, ohne sich weiter mit Details zu befassen, dass "die Summe der Glaubensformen und Praktiken eine sehr verschiedene Religion darstellen." (a.a.O.:20), da er im Gespräch mit Landleuten festgestellt hat, dass sie "tiefgehende heidnische Eigenarten haben, die die Kirche nicht verändert hat." (a.a.O.:44). Er deutet in diesem Zusammenhang an, dass beispielsweise das System der beim Heiligenfest in *Huayculi* pünktlich zu erfüllenden "Verpflichtungen" eher soziale als religiöse Bedeutung haben dürfte. Bedauerlicherweise erläutert der Autor diese von der hartnäckigen Evangelisierungsarbeit der Kirche nicht veränderten "heidnischen Eigenarten" nicht weiter, was einen Vergleich mit den Ergebnissen der Forschungsarbeiten in anderen Andenregionen ermöglicht hätte.

Gleicherweise wird in späteren Studien wie denen aus *Santa Vera Cruz* (Rocha 1990) oder *Urkupiña* (Villarroel 1985, 2001; Scarborough 2001), zwar die Präsenz nichtchristlicher

³⁴ In Wirklichkeit ist diese massive Konzentration nicht von der Wissenschaft übersehen worden, sie wurden jedoch hauptsächlich unter wirtschaftlichem Gesichtspunkt untersucht (Larson 2000). Zu den wenigen Ausnahmen von dieser allgemeinen Tendenz ist das Werk José A. Rochas zu zählen, der außer dem Fest Santa Vera Cruz das des Karnevals, das Allerheiligen- und das Johannesfest im Valle Alto beschrieben und untersucht hat; außerdem haben unabhängig voneinander Jorge Centelles und Miriam Vargas Studien über das San Isidro-Fest erstellt, ihre Arbeiten sind jedoch noch nicht ausreichend bekannt.

Elemente in den "volkstümlichen" religiösen Äußerungen bezeugt, jedoch als Ausdruck eines christlichen Synkretismus bewertet, allerdings ohne dass sich die Autoren um eine Erklärung bemühen würden, auf welche Weise die prähispanischen Religionselemente mit den christlichen korrelieren. Aufgrund dieser synkretistischen Sichtweise wurden die andinen Religionsäußerungen in Cochabamba weitestgehend vernachlässigt. Wenn dies schon für die Talbevölkerung gilt, so trifft es umso mehr auf die Gemeinden im Hochgebirge (Puna) des Distrikts, besser bekannt als "Estancias", zu (Pocona, Tiraque, Palca, Ch'apisirka, Misikuni, Altamachi, Morochata, um nur einige zu nennen, und ohne auf die hochandinen Gemeinden der Provinzen Arque, Tapacarí, Capinota, Mizque und Aiquile eingehen zu wollen). Diese "Estancias" wurden von Sozialwissenschaftlern fast völlig ignoriert und von staatlichen und religiösen Einrichtungen furchtbar vernachlässigt. Genau dies aber könnte zur Entwicklung andersartiger Prozesse als der in den Tälern geführt haben, so dass man dort heute die Kontinuitäten der andinen indigenen Matrix (s. Kap. 6 und 7) beobachten könnte. Deswegen und wegen der Nützlichkeit für die vorliegende Arbeit sollen die wichtigsten Eigenheiten der mit der Weltanschauung des andinen Menschen aufs engste verbundenen andinen Religionswelt kurz besprochen werden.

Bei der Beschreibung der andinen Weltsicht (u.A. Albó et al. 1989, Harris und Bouysse-Cassagne 1988, Baumann 1997) bestätigt ein Großteil der Forscher die allgemeine Ansicht, der Mensch der Anden unterscheide in seinem Weltbild drei Ebenen: *Janaj Pacha* (obere Welt), *Kay Pacha* (gegenwärtige Welt), und *Ukhu Pacha* (untere Welt)³⁵, die von der christlichen Tradition als Äquivalente von Himmel, Erde und Hölle assimiliert wurden.

Berg (1991) beobachtet jedoch, dass zum Beispiel die Weltanschauung der Aymaras sowohl durch die Inkakultur als auch durch die rigorose Aufzwingung des Christentums beeinflusst wurde. Dem Autor zufolge bezog sich die "ursprüngliche" Weltsicht der Aymaras auf die Relevanz, die die verschiedenen ökologischen Räume ihres Habitats für ihr Leben haben, insbesondere auch im Hinblick auf das Wasser als Überlebensfaktor. Es wurden folgende Ebenen unterschieden: a) Die von *Mallku* (Kondor) bewohnten Berggipfel, b) die der Viehweide und dem ergänzenden Ackerbau dienenden Flächen im Gebirge, Herrschaftsgebiet der *Pachamama* (Mutter Erde), c) die von *Amaru* (Schlange)

³⁵ *Pacha* ist einer der meistuntersuchten Begriffe in der Andenforschung der letzten Jahrzehnte, wodurch seine Komplexität und weit gefasste Bedeutung erkennbar wurde. Er wird hier provisorisch mit "Welt" übersetzt, es soll aber darauf hingewiesen sein, dass er nicht nur eine Bedeutung von "Raum", sondern auch von "Zeit" hat und insgesamt "Pacha eine breite Palette von Begriffsinhalten umfasst" (Harris und Bouysse-Cassagne 1988:225).

repräsentierten Täler und Schluchten des Vorgebirges. Dieses Weltbild wurde später von den Inkas erweitert, danach von den Spaniern. Die Ersten führten eine weitere Ebene ein, den von der Sonne bewohnten Himmel. Das christliche Weltbild der Spanier deutete nicht nur die Vorstellung des Himmels um, sondern führte zusätzlich den Begriff der Hölle ein. In der Folge wurde die Weltsicht der Aymaras seit der Kolonialzeit nach christlichen Parametern umdefiniert: *Alajpacha*, die obere Welt als Raum des Jenseits, assoziiert mit dem Schöpfergott, seinen Engeln und Heiligen; die Mittlere Welt als Raum, in dem wir leben; und schließlich *Manqhapacha*, die Unterwelt, die innere Welt, assoziiert mit dem Teufel, der Hölle und allen bösen Wesenheiten.

Rösing (1990:68) stellte bei den *Callawayas* fest, dass sie zwar eine Dreiteilung des Kosmos akzeptieren (von der Autorin Ober-, Erd- und Dunkel-Welt genannt), die christlichen Begriffe sonst aber keine große Rolle in ihrem täglichen Leben spielen, denn beispielsweise:

“die Janajpacha, die Ober-Welt, ist nicht der christliche Himmel. Der “santo rayo”, der heilige Blitz, ist nicht der Blitz Gottes. Die Gloria mesa (Opfergabe für Gloria) oder die mesa für den Gloria-Blitz wäre also mißverstanden als “heidnische” Opferung an die *katholische* Welt. Es ist eine Opfergabe an die authochthone Ober-Welt, die von katholischen Konzepten nur oberflächlich angereichert ist.”

Zu dem selben Schluss kommen Harris und Bouysse-Cassagne (1988:248, 271) wenn sie schreiben, dass für den Aymara "der Manqha Pacha somit nicht eine von unserer Welt getrennte Sphäre ist, wie es die christliche Hölle ist"; in allgemeinerer Hinsicht konstatieren sie, dass heute das Himmelreich

"sich der vorchristlichen Vorstellung von Zivilisation, geregelter Gesellschaftsordnung, assoziiert mit dem Sonnenlicht und dem Ackerbau, annähert, während die ‘Höllenwelt’ in wesentlichen Punkten der *Puruma Pacha* der alten Mythologie gleicht [...] [aber] wenn wir den Gegensatz zwischen Christlichem und Teuflischem beiseite lassen, stellen wir unter den Gottheiten des *Manqha Pacha* eine Einteilung in diabolische (schöpferische Gefahr) und nicht-diabolische (Ordnung) fest, also einen Kontrast ähnlich dem, der unserer Ansicht nach dem Gegensatz derer ,oben’ und derer ,unten’ zugrunde liegt".

Damit steuern die Autorinnen mehr Fragen als Antworten bei; anscheinend gibt es in jeder Ebene gleichzeitig ein Oben und ein Unten, womit die mühsam erarbeiteten Gegensätze zwischen *Alajpacha* und *Manqhapacha* letztlich sinnlos werden. Als besondere Schwierigkeit erkannten sie die Allgegenwärtigkeit von *Pachamama* und *Illapa*³⁶, da beide sowohl dem oberen als auch dem unteren *Pacha* angehören und es außerdem nicht

³⁶ Wahrscheinlich sind dies die ältesten Gottheiten der andinen Welt und verbunden mit dem Begriff der "Ganzheit". Ihre Komplexität wird auch deutlich in der Diskussion über die Identität oder Nicht-Identität Pachamamas mit der Jungfrau Maria bzw. Illapas (Ccon, Qon oder Khon in den kolonialzeitlichen Schriften) mit dem Apostel Jakobus; zweifellos Themen, die einer Vertiefung bedürfen und die Unabgeschlossenheit der Andendebatte zeigen.

unwahrscheinlich ist, dass die Gottheit des einen *Pacha* auch Zuständigkeiten des anderen *Pacha* wahrnimmt.

Insgesamt könnte man mit Blick auf die Aymaras sagen, dass die christlichen Begriffe von Himmel und Hölle nicht allzu viel mit ihrem *Alajpacha* und *Manqhapacha* zu tun haben³⁷; gleichzeitig gibt es aber auch keine hinreichenden Gründe, anzunehmen, die christliche Begriffswelt sei ihnen völlig unbekannt. Man könnte versuchen, die Weltsicht der Aymaras so zusammenzufassen, dass sie aus *Akapacha* mit seinen drei Ebenen besteht, ergänzt um *Alajpacha* und *Manqhapacha*, welche fremden Ursprungs sind (Berg 1991). In diesem Schema ist *Alajpacha* der Bereich des spanischen Gottes, Christi, der Jungfrau Maria und der Heiligen; auf der Gegenseite *Manqhapacha* als Ort des Teufels und der Verdammten, als Reich des Chaos und der Mächte der Zerstörung. Zwei verschiedene, gegensätzliche, nicht aufeinander rückführbare Welten, die jedoch vermutlich dem Aymara nicht viel sagen. Für ihn sind die Wirklichkeiten des (seines) *Akapacha* weit wichtiger, einer Welt voller Sinn, bevölkert von Wesen, die ebenso wohlütig sind wie auch strafend. Dies hängt eng zusammen mit der Vorstellung des andinen Menschen, dass es weder einen abstrakten "Gott" gibt, noch eine Einteilung der Welt in Natürliches und Übernatürliches (insbesondere im Sinne einer "Trennung" des Natürlichen vom Transzendentalen), weshalb die *Wak'a* sich auch nicht aus "Materie und Geist" zusammensetzen, wie man aus einer christlich-okzidentalischen Sicht annehmen könnte. "Wie auch alles andere, bestehen die *Wak'a* aus Materie, die als Energie wirkt, und sie wirken innerhalb der Natur, nicht über ihr oder außerhalb ihrer wie die westlichen übernatürlichen Wesen, [...] es sind eindeutig Lebewesen, eigentlich Personen" (Astvaldsson 2000:60). Dasselbe lässt sich, wie im weiteren Verlauf der Arbeit zu sehen sein wird, auch von den Awki der Leute aus Ch'apisirka sagen. Diese Weltsicht lässt sich mit größeren und kleineren Unterschieden für die gesamten Anden verallgemeinern³⁸. Wie dargelegt werden von den diversen Autoren die Ebenen *Janaj*-, *Kay*- und *Ukhu-Pacha* als Bestandteile der andinen Weltsicht allgemein angenommen, es muss jedoch betont werden, dass keine absolute Einheitlichkeit besteht hinsichtlich der Zusammensetzung und der "Bewohner" der einzelnen Ebenen sowie hinsichtlich der Beziehungen zwischen ihnen.

³⁷ Estermann (1998:156) kommt zu dem gleichen Schluss bei den Quechuas.

³⁸ Was nicht bedeuten muss, sie sei ausschließlich von den Aymaras geschaffen worden. Wahrscheinlich ordneten schon die Tiwanaku vorhergehenden Kulturen ihre Welt in "obere" und "untere" Hälfte ein, eine Weltsicht, die der heute bei den Aymaras und anderen andinen Kulturen anzutreffenden ähnlich ist.

Tatsächlich gibt es eine mit dem Besprochenen eng zusammenhängende Debatte über das andine "Pantheon", über Zahl, Rang usw. seiner "Götter". Ein Beispiel für die Unabgeschlossenheit der Diskussion sind die erwähnten Fragen um den Begriff des *Wak'a*, mit dem sich Astvaldsson (2000)³⁹ befasste; es ist dies jedoch nur eine der vielen offen stehenden Fragen. Die Debatte darüber, ob es einen "andinen Schöpfergott" gab, ist noch in vollem Gange; ebenso die, ob das "Pantheon" in der ganzen Andenwelt dasselbe ist; ob es eine Hierarchie unter den Göttern gibt etc.

Rösing (1997:11) beobachtete in dieser Hinsicht: "nach der Mutter Erde ist der Blitz die höchste Gottheit der Anden" und für die Callawayas ist dies gültig. Eine Verallgemeinerung auf die gesamte Andenwelt würde jedoch erhebliche Reaktionen hervorrufen z.B. derer, die das "*Quechuamanuskript von Huarochiri*" studieren, denn dort hat *Wiracocha* Vorrang vor den anderen Göttern. Vielleicht ist das der Grund, weshalb die Autorin mit der Feststellung schließt, es gebe keine Hierarchie unter den andinen Göttern, aber jeder habe einen bestimmten Zuständigkeitsbereich, also "einige der Gottheiten, die auf heiligen Bergen wohnen, sind speziell zuständig zum Schutz der Nahrung, andere für Witterungsbedingungen - Regen, Hagel, Blitze. Die Gottheiten an Seen und Quellen haben eine spezielle Zuständigkeit für den Regen." (a.a.O.:12).

Mit diesen offen stehenden Fragen verknüpft ist die nach der Entwicklung der Kulturen in den Anden. Gab es ein erstes Zentrum, von dem aus sich die Kultur auf die anderen Völker ausbreitete, oder fanden regionale Entwicklungen statt, die zu "höheren" Kulturen zusammenflossen? Die Frage wird zwar hauptsächlich im Rahmen der Archäologie diskutiert, verdient jedoch auch hier Beachtung, da sie eng mit der "Ausbreitung" der andinen Götter zusammenhängt. Außerdem gibt es Regionalstudien wie z.B. die von Villarroel (2001), die eine kulturelle Homogenität der gesamten Andenwelt voraussetzen⁴⁰,

³⁹ Der Schluss, die *Wak'a* bedeuteten dem Aymara nicht etwas völlig Anderes darstellende Gottheiten, wie es die Begriffe "des Heiligen" oder "des Übernatürlichen" unterstellen, sondern "sie unterscheiden sich von den anderen 'ähnlichen Dingen'" (Astvaldsson 2000:277) erhellt gut das Verhältnis der Aymara zu ihren "Göttern", ihre Art, sie sich vorzustellen; er weckt jedoch auch Zweifel an dem für das Studium der Religionen als grundlegend erachteten Begriff des "Heiligen". Dieser Begriff und viele andere derer, die diese Forschungsarbeit veranlasst haben, wird der andinen Debatte auch weiterhin Nahrung geben.

⁴⁰ Beim Versuch, den Ursprung des Urkupiña-Festes im Valle Central von Cochabamba zu erläutern, legt der Autor nahe, die Indios verehrten in der Gestalt der katholischen Jungfrau Maria ihre Göttin "Kawillaca". Wahrscheinlich gab es ein Fruchtbarkeitsritual bei den in der Nähe des heutigen Quillacollo siedelnden Eingeborenen, war Kawillaca aber wirklich eine pan-andine Gottheit? Den "Manuskripten von Huarochiri" zufolge war sie eine *Wak'a*, die sich auf der Flucht vor Wiracocha in einen Felsen "draußen im Meer" verwandelte (Taylor 1987:61), woraus sich ihre regionale Wichtigkeit für die Umgebung von Lima und vielleicht auch einen Großteil der übrigen Küste ersehen lässt; aber, und dies gilt für viele im "Manuskript"

was zu Schlüssen führt, die die wenigen Spuren in der Region zusätzlich verwischen. Im Gegensatz dazu stellen andere, ebenfalls erwähnte (Schramm 1999, Larson 2000) die Entwicklung der Regionalkulturen als permanente Interaktion mit anderen Kulturen dar, was besser die dynamische Auffassung von kultureller Entwicklung trifft, die der vorliegenden Arbeit zu Grunde liegt.

erwähnte Gottheiten, ihre Präsenz in anderen Andenregionen sollte nicht so a priori vorausgesetzt werden, wie es in besagtem Werk geschieht.

3. Die staatliche Umwelt-Gesetzgebung: vom Integrationismus zur Globalisierung

Nachdem die allgemeine Ausrichtung dieser Forschungsarbeit skizziert ist und angesichts der Tatsache, dass die Resolution der CRCh in erster Linie durch das Verhältnis geprägt ist, das zwischen bolivianischem Staat und indigenen Völkern herrscht, ist es nun erforderlich, die Position der jeweiligen Akteure kennen zu lernen. Der Staat als die die verschiedenen Wirklichkeiten und Bewegungen des Landes umfassende Gesamtheit neigt zu vertikalem Handeln, die indigenen Völker (und die Bürgerschaft allgemein) aber entwickeln eigene Oppositions- und Widerstands-Strategien, wenn sie ihre Rechte in Gefahr sehen. Es ist deshalb wichtig, die staatliche Logik zu kennen, um sowohl die staatlichen Aktionen zu verstehen als auch die Reaktionen der Bürger darauf. Aus dieser Notwendigkeit heraus widmet sich das vorliegende Kapitel der Umwelt-Gesetzgebung des bolivianischen Staates (besonders das "Ley del Medio Ambiente" und das "Ley Parque Nacional Tunari") und versucht anschließend die ihr innewohnenden Tendenzen zu verdeutlichen, wobei nicht außer Acht gelassen werden soll, dass die "Problematik des Parque Tunari" der Hauptausgangspunkt für die Geschehnisse ist, mit denen sich diese Arbeit befasst.

3.1. Die Regierungsmodelle der letzten Jahrhunderthälfte in Bolivien

Im weitesten Sinne kann man sagen, dass Gesetze die Spielregeln sind, die der Staat aufstellt, um das friedliche Zusammenleben seiner Bürger zu gewährleisten. Sie regeln sowohl die Beziehungen der Menschen mit ihrer natürlichen und sozialen Umwelt als auch den Umgang des Staatsapparates mit der Bürgerschaft und ihren Einrichtungen. Die geschichtliche Erfahrung unserer Länder zeigt jedoch, dass diese Gesetze weit davon entfernt sind, neutral zu sein; zumeist werden sie aus der Sichtweise und, schlimmer noch, Interessenlage der herrschenden Gesellschaftsschichten heraus geboren. Das Missfallen der weniger begünstigten Schichten äußert sich in sozialen Unruhen, auf die die Regierungen zumeist mit Gewaltanwendung antworten.

In Bolivien entwickelten sich im Laufe des vergangenen halben Jahrhunderts zwei verschiedene Staatsmodelle, mit denen die Regierenden die Gesellschaft formen und die Entwicklung des Landes vorantreiben wollten. Zunächst vertrat der Revolutionäre Nationalismus des ersten MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) seit 1952 das Modell eines protektionistischen Ständestaates. Das zweite, vom Neoliberalismus inspirierte Modell befürwortet einen Staat der Privatinitiativen und wurde vom zweiten MNR seit 1986

eingeführt. Während das erste einen starken Staat schaffen wollte, der direkt in die Produktions- und Gesellschaftsprozesse des Landes eingreift, trachtete das zweite Modell danach, die Rolle des Staates auf das Mindestnotwendige zu reduzieren und beschränkte sich auf die Gewährleistung der finanziellen Stabilität des Landes, um nationalen und internationalen Privatinvestitionen Sicherheit zu bieten. Der Übergang von einem mächtigen, allgegenwärtigen und wohltätigen Staat zu einem, der sich auf die Rolle des speziell um die Investoren-Interessen bemühten Gendarmen beschränkt, ist im Rahmen der Globalisierung zu sehen, dem vielschichtigen, von der Wirtschaft und dem Wirken der multinationalen Konzerne ausstrahlenden Prozess, der alle Aspekte des heutigen Lebens durchdringt und eine erdumspannende Gleichheit zu erzwingen versucht.

In der "Indigenen-Frage" nahm der protektionistische Staat offen für die integrationistische Ideologie Partei; es war auch die Zeit, in der die vom Nationalismus genährten indigenistischen Strömungen in Lateinamerika den größten Einfluss hatten⁴¹. Die Einstellung des neoliberalen Staates schwankte zwischen modernisierendem Assimilationismus und Integrationismus, setzte aber auf jeden Fall auf die "Umformung" der indigenen Massen zur Stützung der herbeigewünschten nationalen Entwicklung. In ihren Reden bekundeten die neoliberalen Regierungen ihr Anliegen, die schwierige Balance zwischen den Bedürfnissen und Forderungen der indigenen Völker (insbesondere Land und größere politische und soziale Anerkennung) und den Interessen des nationalen und multinationalen Privatsektors (insbesondere große Konzessionen und politische Schlüsselstellung der herrschenden Schichten). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass heute nach fast 20 Jahren Neoliberalismus der bolivianische Staat, weit entfernt davon, der von allen Bürgern akzeptierte "Konsensualstaat"⁴² zu sein, ohnmächtig vor der Polarisierung der Gesellschaft steht, in der einige wenige viel haben und die (größtenteils aus Indios bestehende) Mehrheit fast gar nichts; in der einige gut leben und andere gerade so überleben. Folge dieser Ungleichheiten ist, dass sich die Regierungen permanent mit Bürger-

⁴¹ Wie bereits dargestellt, wurden Indigenismus und integrationistische Politik zum ideologischen Fundament der national-populistischen Regierungen, weshalb es kein Zufall ist, dass 1952 die siegreiche MNR diesen Diskurs gegenüber den indigenen Massen als den ihren beanspruchte.

⁴² Eines der wesentlichen Merkmale eines solchen Konsensualstaates ist, dass seine Bürger sich mit ihm "identifizieren", auch wenn dies nicht unbedingt politische und soziale "Gleichheit" bedeutet. Wie Bourdieu (1998:59) sehr schön beschrieb, hat dieser Staat "zwei Hände": Eine linke, der Wohlfahrtsstaat (der der sozialen Errungenschaften, der sich um die sozialen und kulturellen Bedürfnisse der Mehrheit kümmert) und eine rechte, der Staat der Technokraten (fern der Bedürfnisse der Mehrheit, der, der die Interessen der herrschenden Gruppen vertritt, der Reichen, wirtschaftlich Mächtigen, die oft auch die "internationalen Finanzgruppen" repräsentieren) und "historisch gesehen war der Staat eine Kraft der Rationalisierung, die sich jedoch in den Dienst der Herrschenden gestellt hat".

Bewegungen und -Organisationen konfrontiert sahen, unter denen die indigene Bewegung einen bemerkenswerten Rang einnimmt.

3. 2. Die Umwelt- Gesetzgebung des bolivianischen Staates

Die bolivianischen Umweltgesetze beruhen auf dem Grundsatz, dass alle erneuerbaren und nicht erneuerbaren natürlichen Ressourcen Eigentum des Staates sind⁴³. Dieses Postulat war Ausgangspunkt für die Planungen des Staates zur Erhaltung besagter Ressourcen; bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden entsprechende Gesetze und Verordnungen erlassen, die Anfänge dieser Bemühungen datieren schon aus den ersten Jahren der Republik. Die Staatsverordnung vom 2. August 1939 erklärt alle staatlichen und privaten Wälder zu Schutzgebieten, insbesondere die, die wichtig sind für Klima- und Fluss-Regulierung, Hochwasserschutz und andere grundlegende Belange. In diesen Gebieten ist die Holzgewinnung nur mit Erlaubnis des Wirtschaftsministeriums zulässig und Brandrodung steht unter Strafe (Zúñiga 2000). Später wurde die Umweltgesetzgebung durch das *Decreto Ley de Reforma Agraria* (Erlass zur Landreform) von 1953 und durch die Schaffung einer Behörde zur Erhaltung, Förderung und Nutzung erneuerbarer Rohstoffquellen, der Dirección Forestal, de Caza y Conservación de Suelos erweitert. Eine weitere Präzisierung erfährt sie zwei Jahrzehnte danach durch den Gesetzeserlass Nr. 12301 vom 14. März 1975 (Gesetz für Naturleben, Nationalparks, Jagd und Fischfang) und den Gesetzeserlass Nr. 11686 vom 13. August 1974 (Landeswaldgesetz) sowie dessen Ausführungsbestimmungen vom 21. Februar 1977; infolge der Steuern auf Nutzung und Ausbeutung der natürlichen Ressourcen werden diese zu einer wichtigen Einnahmequelle.

1987 wurden dem Parlament zwei Gesetzesentwürfe zum Umweltschutz vorgelegt, die aufgrund politischer Querelen jedoch nicht angenommen wurden. Während das Parlament 1991 einen neuen Gesetzesentwurf erarbeitete, erhob der Kongress durch Gesetz Nr. 1255 vom 5. Juli den Erlass Nr. 16464 vom 17. Mai 1979 in den Gesetzesrang, womit das Internationale Artenschutzabkommen (CITES) voll anerkannt wird. Die Regierung erließ außerdem das Dekret Nr. 22884 vom 3. August, das durch eine fünfjährige "historische ökologische Pause" im Forstsektor die Fürsorge für den tropischen Regenwald verdeutlichen und die gegenüber der internationalen Gemeinschaft eingegangenen Verpflichtungen erfüllen soll.

⁴³ Die bolivianische Verfassung erklärt zum "ureigenen Besitz des Staates den Boden und Untergrund mit all ihren natürlichen Reichtümern, die Seen, Flüsse und Heilquellen sowie die nutzbaren Elemente und Energiequellen." (Bolivia, Congreso Nacional 1995: Art.136).

Weitere Marksteine im Entstehungsprozess der aktuellen Umweltgesetzgebung sind die Dekrete Nr. 21312 vom 27. Juni 1986 und Nr. 22641 vom 8. November 1990, die ein allgemeines Jagd-, Fang-, Ankaufs- und Abrichtungsverbot für Wildtiere erlassen und das Sammeln von Wildpflanzen und ihrer Erzeugnisse untersagen. Später erhielten die gesetzlichen Maßnahmen zu Umweltschutz und schonendem Umgang mit natürlichen Ressourcen ihre institutionelle Basis in Form der "Secretaría Nacional del Medio Ambiente" (Nationale Umweltbehörde, 1991) und des "Fondo Nacional para el Medio Ambiente" (Nationaler Umweltfonds, Dekret Nr. 22674 von 1990).

Die bedeutendsten Gesetzesmaßnahmen zum Umweltschutz datieren zweifellos aus dem vergangenen Jahrzehnt, so auch die wichtigste Rechtsgrundlage, das Umweltgesetz (*Ley del Medio Ambiente*, LMA) von 1992, das mangels spezifischerer Gesetze auch den Umgang der indigenen Bevölkerung mit der Umwelt regelt.

3.2.1. Das Umweltgesetz und das Allgemeine Reglement zur Umweltverwaltung

Am 27. April 1992 erließ der Nationalkongress das Umweltgesetz (Gesetz Nr. 1333) mit dem Ziel "die Umwelt zu schützen und zu erhalten, den Umgang der Menschen mit der Natur zu regeln und eine nachhaltige Entwicklung mit dem Zweck der Verbesserung der Lebensqualität der Bevölkerung zu fördern" (Bolivia, Congreso Nacional 1992:Art. 1). Es wird festgehalten: "Umwelt und natürliche Ressourcen sind Stammgüter der Nation, ihr Schutz und ihre Nutzung sind gesetzlich geregelt und Sache der Öffentlichen Ordnung." (a.a.O.: Art. 3).

Des Weiteren wird bestätigt, dass die nationale Umweltpolitik zur Verbesserung der Lebensqualität der Bürger beitragen muss durch Regierungsmaßnahmen zu Schutz, Erhaltung, Verbesserung und Wiederherstellung der städtischen und ländlichen Umweltqualität, durch Förderung einer nachhaltigen Entwicklung mit Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit unter Berücksichtigung der kulturellen Vielfalt des Landes, durch Fördermaßnahmen zur Erhaltung der ökologischen Vielfalt und zum dauerhaften Bestand der verschiedenen Ökosysteme des Landes, durch Optimierung und Rationalisierung des Verbrauchs an Wasser, Luft, Boden und anderen erneuerbaren Ressourcen, um deren langfristige Verfügbarkeit zu gewährleisten, durch Aufnahme des Umweltaspektes und der Umwelterziehung in die nationalen Entwicklungsprozesse zum Wohle des gesamten Volkes,

durch Förderung und Ausbau umwelt- und ressourcenbezogener wissenschaftlicher und technologischer Forschung, durch territoriale Ordnung in Form von ökologischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Zonenbildung, durch Schaffung und Stärkung von Mitteln, Instrumenten und Methoden, die zur Entwicklung von Umwelt-Plänen und Strategien des Landes nötig sind und durch Anpassung der nationalen Politik an die internationalen Umweltrichtlinien unter Berücksichtigung der nationalen Souveränität und der nationalen Interessen (a.a.O.: Art. 5).

Ausführendes Organ der Umweltpolitik ist das dem Präsidenten der Republik untergeordnete Nationale Umweltsekretariat (Secretaría Nacional del Medio Ambiente, SENMA) unter der Führung des vom Präsidenten ernannten Nationalen Umweltsekretärs im Range eines Staatsministers. Aufgaben des Sekretariats sind: Formulierung und Durchführung der nationalen Umweltpolitik; Aufnahme von Umweltgesichtspunkten in das Nationale Planungssystem; Planung, Koordination, Auswertung und Kontrolle der Maßnahmen zum Umweltschutz; Normierung, Steuerung und Überwachung der umweltrelevanten Tätigkeiten in Zusammenarbeit mit regionalen und bezirklichen öffentlichen Einrichtungen; Förderung einer nachhaltigen Entwicklung des Landes; Annahme oder Zurückweisung sowie Überwachung von nationalen Umweltschadensstudien in Zusammenarbeit mit den involvierten Ministerien und regionalen Umweltbehörden; Förderung einer territorialen Ordnung in Zusammenarbeit mit öffentlichen und privaten, regionalen und bezirklichen Einrichtungen; Erfüllung und Durchsetzung der gesetzlichen Vorschriften (a.a.O.: Art. 7)⁴⁴.

Es wurde ein Nationales Umwelt-Informationssystem eingerichtet, dessen Aufgabe die Erfassung, Organisation, Aktualisierung und Verbreitung von Umweltinformation ist, und bei dem alle "aus im Lande durchgeführten wissenschaftlichen Aktivitäten und technischen wie sonstigen, von natürlichen oder juristischen, nationalen und/oder internationalen Personen ausgeführten Arbeiten hervorgehenden Berichte und Dokumente, soweit sie die Umweltthematik und die natürlichen Ressourcen betreffen" eingehen sollen (a.a.O.: Art. 16). Auf Bezirksebene wurden die Bezirks-Umweltsekretariate und Bezirks-Umwelträte (CODEMA) geschaffen.

Landesweite Resonanz hatte eine Auswirkung dieses Gesetzes, die Einführung der "Bewertung der Umweltauswirkungen" (Evaluación de Impacto Ambiental, EIA), die für

⁴⁴ Wie noch zu sehen sein wird, erfuhren die Statute und Aufgaben dieses Sekretariats eine Änderung in den Ausführungsbestimmungen des LMA.

jedes öffentliche oder private Vorhaben oder Tätigkeit, sofern es irgendwie die Umwelt betrifft, eine entsprechende "Deklaration der Umweltauswirkungen (Declaratoria de Impacto Ambiental, DIA) vorschreibt. Die EIA ist "die Gesamtheit der Verwaltungsmaßnahmen, Studien und technischen Systeme, die es ermöglicht, die Auswirkungen eines bestimmten Werkes, Projektes oder Tätigkeit auf die Umwelt abzuschätzen." (a.a.O.: Art. 24), während die DIA die Bescheinigung ist, die vom nationalen Sekretariat anerkannte Bezirksekretariate nach Prüfung und Untersuchung der vom Antragsteller eingereichten Unterlagen ausstellen. Sie enthält "die Studien, technischen Empfehlungen, Normen und Grenzen, innerhalb derer die bewerteten und bei den nationalen und/oder den Umweltsekretariaten der Bezirke registrierten Werke und Projekte ausgeführt werden müssen, [sie ist] die technische Rechtsgrundlage für die regelmäßige Beurteilung der Ausführung und des Betriebs besagter Werke, Projekte oder Tätigkeiten." (a.a.O.: Art. 26).

Von besonderem Interesse für unsere Studie sind die Vorschriften, die sich auf die Nutzung erneuerbarer natürlicher Ressourcen beziehen, deren Förderung, Schutz, Erhaltung und Wiederherstellung dem Staat obliegt. Sie sind definiert als Gesamtheit der "belebten Ressourcen, Flora und Fauna, wie der unbelebten, Wasser, Luft und Boden mit einer Eigendynamik, die es ihnen erlaubt, sich im Laufe der Zeit zu erneuern" (a.a.O.: Art. 32); ihre Nutzung ist Privatpersonen erlaubt, sofern dies nicht dem Allgemeininteresse schadet und sofern die Nachhaltigkeit gewährleistet ist. Das Gesetz fordert, dass "die Bezirke oder Regionen, in denen natürliche Ressourcen genutzt werden, direkt oder indirekt an den sich aus der Erhaltung und/oder Nutzung derselben ergebenden Erlösen nach Maßgabe des Gesetzes beteiligt werden müssen; die Erlöse sind dazu bestimmt, die nachhaltige Entwicklung der betreffenden Bezirke oder Regionen zu fördern." (a.a.O.: Art. 35).

Neben der angemessenen Nutzung, dem Schutz und der Erhaltung von Wasser, Luft und Böden widmet sich das Gesetz auch den natürlichen oder gepflanzten Wäldern, der Wild-Flora und -Fauna. In Bezug auf letztere, als Erbschatz des Staates betrachtete, legt das Gesetz der Gesellschaft ans Herz, "über Schutz, Erhaltung und Wiederaufzucht [...] insbesondere der endemischen, gering verbreiteten, bedrohten und vom Aussterben gefährdeten Arten zu wachen." (a.a.O.: Art. 52). Mit Blick auf Universitäten, wissenschaftliche Einrichtungen und sonstige Forschung durchführende Organe wird festgestellt: "der Staat muss die Behandlung der wilden Flora und Fauna auf Grundlage technischer, wissenschaftlicher und wirtschaftlicher Informationen fördern und unterstützen, um eine nachhaltige Verwendung der Arten zu gewährleisten, deren Nutzung erlaubt ist."

(a.a.O.: Art. 54). Letztendlich bestimmt das Gesetz auch, dass der Staat neben dem Erhalt der Artenvielfalt und der Unversehrtheit des genetischen Erbes von Flora und Fauna auch "Programme zur Entwicklung jener Gemeinschaften fördern wird, die traditionell die Wild-Flora und -Fauna nutzen, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, so dass Raubbau vermieden und eine nachhaltige Nutzung möglich wird." (a.a.O.: Art. 56); und "die zuständigen Organe regeln, überwachen und vollziehen die Verfahren und Voraussetzungen für die Erlaubnis von Jagd, Sammlung, Gewinnung und Vermarktung wildlebender Arten der Flora und Fauna und ihrer Erzeugnisse sowie die Einrichtung von Schonzeiten." (a.a.O.: Art. 57).

Das Gesetz besagt, dass die Einrichtung von Schutzzonen nicht unvereinbar ist "mit der Existenz traditioneller Gemeinden und indigener Völker" (a.a.O.: Art. 64). Besagte, mit oder ohne menschliche Einwirkung gebildete Naturgebiete "stehen durch gesetzliche Regelung unter dem Schutz des Staates, um wilde Flora und Fauna, genetische Ressourcen, natürliche Ökosysteme, Flussbecken und Werte wissenschaftlicher, ästhetischer, historischer, wirtschaftlicher und sozialer Art zu schützen und zu erhalten, und so das natürliche und kulturelle Erbe des Landes zu behüten und zu bewahren." (a.a.O.: Art. 60). Je nach Einstufung können die Gebiete dem Schutz, der Erhaltung, der Erforschung sowie der Erholung, Erziehung und Förderung des ökologischen Tourismus dienen (a.a.O.: Art. 61). An ihrer Verwaltung können teilhaben "öffentliche, soziale und private Körperschaften ohne Gewinnabsicht, ansässige traditionelle Gemeinschaften und indigene Völker" (a.a.O.: Art. 62). Um die Zersplitterung von Bemühungen und Erfahrungen zu vermeiden wurde das Nationale System der Schutzgebiete (Sistema Nacional de Areas Protegidas, SNAP) eingerichtet, das "alle im Staatsgebiet existierenden Schutzzonen erfasst als eine Gesamtheit von Zonen verschiedener Einstufung mit einer geordneten Beziehung untereinander, deren Schutz und Verwaltung zu den Zielen der Erhaltung beitragen." (a.a.O.: Art. 63).

Andere Zuständigkeitsbereiche der LMA sind die Auswirkungen der Landwirtschaft, der Ausbeutung nicht erneuerbarer Rohstoffe und der Bevölkerungsbewegungen (Migrationen, Ansiedlungen etc.), die Folgen von Umweltveränderungen für die Gesundheit, die Notwendigkeit, Programme zur Umwelterziehung zu entwickeln und die Förderung wissenschaftlicher und technologischer Forschung zur Verwaltung und Kontrolle des Technologietransfers.

Zur Beschaffung und Verwaltung der für die Förderung der Umweltaktivitäten nötigen finanziellen Mittel ist der Nationale Umweltfonds (Fondo Nacional para el Medio Ambiente, FONAMA) vorgesehen, der "als dezentrales Verwaltungsorgan dem Präsidenten untergeordnet ist, mit eigener rechtlicher Körperschaft und Handlungsautonomie, dessen Hauptzweck das interne oder externe Aufbringen von Finanzmitteln für Pläne, Programme, Projekte, wissenschaftliche Erforschung und Erhaltung im Dienste der Umwelt und der natürlichen Ressourcen sein wird." (a.a.O.: Art. 87). Als Vorstand des Fonds sollten unter dem Vorsitz des Umweltstaatssekretärs "drei Vertreter der Exekutive, drei der Umwelt-Bezirksräte und einer, der der Regelung entsprechend von nichtstaatlichen bolivianischen Umweltorganisationen gewählt wird" fungieren. (a.a.O.: Art. 88).

Die Beteiligung der Bürger wird als wichtig erachtet, es wird bestimmt: "jede natürliche oder juristische Person hat im Rahmen dieses Gesetzes das Recht, am Umweltschutz teilzunehmen; und die Pflicht, sich in der Gemeinschaft aktiv für den Schutz und/oder die Erhaltung der Umwelt einzusetzen und nötigenfalls von den Rechten Gebrauch zu machen, die ihr dieses Gesetz einräumt." (a.a.O.: Art. 92). Außerdem wird festgestellt, dass jede Person das Recht auf wahre, rechtzeitige und ausreichende Information über den Umweltschutz hat und ebenso das Recht, bei den zuständigen Behörden Petitionen einzureichen und allein oder gemeinsam mit anderen Umweltinitiativen zu betreiben. (a.a.O.: Art. 93).

Zum Schluss bestimmt das LMA die zu seiner Einhaltung erforderlichen Wach- und Kontroll-Mechanismen (a.a.O.: Art. 95ff.), präzisiert die Umweltdelikte und bestimmt die entsprechenden Strafen (a.a.O.: Art. 103ff.); im Fall der wild lebenden Arten bedeutet dies: "wer ohne Erlaubnis oder in der Schonzeit die Jagd, Haltung, das Sammeln oder den Transport von tierischen oder pflanzlichen Exemplaren betreibt, anstiftet, fördert und/oder daraus wirtschaftlichen Nutzen zieht und so diese der Gefahr der Ausrottung ausgesetzt wird mit Freiheitsstrafe von bis zu zwei Jahren belegt, die Exemplare werden beschlagnahmt und, sofern dies ratsam erscheint, in ihr natürliches Habitat zurückgebracht; außerdem wird eine Geldstrafe in Höhe des Wertes derselben verhängt" (a.a.O.: Art. 111).

Gemäß Art. 117 des Gesetzes sollte der Umwelt-Staatssekretär innerhalb von 180 Tagen die Ausführungsbestimmungen des LMA erarbeiten und vorstellen, ohne deren Annahme seine Anwendung und Einhaltung nicht möglich ist. Die Allgemeinen Reglement zum Umweltschutz (*Reglamento General de Gestión Ambiental*, RGGGA) wurden jedoch erst drei

Jahre später durch Erlass Nr. 24176 vom 8. Dezember 1995 angenommen. In sehr technischer Sprache präzisiert dieses Regelwerk den Inhalt des LMA und versucht, es mit anderen, nach 1992 erlassenen Gesetzen zu harmonisieren, wie z.B. dem Gesetz über Volksbeteiligung, dem zur Dezentralisierung der Verwaltung etc.. Das RGGA bestimmt die Zuständigkeiten und Befugnisse der Bezirkspräfekturen, der Gemeinden und anderer involvierter Instanzen. Ebenso behandelt es technisch-administrative Regeln zur Umweltproblematik wie die Anwendung der EIA, Aufgaben und Zuständigkeiten von SNAP, FONAMA etc. (Bolivia 1995). Aber es "verändert" auch einige Bestimmungen der LMA, beispielsweise die zum Umweltschutz festgelegte Struktur. Während das LMA als höchste Instanz den Umwelt-Staatssekretär (Vorstand des SENMA) vorsieht, der Ministerrang innehat und dem Präsidialamt direkt unterstellt ist, bestimmt das RGGA, dass der Staatssekretär für Naturressourcen und Umwelt (Vorstand des SNRNMA, man beachte den Unterschied in der Nomenklatur) dem Minister für Nachhaltige Entwicklung und Umwelt⁴⁵ untergeordnet ist, was ihn nicht nur in einen tieferen Rang versetzt, sondern auch vom Präsidialamt distanziert. Desgleichen sieht das LMA die Bezirksräte für Umwelt (CODEMA) als höchste Entscheidungs- und Beratungs-Instanzen vor sowie die bezirklichen Umweltsekretariate als dezentrale, eher den CODEMAs zugeordnete Unterinstanzen des Nationalen Umweltsekretariats; das Regelwerk des RGGA hingegen bestimmt den Minister für Nachhaltige Entwicklung und Umwelt als höchste nationale und die Bezirkspräfekten als höchste regionale Instanz; von ihnen werden die Vorstände der "Umweltinstanzen"⁴⁶ ernannt.

Das mit Dekret Nr. 24781 vom 31. Juli 1997 erlassene Allgemeine Reglement für Schutzzonen (*Reglamento General de Areas Protegidas*, RGAP) ist das Spezifische Rechtsinstrumentarium, das auf Grundlage der LMA das begriffliche, rechtliche und institutionelle System der Schutzzonen (Areas Protegidas, APs) im Lande definiert. Im Hinblick auf die vorliegende Arbeit ist darauf hinzuweisen, dass das Reglement für jede Schutzzone einen Direktor und ein Führungskomitee vorsieht. Der Direktor wird nach seinen Verdiensten ausgewählt und vom Bezirkspräfekten als höchster bezirklicher Amtsgewalt der

⁴⁵ Die verschiedenen Regierungen haben die Benennung dieses Ministeriums laufend geändert. 1995 hieß es "Ministerium für Nachhaltige Entwicklung und Umwelt" (Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente, MDSMA), 1997 "Ministerium für Nachhaltige Entwicklung und Planung" (Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, MDSP), 2002 dann "Ministerium für Nachhaltige Entwicklung" (es wurde ein besonderes Ministerium für Planung eingerichtet). Nach den schweren Unruhen im Februar 2003 wurde das Ministerium für Planung abgeschafft, es blieb das Ministerium für Nachhaltige Entwicklung (Ministerio de Desarrollo Sostenible, MDS).

⁴⁶ Das Reglement erläutert diese "Instanzen" nicht weiter, gemeint sind jedoch der Staatssekretär für Naturressourcen und Umwelt beziehungsweise der Bezirkssekretär für Naturressourcen und Umwelt.

Schutzzone oder vom zuständigen Minister offiziell ernannt. Das Ausführungskomitee setzt sich zusammen aus Vertretern der Präfektur, der Gemeindeverwaltungen, der indigenen Organisationen und anderer, sich mit dem betreffenden Gebiet befassender Institutionen (es darf jedoch einschließlich des Direktors nur maximal 10 Personen umfassen); es ist "das die lokale Bevölkerung vertritt und an der Planung teilnimmt sowie bei der Überwachung des Gebietsbetriebs mithilft" (Bolivia 1997: Art. 48). Weiterhin wird die Schaffung eines Technischen Rats zur Unterstützung des Direktors einer jeden Schutzzone und eines aus anerkannten Fachleuten und Wissenschaftlern bestehenden Beratenden Ausschusses zur Unterstützung des MDSMA oder des Bezirkspräfekten beschlossen.

Weitere das LMA ergänzende Rechtsinstrumente widmen sich dem Schutz bestimmter Tier- und Pflanzen-Arten wie z.B. des Grünflügelaras, Tukans, Mutuns, Reiher, Charatas, Kardinals und wilden Truthahns (Dekret Nr. 11251 vom 20. Dezember 1973), des *Suri* oder des Nandu (Dekret Nr. 11253 vom 20. Dezember 1973), des *Vicuña* (Dekret Nr. 24529 vom 21. März 1997), des Kaimans (Dekret Nr. 24774 vom 31. Juli 1997), des *Molle* (Dekret Nr. 1278 vom 22. Oktober 1991) und der Reismelde (Gesetz Nr. 1921 vom 26. November 1998); sie wurden zu "Geschützten Arten" erklärt, nicht nur, um die Artenvielfalt zu erhalten, sondern auch wegen ihres wirtschaftlichen Wertes.

3. 2. 2. Schaffung und Erweiterung des Nationalparks Tunari

Im Allgemeinen dienen die nationalen Gesetze als Rahmen für die regionale und lokale Gesetzgebung, die spezielle Lösungen für konkrete Problemstellungen erarbeitet. So war es auch im Falle der Gesetze, die zur Bildung des Nationalparks Tunari (Parque Nacional Tunari, PNT) führten. Seine Entstehung ist einerseits Folge einer neuen Wahrnehmung der Umweltfrage, andererseits bestimmt durch die Notwendigkeit, für spezifische Probleme der Stadt Cochabamba Lösungen zu finden. So leiden Stadt und Tal von Cochabamba chronisch unter Mangel an Trinkwasser, Überschwemmungen während der Regenzeit und einer beständigen Zuwanderung aus dem Landesinneren, die die Leistungsfähigkeit der Gemeindeverwaltung überschreitet.

Die Versorgung mit Trinkwasser war trotz aller ehrgeizigen Pläne der Gemeindeverwaltung nie ausreichend. Die zahlreichen Maßnahmen berücksichtigten fast ausschließlich das Stadtzentrum und die gehobenen Wohnviertel während die Randgebiete und die nach und nach ohne jede Infrastruktur entstehenden Neuansiedlungen außer Acht gelassen wurden.

Außerdem entspringen in den nördlich gelegenen Schluchten zahlreiche Sturzbäche, die das Tal durchziehen und während der Regenzeit so anschwellen, dass sie durch ihre Wassermassen und durch mitgerissenes Erdreich, Steine, Baumstämme etc. eine ernste Gefahr für die Bevölkerung darstellen. Jährlich verursachen Überschwemmungen und Schlammlawinen verheerende Schäden an Feldern und Wohnbauten.

Um dieser Gefahr entgegenzuwirken hat man ein nördlich an die Stadt angrenzendes Gebiet aufgeforstet, in der Hoffnung, so die Überschwemmungen einzudämmen. Im Rahmen des Dekrets vom 2. August 1939 wurde 1946 der damals so genannte Parque Tunari in einem Teil der "nördlich der Stadt Cochabamba gelegenen Landschaften" geschaffen (Zúñiga 2002). Die von prominenten Bürgern angeregte Maßnahme wurde von der lokalen Verwaltung wohlwollend aufgenommen, führte jedoch nicht zum erhofften Erfolg, da sowohl die Großgrundbesitzer als auch die Landgemeinden weiterhin Bäume fällten und Grasflächen abfackelten. Darüber hinaus führte der Bevölkerungszuwachs zu wahrhaften Invasionen in die als "brachliegend" betrachteten Grundstücke mit der Folge einer allmählichen Besiedlung bis dicht an den Fuß des Gebirges. Diese Entwicklung wurde selbst durch die Naturkatastrophe von 1958 nicht aufgehalten, bei der große Verluste durch Überschwemmungen und Schlammlawinen entstanden. Die über der Stadt und den anderen Bevölkerungszentren des Tales hängende Gefahr wies auf die Dringlichkeit hin, weitere Maßnahmen zur Kontrolle der Sturzbäche zu ergreifen und auf der Einhaltung des Siedlungsverbotes in den Überschwemmungsgebieten zu bestehen.

Eben dies war Zweck des per Dekret Nr. 06045 vom 30. März 1962⁴⁷ eingerichteten Parque Nacional Tunari (PNT); er sollte den Baumeinschlag in den Schluchten und die darauf folgende Bodenerosion verhindern und damit die Stadt vor der Überschwemmungsgefahr schützen. Als Grenzen wurden festgelegt: "im Norden der Gebirgskamm in der Region Tablas, im Süden die gemäß Bebauungsplan den Stadtumfang begrenzende Umgehungsstraße, im Osten die Schlucht von Arocagua und im Westen die Schlucht von Taquiña" (PNT 2001:6). In diesem Gebiet wurden zahlreiche Maßnahmen wie Aufforstung, Bau von Staudämmen, Bereitstellung von Wachpersonal, Einrichtung einer Forstbaumschule etc. getroffen, welche dazu beitrugen, die Bodenerosion und somit die Gefahr von Erdrutschen während der Regenfälle zu verringern; jedoch war es nicht möglich, dem

⁴⁷ Das Dekret wurde 1963 unter der Nr. 253 in den Gesetzesrang erhoben. Während 1939 die Arbeiten im Park als Angelegenheit der lokalen Autoritäten (Bezirkspräfekt und Bürgermeister von Cochabamba) betrachtet wurden, führte der neue "nationale" Rang zum Eingreifen der Zentralregierung und nationaler Einrichtungen (z.B. der Streitkräfte) in Planung und Ausführung.

Bevölkerungsdruck entgegenzuwirken. In den 70er und 80er Jahren war eine Unzahl an Quartieren und "spontanen Ansiedlungen" bis weit in den Park hinein festzustellen⁴⁸. Abgesehen von den rechtlichen Aspekten und begleitenden sozialen Problemen wirken sich diese Ansiedlungen nach Expertenmeinung negativ auf die Bodenbeschaffenheit aus. Haus- und Straßenbau und andere Infrastruktur "versiegeln" die Erdoberfläche und verhindern so das Eindringen des Wassers, das während der Regenfälle die Bergflanken hinunterläuft. Dies führt einerseits zu einer Verringerung des die Quellen im Tal speisenden Grundwassers, andererseits auch dazu, dass dieses Wasser oberflächlich abläuft und in den tiefer gelegenen Gebieten Überschwemmungen verursacht. Da kein Kanalisationssystem besteht, werden außerdem Latrinen angelegt, die das Grundwasser verseuchen (Contreras 2000).

Die Schwierigkeiten bei der wirksamen Durchsetzung des Gesetzes⁴⁹ führten 1968 dazu, dass durch Gesetz Nr. 443 der Nationalpark in den Zuständigkeitsbereich des Landwirtschaftsministeriums wechselte und 1969 auf derselben Gesetzesgrundlage mit Dekret Nr. 08835 das Förderkomitee des PNT geschaffen wurde. Es setzt sich zusammen aus Landwirtschaftsdirektion, Präfektur und Bürgermeisteramt der Stadt Cochabamba und seine Hauptaufgabe ist die technische und wirtschaftliche Planung der im Park durchzuführenden Maßnahmen. Erste Tätigkeit war deshalb, "der Höchsten Regierung durch Übermittlung des Landwirtschaftsministeriums die technischen, juristischen, administrativen und wirtschaftlichen Studien zur Begutachtung vorzulegen, die zur Ausführung der geplanten Arbeiten dienen sollen" (Bolivia 1969: Art. 2). Seither fanden zahlreiche Aufforstungsmaßnahmen statt, bei denen die Schweizer Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA)⁵⁰ wertvolle Hilfe leistete und deren größter Erfolg an den Bergflanken der Gemeinden Sacaba und Cochabamba zu verzeichnen ist.

⁴⁸ Der Bevölkerungszustrom in die Stadt Cochabamba sowohl aus dem Bezirk als auch aus dem Landesinneren war unaufhörlich, besondere Erwähnung verdient jedoch die Zuwanderungswelle aus den Bergbaugebieten seit 1987. Die als „Umstrukturierung“ bezeichneten Massenentlassungen, eine der neuen Maßnahmen der neoliberalen Regierung jener Zeit, führten dazu, dass Tausende von Minenarbeitern ihren Arbeitsplatz verloren und sich mit ihren Familien in den Tälern von Chuquisaca, Tarija und Cochabamba ansiedelten. Die massive Zuwanderung zeigte die Unfähigkeit der (örtlichen und staatlichen) Regierung auf, den Bedürfnissen der neu Angekommenen Rechnung zu tragen. Viele der Minenarbeitergruppen nahmen Land im Bereich des PNT in "Besitz" und wohnten in provisorischen Zelten, während sie ihre ersten vier Wände errichteten.

⁴⁹ Die 60er Jahre sind nicht gerade die Erwachenszeit eines Umweltbewusstseins in der Gegend von Cochabamba und die Bevölkerung nahm die Probleme, denen das Gesetz entgegenwirken wollte, nicht sonderlich ernst. Zudem bewirkten die damals hauptsächlich auf das Valle Alto zentrierten politischen Interessen und die internen Machtkämpfe im damals regierenden MNR eine Destabilisierung der Regionalregierung, welche sich in geringer Effektivität ihrer Maßnahmen niederschlug. Die Tatsache, dass die Zuständigkeiten von Präfektur und Gemeindeverwaltung niemals ausreichend geklärt worden waren (Crespo 1999), vergrößerte die Konfusion in der Verwaltung des Nationalparks.

⁵⁰ Derzeit heißt die DEZA in spanischsprachigen Ländern „Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE)“.

Die Arbeiten an den Gebirgshängen und in den Schluchten führten zusammen mit dem Rückgang der Niederschlagsmengen dazu, die Gefahr der Überschwemmungen und Schammlawinen von der Stadt fernzuhalten; das Bevölkerungswachstum, insbesondere entlang der Achse Sacaba-Cochabamba-Quillacollo, drückte sich jedoch in einer gesteigerten Nachfrage nach Trinkwasser aus, die von den bestehenden Quellen nicht befriedigt werden konnte⁵¹. Das wichtigste Wassereinzugsgebiet der Region ist aber die Gebirgskette von Tunari, wo auch das bedeutendste Trinkwasserreservoir, die Lagune Escalerani, liegt und das Mehrzweckprojekt von Misikuni, das als wichtigstes Vorhaben des Tales sowohl für die Trinkwasserversorgung als auch für die landwirtschaftliche Bewässerung gilt. An den Hängen dieser Gebirgskette schlägt sich die aus dem Amazonasbecken aufsteigende Feuchtigkeit nieder, so dass sie die größte Wasserreserve des Bezirks bildet. Angesichts der zunehmenden Siedlungsproblematik beschlossen Legislative und Bezirksbehörden eine Erweiterung des Nationalparks, um diese wichtige Gegend zu "schützen".

Tatsächlich bestimmt Gesetz Nr. 1262 vom 13. September 1991 neue Grenzen für den Park, der im Norden, Osten und Westen erweitert, im Süden jedoch verkleinert wird. Seither umfasst er das folgende Gebiet: "im Norden den Gebirgskamm von Tablas, im Süden die Höhenlinie 2.750, im Osten den Fluss Kenko Mayu oder Kenko, im Westen den Nordrand der Flussenge von Parotani" (Bolivia, Congreso Nacional 1991: Art. 1) (siehe Karte 3). Eine der Gesetzesverfügungen beinhaltet die Möglichkeit der Landenteignung, falls dies nötig wäre, es sei denn, dieses Land diene dem Ackerbau oder es sei Industrie darauf angesiedelt (a.a.O.: Art. 2). Auch ist die Gewinnung von Baumaterial und die Viehzucht (von einigen Ausnahmen abgesehen) im Gebiet des Parks strikt verboten (a.a.O.: Art. 7).

Das bisherige Förderkomitee wurde durch die Geschäftsführende Gruppe ersetzt, "eine autarke Einrichtung mit rechtlicher Körperschaft, bestehend aus dem Ministerium für ländliche Angelegenheiten und Landwirtschaft, der Präfektur, der Regionalen Vereinigung für Entwicklung von Cochabamba, den Gemeindeverwaltungen von Cochabamba, Quillacollo und Sacaba, der Universidad Mayor de San Simón und der 7. Heeresdivision" (a.a.O.: Art. 3)⁵². Der neue Plan, mit dessen Ausarbeitung das Direktorium der Geschäftsführenden Gruppe beauftragt wurde, sollte auch ein "Kataster der im Gebiet des Parks liegenden Eigentümer" erstellen (a.a.O.: Art. 6). Schlussendlich forderte Gesetz 1262

⁵¹ Da das Trinkwasserversorgungsnetz die äußeren Vororte nicht erreicht, wird deren Versorgung von privaten Tankwagen übernommen, deren Besitzer täglich den Weg von den Quellen zu den Vororten zurücklegen.

⁵² Man beachte, dass weder die Teilnahme von Bauernorganisationen noch die anderer Basisgruppen vorgesehen ist.

die Exekutive auf, das entsprechende Reglement "binnen 60 Tagen ab dem Datum seiner Verkündung" zu erarbeiten (a.a.O.: Art. 11).

Aus drei wesentlichen Gründen wurde das Gesetz faktisch nie voll wirksam: 1. Das Fehlen des zugehörigen Reglements, 2. die Annahme neuer Gesetze für die Schutzzonen und die Gebietsverwaltung, 3. die zahlreichen Gegenreaktionen der indigenen Gemeinden und der Ansiedler⁵³. Das Ergebnis war eine Vervielfachung der Konflikte im Bezirk und aufgrund der Spannungen sahen sich die Behörden gezwungen, ein Vermittlungskomitee einzuberufen und den Gesetzestext zu revidieren.

Aufgabe des aus zehn Mitgliedern (die Hälfte von ihnen Sprecher der Landbevölkerung, die andere Hälfte Repräsentanten der Gemeindeverwaltungen und der staatlichen, wissenschaftlichen und Umwelt-Organisationen sowie der "wildern" Ansiedlungen) sowie ihren Vertretern bestehenden Vermittlungskomitees ist die Teilnahme an der Planung sowie die Überwachung der Geschäftsführung des Nationalparks. Ein solches Komitee ist im RGAP zwar vorgesehen, seine Zusammensetzung und Aufgaben werden jedoch nicht präzisiert und bleiben vage. Mit der Revision des umstrittenen Gesetzes wurde eine Consultingfirma beauftragt, die von den Vorschlägen der involvierten "sozialen Akteure" ausgehend ein neues Gesetzesprojekt nach fachlichen Kriterien erarbeiten sollte⁵⁴.

3.2.3. Eine skeptische Würdigung der Erweiterung des Nationalparks

Das zur Rechtfertigung der Parkerweiterung angeführte Argument, das Wassereinzugsgebiet des Tales von Cochabamba schützen zu wollen, bewahrte nicht vor Gegenreaktionen derer, die von dieser nicht im Konsens gefällten Entscheidung unmittelbar betroffen sind. Zunächst fällt auf, dass die Gesetzesänderungen im Lande mit dem vorher dargestellten Wechsel des Regierungsmodells zusammenhängen. So betonten die bis Mitte der 80er Jahre erlassenen Gesetze die Aspekte von Schutz und Erhaltung und bekümmerten sich sehr (vielleicht zu sehr) um administrative Maßnahmen, so dass man als ihren gemeinsamen Nenner Strafandrohungen für Übertretungen und Besteuerung von Gebrauch und Nutzung

⁵³ Bis Ende 2001 wurden 32 Ansiedlungen im Bereich des Nationalparks gezählt (17 in Cochabamba, 12 in Sacaba, 3 in Tiquipaya), über deren Zukunft weiterhin debattiert wird, da nach dem Gesetz keine urbanen Ansiedlungen innerhalb des Parks erlaubt sind, die existierenden also illegal sind. Die Betroffenen sind jedoch nicht bereit, ihr Hab und Gut so ohne weiteres zu verlassen.

⁵⁴ Während der Feldarbeit der vorliegenden Forschung war in der CRCh die Durchführung eines von besagter Consultingfirma organisierten Informationsseminars über die Problematik des Nationalparks zu beobachten, bei dem sich Fachleute bemühten, Ziele und Bedeutung des Parks zu erläutern und die Themen verdeutlichen, zu denen von den Gemeindemitgliedern Vorschläge erwartet wurden.

natürlicher Ressourcen ansehen könnte. Das Allgemeine Waldgesetz der Nation und das Gesetz für das Wildleben veranschaulichen gut diese "abschöpfende" Tendenz.

Die Gesetze des neoliberalen Staates hingegen neigen dazu, Naturressourcen und Umwelt zu den Marktgesetzen unterworfenen handelbaren "Gütern" zu machen. Sie verschaffen Investoren Zugang zu diesen Ressourcen, sei es durch "Aneignung" (wie im Falle der Wasser-"Versorgung" durch Privatgesellschaften), sei es durch "Nutzung" (wie die der Landschaft und der Naturmonumente durch die Tourismusindustrie). Unter diesem Gesichtspunkt stellt sich die Erweiterung des Nationalparks keineswegs nur als reine und uneigennützige Besorgnis um die Umwelt und die Wasserprobleme des Tales von Cochabamba dar, sondern als Bestandteil des weiter gefassten Projektes, das ein ausreichend großes Areal voller Naturressourcen schaffen will, um es auf dem internationalen Markt feilzubieten. Das würde den scheinbaren "Mangel an Kenntnissen" der Gesetzgeber über die sozio-kulturellen Verhältnisse des Gebietes ebenso erklären wie die Einschließung von Zonen in den Nationalpark, die von der "wasserträchtigen" Region "entfernt" sind.

Im Einklang mit der "neuen Ländlichkeit", deren Tendenz wie bereits gesehen im Wesentlichen marktwirtschaftlich, also reduzierend, ist, betont das den Nationalpark betreffende Gesetzeswerk den "Nutzen" (z.B. für den Tourismus), der aus den natürlichen Ressourcen zu ziehen ist. Dabei lässt es soziale Aspekte weitestgehend außer Acht und erkennt außerdem den Wert traditioneller Kenntnisse und indigener Erhaltungssysteme, was das geringe oder gar nicht vorhandene Interesse des Staates an den Kenntnissen und Erfahrungen der indigenen Kulturen verrät.

3.3. Reaktion der "Land"- Gemeinden auf die Schaffung des Nationalparks

Zu den bereits angeführten Gründen, die die Anwendung des Erweiterungsgesetzes des Nationalparks verhinderten, ist hinzuzufügen, dass zur Zeit der Gesetzesverkündung im Land ein ganz besonderes soziales Klima herrschte. Ein Jahr nach dem "Marsch für Land und Würde" (*Marcha por el Territorio y la Dignidad*, s. Kap. 5) hatte sich die Gesellschaft des Landes noch immer nicht richtig von ihrer Bestürzung über das plötzliche Einbrechen der Indios in das nationale Szenario erholt. Zahlreiche Foren, Seminare, Symposien etc. widmeten sich der "indigenen Frage" und dem kontroversen Thema, wie die Gebirgsbevölkerung zu definieren sei (sind sie Indios oder Bauern?). Auch fehlte nur noch ein Jahr bis zur Feier des "500. Jahrestages der spanischen Eroberung", in dessen Umfeld die

indigenen Gemeinden und Organisationen (auch in den Tälern und Gebirgen Cochabambas) zahlreiche Aktionen durchführten, die der Diskussion und dem Nachdenken dienen sollten; es entstand ein brodelndes Klima sozialer und politischer Mobilisierung. Ebenfalls zu erwähnen ist die verzögerte Ausarbeitung des zugehörigen Reglements, die nicht unwesentlich bedingt war durch den Erlass weiterer Gesetze, mit denen sie harmonisiert werden musste. Unter diesen neuen Gesetzen zu erwähnen sind das LMA (1992), das Gesetz über Volksbeteiligung (1994), das Gesetz für die Dezentralisierung der Verwaltung (1994), Verfassungsreformen (1994) etc.; diese Gesetze hatten unmittelbare Auswirkungen auf Bestimmung und Verwaltung der Nationalparks, somit auch auf den Nationalpark Tunari und die sonstigen Schutzgebiete.

Radikaler und endgültiger Widerstand gegen das Gesetz Nr. 1262 kam jedoch aus den Reihen der indigenen Organisationen. Die vom Gesetz verfügte Grenzerweiterung betraf eine weite Fläche (ca. 300.000 Hektar), die von mehr als 200 indigenen Gemeinden bewohnt war, welche natürlich eine mögliche Intervention des Staates in "ihrem" Territorium nicht gerade begrüßten. Die Reaktion erfolgte nicht unmittelbar, sei es weil die Betroffenen nicht sofort informiert wurden, sei es weil zunächst keine konkreten Aktivitäten der Behörden festzustellen waren. Ab 1995 jedoch waren Widerstandsaktionen dieser Gemeinden zu beobachten, wie z.B. der von der CRCh gefasste Beschluss, sich der Einsetzung eines Parkverwalters zu widersetzen. Warum aber lehnen die Indigenen das Gesetz ab; inwiefern schadet ihnen die Erweiterung des Nationalparks?

Im "Allgemeinen Reglement der Schutzzonen" (Reglamento General de Areas Protegidas, RGAP) sind die verschiedenen "Einstufungen" des Nationalen Schutzzonen-Systems definiert⁵⁵. Der Park als eine der wichtigsten wird folgendermaßen bestimmt:

„Die Einstufung als Nationalpark oder Bezirkspark dient dem strikten und dauerhaften Schutz repräsentativer Ökosysteme oder biogeographischer Provinzen und der Ressourcen an Flora und Fauna sowie der geomorphologischen, szenischen oder landschaftlichen Erscheinungen sofern sie eine ausreichende Fläche aufweisen, um die Kontinuität der ökologischen und evolutionären Prozesse dieser Ökosysteme zu gewährleisten.“ (Bolivia, 1997: Art. 20).

⁵⁵ Das Nationale Schutzzonen-System (Sistema Nacional de Areas Protegidas, SNAP) "ist die Gesamtheit der Gebiete verschiedener Einstufung, die mit geregelten Beziehungen untereinander wegen ihrer ökologischen Bedeutung im nationalen Interesse unter besonderer Verwaltung stehen. Ziel des SNAP ist, mittels Nachhaltigkeit bewirkender Politik, Strategien, Pläne, Programme und Normen in den Schutzzonen repräsentative Muster biogeographischer Provinzen zu erhalten, um unter Mitwirkung der örtlichen Bevölkerung und zum Nutzen heutiger und künftiger Generationen die Ziele biologischer Vielfalt zu erreichen." (Bolivia 1997: Art. 13). Die vom Gesetz vorgesehenen Einstufungen sind: Nationalpark, Heiligtum, Naturdenkmal, Wildreservat, Naturgebiet integrierter Bewirtschaftung und Stilllegungsgebiet.

Es wird ausgeführt:

„Im Gebiet der Parks, Heiligtümer oder Denkmale ist Entnahme oder Verbrauch von erneuerbaren oder nicht erneuerbaren Ressourcen sowie Mitteln der Infrastruktur verboten, außer zu entsprechend qualifizierten und genehmigten Zwecken der Forschung, des Ökotourismus, der Umwelterziehung und der Überlebensaktivitäten originärer Völker, da diese Einstufung je nach Zone, Verwaltungsplan und Regeln der Bevölkerung Gelegenheit für Tourismus und Erholung in der Natur bietet, für wissenschaftliche Forschung, Verfolgung ökologischer Prozesse, Interpretation, Umweltbildung und ökologische Bewusstseinsbildung. (a.a.O.: Art. 23).

Scheinbar gewährt Gesetz Nr. 1262 den indigenen Gemeinden einige Vorteile, es müssen jedoch einige Punkte herausgestellt werden, die die bereits angemerkte staatliche Tendenz verraten. Zunächst zeigte sich anhand der Tatsachen, dass der "strikte und dauerhafte Schutz repräsentativer Ökosysteme" im Bereich des Nationalparks nie stattfand, da bei der intensiven Aufforstung "exotische" Arten, insbesondere Eukalyptus (*Eukalyptus globulus* Labill) und Kiefern (*Pinus radiata* D.Don), eingesetzt wurden und nichts z.B. zum Schutze der Wälder aus *Qewiña* (*Polylepis incana*), Erle (*Alnus acuminata*) und *Molle* (*Schinus molle* L.) unternommen wurde. Auch zum Schutz der Tierarten wurden keine wirksamen Maßnahmen getroffen. Die wahre Absicht ist also, die Naturressourcen zu "nutzen" anstatt sie zu "schützen".

Zum Zweiten wurde der Park ursprünglich zum Schutz vor Erosion und Erdrutschen geschaffen, wofür sein Waldbestand von großem Nutzen ist; Gesetz Nr.1262 möchte ihn jedoch auch zur Wasserreserve machen. Das in der Erweiterung hinzugekommene Gebiet ist eine Wasser speichernde und den Wasserkreislauf regulierende Zone, in der der aus dem Amazonasbecken aufsteigende Wasserdampf in großen Mengen kondensiert und sich als Regen niederschlägt, was zu bedeutenden Wasserreserven führt, die für den chronischen Mangel des Tales von Cochabamba von lebenswichtiger Bedeutung sind. Seit jeher kommt das Trinkwasser der Städte ebenso wie das zur Bewässerung der Felder verwendete⁵⁶ aus diesem Gebiet. So gesehen dient das Gesetz dem urbanen "Wohlstand", kümmert sich aber nicht um die indigenen Gemeinden. Die Probleme dieser (in den Diskussionspapieren "soziale Akteure" genannten) Völker wurden erst durch die Aktionen der indigenen Organisationen thematisiert, da, wie gesehen, das Gesetz Nr. 1262 sie nicht als legitime Gesprächspartner betrachtet. Verbot der Viehweide oder Einschränkung des Ackerbaus sind

⁵⁶ Die sprichwörtliche Fruchtbarkeit der Täler von Cochabamba rührt eben daher, dass sie über genügend Wasser für ihre Felder verfügten. Einige nutzten hauptsächlich die Bäche, die die Schluchten herabflossen (Systeme der Mitas und Largadas), andere verteilten untereinander das Wasser der in den tieferen Talregionen reichlich vorhandenen Quellen. Die Nutzung des Wassers hat zur Bildung regelrechter Institutionen geführt, die auch heute noch für angemessene Verteilung und Behandlung zuständig sind.

in Gebieten akzeptabel, wo sie nicht Lebensbestandteil der Bevölkerung sind; sie in den derzeitigen Gemeinden von Ackerbauern und Viehzüchtern durchsetzen zu wollen, bedeutet schlicht und einfach, soziale Konflikte zu provozieren.

Zum Verständnis der indigenen Reaktionen ist es auch wichtig zu wissen, dass die Anordnung einer "Katastererfassung" und die mögliche Ernennung eines "Verwalters" als Signale staatlicher Unterdrückung aufgefasst wurden. Die Frage des Landbesitzes war und ist in der bolivianischen Geschichte ein äußerst heikles Thema. Die Verfügungen über den Besitz dieser Naturressource waren von der Kolonialzeit bis in die jüngere Vergangenheit immer Konfliktmotive⁵⁷. Die Bewegungen für Land und Selbstbestimmung haben die Erinnerung an lang verweigerte Rechte aufgefrischt, so dass es dem Staat immer schwerer fällt, das verfassungsmäßige Prinzip durchzusetzen, dass das Land ursprünglich ihm gehört. Außerdem sind die auf den Haciendas herrschenden Lebensbedingungen immer noch lebhaft im Gedächtnis und bewirken, dass der Indigene sich systematisch allem entgegensetzt, was Enteignung oder Fremdbestimmung seiner Ländereien bedeutet; ein Aspekt, den die Gesetzesgeber offenbar nicht in Betracht gezogen haben.

Die wichtigsten der indigenen Stimmen, die sich erhoben, forderten eine Änderung des Gesetzes Nr. 1262, einige, wie die Bauernorganisationen von Ayopaya, sogar die Herausnahme ihres Gebietes aus der Erweiterungszone des Nationalparks, da es nicht in der "Wassererfassungszone" des Tales von Cochabamba liege. Zentraler Kritikpunkt der Bewegungsführer war der ihrer Meinung nach "verfassungswidrige" Charakter des Erweiterungsgesetzes, da es gegen die Interessen und Rechte der ortsansässigen Bauern verstoße. Nach ihrer Auffassung missachtet es die durch persönliche und gemeinschaftliche Rechtstitel (demzufolge kein Staatseigentum) geschützten Eigentumsrechte der Landgemeinden sowie Gewohnheiten, Gebräuche und Grunddienstbarkeiten (*PNT* 2001:3).

Andere forderten eine Veränderung der Einstufung, dass anstelle des Nationalparks ein Naturgebiet mit integrierter Bewirtschaftung eingerichtet werden solle, was die traditionellen

⁵⁷ Das Kolonialregime bestätigte im Prinzip den Landbesitz der indigenen Gemeinden, die Spanier fanden jedoch später Wege, sich den Kommunalbesitz der indigenen Gemeinden anzueignen, was wiederum zu Widerstandsstrategien der Betroffenen führte, von Strafgerichten bis zum Landkauf durch die Häuptlinge. In den letzten zwei Jahrhunderten begünstigten die Dekrete von Mariano Melgarejo (1866) und die späteren "Devinkulierungs-Gesetze" (1874) den Raub der kommunalen Ländereien durch die Großgrundbesitzer und provozierten unzählige Erhebungen der indigenen Bevölkerung (sowie deren gewaltsame Niederschlagung mit Hunderten von Toten) bis zur Verkündung der Agrarreform 1953. Die massenhaften Protestmärsche der Indios 1996 hatten auch ihren Grund in der drohenden "Merkantilisierung" der Ländereien des Gesetzesprojektes Nationaler Agrarreform-Dienst (Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria).

Tätigkeiten der Gemeinden, Ackerbau, Viehwirtschaft, Bewässerung etc. nicht ausgeschlossen hätte⁵⁸. Vor allem aber sollte es von Bauern verwaltet werden oder ihnen weitgehende Mitsprache einräumen. Der Aspekt der Mitsprache kommt wiederholt zum Ausdruck; die Tatsache, vor der Gesetzesverkündung nicht befragt worden zu sein wird als Verstoß gegen ihre Rechte bezeichnet.

Diese Anmerkungen und Kritiken der Bauernorganisationen führten zu einigen Änderungen in der Anwendungspraxis des Gesetzes Nr. 1262, so wurde z.B. die Vizepräsidentschaft des Führungskomitees an den wichtigsten Führer der Unterzentrale der Bauern von Tiquipaya übertragen⁵⁹. Es handelte sich zwar um eine überwiegend politische Maßnahme, die die eigentlichen Probleme nicht löste; sie trug jedoch zur Entspannung des zwischen Bauern, Behörden und Einwohnern der Ansiedlungen herrschenden Klimas bei.

Ungeachtet der Mitarbeit von Bauernvertretern im Führungskomitee sind die Basisorganisationen weiterhin unruhig und verlangen eine direktere, weniger auf Führungskräfte bezogene Teilnahme. Darauf scheint die Einberufung eines Verteidigungskomitees des Nationalparks Tunari hinzuweisen. Dieses aus Gemeindeführern von Sacaba, Cercado, Tiquipaya, Quillacollo, Sipe Sipe, Tapacarí, Morochata, Ayopaya und Vinto zusammengesetzte Komitee setzt sich nicht nur für Ziele der Naturerhaltung ein, sondern auch für die Planung geeigneten Wohnraums im Schutzgebiet und für die Suche von Märkten für die Produkte der Bauern. Seine Schaffung ist ein Zeichen für die Komplexität des Problems, denn sie beweist die Unzufriedenheit der Landbewohner mit der Arbeit des Führungskomitees⁶⁰ und lässt einen Widerstand der indigenen Bevölkerung gegen die suburbanen Ansiedlungen erkennen.

⁵⁸ Die Bewegungsführer haben sich gut über die in der Gesetzgebung vorgesehenen Einstufungen informiert. Das bereits erwähnte Generalreglement der Schutzzonen bestimmt: "Die Einstufung als *Nationales oder Bezirkliches Wildreservat* verfolgt das Ziel, das Wildleben unter offizieller Aufsicht nachhaltig zu schützen, zu verwalten und zu nutzen. In dieser Stufe ist intensive und extensive Bewirtschaftung sowohl nicht entnehmender oder verbrauchender Art als auch entnehmender Art gemäß der Zoneneinteilung vorgesehen, letztere unter strenger Kontrolle und Überwachung hinsichtlich der Handhabung und Nutzung des Wildlebens." (Bolivia 1997: Art. 24). Und "die Einstufung als *Nationales oder Bezirkliches Naturgebiet mit integrierter Bewirtschaftung* hat zum Ziel, die Erhaltung der biologischen Vielfalt mit der nachhaltigen Entwicklung der örtlichen Bevölkerung zu vereinbaren. Das Gebiet bildet ein Mosaik von Flächen, unter ihnen repräsentative Ökoregionen, biogeographische Provinzen, natürliche Gemeinschaften oder Tier- und Pflanzenarten von besonderer Wichtigkeit, Zonen traditioneller Landnutzung, Zonen für die vielfältige Nutzung natürlicher Ressourcen und Kernzonen für strengen Schutz." (a.a.O.: Art. 25) (Kursive von uns).

⁵⁹ Man erinnere sich, dass das RGAP die Beteiligung indigener Organisationen in der Zusammensetzung des Führungskomitees vorsieht, es wird jedoch weder ihr zahlenmäßiger Anteil noch ihre Einordnung in der Hierarchie bestimmt. Gesetz Nr. 1262 aber sieht einfach keinerlei Beteiligung indigener Organisationen in der so genannten "Verwaltungsgruppe" des Nationalparks vor.

⁶⁰ Bei einem Treffen mit der Presse reklamierten die wichtigsten Vertreter dieses Komitees die Illegalität der Ansiedlungen im Park, die schon bis zur Höhenlinie 2.950 vorgerückt seien und kritisierten die Haltung des

Gegen Ende des Jahres 2002 legte die mit der Erarbeitung des neuen Gesetzesprojekts beauftragte Consultingfirma einen Entwurf für den Ersatz des Gesetzes Nr. 1262 vor; dessen Ausarbeitung zu einem "Konsenspapier", das dem Nationalkongress als Gesetzesentwurf hätte vorgelegt werden können, scheiterte aber an den Einwänden der Bauernorganisationen, an den endlosen Diskussionen innerhalb der Siedlerorganisationen und letztlich an den nicht weniger langwierigen Debatten zwischen den politischen Parteien, so dass der Nationalpark weiterhin ein latent "rechtsfreier Raum" bleibt.

3.4. Der "Geist" der Umweltgesetze des bolivianischen Staates

Das Bewusstsein der Umweltprobleme hat in der zeitgenössischen Welt rapide Fortschritte gemacht, auch wenn hauptsächlich wegen der Kostenfrage nicht immer von den entsprechenden Maßnahmen der Politik gefolgt waren. In diesem "Umweltrennen" wollte Bolivien nicht zurückbleiben, was dem Land, wie wir gesehen haben, nicht nur Fortschritte legislativer Art brachte, sondern auch die eine oder andere Rendite aus diesen Initiativen. So zum Beispiel 1991, als es einen Teil seiner Staatsschulden mit der Einrichtung von Reservaten in Amazonien beglich (Bolivia, MDSP 1997:8), oder die reichlichen Mittel, die der FONAMA in seinen ersten Jahren erhielt, bevor er zur politischen "Beute" wurde und sein Ansehen verlor⁶¹.

Führungskomitees und der Regierung: "das Einzige, was die Regierungen tun, ist, mit ihrer Duldung diese illegalen Handlungen zu unterstützen. Da der Nationalpark Tunari für die Bewohner Cochabambas und für künftige Generationen lebenswichtig ist, braucht er besondere Beachtung und Behandlung. Die Regierung braucht keine Minderheiten zu befragen wegen etwas, das für alle gut ist, ... es ist kein politischer Willen da, den Park zu schützen. Sonst würden die Ansiedlungen nicht täglich wachsen. [Einer der Vertreter] wies auf die Lebensgefahr hin, die die Siedler selbst eingehen, wenn sie am Ufer der Wildwasser oder darüber bauen ... 'Die Regierung erlaubt illegale Handlungen und zergliedert den Park, indem sie ungesetzliche Ansiedlungen erlaubt, den Besitz illegaler Rechtstitel« ... Das Führungskomitee hat vorgeschlagen, die Ansiedlungen, die nicht entfernt werden können zu legalisieren und sie zur möglichst optimalen Wärmedämmung zu verpflichten. Für das Verteidigungskomitee verletzt dieser Vorschlag den Sinn des Nationalparks Tunari, der als Schutzzone alle Fürsorge braucht, insbesondere, wenn er die 'Lunge Cochabambas« ist. 'Wir verurteilen die Absicht des Führungskomitees, das Gesetz zu ändern und ein Reglement zur Legalisierung der Siedlungen auszuarbeiten', [schlossen die Vertreter]". (Opinión, 10.10.2002).

⁶¹ Der Bericht von 1997 informiert, dass der FONAMA sich zum Zeitpunkt der Erarbeitung dieses Dokuments in einer Umstrukturierung zur Wiedererlangung seiner Glaubwürdigkeit befand, nachdem zuvor eingestanden wurde, dass er unter institutionellen Problemen gelitten hatte, die zum Vertrauensverlust seitens bilateraler Organismen und anderer ausländischer Geldgeber geführt hatten (Bolivia, MDSP 1997:13). Im Jahre 2002 war er eine dezentrale Einrichtung unter der Jurisdiktion des Präsidentschaftsministeriums mit dem Ziel, in- und ausländische Geldquellen nicht nur für Umwelt - Pläne, - Programme, - Projekte und- Forschung zu erschließen, sondern auch für den weiter gefassten Bereich der nachhaltigen Entwicklung und der städtischen und ländlichen Umweltqualität.

Auf welches Ziel aber ist die Umweltpolitik des bolivianischen Staates ausgerichtet? Es wurde bereits ausgeführt, dass die wichtigsten Gesetze im neoliberalen Kontext erlassen wurden, womit ihre allgemeine Tendenz bereits angedeutet ist. Während das Gesetz für Naturleben von 1975 noch den Schwerpunkt zum Schutz von Natur und Naturressourcen auf staatliche Maßnahmen legte (besonders auf Kontrolle), dezentralisiert das Umweltgesetz (LMA) nicht nur und gewährt den Umwelträten der Bezirke (CODEMA) Handlungsautonomie, sondern es öffnet auch alle Möglichkeiten internationaler "Teilnahme" im Lande und gestattet dem Staat "Internationale Abkommen und Aktionen zur Erhaltung, Kontrolle und Vorsorge für Flora und Fauna, von Schutzgebieten, Flussbecken und/oder Ökosystemen, die mit einem oder mehreren Ländern geteilt werden" (Bolivia, Congreso Nacional 1992: Art. 29).

Zusammen mit dieser "Notwendigkeit" nationaler Öffnung postuliert das LMA entschieden die These, dass die Erhaltung der Umwelt in der Verantwortung aller liege, da es sich um ein Gemeingut der Menschheit, nicht nur der Bolivianer handele⁶². Auch bestimmt es ausdrücklich, dass der Staat für eine angemessene "Harmonisierung der nationalen Politikrichtlinien mit den Tendenzen der internationalen Politik in Umweltthemen" zu sorgen hat (a.a.O.: Art. 5.10), was mit der von Sozialwissenschaftlern und indigenen Sprechern auf der dritten Konferenz von Barbados aufgestellten These über die globale Handhabung der natürlichen Ressourcen übereinstimmt:

„Die von den Regierungen der Industriestaaten des Nordens vertretene Umweltthese wird auf die Schwellenländer des Südens durch Bedingungen oder Druck übertragen, wobei davon ausgegangen wird, dass die Maßnahmen zur Erhaltung der Naturressourcen im Interesse der gesamten Menschheit liegen und deshalb überall angewendet und befolgt werden müssen" (Arvelo-Jiménez 1995:81).

Dieser Sichtweise zufolge haben die Länder des Südens, die paradoxerweise über die größte Artenvielfalt auf dieser Erde verfügen, die historische Pflicht, die von Wissenschaftlern und Technikern des Nordens entworfenen Erhaltungsrichtlinien zu befolgen. In diesem Sinne wird gefordert, die "Bevölkerungsexplosion" der armen Länder (die fast alle im Süden liegen) zu bremsen, die "Plünderung" der Naturressourcen durch die Einwohner und die damit verbundene Umweltveränderung zu verhindern und die Bevölkerung zum

⁶² Sätze wie "Schutz und Erhaltung der Umwelt und der natürlichen Ressourcen, indem die menschliche Behandlung der Natur geregelt wird" (Bolivia, Congreso Nacional 1992: Art. 1), "das Recht einer jeden Person und jedes Lebewesens auf gesunde und erfreuliche Umgebung gewährleisten" (a.a.O.: Art. 17) kommen nicht von ungefähr. Diese Tendenz zur weltweiten Verbreitung der Umweltbesorgnis wurde durch den Gipfel von Rio verstärkt; seither "werden nationale Politik und Strategien [von Bolivien] Teil des Programms einer weltweiten Allianz." (Bolivia, MDSP 1997:19).

Umweltschutz zu erziehen, damit sie zur großen Aufgabe aller beitragen: die Umwelt zu schützen.

„Die Rolle der Armut und der so genannten Bevölkerungsexplosion als scheinbar einzige Ursachen der Umweltkrise werden tendenziös übertrieben und ebenso wird den Entwicklungsländern unterstellt, sie verfügten nicht über die wissenschaftlichen und technischen Kenntnisse, die für einen nachhaltigen Umgang mit den natürlichen Ressourcen des Planeten erforderlich sind. Der industrialisierte Norden setzt generell voraus, dass die einheimischen und lokalen Systeme ungeeignet seien die Erde zu retten und konsequenterweise der Transfer westlicher Technologie *conditio sine qua non* für Umweltstabilität auf dem Planeten sei“ (a.a.O.:91-92).

Die Inter-Amerikanische Entwicklungsbank (IDB), die Andine Fördergemeinschaft (Corporación Andina de Fomento -CAF-) und andere, die Richtlinien der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds regional verbreitende Organe haben in ihre für Lateinamerika geltenden Kreditbedingungen jeweils Klauseln aufgenommen, die die lateinamerikanischen Länder zu Umweltgesetzgebung und Umweltprogrammen verpflichten sowie zu Programmen für Geschlechter-Gleichberechtigung und indigene Völker. Natürlich bieten diese Einrichtungen für Zusammenarbeit auch Beratung zu diesen Themen an und nicht selten erarbeiten ihre Experten und Techniker Gesetzesentwürfe, die dann von den Gesetzgebern der Länder erlassen werden. Letzten Endes sind diese Institutionen und die von ihnen weltweit vertretenen Interessengruppen die unsichtbare Hand, die die Fäden bewegt, an denen die Regierungen tanzen. Hinzu kommt die bittere Tatsache, dass die politischen und wirtschaftlichen Eliten der Länder des Südens häufig die Lebensbedingungen der Bevölkerung ihrer Länder ignorieren und trotz der wertvollen Hinweise der Sozialwissenschaftler ihre eigenen kurzfristigen Interessen und die der multinationalen Gesellschaften verfolgen (a.a.O.:92).

Es darf jedoch auch nicht übersehen werden, dass die größte Umweltzerstörung nicht von den Armen verursacht wird, sondern von der industriellen Ausbeutung der Naturressourcen und den Abfällen der Industriegesellschaften⁶³, was in die Umweltthese der herrschenden Kreise keinen Eingang gefunden zu haben scheint.

Gegen diese Umweltthese haben sich in den vergangenen Jahren zahlreiche kritische Stimmen erhoben, die die Rolle der indigenen Völker in der Behandlung und Erhaltung der

⁶³ Arvelo-Jiménez erwähnt mehrere Arbeiten nordamerikanischer Autoren zur Situation enorm verseuchter (Wasser, Luft, Boden etc.) Randbezirke der Städte im mächtigsten Land der Erde, die die Umweltbesorgnis der Regierung in keiner Weise zum Eingreifen bewegen. Diese Feststellung trägt zum Verständnis des nordamerikanischen Verhaltens auf internationaler Ebene bei und verrät die eigentlichen Herrschaftsinteressen, die hinter den Forderungen an die Länder des Südens und der "Mit-Verantwortung" für die Umwelt stehen.

Umwelt lobend hervorheben und sie als die wichtigsten Hüter der Erde betrachten. Ihre Argumentation basiert auf der einfachen Beobachtung, dass "die indigenen Völker häufig in den wichtigen Gebieten von hohem natürlichem Wert leben, die noch existieren. Dies zeugt von der Effizienz der indigenen Systeme zum Umgang mit der Umwelt" (WWF 1996:3). Aus dieser Perspektive werden tradiertes Wissen, Gewohnheiten und Innovationen im Umgang mit Naturressourcen als fundamentaler Beitrag der indigenen Gemeinschaften zur Bewahrung biologischer und kultureller Vielfalt und zur nachhaltigen Entwicklung geschätzt und gewürdigt. Daraus ergibt sich zusammen mit der Anerkennung der Grundrechte der indigenen Völker der Schluss, dass ihr Mitwirken unabdingbar ist und eine Schlüsselstellung für das Erreichen jener nachhaltigen Entwicklung innehat, die die momentan Regierenden ihren Reden und Berichten zufolge anstreben.

Diese Beobachtungen zeigen, wie wichtig es ist, nicht nur die Sichtweisen zu überprüfen, die das "Dahinleben" der indigenen Völker in den armen (z.B. andinen) Ländern erklären, sondern auch Wissen und Erfahrungen dieser Völker zu untersuchen, die von der technokratischen Staatsräson zumeist ignoriert werden. Da es dazu notwendig ist, den "Anderen" anzuhören, läd folgendes Kapitel ein, den Gründen der Ch'apisirkeños für die Verteidigung "ihres" Territoriums und seiner Ressourcen zu lauschen.

4. Die Resolution der Regionalzentrale von Ch'apisirka

Es gehört zu den Spielregeln der repräsentativen Demokratie, dass ein vom Parlament erarbeitetes und diskutiertes Gesetz (denn das ist die Aufgabe des Parlaments) der Bevölkerung des ganzen Landes oder einer speziellen Region zugute kommt. Wenn dieses Gesetz aber, um ein Problem zu lösen, viele andere aufwirft, dann löst es nichts, sondern vervielfacht die Probleme und Konflikte. In einem solchen Fall wurde die Problemstellung entweder nicht richtig erkannt und analysiert oder die Gesetzgeber handelten im Sinne anderer Interessen als der, auf die sich das Gesetz bezieht. Nur so ist es möglich, dass der Staat Gesetze verkündet, die wegen des Widerstands der "Betroffenen" nicht anwendbar sind; und eben dies ist erkennbar im Falle des Gesetzes Nr. 1262 und der Opposition der indigenen Gemeinden dagegen.

Die Resolution der CRCh von 1995 war eine der ersten konkreten regionalen Reaktionen in dieser durch den indigenen Widerstand angespannten Atmosphäre; zusammen mit späteren Stellungnahmen und Erklärungen anderer Bauernorganisationen (wie auch solchen von Bürgervereinigungen und Gemeindeverwaltungen) stellte sie die verbindliche Anwendung des Gesetzes Nr. 1262 ernsthaft in Frage. Wegen der Wichtigkeit dieser Entscheidung werden in der vorliegenden Studie die Akteure mit ihren eigenen Worten zitiert, wenn sie sich auf diese wichtige Maßnahme und die daraus in den letzten Jahren gewonnenen Erfahrungen beziehen⁶⁴.

Eine der ersten Aufgaben, die wir uns stellten, war die Feststellung der wahrscheinlich in einem Schriftstück festgehaltenen genauen Umstände und Vorsätze der Resolution. Während der gesamten Zeit der Feldarbeit war aber jeder Versuch vergeblich, Zugang zum "Protokoll" der Versammlung zu erhalten, auf der diese singuläre Entscheidung getroffen wurde. Es gibt keinen Grund für die Annahme, dass bei dieser zwischengemeindlichen Organisation schon traditionelle "Protokollbuch" sei nicht geführt worden, da selbst die kleinste "Bauernvereinigung" über einen verantwortlichen Protokollführer verfügt, dessen Aufgabe es ist, eine Anwesenheitsliste zu führen und behandelte Themen sowie die jeweils getroffenen Entscheidungen schriftlich festzuhalten. Er ist auch Aufbewahrer und eifriger Hüter des Protokollbuches. Die Bedeutung dieser Verantwortlichkeit lässt sich daran ermessen, dass die Position des Protokollführers als die dritt wichtigste in der

⁶⁴ Zitiert werden die wichtigsten Führer der Gegend, der Tenor ihrer Aussagen wurde jedoch von anderen Leitern und den Basismitgliedern umfassend bestätigt.

Führungsstruktur erachtet wird (die erste kommt dem Generalsekretär zu, die zweite dem Sekretär für Verbindungen), weshalb jeder, der sie innehat, sich bemüht, seine Aufgaben so gut wie irgend möglich zu erfüllen. Anwesenheit des Protokollführers und des Protokollbuches werden von der Organisation in jedem Fall zwingend vorgeschrieben. Dies gilt umso mehr für die übergemeindlichen Ebenen der Region (Unterzentrale, Regionalzentrale), Provinz (Provinzzentrale), des Bezirks (Bezirksbund) und des Landes (Konföderation). Selbstverständlich verfügt die CRCh über Protokollführer und -Buch; dies ist jedoch nicht irgendein Buch, zu dem jedermann Zugang hat. Sobald sich abzeichnete, dass wir um Einsicht in ein derartiges Dokument bitten würden, beeilten sich Generalsekretär und unmittelbare Mitarbeiter des CRCh, uns mit der "Erklärung" zuvorzukommen, die Resolution sei in keinem Protokoll aufgenommen worden⁶⁵ und das auf Versammlungen ausgesprochene verbindliche Wort habe Gesetzeskraft:

"noqaykujta mana kanchu uj documentoyku. Ni ima. Noqaykuqa kayku uj. Ujllata parlayku runas como sindicalisasqasjina, noqa autamaticamente parlayku, uj dirigente parlan chay, ya sayapuyku, hasta chay kamalla" (Don Qe).

"ajina reuniones tiyapuwayku chaypi noqayku parlarqayku, a bocalla pero, ma documento ni ima ruwaykuchu y respetakuntaj" (Don Ni).

„Wir haben keinerlei Urkunde. Nichts. Wir sind eine Einheit. Wir sprechen nur einmal, wie es sich für uns als Genossen gehört. Wenn wir sprechen oder ein Führer (auf einer Versammlung) spricht, dann genügt das.“⁶⁶

„wir halten regelmäßig Versammlungen ab und auf einer davon haben wir [das Verbot] beraten; und auch wenn wir es nur mündlich getan haben, denn wir haben kein Dokument verfasst, befolgen wir es voll und ganz.“

Andere führende Persönlichkeiten bestätigen jedoch die Existenz einer "Akte" über die auf der Versammlung getroffene Entscheidung, und zwar nicht nur im Protokollbuch der Zentrale, sondern auch in den Büchern der Gemeinden:

"noqayku actaruwachispa como regional ukhupi, Central ukhupi respetachiymunaspa tiyapuwayku noqaykujta, chay costumbreta mana chinkachiy munaspa noqayku chaypi uj acta ruwachirqayku comunidadwan y centralwan y chay animalsitusta noqayku hasta awelosniykumanta pacha respetachispa" (Don Lm)

„wir, innerhalb der Regionalorganisation, wir wollen das in der Zentrale respektiert sehen und dass sich der Brauch nicht verliert, wir haben eine Akte, die wir mit der Gemeinde

⁶⁵ Es ist hervorzuheben, dass die Führer und einfachen Gemeindemitglieder freundlich und herzlich waren. Es gab keinerlei feindselige Haltung, die auf eine Ablehnung der Forschungsarbeit hätte hindeuten können; im Gegenteil, die Interviews und informellen Unterhaltungen fanden in einer kameradschaftlichen, familiären Atmosphäre statt, und am Ende signalisierte mehr als einer, wie wichtig es sei, den Dialog über die besprochenen Themen fortzuführen.

⁶⁶ Das bedeutet: Der Akt des Sprechens beinhaltet die Beratung und die Billigung eines Gedankens. Wörtlich übersetzt heißt "ya sayapuyku hasta chay kammalla" "fertig, wir halten ein, das war's", im Kontext des Dialogs ist jedoch gemeint, dass eine Diskussion als abgeschlossen betrachtet und die sich daraus ergebende Vorschrift von allen eingehalten wird.

und der Zentrale haben verfassen lassen, dass diese [wilden] Tierchen geachtet werden, so wie wir das seit den Zeiten unserer Großväter tun“.

Der scheinbare Widerspruch zwischen Existenz und Nichtexistenz einer "Akte" oder eines anderen die Resolution "dokumentierenden" Schriftstückes hätte das Engagement in der Forschungsarbeit dämpfen können, handelte es sich doch um die Existenz oder Nichtexistenz des wichtigsten Anhaltspunktes. Außerdem könnten diese Aussagen die Meinung vom ausweichenden, vagen und wenig vertrauenswürdigen Charakter des Indios "bestätigen", der von den urbanen Eliten so oft beklagt wird; letztlich wäre die Seriosität der Forschungsarbeit in Frage gestellt. Es sind jedoch auch andere Erklärungen denkbar, denn diese Haltung, etwas zu "verbergen", was für sie sicherlich einen anderen Wert und eine andere Bedeutung hat als für den "datengierigen" Forscher, bestätigt eigentlich, was schon andere Autoren bei kolonial- und republik-zeitlichen indigenen Dokumenten festgestellt haben: Sie gehen davon aus, dass sich die indigenen Gemeinschaften gezwungen sahen, einen "für Fremde bestimmten Diskurs" zu entwickeln.

Ihrem Ansatz zufolge hörten die Indigenen Amerikas selbst nach der Brutalität und Härte des "Zusammenpralls" mit den Europäern nicht auf, in ihrer Geschichte als Subjekte zu agieren, was sie durch eine Defensivstrategie erreichten, die ihnen eine gewisse Autonomie ermöglichte⁶⁷, "Diese Strategie verband fast permanente Verhandlungen mit punktuellen Kriegshandlungen von begrenzter Reichweite, hauptsächlich zur Verteidigung der bedrohten Autonomie bestimmt" (Lienhard 1992:xii). Im Zusammenhang mit diesen Verhandlungen unter ungleichen Bedingungen

„mussten die indigenen Gemeinschaften einen andersartigen Diskurs erschaffen, geeignet, den ‘Fremden’, potentiellen Feinden oder Verbündeten, zu Ohren und zu Augen zu kommen: Den Behörden, den Persönlichkeiten oder Amtsträgern von Metropole oder Kolonie, später der Republik, ebenso Militärführern der Gegenseite, aber auch, seit dem 18. Jahrhundert, der lokalen, nationalen und internationalen ‘öffentlichen Meinung’. [...] Geschaffen durch die Sachzwänge des Kolonialismus, gehört der indigene Diskurs ‘für Fremde’ zur Konfliktbeziehung zwischen ‘Kolonisiertem’ und ‘Kolonisator’. In seiner Eigenschaft als Verhandlungsinstrument weist der die indigenen Bezeugungen, Briefe oder Manifeste strukturierende Diskurs, allerdings nicht immer, ausgeprägt ‘diplomatische’ Züge auf. In für das gewählte Kommunikationssystem allgemein typischer Weise, sagt der Diskurs mehr, als er ausspricht und erfordert deshalb eine sorgsame Auslegung, eine ‘Dechiffrierung’.“ (a.a.O.:xiii).

⁶⁷ Die Strategien der indigenen Völker gegenüber den Eroberern waren nicht einheitlich. Während einige an unzugängliche Orte flüchteten oder sie bekriegten, verbündeten sich andere mit den "ungebetenen Gästen" und verhandelten unter furchtbar ungünstigen Bedingungen über ihre Zukunft. Diese Strategien ermöglichten ihnen zwar, den zerstörerischen Zusammenstoß, die Kriege, Krankheiten und die Zerstörung ihrer wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Strukturen zu überleben, der anhaltende Misserfolg beim Versuch, die Eindringlinge "hinauszuwerfen" nötigte die Indios jedoch immer mehr zur Verhandlungsstrategie (siehe auch Kap. 5).

Dieses ausführliche Zitat zur Lesart indigener Texte liefert auch den Schlüssel zum Verständnis der Haltung, die die Führer von Ch'apisirka einnahmen, als sie ihre Akten vor den Augen "Fremder" "schützten" und ganz allgemein erklärt es die scheinbare Verschwommenheit des heutigen indigenen Diskurses.

Die Existenz und Gültigkeit des Jagdverbots auf Wildtiere jedenfalls konnte in den verschiedenen informellen Gesprächen mit Basismitgliedern der Gemeinden der CRCh sowie mit Führern der Nachbarorganisationen⁶⁸ umfassend bestätigt werden. Diese einstimmigen Aussagen werden indirekt unterstützt durch die Beschlüsse des Zweiten Kongresses der Regionalzentrale von Ch'apisirka vom 21. März 1998, welche die Opposition gegen den Nationalpark und den Beschluss, die Naturressourcen unter eigener Jurisdiktion zu "verwalten", bekräftigen (CRCh 1998:11).

4.1. Eine singuläre Entscheidung: Nein zur Jagd von Wildtieren in Ch'apisirka

Anfang 1995 erreichte die CRCh ein Bericht ihrer Abgeordneten in der Provinzzentrale Quillacollo und dem Bezirksbund. Es wurde mitgeteilt, dass ihre Gemeinden im Rahmen der durch Gesetz Nr. 1262 verfügten Erweiterung des Nationalparks Tunari unter die Jurisdiktion desselben fallen würden und in Zukunft folglich ein "Verwalter" für Behandlung und Erhaltung ihres Gebietes zuständig sein würde. Diese Nachricht, insbesondere die der Ernennung eines "Verwalters"⁶⁹, löste große Unruhe unter den Gemeindemitgliedern aus; während der folgenden Monate war sie das Diskussionsthema aller Gemeinden der Region.

“chaypima noqayku parlarispajinaqa entre runamasis, como sindicatos, como subcentrales y Central Regionaljina [...] noqayku paralikurqaykutaj, de una vez kay vikuñas, viskachas, yuthus, imascha tiyan kaypi kay animal silvestres, noqanchis del lugares jina kayta administrana, cuidana y amaña abiganachu.” (Don Qe).

„da haben wir, nach persönlichem Nachdenken und Diskussionen in unseren Syndikaten, Unterzentralen und der Regionalzentrale, beschlossen, [...] selber als "Einheimische" auf die Vicuñas, Viscachas, Rebhühner und all die anderen Wildtiere hier aufzupassen.“

Es wird sofort klar, dass die mögliche, unerwünschte, Anwesenheit eines "Verwalters" einen Denk- und Diskussions-Prozess darüber auslöste, was dies für die Gemeinden bedeuten, welche Folgen sich daraus ergeben würden. Auf den ersten Blick könnte man sagen, dass die

⁶⁸ Während der ausgedehnten Unterhaltungen mit dem wichtigsten Führer der Region Tiquipaya wurde wiederholt die feste Entschlossenheit der "Kameraden von oben" erwähnt, womit die Gemeinden in den hoch gelegenen Regionen des Gebirges gemeint waren; ohne konkrete Fälle oder Aktionen zu benennen, unterstrich er die weite Verbreitung der Maßnahme.

⁶⁹ Laut Gesetzestext handelt es sich um die Einsetzung eines Direktors.

Resolution getroffen wurde, um die Einsetzung eines Park-"Verwalters" zu verhindern, aus der Argumentation ergibt sich jedoch sofort, dass es sich nicht nur um Widerstand gegen eine bestimmte Amtsperson, sondern gegen den Inhalt des Gesetzes selber handelt; diese Menschen sind einfach nicht der Ansicht, der Staat sei "Eigentümer" des Landes in dem sie und ihre Vorfahren "schon immer" gelebt haben. Aus ihrer Sicht sind das "ihre" Ländereien⁷⁰ und sie sind deshalb bereit, sie um jeden Preis zu verteidigen. In ihren eigenen Worten:

"Noqayku imaraykuchus kay prohibicionesta kay animalitusmanta ruwarqayku, porque hace tiempo kay de parte gobierno ladumanta kay decretos sobre el Parque Nacional Tunari rikhurimorqa y chaytaj ancha llakiywan khawarirqayku noqayku y además afectawaykutaj como dueño del lugares jina kayku y noqayku kayku de nacidos y propios originarios." (Don Qe)

„Wir haben die Jagd auf Wildtiere verboten, weil die Regierung schon vor Längerem die Dekrete über den Nationalpark Tunari erlassen hat, und das hat uns sehr besorgt gemacht. Außerdem betrifft uns diese Maßnahme, denn wir sind die Eigentümer dieser Gegend, wir sind hier geboren, wir stammen von hier.“

Dass die Entschlossenheit, "ihr" Territorium zu verteidigen nicht ernsthaft angezweifelt werden kann, ergibt sich aus folgenden Erklärungen:

"Entonces noqanchis mismo cuidana y kaypi cuiday yachasunchis nipita kayman jamujta dejasunchu Parque ladumanta, nispá. Pero, enton's, decidikurqayku kaypi si Parque ladumantapuni a la fuerza kayman jamunkuman ima, ajina Ministro paykuna chay , entons, noqaykuqa dispuesto kayku paykunaman enfrentakunaykupajpis, pero noqayku mismo kaypi cuiday yachanayku tian tukuy ima animalitus maychus kay silvestres kanku chaykunata. Qala tukuyinta kaypi cuidaspa noqayku kaypi mantieney yachanaykupaj" (Don Ni).

„Da sagten wir: wir selber müssen (auf die Wildtiere) aufpassen und wir werden nicht zulassen, dass irgendjemand im Namen des (National-) Parks kommt. Wenn aber die Minister oder andere Behörden mit Gewalt kommen wollen, sind wir zur Konfrontation bereit. Wir müssen lernen, alle wilden Tiere unserer Region zu schützen. Wir haben beschlossen, sie alle zu schützen und zu bewahren.“

"Pero entonces jinamanta si uj caprichuwan chay administrador yaykumunman o Gobierno apamunman, pero noqayku chayta ni jayk'aj permitiykumanchu, noqayujtataj chay animalistus silvestre lugarniykupi, mas bien si paykuna automaticamente uj fuerzankuwan yaykumuy munankuman, bueno noqaykuj fuerzaykuqa, entons, kaypi respetanarpakusayku. Por qué, porque chay runa mana rejsisqachu, pitachus kachamun, o tal vez chay administrador nisqa sutiyuj talvez suwaj kanman o ima kanman, mana chayta noqayku permitiykumanchu y achhaymantataj organizarikuyku, organizacionniykupitaj ajna parlarikurqayku cosa que ma ni pi jap'isunchu, noqanchis kaypi administrasunchis, ni pi mana kaypi mandawasunchu, entons chayrayku noqayku

⁷⁰ Die Überzeugung des indigenen Bauern, seine Ländereien seien sein Eigentum, ist in der Gegend weit verbreitet, wie die Erklärungen des Vertreters der Regionalzentrale Tiquipaya zeigen: "Wir sind die Eigentümer des Bodens, weil wir hier geboren sind und das gesamte Land bearbeiten. Das heißt, unsere Ländereien haben vollstreckbare persönliche und gemeinschaftliche Rechtstitel. Wir sind die wirklichen Verwalter des Bodens und des Nationalparks Tunari." (PNT 2001:3).

automaticamente de-lugaresjina cuiday yachayku, entons, chay desde 1995 watamanpacha sut'isitu chay noqaykuja chay watamanpacha kay animalitusta cuidasqaykuqa.” (Don Qe).

„Wenn aber eigensinnigerweise dieser Verwalter käme oder die Regierung ihn schicken würde, obwohl wir das niemals zulassen würden, weil diese Tiere in unserer Gegend sind, oder wenn sie uns gewaltsam einen (Verwalter) aufzwingen wollen, dann werden auch wir unsere Stärke zeigen und sie in ihre Grenzen weisen. Warum? Weil wir weder diese Person noch ihre Stellung kennen und sie nicht unter uns aufnehmen können. Deswegen haben wir uns (bezüglich dieses Problems) organisiert, wir haben lange nachgedacht und beschlossen, niemanden zu akzeptieren. Wir werden (den Park) verwalten und hier wird niemand kommen, um uns zu befehlen, was wir zu tun haben. Wir passen auf diese Tierchen auf, seit wir 1995 diesen Beschluss gefasst haben“.

Ein dritter Grund kommt in folgenden Sätzen zum Vorschein:

“astawanqa noqayku imaraykuchus chaykunasta parlallarqaykutaj porque hay vesnin jamunku kay ciudad ladumanta, ciudad ladupi jamunku autituspi escopetasninkuta apariyukuytawan y chaymantataj qallarinku maltratayta kay vikuñasta, en primer lugar paykuna kay ciudad ladumanta jamuspa freganku. Y chaymantataj noqayku astawan rabiakuyku, porque imarayku lugarninchis ukhupi uj noqanchispata kasajtin paykuna jap'ikapunku. Noqanchis organisakuna entonces noqanchistaj paykunata prohibina chay pichus ciudadmanta jamunku entonces qhechuna escopetasninkuta o imawanchus jamunku chayta decomisana y noqanchistaj cuiday yachana kay vikuñasta, kay viskachasta, imaschá tiyan kay animalitus silvestres kay puntaspi. Chayta noqanchis como de lugares jina como sindicatos, subcentral, Central Regionaljina, administrana noqanchis.” (Don Qe).

„vor allem haben wir diesen Beschluss gefasst, weil manchmal Jäger aus der Stadt mit ihren Autos und Flinten kommen und die Vicuñas misshandeln. Sie sind die schlimmsten Räuber. Vor allem das macht uns sehr wütend. Warum kommen sie zum Jagen in unser Territorium, wenn doch das, was es hier gibt, uns gehört? (Wir haben gesagt:) Wir wollen uns organisieren und nicht zulassen, dass die aus der Stadt weiter hier jagen. Lasst uns ihnen ihre Flinten oder andere Waffen wegnehmen, sie beschlagnahmen; und lasst uns auf die Vicuñas, die Viscachas und all die anderen Tierchen, die in unseren Bergen leben, aufpassen. Diese Ressourcen müssen wir verwalten, wir als hier Geborene, Gewerkschaften, als Unterzentralen, als Regionalzentrale“.

Die, die "aus der Stadt" kommen, sind für den Ch'apisirkeño die "Anderen", die "Fremden", die Nicht-Indigenen, deren Hauptmerkmal in dieser Gegend die Ausplünderung der Wildfauna ist. Die Resolution zielt darauf, die Missbräuche dieser Jäger abzustellen und Souveränität über das Territorium und alle seine Naturressourcen zu behaupten. Mit dieser Argumentation erweitert sich der indigene Diskurs, da der Begriff des Landes, verstanden als der Boden, auf dem der einzelne Mensch lebt und arbeitet, zum erweiterten Begriff des Territoriums wird, der alle Naturressourcen des Gebietes einschließt. Und für den Fall, dass noch Fragen bezüglich der Legitimität dieses Eigentumsanspruches bestehen, argumentiert der Diskurs damit, dass die Praxis des Wildschutzes, ein von den Vorfahren gelernter "Brauch", den Begriff des Territoriums impliziert, wie aus folgenden Worten ersichtlich:

„Chay k' ita animalsitusta, entons, noqayku qhawarijkayku awelosniykumanpacha. Jinallataj qhepaman chinkayta munajtin, maychus sindicalmente rikhurisqanman jina chay animalsitusta respetachillaykupuni” (Don Lm) .

„Wir behüten die Wildtiere seit den Zeiten unserer Großväter. Da diese Bräuche im Begriff waren, zu verschwinden, haben wir seit der Gründung der Gewerkschaften andere Maßnahmen getroffen, um diese Tierchen weiterhin zu schützen.“

Wie jede gesetzliche Verfügung wurden auch die von den Versammlungen und Kongressen getroffenen Entscheidungen zu ihrer wirksamen Erfüllung von ergänzenden Bestimmungen begleitet, welche die Strafen für Übertretungen festlegen. Im Falle der CRCh wurde die Gewerkschaftsstruktur auch zur Exekutivstruktur. Jedes Gewerkschaftsmitglied verpflichtete sich, über das Leben des Wildes zu wachen; bei jeglichem Verdacht auf Übertretungen durch Fremde muss es seine Führer benachrichtigen, welche dann sofort die ganze Gemeinde zusammenrufen, um die jeweils zweckmäßigsten Maßnahmen zu treffen:

“Jinamanta organizacioniykuman jinataj, parlarikusqaykuman jinaqa, bueno, rikuytawankama, maschkha, uj veinte o treinte compañeros tantakuytawankama jap'iytawan apamuna makisnin watayuytawankama, ya, chanta kaypitaj noqanchis organizaciones ukhupitaj tapurisunchis, a ver, pichus kachamun, Alcaldichus kachamun, Prefectochus kachamun o Gobiernochus kachamun o paychus voluntadninwan jamun. Tapurisunchis kaypi sumajsituta. Chaymantatajri si pay voluntariamente jamun o pipis kachamun chay, listo ajnata, arman kaypi desarmapuna, q'ara chakitataj jayt'as phawachipuna lugarninman. Ajnallawan noqayku chayta recomisanapaj parlarqayku y chaywantaj sayachiyku. Enton's, ajinamanta sayanku, y mana chhika jamunkuñachu.” (Don Qe).

„Gemäß unserer Organisation und gemäß dem, was wir vereinbart haben, versammeln wir uns sofort, wenn wir einen (Jäger) gesehen haben, zu zwanzig oder dreißig Leuten und nehmen den Gesetzesübertreter fest, wir fesseln ihm die Hände und bringen ihn in die Gemeinde. Hier fragen wir ihn, wer ihm erlaubt hat, zu jagen. Das Bürgermeisteramt? Der Präfekt? Die Regierung? Oder ist er einfach von sich aus gekommen? Gleichgültig, ob er von sich aus oder mit Erlaubnis von irgendjemand gekommen ist, nehmen wir ihm seine Waffe ab und schicken ihn barfuss dahin, wo er hergekommen ist. So erfüllen wir unser Abkommen und es ist uns gelungen, (die Wilddieberei) zu stoppen, denn es kommen nicht mehr viele.“

Die Strafen für die Rechtsbrecher variieren je nach Schwere des Verstoßes. Im Allgemeinen gilt, dass ein "fremder" Straftäter nach Beschlagnahme seiner Habe mit dem Mindestnotwendigen aus der Gegend verjagt werden muss, wenn ein Gemeindemitglied Komplize⁷¹ ist, muss es ebenfalls von den kommunalen und/oder regionalen Obrigkeiten über Gründe und Umstände seiner Mitwirkung befragt werden, dementsprechend werden dann die Strafen verhängt (zumeist bestehen sie aus einer Geldstrafe und/oder einer

⁷¹ In selbstkritischer Haltung geben die Führer zu, dass es vorkommen könnte, dass ein Mitglied der Gemeinde von einem Jäger bestochen werden könnte; und ihn zu den bevorzugten Aufenthaltsorten der Tiere führen könnte.

bestimmten Zahl von gemeinnützigen Arbeitstagen)⁷². Die Härte der Strafen scheint jedoch nicht das einzige Mittel zur wirksamen Durchsetzung der Resolution zu sein, gegenüber Verdächtigen wird auch gewissermaßen eine Überzeugungsmethode angewandt:

“Pero pakaysitumantajina jamusankupunitaj i, wakin mana najkuna, chay Cochabamba ukhumanta autitupi chay q’arachupitas purisankupunitaj, pero chaytaqa manchhiyuchipuytawan wakheyapuyku a, si pero alterakuwaykuman chayqa, chaypi decidido kayku, q’ala desarmarqoytawan, caraju, chinkaykuchipuykuman paytaqa, ni abarcayuj ni zapatoyuj ni imas, q’ara chakillata i. Enton’s ajinata noqayku kaypi organizarikuyku porque imarayku respetasqa kanan tian lugarniyku, respetasqallataj kanan tiyan chay animalitus silvestres, porque noqayku dueño kayku chaykunamanta” (Don Qe).

„Trotzdem kommen immer noch heimlich Jäger aus der Stadt Cochabamba, vor allem solche, die nichts wissen (von unserer Resolution). Die erschrecken wir und schicken sie zurück in die Stadt. Wenn sie aber Widerstand leisten würden und nicht gehen wollten, dann sind wir entschlossen, sie zu entwaffnen und sie, verdammt nochmal, ohne Schuhe oder Sandalen, barfuß, zu vertreiben. So haben wir uns organisiert, denn unsere Region und die Tiere sollen respektiert werden und wir sind die Eigentümer davon.“

Zuletzt sollte das Autonome dieser Entscheidung der Bauern betont werden, die selbst a posteriori keinerlei Unterstützung seitens der Behörden fand:

“kay pischus kasanku autoridades ciudad Alcaldia, chanta Prefecto, chanta Subprefecto chaykunaqa ni siquiera ni kayta respetachikuychis, ni kay ujta qosaykichis, ni kay orden qosaykichis ni nada. El unico noqayku automaticamente chay ñaqheta nisarqani jina, organizacioniykuman jina parlariytawan noqayku kayta wakichikurqayku. Ojala kanman karqa Prefecto o Subprefecto o Alcaldia, bueno kay ordenanza qosaykichis, entonces kay ordenanzawantaj qankuna trabajaychis, si pipis molestajtin, urapi kapujtinpis, bueno, kayta rikuchiychis y kaywantaj chay alterakujtin kayman chayachimuychis nispa. Mana, noqaykumismo gustuykumanta kay organizacion sayachiyku chaytaqa. Entonces, ni siquiera, ni pi yuyarikuwaykuchu i. Entonces noqayku chayta los primeros autores kayku, sayanayku. El unicoqa por parte del gobierno Prefectuqa, bueno, payqa directamente kay ñaqeta nisarqani jina apamuyta munan administradorta y noqaykutaj mana kayta permitiykuchu. Nipunitaj, manapunitaj permitisqaykuchu jamunqapuni chayqa. Chayrayku noqayku organizasqa kayku qhari – warmi. Warmis organizasqallataj, qhari runaspis organizasqallataj, entonces, si uj ima pasakunman chayqa, ocurriy atinman as graves.” (Don Qe).

„Die derzeitigen Behörden, Bürgermeisteramt, Präfekt, Vizepräfekt haben uns in absolut gar nichts unterstützt. Die Initiative war einzig und allein unsere, und wir haben diese Maßnahme getroffen, nachdem wir in unseren Organisationen darüber nachgedacht haben. Schön wäre es, wenn der Präfekt, der Vizepräfekt oder die Bürgermeisterei irgend eine Verfügung erlassen hätten, die wir den Jägern, auch wenn sie aus der Stadt kommen, vorweisen könnten; und wenn wir die Gesetzesübertreter den zuständigen Behörden übergeben könnten, aber nichts dergleichen. Wir haben diese Aufgabe unabhängig und freiwillig übernommen. Das bedeutet doch, dass niemand an uns denkt, nicht wahr? Wir sind also die Urheber dieser Entscheidung. Wie ich schon sagte: Das Einzige, was der Präfekt will, ist, einen Verwalter herschicken, und das erlauben wir nicht und werden es auch nicht erlauben, auch wenn er es mit allen Mitteln versucht. Deshalb sind wir, die

⁷² Es war nicht möglich, eine Statistik zu erstellen, aber es ist von einigen Fällen zu hören, die sich weit unter den Gemeinden herumgesprochen haben, wie der "Prozess" von Dobletero. Dort verhörten die Gemeindemitglieder zwei Jäger aus der Stadt Cochabamba und nahmen ihnen ihre Feuerwaffen weg.

Männer wie die Frauen, organisiert. Ja, auch die Frauen sind organisiert, genau wie die Männer; wenn also etwas passiert, könnten die Folgen schwerwiegend sein.“

Die Befürchtung, es könnte "etwas passieren" wird von indigener Seite dauernd wiederholt und zeigt den Argwohn der Gemeinden, die Ordnungskräfte (Polizei und/oder Militär) könnten zur Durchsetzung des Gesetzes Nr. 1262 eingesetzt werden. Für den Fall wird eiserner Widerstand der Gemeinden angekündigt, obwohl die Ungleichheit der Bedingungen bei einer möglichen Konfrontation sehr wohl bekannt ist.

Als Versuch einer Zusammenfassung lässt sich sagen, dass der deutlichste Aspekt des indigenen Diskurses, das, was der "Fremde" ganz klar verstehen soll, der Widerstand gegen die Einsetzung eines Regierungsbeamten ist, der in "ihrem" Gebiet tätig wird. Das lässt auch eine Opposition gegen die Einrichtung des Schutzgebietes selber erkennen, da es die traditionelle landwirtschaftliche Tätigkeit des Ch'apisirkeños einschränkt. Auf weniger augenscheinlicher Ebene ist die Behauptung der eigenen Identität, des Rückgriffs auf das "*noqayku*" (abgrenzendes wir) wahrnehmbar, das von den Anderen, den Nicht-Indigenen unterscheiden soll, die von "unten", aus dem Tal kommen ("*ura runa*")⁷³. Diese kollektive "Identität" fordert das Recht aufs eigene Land ein mit dem Argument, "originär" zu sein ("*como-de-lugares jina*", ein Ausdruck, der besagt, vom "Ort" zu sein und nicht zugewandert wie Migranten oder Ausländer, "dieser Erde angeboren" zu sein), im Gegensatz zu Nicht-Indigenen eine Abstammung tief in der Vergangenheit zu haben. Auf noch viel weniger offensichtlicher, deshalb aber nicht weniger wichtiger oder bedeutsamer Ebene kommen zaghaft die mythisch-religiösen "Gründe" zum Vorschein als eine Erinnerung an die Großväter⁷⁴; später jedoch wird sich ihr Gewicht erweisen.

4. 2. Implikationen des Diskurses: auf der Suche nach Selbstbestimmung?

Dank der wertvollen wissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten Jahrhunderthälfte wurde die einseitige Sicht der Geschichte, in der Regel die der Sieger, also der heutigen Herrscher,

⁷³ Ist die suggestive Unterscheidung, die die Ch'apisirkeños zwischen sich, den "*Pata Runas*" (die von oben oder die Bewohner der Hochregionen) und den "*Ura Runas*" (die von unten oder die Bewohner der Täler) ein Überrest des alten andinen *Ayllu*, das die räumliche Dualität zwischen "*janansaya*" (oberer Teil, assoziiert mit Kraft und Macht, das Männliche) und "*urinsaya*" (unterer Teil, assoziiert mit Unterwerfung, das Weibliche) postulierte? Es war nicht möglich, darüber genauere Information zu erhalten; einige, noch zerstreute, ethnohistorische Daten über die Region geben Anhaltspunkte, die eine gründlichere Untersuchung verdienen (siehe Kap. 6).

⁷⁴ Überraschenderweise werden "*achachila*" (Aymara: Großvater) und "*machula*" (Quechua: Großvater) neben anderen Worten (z.B. "*awki*", wie in Kap. 7 zu sehen sein wird) auch zur Bezeichnung der Gottheiten der Berge benutzt.

einmal mehr in Frage gestellt. So ist es heute nicht mehr möglich, die Geschehnisse zu betrachten, ohne dabei auch die Perspektive der "Besiegten" einzunehmen. Unter diesem Gesichtspunkt stellt sich die Argumentation von Ch'apisirka hinsichtlich des Jagdverbotes als die "andere Seite" der staatlichen Gesetzgebung dar; das heißt, als die Erhaltung der Naturressourcen durch "die Besiegten", auf indigene Art. Aber außerdem bedeutet die Resolution eine Erwiderung auf das Handeln des Staates, im Dialog lässt sich die staatskritische Einstellung des Ch'apisirkeños erkennen. Aus seiner Sicht sind einseitige Maßnahmen wie das Gesetz des Nationalparks nur durch das Unwissen der Staatsmacht über die bäuerliche Wirklichkeit zu erklären:

„entonces, mana kanchu uj paykuna qhawarinankupaj capaz uj campesino runa imaynapichus kawsasan o sinori chay comunidadpi maschkhachus runa kawsan, maschkha habitantes, ni siquiera mana yachanchu ni uj Prefecto nitaj yachanchu Alcalde nillataj yachanchu Subprefecto.

Imarajku, ma paykunaqa entindidus kanku kay lugarmanta, ni naciduschu kanku, nitaj propio originarioschu kanku. Noqayku kayku de-lugares, kikin lugarmán rikhuri, jallp'aman rikhuri y kaykutaj dueños propios, legítimos noqayku. Entonces chay partepi as sumaj desconocesqaspuni ruway atiwaykuman kay por parte Gobierno ladumanta.” (Don Qe)

„Sie sind also nicht fähig, zu sehen, wie der Bauer lebt oder wie viele Einwohner eine bestimmte Gemeinde hat, das weiß weder der Präfekt noch der Bürgermeister oder der Vizepräfekt.

Das kann man nur damit erklären, dass sie von der Wirklichkeit dieses Ortes nichts wissen, sie sind nicht hier geboren und stammen auch nicht von hier. Wir sind von hier, von diesem Ort hier, wir sind auf dieser Scholle geboren und sind ihre rechtmäßigen Eigentümer. Somit werden wir, in diesem Sinne, von der Regierung völlig ignoriert.“

Oder etwas massiver ausgedrückt:

“jinamanta ari Gobiernopis piensan payqa cosa que mana, kay maychus afectados sobre el Parque kasan chay uqhupi, runa kasqaykuta, pero kaypi kayku aschkha miles compañeros afectados kayku [...] piensan Gobierno uj wich'usqa monte kananta o wich'usqa loma kananta, chaypitaj mana runa kananta, piensan ajinata” (Don Qe)

„so glaubt die Regierung, dass innerhalb der (erweiterten) Grenzen des Nationalparks keine Personen leben. Wir leben hier aber zu vielen, Tausende von Kameraden sind betroffen [...] die Regierung ist überzeugt, dies sei ein verlassenes Gebirge oder ein verlassener Hügel und dort gäbe es keine Einwohner, so denkt sie.“

Die Tatsache, dass keine Amtsstelle der Provinz, des Bezirks, und erst recht nicht auf nationaler Ebene, die Entschließung der CRCh in irgendeiner Weise, begrüßend oder ablehnend, kommentiert hat, wird ebenfalls als klares Zeichen der Verlassenheit gewertet. Mit verhaltener Wut schließen sie daraus, dass sie für den Staat nicht existieren, dass mit ihnen niemand rechnet; deshalb werden sie selbst in Angelegenheiten, die sie betreffen, nicht

befragt⁷⁵. Nach ihrer Wahrnehmung kümmert der Staat sich nicht um die vielfachen Probleme ihrer Gemeinden, sondern ignoriert sie

“pay, señor Prefecto nisunman, paypisqa mana uyariyta atiwaykuchu ni ima cooperacion mañakujtiyku, nillataj kay yanniyku kaymanta kay ciudadman bajayku, chay yanllaraj chayjina desastre, libre uj ñawpajtapis khallamorqanku a pulso uj maquinítawan, ajina tripakuy yanninta purikuyku pero ma ni chayllatapis kay Gobierno ladu ni Prefecto qhawariykuchu. Alcalde tumpitata qhawariwaykutaj uj chhikanta, chay retroexcavadoresninta apamun, niveladoran apamun, volquetitasninta apamun. Chay, lo unico chay mantienewayku, pero kay Prefectura ladumanta ni ima kanchu, achhayrayku astawanqa desconoceyku kay Prefectura laduta, Gobierno ladutaqa [...] Sutinta yachayku ari, Prefecto nisqata, Alcalde nisqata y Subprefecto nisqata, pero ma’ kanchu paykuna ladumanta uj chhikan apoyo nillataj kallantajchu uj chhikan parlaykunitas.” (Don Qe)

„er, sagen wir mal der Herr Präfekt, will uns nicht anhören, wenn wir um irgend eine Hilfe bitten, zum Beispiel der Weg, den wir in die Stadt [Cochabamba] gehen, befindet sich in einem miserablen Zustand, fast so wie damals, als er von Hand, nur mit der Hilfe eines kleinen Traktors, gebaut wurde. Nicht einmal die Instandhaltung dieses Weges interessiert die vom Präfekten vertretene Regierung. Der Bürgermeister [von Tiquipaya] hilft uns dabei ein bisschen, indem er Bagger, Planierraupe und Kipper schickt, allein mit dieser Unterstützung halten wir den Weg in Stand; aber vom Präfekten, von der Regierung erhalten wir nichts; auch deswegen ignorieren wir den Präfekten, die Regierung [...] Wir wissen von der Existenz dieser Namen [Ämter] der so genannten Präfekten, Bürgermeister, Vizepräfekten, aber wir bekommen von ihnen keine Unterstützung und sie interessieren sich auch nicht [für unsere Probleme].“

Sie spüren die vertikale Handlungsweise des Staates, sowohl bei der Ausarbeitung von Gesetzen als auch bei ihrer Ausführung "von oben". Das ist es, wogegen sie rebellieren, was sie zu der Entscheidung bewegt, keinen Beamten irgendeine Aufgabe im Park wahrnehmen zu lassen, falls die Regierung einen "Verwalter" für den Nationalpark ernennen sollte. Es handelt sich nicht um leere Drohungen, die Tage offener Konfrontation mit den Ordnungskräften im Februar 1995 sind noch frisch im Gedächtnis; damals gelang es ihnen, den von der Polizei festgenommenen Hauptführer des Bezirks zu befreien (siehe Kap. 6).

Der Verkündung nicht im Konsens getroffener Gesetze folgt der staatliche Vertikalismus bei ihrer Ausgestaltung:

“si Prefectopis, como pay autoridad departamentaljina kasanmanchayqa, bueno, como campesinosman payqa kayjina ruwasunman o kay trabajuykichis o kay imaynatachus ruwanata por lo menos uj chhikitan ideanman kosaraj kanman, pero pay mana chayamuy atinchu comunidadesman, nillataj reunionesman invitajtiyku facilmente kasukuy atinchu, pero paykunajta decisionninku automaticamente directo maytapis imamanpis uj runata decidirpariy o manchay kacharpariy o sinori paykunajta

⁷⁵ Abkommen 169 der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO), das von Bolivien 1991 ratifiziert und in den Gesetzesrang erhoben wurde, bestimmt, "die Regierungen müssen durch geeignete Verfahren und besonders durch ihre repräsentativen Institutionen die betroffenen Völker jedes Mal befragen, wenn legislative oder administrative Maßnahmen geplant sind, die sie direkt betreffen." (OIT 1989: Art. 6, 1a.)

costumbrekuqa uj imitapis kachun directamente ley decretarparinanku, achhay ideanku paykunajta”(Don Qe).

„wenn der Präfekt als höchster staatlicher Würdenträger auf die Bauern zugehen würde, um ihnen zu erklären, wie dies oder jenes gemacht werden soll, oder welcher Teil der Arbeit ihnen zufällt, oder um eine bestimmte Handlung zu erläutern und wenigstens ein paar Gedanken beisteuern würde, dann wäre das noch gut (akzeptabel); aber er will gar nicht zu den Gemeinden kommen, er kommt auch nicht zu den Versammlungen, wenn wir ihn einladen. Sie [die Behörden] bestimmen die [für die Ausführung verantwortlichen] Personen direkt oder haben die Angewohnheit, wegen der geringfügigsten Sache ein Gesetz zu erlassen; das ist ihre Vorgehensweise.“

Die Kritik wird noch schärfer, wenn sich herausstellt, dass die Regierenden nicht nur wirklichkeitsfremde Maßnahmen treffen, sondern außerdem keine ausreichenden Führungsqualitäten beweisen:

“chaypi payqa como a contra de los campesinos pay chay Parque declararqa, pero no se imachus decisionin paypatapis o manachus Boliviata gobiernay atij jina o piensananpajchu ñojtitu mana kanman, o achhaysina kay Parques declaran. Uj runa chaypi o aschkha runas habitantes kasajtinku Parqueman churayta munan pay.” (Don Qe).

„da hat sie (die Regierung) gegen die Bauern diesen Park eingerichtet, aber ich weiß nicht, was sie erreichen will, anscheinend ist sie nicht fähig, Bolivien zu regieren, oder fehlen ihr vielleicht graue Zellen zum Denken? Ich glaube, deswegen erklärt sie die Schaffung dieser Parks. Sie will Gegenden, in denen Menschen wohnen, viele Menschen, in Parks verwandeln.“

Haben die indigenen Einwohner ein "alternatives" Staatsmodell? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, aber ihre tradierten Werte (siehe Kap. 7) und die Praktiken von Gegenseitigkeit und Umverteilung, die auch in den Gemeinden der CRCh gültig sind, tragen wahrscheinlich zu einer Vorstellung von Staat bei, die sich etwas von der heute üblichen unterscheidet. Das andine Prinzip der Gegenseitigkeit wurde zwar vom Paternalismus der Integrationspolitik und der Klientelwirtschaft der Regierungsparteien (klar einseitig) verdreht und manipuliert zu Zwecken des Machterhalts (nur so ist zu erklären, dass 1953 die Ergebenheit der Bauernmassen als "Gegenleistung" für die Wohltaten der Agrarreform und des allgemeinen Wahlrechts gefordert wurde), die Forderung an den Staat, zunächst etwas für die Region und ihre Gemeinden zu tun, ehe Regierungsanweisungen befolgt werden, lässt jedoch erkennen, dass die Logik der Gegenseitigkeit noch ihre Gültigkeit besitzt. Es sieht jedoch nicht so aus, als ob die Ch'apisirkeños heute diese Bedingungen stellen, um über ihre Ergebenheit an die Staatsmacht zu "verhandeln", sondern als ob sie das "Gleichgewicht" der Beziehungen klarstellen wollten, das Voraussetzung für Gegenseitigkeit ist:

„achhayjina clase ayudas sichus paykuna laduman llojsimunman chayqa, ari tal vez noqaykupis tumpa payman k'umuykuriykuman y parlariykuman entre runa puru, pero mana rikhurimujtinkuqa noqaykupis desconoceykuchari” (Don Qe).

„wenn wir von ihnen (den Regierenden) Hilfen erhalten würden, dann könnten wir vielleicht auch ihre Bestimmungen annehmen und wir könnten miteinander reden, wie das unter Menschen üblich ist; da sie aber kein Zeichen von Entgegenkommen geben, ignorieren wir sie auch“.

Das Verb "*k'umuy*" bedeutet "sich bücken" oder "den Kopf neigen" weshalb es auch Unterwerfung, Erniedrigung und Vasallentum (wie in "*k'umusqa kawsay*", "Vasallenleben") ausdrückt; im vorangegangenen Zitat hat es jedoch eindeutig den Sinn von "Billigung" oder "Akzeptanz", da eine Bereitschaft zu "*parlariy*", also "reden", "verhandeln" (Quechua: "*parlay*", reden, plaudern, eine Sache besprechen, verhandeln)⁷⁶ kundgetan wird, was nicht möglich wäre, wenn man sich schon a priori als unterworfen betrachten würde. Der Satz deutet eher die Bedingungen an, unter denen sich Beziehungen herstellen ließen. Er sollte nicht als dreister Hochmut oder Arroganz verstanden werden, sondern als die selbstbewusste Haltung dessen, der sich (trotz unvorteilhafter geschichtlicher und sozialer Voraussetzungen) als autonomes Ich empfindet, das Beachtung verdient. Wenn das so ist, impliziert der indigene Diskurs die Existenz eines alternativen Staatsentwurfs, da es zeigt, dass der indigene Einwohner sich neben, nicht in dem heutigen Staat wahrnimmt. Mehr noch, es beweist die Selbstwahrnehmung, sich auf gleicher Höhe mit dem Staat zu befinden⁷⁷ und aus dieser Position heraus den Dialog zu suchen.

In demselben Sinne lässt die gegenüber einer möglichen staatlichen Intervention in den Gemeinden der CRCh eingenommene Haltung einen starken Sinn für Selbstbestimmung erkennen; sie zeigt gleichzeitig eine interne Verwaltungsstruktur, die ihre Autorität aus dem Konsens bezieht und in der die Macht der staatlichen Behörden fast überhaupt nicht wahrnehmbar ist. Selbst das Amt des Corregidors⁷⁸, der vom Präfekten ernannt wird und insofern Repräsentant der Staatsmacht in der Gemeinde ist, ist der Gewerkschaftlichen

⁷⁶ "Verhandlung" ist ein Begriff, der nicht sonderlich gut in die andine Logik passt, besonders, wenn er bedeutet, dass jeder Verhandlungspartner versucht, für sich den größtmöglichen Vorteil herauszuschlagen. Die in der indigenen Mentalität der Anden noch vorherrschende Logik der Gegenseitigkeit zielt auf ein Gleichgewicht des Gebens und Nehmens (siehe Kap. 8). Die Übersetzung von "*parlay*" mit "Verhandlung" sollte deshalb als Annäherung verstanden werden.

⁷⁷ Diese dem Diskurs von Ch'apisrka implizite Vorstellung wurde bereits bei anderen Anlässen von den indigenen Völkern Boliviens deutlich gemacht, beim "Marsch für Land und Würde" 1990 zum Beispiel erklärte der Vertreter der Sironó, Tomás Ticuasú, man wolle mit dem Präsidenten der Republik "von Chef zu Chef" sprechen. Denselben Ausdruck benutzte während der Unruhen von 2000 und 2001 der als "Mallku" bekannte Aymara-Führer Felipe Quispe.

⁷⁸ Die Corregidores wurden, wahrscheinlich seit Abschaffung des Hazienda-Systems 1953, vorzugsweise unter Mitgliedern der Regierungspartei (MNR) ausgewählt; derzeit jedoch werden sie von der Gemeinde gewählt und es ist, unabhängig von der Parteizugehörigkeit, dieselbe Tendenz zur Ämterrotation zu erkennen wie bei den anderen Gewerkschaftlichen Aufgabengebieten. Die Zugehörigkeit zu einer politischen Partei kann sogar Misstrauen unter den übrigen Gemeindemitgliedern hervorrufen und wird deswegen nicht allen bekannt gemacht.

Organisation untergeordnet. Es stellt faktisch ein "Portefeuille" mehr innerhalb der syndikalen Struktur dar, dessen Aufgabe eben die Kommunikation zwischen Gemeinde und Regierungsbehörden ist, insbesondere die Unterstützung bei Eingaben und Formalitäten.

Als weiteres wichtiges Element des indigenen Diskurses von Ch'apisirka ist hervorzuheben, dass Gegenstand des Streites die Rückforderung eigenen Territoriums ist. In klarem Gegensatz zu dem, was über andine Völker behauptet wird, fordern die Ch'apisirkeños das Recht auf "ihr" Territorium, nicht nur auf die Ressource Boden (siehe Kap. 5). Diese Position wird ganz klar vertreten, sowohl wenn sie sich weigern, einen Parkverwalter in ihrer Region zu dulden als auch, wenn sie beschließen, die Wildfauna ihres Gebietes zu schützen.

Wenn man wie Lienhard annimmt, es gäbe einen indigenen Diskurs zur Verständigung mit "Fremden" und zur Verschleierung (Maskierung?) der eigenen Identität, dann müssen die der Resolution zugrunde liegenden Motive nicht nur in der expliziten Opposition gegen das Handeln des immer noch mit der Kolonialmacht identifizierten Staates gesucht werden, sondern auch in den manchmal versehentlichen Bemerkungen, die, wie vorher gesehen, während der Rede fallen. Die Wiederbestärkung der eigenen Identität, der Rekurs auf das "wir", enthält zwangsläufig beide Elemente, explizite und verborgene. In ihrer Gesamtheit sind sie auch der Schlüssel für das Verständnis der neuen Tendenz, die im Bereich der bezirklichen Bauernbewegung erkennbar wird. Wenn der wichtigste Führer der Region betont, die Ch'apisirkeños seien die Eigentümer des Landes und seiner Naturressourcen und sie würden in ihrem Gebiet keinen Fremden als Verwalter des Nationalparks dulden, dann appelliert er an das Langzeit- und Kurzzeit-Gedächtnis der andinen Tradition und geht über die Grenzen Gewerkschaftlicher Aktionen der 50er Jahre weit hinaus; er bezieht die Position eines klaren und unerwarteten Indianismus.

4.3. Ein Qhochala-"Indianismus"?

Die Konfrontation zwischen indigenem Diskurs auf der einen Seite und staatlichem auf der anderen wirkt wie eine zeitgenössische Wiederauflage des von Lienhard angesprochenen "Zusammenpralls" der Kulturen. Der heutige Staat ist in seinem Umgang mit den indigenen Völkern die Verlängerung der von oben nach unten gerichteten (vertikalen) Methoden und Politikstrukturen der Kolonialzeit, während diese Völker, verschanzt in ihren Gemeinden und Gewerkschaften, immer noch gleichberechtigte und würdige Behandlung durch Staat und Gesellschaft einfordern. Mit dem "Diskurs für Fremde" haben die Indios einen Weg

gefunden, sich den aggressiven Maßnahmen zu entziehen, die die Grundlagen ihrer Identität zu zerstören drohen; gleichzeitig ist er das Instrument, um ihre Botschaften und ihre Bereitschaft zu Dialog und "Verhandlung" zu übermitteln. Es ist anzunehmen, dass die indigenen Einwohner sich dieses Mittels auch weiterhin bedienen werden, solange die Herrschaftsbedingungen anhalten, die eine offene und ehrliche Verständigung zwischen Staat und indigener Bevölkerung verhindern. Die Anwendung eines Gesetzes stellt unter den gegebenen soziopolitischen Bedingungen nichts Anderes als einen Zwang von "außen", von "oben" dar. Der laute Ruf der indigenen Völker nach größerer politischer Anerkennung wird weiterhin ignoriert von einem Staatsapparat, der laufend Instanzen und Einrichtungen schafft, die auf die eine oder andere Weise die direkte Teilnahme indigener Vertreter und Organisationen zunichte machen. So sieht zum Beispiel das Gesetz für Volksbeteiligung (Ley de Participación Popular) die Teilnahme der indigenen Gemeinden an der Verwaltung der jeweiligen Munizipalität vor, dazu aber müssen sie als Örtliche Basisorganisationen (Organizaciones Territoriales de Base, OTB) registriert sein, es wird also keine Rücksicht genommen auf die indigene Gemeinde und ihre eigene Organisationsform, sondern es wird eine isolierte Struktur gefordert; es wird eine Änderung der autonomen Gemeindeorganisation, ein Sich-Anpassen an "neue Spielregeln" verlangt.

Ein anderes Beispiel ergibt sich aus dem Konflikt um den Nationalpark Tunari; es ist die Einschaltung der Consultingfirma zur Erarbeitung der "Änderung" des Gesetzes Nr. 1262. Diese Firma aus La Paz wurde von der Präfektur Cochabamba unter Vertrag genommen und veranstaltete Seminare und Versammlungen mit den Gewerkschaftsorganisationen, um die Meinungen und Anregungen der indigenen Bevölkerung aufzunehmen und auf ihrer Grundlage einen Gesetzesentwurf zu erstellen. Während ihrer Treffen mit den indigenen Führern erläuterten die Fachleute die Gründe für die Einrichtung des Nationalparks und thematisierten die Aspekte, die nach ihren technischen Gesichtspunkten von "vitaler" Bedeutung waren und von den indigenen Führern bei ihren Vorschlägen berücksichtigt werden sollten. Dieser in der Region nie dagewesene Aufwand an Personal (und somit an Geld) diente im Grunde dazu, die indigene Bevölkerung von den staatlichen Beweggründen für die Schaffung des Parks zu überzeugen, nicht dazu, etwas über die indigenen Kenntnisse und Erfahrungen im Umgang mit Naturressourcen zu hören. Diese einseitige Art der "fachlichen" Arbeit blockierte aufs Neue die "Kommunikation", vielleicht weil darin unterschwellig die Vorstellung enthalten ist, der Indio sei unfähig und brauche (natürlich nicht-indigene) Fachleute um mit dem Staat und der restlichen Gesellschaft in Beziehung treten zu können.

Die Erregung, die das Klima beherrschte, in dem die Ch'apisirkeños beschlossen, die Wildfauna zu schützen, scheint sich gelegt zu haben; das Bewusstsein, eine andere, besondere Gesellschaft zu sein, hält jedoch an. Es ist noch zu früh für den Schluss, die regionale Bewegung werde in die andine indianistische Strömung einmünden, es kann aber behauptet werden, ihr Diskurs enthalte Elemente, die sie dieser Strömung annähern. Identitätsbewusstsein, Selbstbestimmung und Forderung nach "ihrem" Territorium sind einige der wichtigsten Anknüpfungspunkte. Als auf einer der Versammlungen der CRCh ein Führer eine flammende Rede vor Mitgliedern des Verwaltungskomitees hielt, bei der er seine Ablehnung des Nationalparks bekräftigte und die Anwesenheit eines "Q'ara" (Bezeichnung für Weiße)⁷⁹ -Verwalters in der Region ausschloss, unterschied sich dies kaum von den Reden der feurigsten Aymara-Indianisten.

Auf jeden Fall lässt die Betrachtung des Falles Ch'apisirka erkennen, dass die indigene Bewegung Cochabambas im letzten Jahrzehnt mit der "syndikalistischen" Bewegung früherer Jahrzehnte gebrochen hat, was die bedingte Gültigkeit älterer Begriffsabgrenzungen aufzeigt, die sich bemühten, mehr oder weniger ontologische Unterscheidungen zwischen indigenen und anderen Bauern zu treffen. Tatsächlich hat der unter dem Schutz der Gewerkschaftsbewegung der Arbeiter geborene und an der Wärme des populistischen Staates der MNR groß gewordene Agrarsyndikalismus in den indigenen Gemeinden der Täler Cochabambas (besonders im Valle Alto) seine Hauptausstrahlungspunkte gehabt (Albó-Barnadas 1985, Dandler 1969, Montecinos 1992, Patzi 1999 etc.) und der Kampf um Land war sein Hauptanliegen. Der feierliche Staatsakt in Ucureña (eine Gemeinde im Valle Alto, die als Wiege der AgrarGewerkschaftsbewegung gilt) zur Unterzeichnung des Dekrets der Agrarreform 1953 bestätigte die landesweite Bedeutung des Agrarsyndikalismus von Cochabamba. Seither haben die auf Integrationspolitik bedachten Regierungen besonders die sozio-ökonomischen Forderungen unterstützt, und als selbstverständlich vorausgesetzt, dass die biologische und kulturelle Mestizisierung der Bevölkerung Cochabambas Grundlage für ihre Integration in die bolivianische Nation und damit Vorbild für das ganze Land sei. So wurde die Bauernbewegung Cochabambas (und die Agrar-Gewerkschaftsbewegung allgemein) im Wesentlichen mit klassenbezogenen Forderungen und Zielen gleichgesetzt. Der in diesem Kapitel untersuchte indigene Diskurs passt jedoch nicht mehr in den Rahmen

⁷⁹ Herbas (1998:416) definiert q'ara als "haarlos, bartlos, ohne Körperbehaarung. Nackt, unbekleidet." Er fügt hinzu, dass es im übertragenen Sinne bedeutet: "Ironische Bezeichnung der Eingeborenen für männliche Weiße, die auch auf Mestizen ausgedehnt wird in dem Sinne von ärmlich, kahl, bedürftig, ohne Vermögen oder Wirtschaftsgüter." Der indianistische Diskurs gebraucht das Wort in diesem übertragenen Sinne.

rein klassenspezifischer Forderungen, was den Umfang der heutigen Ansprüche der indigenen Völker erahnen lässt sowie die Komplexität der Prozesse, die sich im Inneren der indigenen Bewegung abspielen. Das folgende Kapitel soll deshalb die wichtigsten Aspekte dieser Prozesse beleuchten und Diskurs und Kampf der Ch'apisirkeños in den weiteren Kontext der landesweiten indigenen Bewegung einbetten.

5. Die indigene Bewegung in Bolivien

Die Entscheidung der Ch'apisirkeños wird besser verständlich, wenn man die zunehmende Kraft beachtet, die die indigene Bewegung während der letzten Jahre im Land erlangt hat. Die Resolution kann durchaus als eine Konkretisierung der Forderungen nach Anerkennung der eigenen Identität, Wiedererlangung der Territorien und Gleichberechtigung innerhalb des Nationalstaates verstanden werden, welche die indigenen Organisationen stellen.

Die indigenen Bewegungen Boliviens stehen in der Tradition des langjährigen Widerstands, der auf dem ganzen Kontinent während der Kolonialzeit immer wieder aufflackerte. Dank der in den letzten Jahrzehnten gewonnenen geschichtlichen Erkenntnisse weiß man heute, dass zu Zeiten der Kolonie der Widerstand vielfältige Formen hatte, nicht nur die meist blutigen Erhebungen und Revolten, sondern auch rituelle Feiern und die Weitergabe eigener Werte und Symbole stellten Widerstandsformen dar, die die Kolonialmacht herausforderten und die vielen Kämpfe der unterdrückten Völker beseelten. Neben Führern wie Tupaj Amaru II und Tupaj Katari⁸⁰, die die wichtigsten Bewegungen anregten und bis heute inspirieren, waren auch religiös-kulturelle Ausrichtungen wie zum Beispiel die *Takiy Onqoy*-Bewegung⁸¹ oder die Schaffung von Mythen wie dem des *Incarri*⁸² und des *Kharisiri*⁸³ von wesentlicher Bedeutung. Die heutigen indigenen Bewegungen sind somit als Fortführung jener vielschichtigen, zähen Kämpfe gegen die Fremdherrschaft zu betrachten; ihr Ziel bleibt die Bestätigung der Identität als eigenständige Völker und Kulturen sowie der Wohlstand aller Familien und Individuen. Die Kraft, mit der sie auf der nationalen politischen Bühne auftraten, führte darüber hinaus nicht nur zu einer bestimmten Meinungsbildung über die so genannte "indigene Frage", sondern auch zum Entstehen neuer kollektiver Vorstellungen hinsichtlich Staat und Gesellschaft.

⁸⁰ Es gab zahlreiche indigene Häuptlinge, die Revolten lokalen oder regionalen Ausmaßes anführten. Dank ethno-historischer Forschungen und mündlicher Überlieferungen tauchen nach und nach Namen wie der von Santos Marka T'ula, Martín Uchu, Pedro Ignacio Muiba, Guayocho etc. aus dem Nebel des Vergessens auf.

⁸¹ wörtlich als "Gesangskrankheit" zu übersetzen, handelte es sich um eine chiliastische Bewegung, die die siegreiche Wiederkehr der andinen Gottheiten ankündigte. Ihr Hauptverbreitungsgebiet waren die Gemeinden auf der Achse Cusco, La Paz, Chuquisaca, zwischen 1560 und 1590.

⁸² Mythos des Inkakönigs, er kündigt die "Wiederverkörperung" des Incas an und die Wiederkehr seiner als gerecht und wohlfördernd betrachteten Herrschaft. Sein Ursprung ist schwer zu bestimmen, er verbreitete sich jedoch über die gesamte andine Welt. Auch in den Tälern und Hochebenen Cochabambas sind Versionen dieser Überlieferung bekannt.

⁸³ Auch *Lik'ichiri* oder *Pishtaco* genannt. Er wird mit der Vorstellung eines Mönches in Verbindung gebracht, in letzter Zeit jedoch auch mit den ausländischen Freiwilligen, die die Gemeinden besuchen. Es wird behauptet, er schläfe seine Opfer ein, um ihnen das Körperfett zu entziehen und sie so zu töten.

Bis vor kurzem wurde die indigene Problematik infolge der seit 1952 vorherrschenden Integrationspolitik auf eine reine Klassenfrage verkürzt. Dementsprechend bezeichnete man die andinen Aymara- und Quechua-Gemeinschaften als "bäuerliche Gemeinden", während die Völker Amazoniens und des Chaco entweder ganz ignoriert oder mit dem Begriff "Indigene" oder "Wilde" angesprochen wurden. Die Beiträge des letzten Jahrzehnts zeigten die Unzulänglichkeit dieser "Einteilung" auf; es war zu erkennen, dass der Kampf der "Bauern" nicht nur auf "wirtschaftliche Forderungen" zielte, sondern auch ethnisch-kulturelle Ansprüche umfasste (siehe Kap. 2, 4). Das Auftauchen der indigenen Bewegung Boliviens bedeutet deshalb einen wichtigen Meilenstein im Prozess der Identitäts-Wiederbestätigung und/oder -Neuformulierung der verschiedenen indigenen Völker, die nach wie vor den Zustand von Ausgrenzung und Unterdrückung abschaffen wollen, zu dem sie gezwungen wurden.

Innerhalb dieses zwangsläufig weiten Rahmens sollen hier die wichtigsten Begebenheiten der bolivianischen indigenen Bewegung während der letzten Jahrzehnte gezeigt und ihre hauptsächlichen Forderungen dargestellt werden.

5.1. Von der Knechtschaft zum Streit um die Macht: Die Bewegungen und Organisationen

Es ist zunächst klarzustellen, dass nicht alle indigenen Organisationen des Landes gleiche Struktur und gleichen geschichtlichen Werdegang haben. Verallgemeinernd lassen sich zwei unabhängige Organisationsprozesse unterscheiden: Der der Andenregion und der Amazoniens und des Chaco. Die Entstehung in unterschiedlichen Gebieten und unter verschiedenen Umständen führte zu zwei Dachorganisationen, welche unter sich fast alle indigenen Organisationen des Landes vereinigen: Die hauptsächlich (aber nicht nur) im andinen Raum entstandene CSUTCB und die CIDOB, der die indigenen Organisationen des bolivianischen Teils des Chaco und Amazoniens angehören.

5.1.1. Andenregion: Der mühsame Weg der CSUTCB

Die andinen Völker und ihre Organisationen haben in ihrer Geschichte eine Vielzahl von Brüchen, Neuorganisierungen und Anpassungen durchgemacht. Ab 1953 setzte die MNR die Organisation von Agrar-Gewerkschaften in allen ländlichen Gemeinden durch. Der Traum von einer großen, homogenen "bolivianischen Nation" ließ die MNR nach Mitteln suchen, die Veränderungsprozesse insbesondere der indigenen Gemeinden und Kulturen zu

beschleunigen; von der Einrichtung der Gewerkschaften⁸⁴ versprach sie sich einen wirksamen Beitrag zur Erlangung der ersehnten nationalen Integration. Diese von oben gesteuerte Maßnahme wurde von den Gemeinden zwar akzeptiert, in der Praxis erfolgte die Organisation der Gewerkschaften aber auf verschiedenartigste Weise, da in etlichen Andenregionen die Gewerkschaften mit traditionellen Organisationsformen koexistierten. Im Ergebnis nahm die bolivianische Institution der Agrar-Gewerkschaft eine Unzahl regionaler Formen an; mal fusionierte sie mit den traditionellen Organisationen, mal existierte sie parallel zu ihnen, in wieder anderen Fällen rivalisierten Gewerkschaften und traditionelle Strukturen. Man kann sagen, dass die Stellung der Gewerkschaft in den Gemeinden im umgekehrten Verhältnis zur Stärke der traditionellen Organisation stand; in Gemeinden mit geschwächter Tradition wurde die Gewerkschaftsstruktur schnell übernommen, wo die traditionelle Einrichtung jedoch stark war, versuchte man, eine Kombination beider Strukturen herzustellen, falls eine Vermittlung nicht möglich war, existierten beide parallel, die traditionelle mit großem moralischem Gewicht und die andere, "moderne" hauptsächlich um die Beziehungen zum Staat einfacher zu gestalten.

Cochabamba war in dieser Hinsicht ein Sonderfall. Aufgrund der enormen sozialen Mobilisierung in seinen Tälern und der in der Kolonialzeit aufgezwungenen Organisationsformen waren die alten "Ayllus" von Siedlergemeinden verdrängt worden, die häufig von Indios anderer Regionen sowohl der Hochebene als auch südlicherer Täler gebildet wurden⁸⁵. Später, schon zu Zeiten der Republik, wurden die "Colonos"⁸⁶ der Großgrundbesitze Cochabambas durch die bittere Erfahrung des Chaco-Krieges, in dem der Qhochala als Kanonenfutter für etwas kämpfte, dem er sich nicht zugehörig fühlte, und die nicht weniger harte der Minenarbeit (als mitayo während der Kolonie, als ausgebeuteter Minenarbeiter während der Republik) unter dem Einfluss fortschrittlicher intellektueller Criollo-Mestizen aus der Stadt dazu bewegt, sich in Agrar-Gewerkschaften zu organisieren, statt die traditionellen Organisationsformen wiederherzustellen⁸⁷. Die Gewerkschaft wurde

⁸⁴ Die ersten Agrar-Gewerkschaften wurden 1936, ganz kurz nach dem Chaco-Krieg, in den Tälern von Cochabamba eingerichtet. Während des folgenden Jahrzehnts verbreiteten sie sich über einen Großteil des Landes, was sich die MNR-Regierung zunutze machte.

⁸⁵ Den Erkenntnissen der letzten Jahrzehnte zufolge war die Bevölkerung in den Tälern Cochabambas ständigen Veränderungen unterworfen. Schon seit vorhispanischer Zeit zieht die Fruchtbarkeit dieser Ländereien die verschiedensten Menschengruppen an (siehe Kap. 6).

⁸⁶ "Colono" war die Bezeichnung für den Indio (und/oder armen Mestizen) der Haciendas (siehe Kap. 6).

⁸⁷ Die traditionellen Organisationsformen waren so heruntergekommen und als "primitiv" diskreditiert, dass sie für den Kampf, den die Gemeinden zu jener Zeit führten, keinen großen Wert gehabt hätten. Außerdem waren in der Kolonialzeit die traditionellen Ämter so umfunktionierte worden, dass das Ganze Bestandteil des Ausbeutungssystems wurde; so war der Kuraka in der Haziendastruktur dem Patron untergeben und verpflichtet, dessen Interessen, nicht die der Colonos wahrzunehmen; er war ein Zahnrad in der kolonialen und feudalen Maschinerie.

somit als Instrument zur Kanalisierung der Forderungen der Hacienda-Arbeiter eingerichtet. Unter dem Vorwand, die Revolution zu verteidigen und die Rückkehr zum Minen- und Feudal-System verhindern zu wollen, organisierte die MNR nach 1953 die Bewegungs-"Kommandos" in den Städten und die "Bauernmilizen" auf dem Lande; die Agrar-Gewerkschaften wurden in der Nationalen Landarbeiterföderation Boliviens (Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CNTCB) zusammengeschlossen, durch die die Regierung alle Bewegungen der indigenen Organisationen kontrollierte. Mit diesen Maßnahmen vereitelte die MNR jegliche kritische Position der gewerkschaftlichen Organisationen und instrumentalisierte sie zum Mittel für Machterhaltung und -erweiterung⁸⁸. Im gleichen Sinne bekräftigten die Militärregierungen seit Barrientos 1964 die Unterordnung der "Bauernmassen" unter das Patronat der Regierung im Rahmen des so genannten Militär- und Bauernpaktes.

In dem Klima sozialer Wirren, das die Krise des MNR, der zunehmende (1967 nach dem Scheitern des Guerillakrieges Che Guevaras noch verstärkte) Militarismus sowie die allgemeine Wirtschaftskrise erzeugt hatten, schlugen einige linksgerichtete Politikkreise die Schaffung regimekritischer Bauernorganisationen in Opposition zur regierungstreuen CNTCB vor. So entstanden, hauptsächlich auf der Hochebene um La Paz, der Unabhängige Bauernblock (Bloque Independiente Campesino) und in den Ebenen von Santa Cruz die Union Armer Bauern (Unión de Campesinos Pobres, UCAPO), von der es später auch ein wichtiges Zentrum in Cochabamba gab. Ideologie und Struktur dieser Organisationen fanden jedoch keine große Zustimmung bei den indigenen Massen, so dass die staatsnahe CNTCB die Kontrolle über die Führer der Basisorganisationen behielt.

Erst in den 70er Jahren brach die indigene Bewegung mit Genaro Flores und dem Katarismus zu neuen Ufern auf. Der Aymara Genaro Flores war als junger Mann Führer der Gewerkschaft seiner Gemeinde, nach und nach stieg er in die Führung der Provinzzentrale, der Bezirkszentrale und schließlich, noch unter dem linksorientierten Regime Juan José Tórrez', der CNTCB auf, wo er 1971 auf einem von der Regierung einberufenen Kongress, an dem jedoch auch die Führer des Unabhängigen Blocks und der UCAPO teilnahmen, zum Exekutivsekretär gewählt wurde. Die Annullierung der zivilen und politischen Rechte unter der Diktatur Banzers führte zur Zerschlagung der Bauernorganisation und einige Zeit später

⁸⁸ Vielfach geäußerten Meinungen zufolge war diese Zeit von Klientelwirtschaft geprägt. Albó und Barnadas behaupten, dass es "allgemeine Praxis der MNR war, die Bauern so zu manipulieren, dass sie sie in ihren zunehmenden Konflikten mit verschiedenen Gesellschaftsbereichen bedingungslos unterstützen." (Albó e.a. 1986:247).

zur Einsetzung der so genannten Bauern-"Koordinatoren"⁸⁹, um den "Militär- und Bauernpakt" weiterzuführen. Genaro Flores und die anderen Führer gingen in den Untergrund, wo sie eine neue Ideologie ausarbeiteten, deren Richtlinien 1973 im Manifest von Tiwanaku dargelegt wurden.

Es ist festzustellen, dass von 1953 bis Ende der 70er Jahre die Agrar-Gewerkschaften von der Regierung aus, "von oben nach unten", organisiert waren, da die CNTCB in den 50er und 60er Jahren so etwas wie ein "ländlicher Ausläufer" der Regierungspartei MNR war, und seit 1964 der Militärregierungen, die mit dem "Militär- und Bauernpakt" die indigenen Organisationen unter Kontrolle hielten. Erst im Verlaufe der 80er Jahre, nach Gründung der neuen Einheitlichen Gewerkschaftskonföderation der Landarbeiter Boliviens (Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB) beschreiten die indigenen Bauern (wieder) den steinigen Weg der organisatorischen Unabhängigkeit. Die CSUTCB wurde 1979, während einer der demokratischen Atempausen gegen Ende der Militärdiktatur Banzers, auf dem von der Bolivianischen Arbeiterzentrale (COB) einberufenen Einheitskongress gegründet⁹⁰. Sie konstituierte sich als Sprachrohr der indigenen Völker, um deren Forderungen zu Gehör zu bringen und für die Anerkennung ihrer Eigenheiten und überlieferten Werte zu kämpfen, ohne sich dabei einer Partei, erst recht nicht der Regierung, unterzuordnen. Es vollzog sich so der Übergang der "Bauern"-Gewerkschaften von der Parteiabhängigkeit, die vor allem in den ersten zwei Jahrzehnten der MNR-Regierung bestimmend war, hin zu einer unabhängigen, eindeutig systemkritischen Macht.

Es war kein Zufall, dass 1979 die COB den Einheitskongress der Bauern einberief. Seit ihrer Gründung 1952 stand sie stellvertretend für die wichtigsten Forderungen des Volkes; ihre Rolle während der Militärdiktaturen und ihre anhaltende Kritik am kapitalistischen System verschafften ihr eine herausragende Stellung unter den sozialen und politischen Kräften des Landes⁹¹, die eine strukturelle Veränderung herbeiwünschten. Trotz der verschiedenen Ansichten über die "indigene Frage" im linken Lager (siehe Kap. 2) nahm die COB aus

⁸⁹ Viele dieser Koordinatoren waren in Wirklichkeit Mestizen aus den Dörfern und einige sogar ehemalige Hazienda-Verwalter, die die Gunst der Stunde nutzten, um ihre Herrschaft über die indigenen Massen wiederzuerlangen.

⁹⁰ Aus einer Akte der CSUTCB (1996) geht hervor: "Zu Beginn des Jahres 1978 wurde der IX. Kongress der Föderation der Landarbeiter von La Paz, Tupaj Katari, abgehalten. Dort wurde die COB als Dachorganisation der Arbeiter des Landes bestätigt und der 'Militär- und Bauernpakt' endgültig verworfen. Am 26. Juni 1979 fand dann unter der Schirmherrschaft der COB der erste Einheitskongress der Bauern statt, auf dem die Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB gegründet wurde".

⁹¹ Der in den 70er Jahren von der COB aus dem Untergrund geleistete Widerstand gegen die Banzer-Diktatur wird von den vier Minenarbeiterfrauen bezeugt, die im Dezember 1978 mit ihrem Hungerstreik den Sturz des Regimes einleiteten (Mercado, 1999).

"strategischen Gründen" aktiven Anteil am Vereinigungsprozess der Bauernorganisationen. Die noch frische Erinnerung an die Manipulation der indigenen Massen durch MNR und Militärdiktaturen bewegte die "Vorhut des Proletariats" dazu, das revolutionäre Potential des "bäuerlichen Bereichs" zurückzuerobern und als Verbündeten zu halten. Andererseits suchten die indigenen Organisationen aber auch die Unterstützung der erfahrenen Arbeiterorganisation, um den durch die neue Situation des Landes entstandenen Herausforderungen gewachsen zu sein, denen gegenüber sie sich unsicher und schwach fühlten.

Trotz allem beweist die Gründung der CSUTCB die Kreativität der indigenen Völker und ihre Fähigkeit, sich Freiräume "anzueignen", die es ihnen gestatten, im Kampf um ihre Rechte Boden zu gewinnen. Dies wäre nicht möglich gewesen ohne den ideologischen Diskurs der "*Kataristen*"; seit seiner Gründung war der neue Dachverband geprägt durch die Vorherrschaft von Aymara-Führern, die dieser Ideologie anhängen.

5.1.1.1. Der Katarismus als Kampf gegen koloniale Strukturen und Ausbeutung

Der "Katarismus"⁹², dessen Ursprünge schon etliche Jahrzehnte zurückliegen, war eine Bewegung zur Befreiung der "wirtschaftlich ausgebeuteten und kulturell unterdrückten" (Manifest von Tiwanaku, 1973) indigenen Völker. Seine Anhänger gingen vom Bestehen eines landesinternen Kolonialismus aus, dem sie die Wirklichkeit "mit beiden Augen sehend" begegnen wollten; das heißt, indem sie sowohl "klassenspezifische" als auch "ethnisch-kulturelle" Rechte einforderten. Sie legitimierten ihr Vorhaben, indem sie eine geschichtliche Kontinuität von der präkolumbianischen Zeit über die antikolonialen Kämpfe bis hin in die Gegenwart entwarfen, und leiteten daraus die Forderung nach voller Anerkennung der indigenen Rechte innerhalb des bolivianischen Staates ab.

Mit diesem ideologischen Rüstzeug wuchs die CSUTCB innerhalb kurzer Zeit zu einer starken Organisation heran, die wichtige Aktionen mit landesweiten Auswirkungen durchführte. Bereits wenige Monate nach ihrer Gründung, am 1. November 1979, anlässlich eines der blutigsten Militärputsche⁹³, führte sie ihre erste landesweite Mobilisierungskampagne durch und beschloss ergänzend zum Generalstreik der COB die Blockade von Straßen. Dank dieser von den Putschisten unerwarteten Tat siegte nach 15

⁹² Der Name leitet sich ab von Tupaj Katari, dem wichtigsten Aymara-Rebellen des 18. Jahrhunderts, der sich gegen die Kolonialregierung erhob.

⁹³ Eine Menschenrechtsorganisation berichtet in ihrem Buch "*La Masacre de Todos Santos*" von 76 Toten, 140 Verschwundenen und 204 Verletzten in La Paz während der "Blutigen Woche" (APDHB 1980:31-61).

blutigen Tagen das Volk, und das Land kehrte zur Demokratie zurück. Die entschlossene Aktion festigte den Stellenwert der indigenen Organisation auf sozialer und politischer Ebene; ein Jahr später jedoch, bei dem noch brutaleren Staatsstreich Luis García Mezas hatte sie weniger Erfolg. Da die Führungsspitze der COB unter Arrest stand, übernahm Flores aus dem Untergrund die Leitung des Widerstands; Militärkräfte spürten ihn jedoch auf und bei seiner Gefangennahme zerstörte eine Kugel seine Wirbelsäule und lähmte ihn.

Nach der Rückkehr rechtstaatlicher Verhältnisse im Lande nahm die CSUTCB eine bedeutende Stellung unter den Volksbewegungen ein; ihr Ursprung aus einer klassenkämpferischen Struktur sowie die Tatsache, sich "fast blindlings" für den Sozialismus engagiert zu haben, trugen jedoch sehr bald Folgen. Das in der UDP (Unidad Democrática y Popular) vereinte Linksbündnis, das 1982 begleitet von großen Erwartungen des Volkes die Regierung übernahm, verschliss sich in kurzer Zeit, da es aufgrund der akuten Wirtschaftskrise diese Erwartungen nicht erfüllen konnte. Präsident Siles sah sich zur Verkürzung seiner regulären Amtszeit und vorgezogenen Neuwahlen im Jahr 1985 gezwungen, was zu einer Krise und Zersplitterung der fortschrittsorientierten politischen Organisationen führte. Erheblichen Anteil an den inneren Konflikten des Landes hatten natürlich die internationalen Entwicklungen; der Verfall des Weltmarktpreises für Zinn, aber auch der ideologische Wechsel in den Ländern des Ostblocks waren entscheidend für die Krise der UDP-Regierung und verschärften die ideologischen Konflikte der nationalen Linken. Die 1985 gewählte Regierung steht für den Anfang des heutigen Staatsmodells neoliberalen Zuschnitts. Aus diesem Prozess gingen die Arbeiter- und Volksorganisationen geschwächt hervor und sahen sich gezwungen, neue Ausdrucks- und Mobilisierungsformen zu finden, eine Krise, die auch die indigenen Organisationen betraf.

5.1.1.2. Hin zum Indianismus

Inmitten dieser Krise der bolivianischen Gewerkschaftsbewegung begann bei den indigenen Bewegungen eine Phase intensiver Debatten über die eigene Struktur, ihre Beziehungen zu den übrigen Gesellschaftsbereichen des Landes und ihr Verhältnis zum Staat (Patz 1999). Hauptdiskussionspunkt innerhalb der CSUTCB war die Frage nach der Zukunft der indigenen Völker und ihrer Organisationen. Die zwischen Campesinismus und Proletarisierung pendelnden Postulate (siehe Kap. 2) der Linken wurden drastisch in Frage gestellt, da sie die ethnisch-kulturelle Dimension des Problems nicht berücksichtigten. Unter diesen Umständen gewann der "indianistische" Entwurf immer mehr an Gewicht, der sich für Selbstbehauptung und Selbstbestimmung der indigenen Völker stark machte. Als

Ideologie war der Indianismus bereits in den 60er Jahren entstanden, damals rief er zum radikalen Kampf der Indios gegen die Weißen auf. Auch wenn der indianistische Diskurs in den späten 80er Jahren erheblich moderater geworden war, hielt er im Wesentlichen doch an der Notwendigkeit fest, den kolonialen Staat durch einen Indio-Staat zu ersetzen. Folge dieser Diskussionen war eine Spaltung der Kataristen in ein Lager, das sich für die Veränderung der bestehenden, immer noch kolonialen Staatsstrukturen aussprach und ein anderes, klar indianistisches, das wirkliche indigene Selbstbestimmung nur für möglich hielt, wenn die bestehenden Strukturen zerstört würden, um anstatt ihrer einen eigenen Andenstaat nach dem Muster des Tawantinsuyu zu errichten.

Zu den größten Erfolgen jener Fraktion der Kataristen, die eine Veränderung des Staates "von innen heraus" befürworteten, zählte die Erarbeitung eines "Grundlegendes Agrargesetz" genannten Gesetzentwurfs 1983, der einen multikulturellen Staat postulierte und (ohne Erfolg) das alte, gleichmacherische Gesetz zur Agrarreform von 1953 ersetzen sollte⁹⁴. Eine weitere, erfolgreichere Initiative war die Gründung der Bäuerlichen Agrar-Gewerkschaft (Corporación Agraria Campesina, CORACA), die als "wirtschaftlicher Arm" der CSUTCB dienen sollte, und deren Bedeutung die Regierung würdigte, indem sie ihr Rechtspersonlichkeit zuerkannte. Wichtigster Erfolg dieser Fraktion war aber sicherlich die Erlangung der Vizepräsidentschaft des Landes durch den kataristischen Führer und Ideologen Víctor Hugo Cárdenas, der eine umstrittene Allianz mit dem Bergbauunternehmer Gonzalo Sánchez de Lozada einging. Als Vizepräsident unterstützte Cárdenas die Verfassungsreform zur Veränderung der Artikel 1 und 171 der bolivianischen Charta Magna⁹⁵.

⁹⁴ Der Gesetzentwurf wurde dem Präsidenten im Rahmen einer andinen Zeremonie zur Weiterleitung an die Legislative übergeben, von dieser aber niemals beraten.

⁹⁵ Durch die Verfassungsänderung wurde das Land neu definiert. Artikel 1 der Staatsverfassung (Constitución Política del Estado, CPE) bestimmt seit dem 6. Februar 1995:

„Bolivien, frei, unabhängig, souverän, *multiethnisch* und *multikulturell*, als Einheitsrepublik verfasst, nimmt für seine Regierung die Staatsform der repräsentativen Demokratie an, gegründet auf die Einheit und Solidarität aller Bolivianer.“ (Bolivia, Congreso Nacional 1995: Art. 1) (Kursive Hervorhebung von uns).

Außerdem erweiterte und spezifizierte die geänderte Verfassung die Anerkennung der bäuerlich-indigenen Organisationen:

„I. Im Rahmen des Gesetzes werden die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechte der im nationalen Territorium lebenden indigenen Völker anerkannt, geachtet und geschützt, insbesondere was ihre ursprünglichen, gemeinschaftlichen Ländereien betrifft, nachhaltiger Gebrauch und Nutzung der natürlichen Ressourcen werden gewährleistet, ebenso Identität, Werte, Sprachen, Bräuche und Institutionen.

II. Der Staat erkennt die Rechtspersonlichkeit der indigenen und bäuerlichen Gemeinden an, ebenso die der bäuerlichen Gewerkschaften und Vereinigungen.

III. Die natürlichen Autoritäten der indigenen und bäuerlichen Gemeinden können Aufgaben der Verwaltung und der Anwendung eigener Normen zur alternativen Konfliktlösung übernehmen im Einklang mit ihren Bräuchen und Verfahrensweisen, vorausgesetzt, sie widersprechen nicht dieser

Die andere, indianistische Fraktion entwickelte sich in radikaler Opposition zum System der repräsentativen Demokratie. Sie befürwortete den bewaffneten Kampf und organisierte sogar Guerrillagruppen, um den Sturz der von Criollos beherrschten Regierung voranzutreiben. Die Ursprünge dieser Richtung sind, wie bereits erwähnt, in den Thesen Fausto Reynagas zu finden, der in den 60er Jahren den Kampf auf Leben und Tod gegen die Weißen predigte und die "Indiopartei Boliviens" (Partido Indio de Bolivia, PIB) gründete, die wegen der Radikalität ihrer Forderungen nicht von Bestand war (Albó1991, Barre 1988, Bonfil 1981, Ibarra 1999). 1978 gründeten prominente Aymara-Führer auf dieser ideologischen Grundlage die "Indiobewegung Tupaj Katari" (Movimiento Indio Tupaj Katari, MITKA) und nahmen mit ihr an den allgemeinen Wahlen 1979 teil. Mit gleicher politischer Orientierung, jedoch unabhängig von der MITKA stellte sich Ende der 80er Jahre, im Verlauf der internen Debatten der CSUTCB, eine "Rote Ayllus" benannte Gruppe vor mit dem Vorsatz, den bewaffneten Kampf zu organisieren. Kurz darauf, 1991, nahm dieses Vorhaben Form an mit der Aufstellung des "Guerrilleroheeres Tupaj Katari" (Ejército Guerrillero Tupaj Katari, EGTK), dessen Aktionen unter den Bürgern Boliviens Aufsehen erregten. Die Sprengstoffanschläge auf Hochspannungsmasten und Versorgungsleitungen, die Überfälle auf staatliche Geldtransporte etc. wurden jedoch als kriminelle Taten und nicht als Aktionen eines politischen Kampfes wahrgenommen. Die Guerrillaorganisation bestand nicht lange; sie wurde Anfang 1992 von den Ordnungskräften zerschlagen. Ihr Führer Felipe Quispe, der "*Mallku*", wurde inhaftiert und gefoltert und erst 1997 unter Auflagen freigelassen; während der 5 Jahre seiner Haft war es den Rechtsorganen nicht gelungen, überzeugende Beweise seiner Verantwortung für die vom EGTK angerichteten Schäden beizubringen. Ein Jahr danach, im November 1998, wurde er zum Exekutivsekretär der CSUTCB gewählt. Diese außergewöhnliche Tatsache bestätigte zum einen die Führerschaft des *Mallku*, insbesondere unter den Aymaras, zum anderen zeigte sie der öffentlichen Meinung, dass sich die indigene Bewegung zu diesem Zeitpunkt für den Indianismus entschieden hatte. Die radikale Position dieses Aymaraführers erneuerte den Kampfgeist seines Volkes und erreichte ihre spektakulärste Wirkung im April und im Oktober 2000, als seine Leute mehrwöchige Straßenblockaden errichteten und dem Heer mehr als einmal die Stirn boten. Trotz dieser Härten zeigte die spätere Entwicklung, dass es sich dabei um einen reichlich moderaten Indianismus handelte, denn im November 2000 gründete "*Mallku*" die

Verfassung und den Gesetzen. Das Gesetz wird für die Vereinbarkeit dieser Aufgaben mit den Befugnissen der staatlichen Organe sorgen." (a.a.O.: Art. 171).

Wenn auch diese Verfassungsänderungen Zeichen der "Öffnung" des heutigen bolivianischen Staates sind, so bleiben sie doch im Rahmen dessen, was die indigenen Organisationen als "Kolonialpolitik" anklagen.

politische Partei "Indiobewegung Pachakuti" (Movimiento Indio Pachakuti, MIP), mit der er 2002 an den Präsidentschaftswahlen teilnahm. Diese Kandidatur für die Präsidentschaft des seinen Aussagen nach zu bekämpfenden kolonialen Staates wurde als Zeichen der "Bekehrung" des wichtigsten indianistischen Führers gewertet, und seiner stillschweigenden Annahme der Spielregeln der parlamentarischen Demokratie.

Diese Entwicklungen vollzogen sich zwar innerhalb der CSUTCB, sie hatten jedoch Auswirkungen auf die übrigen indigenen Organisationen der Andenregion, unter ihnen die Nationale Siedlerkonföderation, die Nationale Föderation Bolivianische Bauernfrauen "Bartolina Sisa", den Nationalverband der Quinuaproduzenten, den Verband Andiner Kamelidenzüchter, die Organisation Originärer Autoritäten und etliche andere.

In der Reihe dieser andinen indigenen Verbände darf die Organisation der Produzenten von Coca-Blättern nicht unerwähnt bleiben, die zwar der CSUTCB angeschlossen ist, jedoch ihr eigenes, besonderes Gewicht auf nationaler und sogar internationaler Ebene hat. Der kämpferischste Teil der Coca-Pflanzer ist in der Koordinierungsbewegung der Sechs Föderationen der Tropen von Cochabamba organisiert, deren wichtigster Führer Evo Morales Ayma ist. Grundsätzliches Anliegen der Organisation ist, "unnachgiebig das Cocablatt als Teil der andinen Kultur zu verteidigen." Ihrer herausragenden Bedeutung auf nationaler Ebene bewusst, haben sich die Cocapflanzer auf ihrem Kongress im Juni 2003 vorgenommen, nicht nur ihre wichtigste Einkommensquelle zu verteidigen und über die effiziente Anwendung alternativer Entwicklungsprogramme zu wachen, sondern auch "die natürlichen Ressourcen wie Erdöl und Erdgas zu verteidigen und zurückzuholen, für Land und Territorium zu kämpfen, den Verkauf von Erdgas an die USA zu verhindern, den Beitritt zur ALCA [Area de Libre Comercio de las Américas; Free Trade Area of the Americas - FTAA-] zu verzögern, die Bewegung zum Sozialismus (MAS) zu unterstützen, die neoliberalen Parteien bei den Wahlen zu schlagen und zur Einlösung ihrer Forderungen den Dialog zu suchen" (Contreras 2003). Seine besondere Zusammensetzung und der Zustand dauernder Konfrontation mit den Ordnungskräften hat dazu geführt, dass dieser Sektor einen anti-kapitalistischen und in letzter Zeit auch anti-neoliberalen und anti-globalisierenden Diskurs entwickelte, der sich in den Beschlüssen seines Kongresses ausdrückt. So gesehen erscheint die militante Unterstützung einer linksorientierten Partei wie der MAS folgerichtig, im Hinblick auf die indigenen Forderungen jedoch bedeutet sie eine Neuauflage der politischen Versuche, die indigenen Belange mit den klassenorientierten zu verschmelzen. Vom überraschenden Ausgang der Präsidentschaftswahlen im Juni 2002 ermutigt, bemüht

sich Evo Morales, wie auch Víctor Hugo Cárdenas, ebenso um die Wiederherstellung der Rechte der indigenen Einwohner wie auch um die Forderungen des übrigen Volkes und wird so zu einer Gestalt von landesweiter Bedeutung, nicht ohne damit Unruhe bei der nordamerikanischen Botschaft und den herrschenden Kreisen Boliviens hervorzurufen.

5.1.2. Die indigene Bewegung in Amazonien und dem Chaco

Parallel zu den Vereinigungsbemühungen der indigenen Bewegungen des Andenraumes begannen Ende der 70er Jahre auch die indigenen Völker des bolivianischen Teils Amazoniens und des Chaco ihre ersten Organisationsprozesse. Mit der Unterstützung "solidarischer Intellektueller" wichen die alten Rivalitäten neuen Allianzen. Es ist bemerkenswert, dass die gemeindeübergreifenden indigenen Organisationen dieses Landesteils anfangs darauf ausgerichtet waren, Regierungsunterstützung für Entwicklungsprojekte zu fordern, ohne dabei staatliche Politik und Strukturen anzuklagen.

5.1.2.1. Aus alten Feinden werden neue Freunde: Entstehen der CIDOB

Die "Indigene Konföderation des Bolivianischen Ostens" (Confederación Indígena del Oriente Boliviano, CIDOB) wurde 1982 in Santa Cruz de la Sierra gegründet unter dem ursprünglichen Namen "Zentrale Indigener Völker des Bolivianischen Ostens"; sie verband vier Völker: Die *Guaraní-izoceños*, die *Chiquitanos*, die *Ayoreos* und die *Guarayos*. Es muss daran erinnert werden, dass diese Völker in der Vergangenheit in Feindschaft lebten und sich regelmäßig bekriegten. Die Initiative zur Schaffung einer völkerübergreifenden Organisation wird dem damaligen Großhuptling oder *Mburuvichaguasu* Bonifacio Barrientos Iyambae, auch "Großer Schatten" genannt, zugeschrieben (CIDOB 2001), einer unanfechtbaren Autorität unter den *Guaraní-izoceños*. Diese charismatische Persönlichkeit nahm gegen 1979 unter dem Patronat der "Hilfe für den Bauern des Bolivianischen Ostens" (Ayuda Para el Campesino del Oriente Boliviano, APCOB) genannten NGO erste Kontakte mit den Führern der anderen Völker auf.

Das große Problem der Völker dieser Region war der Landraub, hauptsächliche Forderung der CIDOB war deshalb die Rückgabe ihrer Territorien; außerdem hatte die neue Organisation, wie sich einer ihrer Führer erinnert, die wichtige Aufgabe, "Sprecher der indigenen Völker zu sein mit der Devise der Einigkeit, der Brüderlichkeit unter indigenen

Völkern, der Einmütigkeit im Streben nach Wohlstand, im Streben nach Anerkennung unserer legitimen Rechte als indigene Völker." (Urañawi 1992:32).

Nach einer ersten Phase intensiver interethnischer Kontakte zur Konsolidierung der Einheit konzentrierte sich diese Organisation auf andere, weiter gefasste Ziele wie die Ausarbeitung des "Gesetzentwurfs für Indigene Gemeinden und Völker im Tiefland Boliviens" von 1988, außerdem nahm sie aktiv an verschiedenen nationalen und internationalen Gremien teil⁹⁶.

Auf dem achten Kongress der CIDOB 1989 stimmten die Delegierten dafür, den Namen der Organisation von Zentrale (Central) in Konföderation (Confederación) umzuändern, da ihrer Schätzung nach zu diesem Zeitpunkt bereits 80% der Völker Amazoniens und des Chaco unter ihrem Dach vereint waren. Der neue Name "Konföderation der indigenen Völker und Gemeinden des Bolivianischen Ostens" (Confederación de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano) behielt dasselbe Kürzel, bezeichnete aber eine wesentlich größere geographische Reichweite. Der heutige Name wurde 1994 auf dem zehnten Kongress beschlossen, die ursprüngliche Abkürzung CIDOB beibehalten.

5.1.2.2. Von Amazonien bis zu den Gipfeln der Anden auf der Suche nach Gerechtigkeit

Der "Marsch für Land und Würde" (Marcha por el Territorio y la Dignidad), den 1990 die indigenen Völker des Beni durchführten, führte dem nationalen Bewusstsein die Existenz der indigenen Bewohner Amazoniens vor Augen, die bis dahin systematisch ignoriert, um nicht zu sagen negiert worden war. Das Land wurde wie niemals zuvor in seiner Geschichte von diesen "Wilden" und "Waldmenschen" zur Rechenschaft gezogen und zu dem Eingeständnis gezwungen, dass die "indigene Frage" weit entfernt von einer befriedigenden Antwort war. Die in der "Zentrale Indigener Völker des Beni" (Central de Pueblos Indígenas del Beni, CPIB) organisierten *Mojeños*, *Sironós*, *Yuracarés* und *Chimanes*, solidarisch begleitet von Vertretern der *Guaraníes*, *Matacos*, *Chiquitanos* und anderer Völker, marschierten in 32 Tagen die 650 Kilometer von Trinidad nach La Paz (von 400 M.ü.d.M. auf 4.500 M.ü.d.M.). Mit dieser aufopfernden Aktion erhoben sie Anklage gegen die Zerstörung ihres Lebensraums durch Holzunternehmen und Viehzuchtbetriebe und forderten von der

⁹⁶ Die CIDOB ist Mitglied der Koordinationsbewegung der Indigenen Organisationen Amazoniens (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Amazonia, COICA), in der UNI (Brasilien), ONIC (Kolumbien), CONFENIAE (Ecuador), AIDESEP (Peru) und CONIVE (Venezuela) zusammengeschlossen sind.

Regierung die rechtliche Besitzanerkennung der Gebiete, in denen sie seit den Zeiten ihrer Vorfahren leben. Die CIDOB, die erst wenige Monate zuvor die kurz vorher gegründete CPIB aufgenommen hatte, unterstützte und begleitete während der ersten Tage den Marsch zögerlich, später blieb sie ihm ohne weitere Erklärungen fern, so als ob sie um ihren Ruf der Neutralität fürchtete. Ganz im Gegensatz dazu war die Unterstützung, die der Marsch von regionalen und lokalen indigenen Organisationen, aber auch von städtischen Basisorganisationen, erfuhr, aufsehenerregend; wichtig war auch die Arbeit, die zu diesem Zeitpunkt die Koordinationsbewegung für Solidarität mit den Indigenen Völkern Boliviens leistete, ein Zusammenschluss von über das ganze Land verstreuten NGOs, die sich für die indigenen Forderungen einsetzen.

Dieses Ereignis veränderte die indigene Bewegung des Landes radikal, denn der Marsch brachte ein grundlegendes Element der Problematik in die Diskussion ein, das Thema des Territoriums. Darüber hinaus sollte das "symbolische Treffen" von indigenen Einwohnern Amazoniens und der Anden in La Cumbre, mehr als 4.500 M.ü.d.M., eine neue Etappe in den Beziehungen zwischen CSUTCB und CIDOB einläuten (Contreras 1991, Mercado 1990, Ipamo 1992).

Seit 1990 gab es für die Staatsorgane keine Entschuldigung mehr dafür, von der Hinzuziehung von Vertretern der CIDOB abzusehen, wenn Angelegenheiten behandelt wurden, die die Interessen der indigenen Völker Amazoniens und des Chaco berührten. Die Regierungskreise legten jedoch großen Wert auf die Unterscheidung zwischen "Indigenen" und "Bauern", womit es ihnen gelang, die Trennung zwischen andinen Organisationen und denen Chaco-Amazoniens aufrecht zu erhalten. Eins der Argumente der Regierung ist, dass die Probleme der andinen Völker bereits durch die Agrarreform von 1953 gelöst seien, die sich auf die Völker Amazoniens und des Chaco nicht auswirkte, weshalb diese Völker spezifischer Maßnahmen bedürften. Es lassen sich jedoch auch andere Gründe dafür ausmachen, die indigene Frage des Landes nicht als Ganzes zu behandeln. Wie sich aus der Rede eines Regierungsbeamten während der Sitzungen zur Erarbeitung des Entwurfs für das Indigenen-Gesetz (Proyecto de Ley Indígena) von 1991 ableiten lässt, gehorchen diese Gründe eher einer gewissen Furcht der herrschenden Klassen vor den Folgen, die es haben könnte, wenn allen indigenen Völkern das Recht auf eigenes Territorium und auf eigene Organisationsformen zugesprochen würde. Der damalige Direktor des Bolivianischen Instituts für Indigene rechtfertigte den Vorsatz, zwei verschiedene Gesetze zu erarbeiten, eins für Bewohner der Anden und ein anderes für die des Tieflands, mit den Worten: „wir

werden an einem Gesetz arbeiten, das unter Beachtung der spezifischen Eigenschaften der Mehrheitsvölker des Andenraumes zu einem weiteren Gesetzeswerk führen kann, das diesen Mehrheitsvölkern des Landes Zugang zu Anerkennung und staatlichen Leistungen garantiert." (Rivero 1992:60). In diesem Passus wird zweimal auf suggestive Weise der Begriff der "Mehrheit" verwendet, und trotz des impliziten Eingeständnisses, dass die andine Bevölkerung noch nicht im Besitz von "Anerkennung und staatlichen Leistungen" ist, wird schlicht und einfach vorgeschlagen, deren Behandlung auf ein anderes Gesetzeswerk zu verschieben. Letzten Endes wurde wegen dieser und anderer Unstimmigkeiten bis zum heutigen Tag kein "Indigenen-Gesetz" erlassen.

Die Nichterfüllung einiger Übereinkommen seitens der Regierung und die zunehmende Bewusstwerdung der indigenen Bewohner des Amazonas-Chaco-Raumes bewirkten, dass sich die CIDOB häufiger mit den anderen indigenen Organisationen des Landes absprach. So nahm sie 1996 am "Jahrhundertmarsch" genannten nationalen Marsch der eingeborenen Nationen teil, dessen Motto lautete: "Für Land und Territorium, politische Rechte und Entwicklung". Erneut wurden die Straßen von La Paz von diesmal aus dem ganzen Land gekommenen Indios besetzt. Auch wenn die Vertreter der CIDOB im Rahmen dieser Mobilisierung ihre Meinungsverschiedenheiten mit Leitern der CSUTCB zu erkennen gaben, war es doch ein Moment des Zusammenkommens und der Zusammenarbeit beider Mutterorganisationen.

Zu den Forderungen der Marschteilnehmer gehörten unter anderen die Erfüllung der 1990 unterzeichneten Dekrete, Rechtstitel für 16 neue Territorialforderungen und die Änderung mehrerer Artikel des Entwurfs für das spätere "Gesetz für den Nationalen Dienst für Agrarreform" (Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria), besser bekannt als Gesetz INRA. Nach 80 Tagen unsicherer Verhandlungen und dem Verlust von drei Menschenleben erreichten die mehr als 2.000 Marschteilnehmer einige Änderungen des genannten Gesetzes und damit die Anerkennung der territorialen Forderungen der Völker des Amazonas- und Chacogebietes unter dem Rechtsbegriff der "Angestammten Gemeinschaftsländereien" (Tierras Comunitarias de Origen, TCOs). Unter dem Schutze dieses Gesetzes erlangten einige Völker Rechtstitel auf TCOs, etliche Forderungen warten aber noch auf den Abschluss ihrer Verfahren, wobei die Bestimmung der Territorialgrenzen eins der großen Probleme ist, die den normalen Ablauf des ohnehin schon langwierigen und schwerfälligen Rechtsverfahrens zusätzlich behindern.

5.1.2.3. Auf dem Weg zur Selbstbestimmung

Während der letzten Jahre hat die CIDOB auch aktiv an der Ausarbeitung, Diskussion bzw. Neuformulierung anderer Gesetzeswerke teilgenommen, wie dem Gesetz zur Erziehungsreform, dem Gesetz zur Volksbeteiligung, dem Waldgesetz und dem Gesetz für Kohlenwasserstoffe; auch beteiligte sie sich an den nationalen Dialogen von 1997 und 1998. All dies verschaffte ihr einen erheblichen Stellenwert in der bolivianischen Gesellschaft und beweist, dass ihr Streben über einzelne Forderungen hinausgeht und sich in der für sie typischen Gesamtsicht auf die großen nationalen Probleme, ja sogar auf die der Menschheit insgesamt richtet. Sie besteht auf der Notwendigkeit, eine neue, menschenwürdige Ordnung zu erschaffen; in den Worten José Urañawis (1992:34): „unsere Aufgabe ist nicht nur die Aufgabe der indigenen Völker, sie ist die Aufgabe aller Menschen, die sich ihrer Verantwortung für das Leben der Menschheit auf dieser Erde bewusst sind“.

Seit der Großen Nationalversammlung (früher Kongress genannt) von 1998 hat die CIDOB in den Katalog ihrer Forderungen die nach eigenständiger Verwaltung ihrer Stammländer oder TCOs aufgenommen, was als klares Signal der Annäherung an die Bestrebungen nach Selbstbestimmung erscheint. Die derzeitige Gesetzgebung legt die gesamte Verwaltung in die Hände der kommunalen Behörden und räumt den indigenen Organisationen keine direkte Zuständigkeit bei der Verwaltung der Geldmittel ein; diese erfolgt über die Überwachungskomitees (Comités de Vigilancia) und die Munizipalräte. Hinzu kommt, dass die entsprechend der politischen Einteilung in Kantone, Sektionen und Provinzen gezogenen Munizipalgrenzen nicht mit denen der indigenen Gemeinschaftsterritorien übereinstimmen, weswegen die aktuellen Bestrebungen nach den Worten Marcial Fabricanos (2001) "darauf zielen, indigene Munizipien und indigene Bezirke einzurichten", was den Forderungskatalog der CIDOB erweitert und "eine neue Etappe, die den Kampf um Rechtstitel für die Territorien verbindet mit den Vorbereitungen zu ihrer Verwaltung und einer nachhaltigen Entwicklung in Harmonie mit der Natur" einläutet, wie aus einem Dokument der CIDOB (2001) hervorgeht.

Die Organisationsstruktur der CIDOB ruht auf der Basis der Gemeindeorganisationen⁹⁷. Diese schließen sich zusammen zur Versammlung, dem Rat oder der Zentrale des jeweiligen

⁹⁷ Die Anführer der Gemeinschaften tragen je nach Ethnie unterschiedliche Bezeichnungen wie "Capitán", "Corregidor" oder einfach "Chef".

Volkes⁹⁸. Nachfolgend bilden die Versammlungen und Räte interethnische Regionalzentralen, welche sich ihrerseits in der Konföderation versammeln⁹⁹. Derzeit gruppieren sich die 32 indigenen Völker in acht Zentralen:

KÜRZEL	ZENTRALE	INDIGENE VÖLKER
APG	<i>Asamblea del Pueblo Guaraní / Versammlung des Guaraní Volkes</i>	<i>Guaraní (Ava Izozeño, Simba, Cordillera)</i>
CPESC	<i>Central de Pueblos Etnicos de Santa Cruz / Zentrale Ethnischer Völker von Santa Cruz</i>	<i>Chiquitano, Ayoreo, Guarayo</i>
CPIB	<i>Central De Pueblos Indígenas del Beni / Zentrale Indigener Völker des Beni</i>	<i>Movima, Moxeño (Ignaciano), Sirionó, Chimán, Kayubaba, Maropa (Reyesano)</i>
CIRABO	<i>Central Indígena de la Región Amazónica / Indigene Zentrale der Amazonasregion</i>	<i>Baure, Chacobo, Moré, Esse-Ejjas, Itonama, Kanichana</i>
CIPOAP	<i>Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando / Indigene Zentrale Originärer Völker Amazoniens von Pando</i>	<i>Cavineño, Yaminahua, Machineri, Araona, Pakahuara</i>
ORCAWETA	<i>Organización de Capitanías Weehmayek / Organisation der Capitanías der Weenhayek</i>	<i>Weenhayek, Tapiete</i>
CPITCO	<i>Central de Pueblos Indígenas del Trópico Cochabamba / Zentrale Indigener Völker der Tropen Cochabambas</i>	<i>Yurakaré, Yuki, Moxeño (Trinitario)</i>
CPILAP	<i>Central de Pueblos Indígenas de La Paz / Zentrale Indigener Völker von La Paz</i>	<i>Leco, Mosetén, Tacana, Cavineña</i>

(Quelle: Die Übersicht wurde nach Angaben der CIDOB (2001) erstellt)

Die Entscheidungsinstanzen der CIDOB sind hierarchisch aufgebaut. Zuoberst steht als höchste Instanz die "Große Nationalversammlung Indigener Völker" (Gran Asamblea Nacional de Pueblos Indígenas, GANPI), an der Vertreter der Zentralen, Räte und Völker teilnehmen. Ihr folgt die "Beratende Nationalversammlung Indigener Völker" (Asamblea Consultiva Nacional de Pueblos Indígenas, ACNPI), die sich aus dem Nationalen

⁹⁸ Wenn die Ethnie, wie im Falle der Mojeños, über einen weiten Raum verstreut lebt, versammeln sich die Chiefs in regionalen Unterzentralen, und aus diesen wird dann die Regionalzentrale gebildet.

⁹⁹ Eine Vorstellung davon, wie eine Zentrale gebildet wird, gibt der Entstehungsprozess der CPITCO, die auf der Nationalversammlung 1998 in die CIDOB aufgenommen wurde. Die indigenen Einwohner des Tropenraumes von Cochabamba begannen gegen 1995, die Versammlungen der CIDOB zu besuchen, um sie "kennen zu lernen und von den Erfahrungen anderer, organisierter Völker zu lernen." (CIDOB 2001). Im nächsten Jahr nahmen sie am Indigenen Marsch teil und machten sich die Territorialforderungen der indigenen Völker zu Eigen. Nach vielen internen Versammlungen, Diskussionen und Nachdenken gelang es ihnen 1997, sich zu einer aus vier Räten bestehenden Zentrale zusammenzuschließen. Es sind dies der Rat der Yuquí, der Rat der Yurakaré, der Indigene Rat des Río Ichilo (CIRI), und der Indigene Rat des Isiboro Sécure-Süd (CONISUR). Der Gründungsakt wurde am 30. April 1997 in Villa Tunari (Chapare, Cochabamba) vollzogen; 1998 schloss sich der Verband der CIDOB an.

Direktorium und der Direktorien der Regionalorganisationen zusammensetzt. Darunter kommt die "Nationale Kommission Indigener Völker" (Comisión Nacional de Pueblos Indígenas, CNPI), bestehend aus dem Nationalen Direktorium und den Vorsitzenden der acht Regionalorganisationen (Zentralen). Schließlich gibt es als Exekutivorgan der CIDOB das von der GANPI gewählte Nationale Direktorium (Directorio Nacional, DN), dessen Aufgabe die ständige Vertretung ist. Auf regionaler Ebene wiederholt sich diese Entscheidungsstruktur, während auf den Ebenen der Völker und der Gemeinden die Normen und Autoritäten des jeweiligen Volkes gelten.

5.2. Auf der Suche nach Einheit

Der offizielle staatliche Diskurs bemüht sich, wie vorher erwähnt, weiterhin darum, die begriffliche Unterscheidung zwischen Indigenem und Bäuerlichem aufrecht zu erhalten, was sich de facto als Abgrenzung zwischen Andenraum und Amazonas-Chaco-Raum auswirkt. Das Gesetz Nr. 1715 (Gesetz INRA) unterscheidet zwischen Rechtstiteln für "Bauern" (Campesinos) und solchen für "Indigene". Den Ersteren spricht es die "Bäuerlichen Stammsitze" (Solares Campesinos) und die "Gemeindeeigentümer" (Propiedades Comunitarias) zu, für die Zweiten gibt es die "Angestammten Gemeinschaftsländereien" (TCOs) (Bolivia, Congreso Nacional 1996: Art. 41, § 1, 5, 6). Trotz dieser amtlichen Bemühungen hat die indigene Bewegung Boliviens wichtige Prozesse eingeleitet, die auf eine Vereinigung zielen, sowohl im Hinblick auf ihre Forderungen als auch auf die dazu eingesetzten Mittel.

Zunächst ist hervorzuheben, dass derzeit die indigene Andenbevölkerung auf territoriale Rechte drängt, anstatt sich mit Landparzellen zu begnügen, womit über die im Gesetz INRA festgeschriebenen Begriffe des "Bäuerlichen Stammsitzes" und des "Gemeindeeigentums" hinaus gegangen wird. Auch die Indigenen des Amazonas- und Chacoraumes lassen erkennen, dass ihre Ansprüche mehr sind als reine "Entwicklungs"-Forderungen, und hinterfragen immer mehr die politischen und strukturellen Aspekte des bolivianischen Staates.

Zum Zweiten hat sich im vergangenen Jahrzehnt gezeigt, dass Märsche das effizienteste Druckmittel sind. Es wurde erstmals von den *Mojeños*, *Sironós*, *Chimanes* und *Yuracarés* eingesetzt, aber sehr bald von den andinen Organisationen übernommen (besonders von den Cocapflanzern und der CSUTCB).

Zum Dritten fällt es sehr auf, dass die Kontakte und Gemeinschaftsaktionen zwischen indigenen Bewohnern der Anden und denen des Amazonas-Chaco-Raumes seit 1992 stark zugenommen haben. Anlässlich des 500. Jahrestages der spanischen Eroberung fanden in diesem Jahr bekanntlich massenhafte indigene Kundgebungen auf dem gesamten amerikanischen Kontinent statt. Zusätzlich zu diesen Bekundungen von Protest und Abscheu wollte man in Bolivien den 12. Oktober dieses Jahres nutzen, um die "Versammlung Originärer Nationen und des Volkes" zu gründen, deren tragende Elemente CSUTCB und CIDOB sein sollten, unterstützt von Bolivianischer Arbeiterzentrale (COB), Gewerkschaftlicher Siedlerkonföderation Boliviens (CSCB) und Nationaler Föderation der Landfrauen Boliviens "Bartolina Sisa" (FNMCB-BS). Zu diesem Zweck fanden seit Jahresbeginn zahlreiche Versammlungen der indigenen Führer Boliviens statt, und es wurde das "Komitee für die Kampagne der 500 Jahre" gegründet. Dabei wurde die Idee wieder aufgenommen, eine "Versammlung der Nationalitäten" zu gründen, die bereits 1988 auf dem in Potosí abgehaltenen Außerordentlichen Kongress der CSUTCB gebilligt worden war. Nach vielen Debatten kam man überein, die Versammlung Originärer Nationen und des Volkes im Rahmen der Gedenkfeiern des 500. Jahrestages zu gründen. Diese Versammlung sollte die Einheit der indigenen Völker des Landes besiegeln und die Forderungen der andinen und chaco-amazonischen Indios sowie des übrigen einfachen Volkes kanalisieren. Sie sollte zur höchsten Vertretung der indigenen Organisationen und zum verbindlichen Gesprächspartner für die anderen Kreise der bolivianischen Gesellschaft werden. Die Gelegenheit konnte nicht günstiger sein. Verschiedene praktische Gründe und die dauernden Einmischungen der politischen Parteien verhinderten jedoch die Durchführung des Projekts. Bei den vom 12. bis 17. Oktober dauernden Treffen versuchte jede Partei, ihre Ideologie aufzudrängen und sich zur "Hegemonialmacht" der Versammlung aufzuschwingen, was endlose Diskussionen über Prinzipien, Ziele und Strukturen auslöste, die die neue indigene Volksorganisation hätte haben sollen. Als letzten Versuch zur Rettung einer so wichtigen Initiative wurde die Vorbereitungskommission für die Versammlung originärer Nationen geschaffen mit dem Auftrag, der Analyse und Ausarbeitung ideologischer und programmatischer Grundlagen für eine nationale indigene Organisation Kontinuität zu verleihen. Diese Kommission führte zahlreiche Treffen in verschiedenen Städten, Dörfern und Gemeinden des Landes durch, bei denen unterschiedlichste auf die Versammlung bezogene Themen erörtert wurden, ebenso wie andere Anliegen der Indigenen Völker.

Jahre später, 1995, wurde unter Nutzung von Erkenntnissen der Vorbereitungskommission die "Versammlung für Souveränität der Völker" (Asamblea por la Soberanía de los Pueblos,

ASP) gegründet. Sie wurde als "Politisches Instrument der Originären Nationen" bezeichnet, also als politische Partei zur Vertretung der indigenen Bevölkerung, die am nationalen politischen Geschehen teilnehmen und den Staat mit seinen Einrichtungen "von innen heraus" verändern sollte. Die Initiative wurde abgeblockt, da der Nationale Wahl-Gerichtshof ihr aufgrund angeblicher Verfahrensfehler die Rechtspersönlichkeit verweigerte. Die ASP sah sich deshalb gezwungen, an den Gemeindewahlen 1995 und den Nationalwahlen 1997 unter dem Mantel linksgerichteter Parteien und Allianzen teilzunehmen. Infolge persönlicher Meinungsverschiedenheiten zwischen den indigenen Führern teilte sich das "Politische Instrument", wobei eine der Fraktionen von Evo Morales angeführt wurde, der ihr den Namen "Bewegung zum Sozialismus" (Movimiento al Socialismo, MAS) gab. Das Nachdenken und die Mühen zur Schaffung der Versammlung Originärer Nationen und die spätere Arbeit der Vorbereitungskommission mündeten somit in politische Gruppierungen, deren Zukunft schwer abschätzbar ist. Eines ihrer Ziele, das Vordringen in bislang der indigenen Bevölkerung verwehrt Machträume, scheint jedenfalls nach den Nationalwahlen 2002 weitgehend erreicht, da erstmals in der parlamentarischen Geschichte des Landes ein Drittel der Kongress-Sitze von indigenen Bürgern erobert wurde.

Die politische Erfahrung, die ihre Führer in den letzten Jahren gewonnen haben, wird der indigenen Bewegung sicher wertvolle Dienste leisten, die Frage ihrer organisatorischen Einheit allerdings bleibt weiterhin anhängig. Die Aktionen zur Identitätsbehauptung und die unaufhörliche Suche nach Mitteln zur Überwindung von Ausbeutung und Ausgrenzung werden auf jeden Fall auch in Zukunft das Bild der indigenen Organisationen prägen, unabhängig von Gruppenbildungen, Caudillismen, Parteienmanipulationen und Einmischungen aller Art.

5.3. Hauptforderungen

Unter den wichtigsten Forderungen, auf die sich die indigene Bewegung Boliviens nach und nach konzentriert, sind folgende aufzuzählen:

5.3.1. Land und Territorium

Es war bereits zu erkennen, dass der Begriff des Landes, gemeint als nutzbarer Boden, Parzelle oder individuell oder gemeinschaftlich besessene Bodenfläche, erweitert wurde um den des Territoriums, der insofern weiter greift, als er den Boden und die natürlichen

Ressourcen eines bestimmten, im allgemeinen weitläufigen Raumes umfasst, der in kollektivem Besitz ist. Geschichtlich gesehen wurde das Recht auf Land von den Agrar-Gewerkschaften eingefordert und vom Gesetz zur Landreform von 1953 "gelöst". Die Frage des Rechts auf Territorium wurde dagegen von den Völkern des chaco-amazonischen Raumes aufgeworfen, die für ihre Lebensweise als Jäger und Sammler auf weitläufige Gebiete angewiesen sind. So war es kein Zufall, dass eine der ersten Handlungen der CIDOB die Einforderung eines Territoriums für jedes Volk war, denn diese ist nicht nur Nahrungsquelle, sondern auch der Ort, an dem sich Symbole und Kultur des jeweiligen Volkes befinden, es ist der Ort seiner Ursprünge, seiner Vorfahren und seiner Götter. Es ist der Raum, den jedes Volk braucht, um sich fortzupflanzen und zu bestehen. Schon in ihren ersten Dokumenten hat die CIDOB auf die kapitale Bedeutung dieses Rechts hingewiesen:

„Das Territorium ist für uns der Lebensraum, der unsere Mythen, Kenntnisse, Wissenschaft, Technologie und Bräuche erhält, das was unsere Kulturen und unsere Spiritualität ausmacht; unabdingbarer Teil des Lebens, der Würde und der Identität der indigenen Völker [...] es ist der Gesamttraum, in dem sich die sozialen und kulturellen Lebenserfahrungen entwickeln, es sind die Tiere, die Wälder, die Luft, die Gewässer und die Menschen, die in Wechselbeziehung und Wechselwirkung das Territorium bilden.“ (CIDOB, 2001).

Vor kürzerer Zeit hat der Mojeño-Führer Marcial Fabricano dasselbe hervorgehoben, als er sagte, Territorium sei „der Raum, seine Ressourcen und die Gesamtheit menschlicher Tätigkeiten, die die Bevölkerung in ihm verrichtet, um ihr Recht auf würdiges Leben zu gewährleisten“. Diese einzigartige Sicht des indigenen Menschen von seiner Umwelt steht im Gegensatz zur Wahrnehmung, die der Stadtmensch von seinem Lebensraum hat, weshalb einige Forscher behaupten:

"[Der Indigene] bevorzugt die kombinierte Verwendung aller natürlichen Ressourcen - Ackerbau, Wald, Flora, Fauna, Wasserläufe etc.- und gleichzeitig die Möglichkeit ihrer rationellen Nutzung, ohne sie zu erschöpfen. Er lässt ihnen Zeit und Raum, sich zu erneuern. Die Völker des Urwalds sind im Gegensatz zu so vielen Holz- und agroindustriellen Unternehmen und auch zu vielen Colla-Siedlern Umweltschützer quasi von Natur aus." (Albó e.a. 1989:210).

Diese "ökologische" Sichtweise ist aber auch bei den indigenen Bewohnern des Andenraumes anzutreffen. Sie war festzustellen in den Argumenten zur Rechtfertigung der Resolution der CRCh von 1995 und auch in den letzten Mobilisierungskampagnen und Dokumenten der andinen indigenen Organisationen. Es war zu erkennen, dass sie bei ihren Forderungen nach Land und Territorium Bezug nehmen auf ihre Jahrhunderte alten Kenntnisse und Gebräuche, die die enge Beziehung des andinen Menschen zur Natur

bezeugen¹⁰⁰. So gesehen ist die offizielle Position sehr zweifelhaft, die sich bemüht, die Anliegen der Andenbewohner mit Landforderungen gleichzusetzen und die der Ureinwohner des Amazonas-Chaco-Raumes mit Territorialforderungen.

5.3.2. Anerkennung der Organisationen

Es wurde viel darüber diskutiert, ob die heutigen Organisationsformen der indigenen Völker sich auf traditionelle prähispanische Strukturen beziehen oder nicht. Die Diskussionen erinnern an die alte reduktionistische Polemik zwischen Kontinuität und Wandel, unzulänglich für das Verständnis der Komplexität heutiger Wirklichkeiten. Was heute bei der indigenen Bewegung zu beobachten ist, sind laufende Anpassungen der Organisationsformen an die grundlegenden Forderungen und an den zur Verfügung stehenden Handlungsspielraum. Tatsache ist, dass weder die meist lokalen oder regionalen Widerstandsaktionen der Kolonialzeit noch die indigenen Proteste unter der Republik eine "traditionelle" Organisationsform hatten. Außerdem entwickel(te)n die Indigenen entsprechend ihrem jeweiligen geschichtlichen Verhandlungspartner spezifische Dialogformen, wobei sie sich die jeweiligen Gegebenheiten zunutze machten, aber ebenso auch auf seit Urzeiten in ihren Gemeinschaften vorhandenes Wissen und Gebräuche zurückgriffen.

Wenn also die indigenen Völker heute die Anerkennung ihrer eigenen Organisationsformen und Obrigkeiten einfordern, beziehen sie sich nicht auf prähispanische Strukturen und Organisationsformen, sondern sie verlangen, als Gemeinschaften mit eigenem Charakter anerkannt zu werden; das heißt, sie verlangen das Recht, zu existieren und sie selbst zu sein. Es handelt sich nicht, wie manch einer aus ethnozentrischer Perspektive annehmen könnte, um eine "anachrone" oder "rückschrittliche" Haltung. Die von den indigenen Völkern aufgeworfene Problematik zielt auf die Frage der Legitimität ihrer Autoritäten und was sie verlangen ist, dass die von ihnen nach ihren eigenen Vorschriften gewählten Autoritäten und/oder Vertreter auch ihre Repräsentanten gegenüber der Staatsmacht und dem Rest der bolivianischen Gesellschaft sein sollen. Denn obwohl Bolivien etliche internationale Abkommen unterzeichnet hat, die das Land zur Anerkennung der sozialen und kulturellen Bräuche und des Gewohnheitsrechts der indigenen Völker verpflichten (OIT 1989, Art. 5, 7,

¹⁰⁰ Es ist bezeichnend, dass die Nationalkongresse der CSUTCB ebenso wie die Bezirkskongresse und selbst die Provinzial- und Regionalkongresse der andinen indigenen Organisationen sich alle im letzten Jahrzehnt mehr oder weniger intensiv, aber dauernd mit dem Thema der Territorialität auseinandergesetzt haben.

8), geschieht es täglich, dass der Jilakata, der Gewerkschafts-Generalsekretär einer andinen Gemeinde, wie auch der Capitán oder der Corregidor einer chaco-amazonischen Volksgemeinschaft keinerlei wirksame Vertretung gegenüber der Staatsmacht hat. Für die Polizei, den Präfekten oder den Bürgermeister "sind alle Indios gleich" und die Richter ignorieren die gemeindlichen Autoritäten und Mechanismen zur Rechtsfindung vollständig. Zusammengefasst: Es handelt sich um die Forderung, den Zustand von Ausgrenzung und Diskriminierung zu beenden, den sowohl die Indigenen der Anden als auch die des chaco-amazonischen Raums zu spüren bekommen.

5.3.3. Kulturelle Wertschätzung

Eine weitere häufig gestellte Forderung der indigenen Bewegung ist der Erhalt ihrer Sprachen und Kulturen. Scheinbar handelt es sich dabei um eine Frage, die für die dominierenden Gesellschaftsschichten keine sonderlichen Probleme aufwirft, da heute niemand das Recht der indigenen Völker anzweifelt, ihre eigene Sprache zu sprechen, ebenso wenig das Recht auf eigene Symbolik. Einiges davon wurde sogar schon von bestimmten Teilen der nicht-indigenen Bevölkerung übernommen. Die indigene Forderung bezieht sich jedoch nicht nur auf die äußerlichen Erscheinungsbilder ihrer Kulturen bzw. das eine oder andere vereinzelte Kulturelement, denn das würde schnell zu einer oberflächlichen Folklore führen. Sie zielt vielmehr auf die Behauptung der Eigenartigkeiten der jeweiligen kulturellen Identitäten und berührt damit Schlüsselemente ihrer religiösen Ausdrucksformen und ihrer Weltanschauungen.

Die "kulturelle Wertschätzung" ist deshalb das Verlangen nach Anerkennung ihrer Eigenarten, und damit der kulturellen Pluralität des Landes, im klaren Gegensatz zu den Bestrebungen nach Angleichung und Vermassung im Rahmen einer angeblichen "nationalen Identität". Die Forderung der indigenen Völker nach Erhalt ihrer Sprachen, Symbole, Bräuche und Religionen, der Gesamtheit der kulturellen Merkmale und eigenen Werte eines jeden Volkes beruht auf dem Wunsch, die Identität als Volk oder, wie sie lieber sagen, als originäre Nation zu behaupten. Der Blick auf ihre Lebenswirklichkeit lässt sie erkennen, dass ihnen ihre eigenen Formen der Auseinandersetzung und Kommunikation mit der Natur, der Welt und den anderen Menschen systematisch verwehrt werden, deshalb bestehen sie darauf, dass ihre Unterschiede und Eigenarten respektiert werden. Die von der Erziehungsreform 1994 eingeführte interkulturelle und zweisprachige Schulausbildung

weckte deshalb bei einigen Völkern große Hoffnungen, die angesichts der mageren Ergebnisse jedoch im Laufe der Jahre der Enttäuschung wichen.

5.3.4. Mitsprache auf den Entscheidungsebenen

Diese Forderung ergänzt die nach Anerkennung der originären Autoritäten und lässt erkennen, dass die Indigenen den Staat und seine demokratische Gesellschaftsordnung anerkennen, denn es ist dieser der Rahmen, innerhalb dessen sie größere "Beteiligung" verlangen. Wenn sie auf der Grundlage der "demokratischen" Formen ihrer Gemeinden und Organisationen eine wirksame Teilnahme an den Entscheidungsebenen fordern, nehmen sie gleichzeitig eine kritische Haltung gegenüber dem Staatsapparat ein, und die Forderung nach Teilnahme verwandelt sich so in eine Anklage gegen die Ausgrenzung, zu der sie das aktuelle System repräsentativer Demokratie verurteilt. Auf verschiedenste Weise stellen die indigenen Bürger klar, dass die Absichten ihrer Organisationen sich nicht gegen die Einheit und Unversehrtheit des bolivianischen Staates richten, wie ihnen manchmal unterstellt wird, gleichzeitig aber fordern sie betreffend ihrer Beteiligung eine wahrhafte Ausübung demokratischer Prinzipien, insbesondere wenn es sich um Themen handelt, die sie unmittelbar angehen und/oder betreffen. Aus dieser Perspektive gesehen, steht das Verlangen in engem Zusammenhang mit der polemischeren Forderung nach Selbstbestimmung.

5.3.5. Selbstbestimmung oder freie Bestimmung

Noch kann nicht behauptet werden, dass bezüglich dieser Forderung bei allen indigenen Völkern gleiche Vorstellungen herrschten, wohl aber ist zu erkennen, dass die Ansprüche der Hauptorganisationen sich auf immer größere Freiräume autonomen Handelns richten. Die Entwicklung der indigenen Bewegung zeigt eine schrittweise Zunahme ihrer Forderungen auf; während noch vor zwei Jahrzehnten das Verlangen nach Land die hauptsächliche Mobilisierungsparole war, wurden die wichtigsten Schlachten des vergangenen Jahrzehnts für die Wiedererlangung der Territorien und die Behauptung der eigenen Identität geschlagen, und in den letzten Jahren waren immer mehr Stimmen zu hören, die eine "dezentralisierte" Verwaltung ihrer Territorien forderten. Wenn auch der Begriff der Selbstbestimmung nicht in allen indigenen Dokumenten des Landes explizit genannt wird, lässt sich doch erkennen, dass er sinngemäß schon in den Postulaten einiger indigener Organisationen enthalten ist; bei denen, die ihn nicht offen verwenden wollen, erscheint er

unter den neutraleren Bezeichnungen "Territorialität" oder "indigene Bezirke". Dies scheint sich im Grunde den Vorstellungen anzunähern, die auf der internationalen Bühne als die Frage der Selbstbestimmung indigener Völker diskutiert werden.

In den besagten internationalen Diskussionen haben die indigenen Bewegungen Amerikas und der Welt viel zum Erreichen des derzeitigen Rechtsstandes beigetragen. Nach reiflichem Überlegen und intensiven Diskussionen haben die in der Arbeitsgruppe für Indigene Bevölkerungen vereinten Experten (Working Group on Indigenous Populations –WGIP-) der UNO anerkannt, dass diese Forderung von der Mehrzahl der indigenen Völker der Welt als sehr dringlich empfunden wird, weswegen sie beschlossen, sie als einen der ersten Artikel in den Entwurf einer Erklärung der Menschenrechte der Indigenen Völker aufzunehmen, deren Erstellung ihnen die Kommission für Menschenrechte des Wirtschafts- und Sozialrates aufgetragen hatte. Artikel 3 des besagten Entwurfs lautet: "Die indigenen Völker haben das Recht auf freie Bestimmung. Kraft dieses Gesetzes bestimmen sie frei ihre politische Verfassung und betreiben frei ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung." (UNO-GTPI 1994)¹⁰¹. Es ist nicht schwer, hier die Kampfziele der indigenen Bewegung Boliviens zu erkennen.

Aus dem, was hier über den Werdegang der indigenen Bewegung Boliviens gesagt wurde, ist zu entnehmen, dass die angeführten Forderungen die grundlegendsten und dringlichsten sind; sie bedingen aber deswegen keine monolithische Einheit der Bewegung, vielmehr ist Pluralität eines ihrer Hauptmerkmale. Der Versuch, die unzähligen Forderungen der Organisationen indigener Völker in einigen Kernbegriffen zusammenzufassen, sollte deshalb die Themen skizzieren, die in verschiedenen Erscheinungsbildern immer wieder in ihren Manifesten und konkreten Aktionen auftauchen. Es lässt sich daraus entnehmen, dass die von diesen Organisationen beschrittenen Wege auf ein Ziel hin zusammenlaufen, was es rechtfertigt, im Singular, von einer bolivianischen indigenen Bewegung, zu sprechen. Des Weiteren ist die indigene Bewegung als Gesamtphänomen für die vorliegende Arbeit deshalb wesentlich, weil sie wichtige Elemente zum Verständnis der Resolution und der Tragweite des Diskurses von Ch'apisirka beiträgt. Es wurde die Anpassungsfähigkeit und interne Dynamik der indigenen Organisationen ebenso erkennbar, wie ihre enorme Fähigkeit, neue, immer weiter gespannte und komplexere regional-ethnische und interethnische Organisationsformen zu entwickeln. Auch die Polarisierung zwischen von

¹⁰¹ Natürlich waren die diplomatischen Vertretungen der in der UNO vereinten Länder sehr besorgt über diese und andere im Entwurf enthaltene Vorstellungen, weshalb sie seine Beratung in der Vollversammlung auf unbestimmte Zeit verzögerten.

Technokraten im Dienste der herrschenden Schichten geprägter Staatsvernunft und der "Unvernunft" indigener Völker wurde festgestellt. Diese Polarität liegt auch den Ursachen zu Grunde, die den Entschluss der CRCh beeinflussten. Deren Mitglieder, wie auch die anderen Indigenen, beklagen sich, dass sie vom Staat weder angehört noch sonst wie beachtet werden, weshalb ihre Aktionen oft mit Wut, Ohnmacht und Enttäuschung beladen sind. Umso schwieriger zu verstehen sind deshalb inmitten dieser widrigen Situation die Äußerungen von Hoffnung und Vertrauen, die der Andenbewohner von Ch'apisirka häufig zu erkennen gibt; es ist dazu eine nähere Betrachtung seiner unmittelbaren Umgebung und seines Alltags notwendig, die in den nächsten Kapiteln geschehen soll.

6. Ch'apisirka: Szenario intensiver Veränderungen

Die bisher betrachteten Faktoren gestatten eine bessere Annäherung an die hinter der Resolution stehende Problematik, noch aber ist nicht klar, ob sich die Ansprüche der Einwohner Ch'apisirkas auf sozio-ökonomische und politische Aspekte beschränken. Die soeben erwähnten Forderungen der indigenen Bewegung und die von den Ch'apisirkeños für die Annahme der Resolution von 1995 angeführten Gründe ließen bereits die Wichtigkeit anderer Motive erkennen, die im religiösen und kulturellen Bereich angesiedelt sind. Der Zugang dazu aber setzt eine genauere Betrachtung der betreffenden Menschen und ihrer Gemeinschaft voraus, weshalb die folgenden Seiten einen Überblick über Habitat, Strukturen, geschichtliche und gesellschaftliche Prozesse dieser Gemeinden bieten sollen; dies wird zu einem näheren Verständnis der alltäglichen Umwelterfahrung des Ch'apisirkeño führen.

6.1. Allgemeine Merkmale: Die Umwelt

Bevor sie von Norden her das Gebiet Boliviens erreicht, teilt sich die Andenkette in zwei Gebirgszüge, deren einer der Pazifikküste folgt während der andere bogenförmig nach Osten abzweigt (siehe Karte 1). Dieser Cordillera Real oder Östliche Kordillere genannte Bogen wird von Norden nach Süden in sechs Abschnitte eingeteilt: Kordillere von Apolobamba, Kordillere von La Paz, Kordillere von Tres Cruces, Cordillera de los Frailes, Kordillere von Chichas und Kordillere von López.

Ein Teil der Kordillere von Tres Cruces nimmt nordwestlich-südöstliche Richtung an und weist deutlich zur Mitte des Subkontinents hin (siehe Karten 1 und 4). Er bildet hier die natürliche Grenze zwischen andinem Gebirgsraum und amazonischem Tiefland. Dieser orographische Komplex wird Kordillere von Cochabamba oder Hufeisenkordillere genannt, ihre höchste Erhebung ist der Tunari (5.020 M.ü.d.M.). Die nordnordöstliche Flanke der Kordillere von Cochabamba fällt über oftmals undurchdringlich bewaldete Vorgebirge abrupt zur feucht-warmen amazonischen Ebene hin ab. Die großen sich dort bildenden Wolkenmassen regnen beim Anprall gegen die Kordillere ab¹⁰² und bewirken, dass die Gegend eine der feuchtesten der ganzen Erde ist mit jährlichen Niederschlägen von 4.000 bis 6.000 mm (in Chapare, der Nachbarregion von Totolima). Dies führt auch zur Bildung des

¹⁰² Vor allem unterhalb 3.000 M.ü.d.M. im Vorgebirge, das von steilen Hängen und alluvialen Tälern mit fast ebener Topographie gekennzeichnet ist

kalt-halbfeuchten Klimas der hochgelegenen Gebiete des Gebirgszuges. Seine Südseite dagegen formt sich aus größtenteils flacher abfallenden Vorgebirgen, die unzähligen Tälern trockeneren (weniger als 600 mm), gemäßigten Klimas Raum bieten, darunter die berühmten Täler von Cochabamba¹⁰³.

Mit Ausnahme von Totolima (das vermutlich unter 2.000 M.ü.d.M. liegt) befinden sich die Gemeinden der CRCh in den Furchen der Kordillere von Cochabamba auf einer Höhe von mehr als 3.900 M.ü.d.M.¹⁰⁴ Die von mäßig hohen, sanft geschwungenen Bergzügen mit kurzen Hängen geprägte Landschaft erinnert an die den Titicacasee umgebende Hochebene. Aufgrund der Niederschläge von bis zu 1.200 mm wird die Gegend dem halbfeuchten hochandinen Bereich zugeordnet; ihre Flora ist beherrscht von verschiedenen Arten Punagras oder *Ichhu* (*Festuca dolichophylla*, *Festuca fiebrigii*, *Festuca orthophylla*), *t'ola* (*Baccharis dracunculifolia*), *q'ishwara* (*Buddleja hypoleuca*), *qewiña* (*Polylepis besseri*), verschiedenen Kaktusarten und kleineren Pflanzen. In der Wildfauna ist der Brillenbär oder *Jukumari* (*Tremarctos ornatus*) vertreten, der *Puma* (*Felis concolor*), der Fuchs oder *Atuj* (*Pseudalopex gymnocerus*), das Vicuña oder *Wik'uña* (*Vicugna vicugna*), die Vizcacha oder *Wisk'acha* (*Lagidium cuscus*), der Kondor (*Vultur gryphus*), Wildente oder *Pili* (*Serdionis carunculata*), Wildgans oder *Wallat'a* (*Bernicia melanoptera*), Rebhuhn oder *P'isaqa* (*Notoprocta Pentlandi*) und andere Arten von Vögeln, Reptilien und Fischen¹⁰⁵. Aufgrund der dargestellten Umweltbedingungen bewegen sich die Temperaturen des kalten halbfeuchten Klimas zwischen 5° C und 20° C im Sommer und -8° C und 12° C im Winter mit dauerndem Wind und Frösten, die eine ständige Bedrohung für die Landwirtschaft darstellen.

¹⁰³ Das amazonische Tiefland wie auch die gemäßigten Täler waren bereits Gegenstand ausführlicher Studien; die hochgelegenen Regionen der Kordillere von Cochabamba, die Achse Morochata - Ch'apisirka - Colomi - Pocona - Pojo, deren gemeinsamer Nenner das kalte Klima und eine mittlere Höhe von 4.000 m sind, wurden dagegen nur sporadisch beachtet.

¹⁰⁴ Die Dürftigkeit der Studien über diese Region lässt sich auch aus den widersprüchlichen Angaben ablesen, die die verschiedenen Einrichtungen über sie machen. Nach der Karte des IGM (Instituto Geográfico Militar) liegt die Gemeinde Ch'apisirka 4.000 M.ü.d.M. und Totolima 3880 M.ü.d.M.. Die Web-seite www.calle.com dagegen situiert Ch'apisirka auf 3.859 M.ü.d.M. und Totolima auf 4.519 M.ü.d.M.. Wahrscheinlich resultiert dieser Widerspruch aus der ungenauen Lagebestimmung der Orte; so gibt das IGM für Totolima 16° 56' südl. Breite und 66° 13' westl. Länge an, die genannte Web-seite dagegen 17° 3' südl. Breite und 66° 16' westl. Länge (7' südlicher und 3' westlicher als das IGM). Der topographischen Karte zufolge sind die Höhenangaben für die jeweiligen Koordinaten sicherlich richtig, nur handelt es sich eben um zwei verschiedene Orte; und das schlimmste daran ist, dass keiner der beiden mit der wirklichen Lage Totolimas übereinstimmt. Es ist durchaus glaubhaft, dass Ch'apisirka zwischen 3.900 und 4.000 M.ü.d.M. liegt, aber völlig ausgeschlossen, dass die Lage von Totolima höher als 3.000 Meter ist. Jeder Reisende kann durch einfache Sinneswahrnehmung feststellen, dass der steile Anstieg von Totolima auf den Gebirgskamm deutlich mehr als 200 Höhenmeter ausmacht. Für die vorliegende Forschungsarbeit standen leider keine Präzisionsgeräte zur Überprüfung dieser Angaben zur Verfügung, es wird aber geschätzt, dass die Höhendifferenz mehr als 1.500m beträgt.

¹⁰⁵ Eine vollständige Erfassung der Flora und Fauna des Gebietes gibt es noch nicht, weshalb ausführliche Angaben über seine biologische Vielfalt kaum gemacht werden können (siehe Illustrationen 12-18).

Verwaltungsmäßig gehört die CRCh zu Tiquipaya, der dritten Sektion der Provinz Quillacollo im Bezirk Cochabamba (siehe Karte 6). Im Allgemeinen stimmen die zwischengemeindlichen Gewerkschaftsstrukturen mit den politischen Einteilungen überein; manchmal jedoch (wie später zu sehen sein wird) basieren sie auf althergebrachten Beziehungen. Seit 1997 ist Ch'apisirka Teilgemeinde mit eigenem Unter-Bürgermeister, der von der CRCh gewählt und vom Bürgermeister Tiquipayas im Amt bestätigt wurde. Seine Aufgaben sind jedoch noch nicht ausreichend präzisiert und auch seine Stellung im Bezug auf die Gewerkschaft ist nicht so recht klar.

Hauptverbindungsweg ist der seit den 60er Jahren mühsam gebaute Fuhrweg von Tiquipaya nach Torreni mit einigen (noch dürftigeren) Abzweigungen nach Rumi Korral, Lagunmayu, Chhankas und über Waripukara auf den Gebirgskamm. Etliche Abschnitte des Weges, besonders die Zweigstrecken, wurden von den Gemeinschaften selbst gebaut mit wenig, oft gar keiner, Hilfe schwerer Maschinen. Aufgrund der prekären Bauweise ist die Fahrbahn in den felsigen Abschnitten so schmal, dass in den ersten Jahren nach der Eröffnung mehr als ein Lastwagen in den Abgrund stürzte und der Verlust vieler Menschenleben und Güter zu beklagen war. Im Verlauf des vergangenen Jahrzehnts wurde die Hauptstrecke nach Ch'apisirka mit Traktoren der Bezirkspräфекtur verbreitert, die Instandhaltung lässt jedoch noch viel zu wünschen übrig. Weitere, vor der Eröffnung dieser Straße benutzte Zugangswege sind eine Abzweigung des Weges nach Misikuni, die von Westen her in das Gebiet führt, und eine der Strecke Sacaba - Palca - Challviri, die östlich an der Region von Ch'apisirka vorbeiführt, ohne in sie einzudringen (siehe Karte 6; Illus. 2, 5). Der Weg von Misikuni führte über Cuatro Esquinas bis zur Lagune Escalerani (gebaut und genutzt von der Gemeinde-Wasserversorgungsgesellschaft von Cochabamba), während die Zweigstrecke des Weges nach Palca bis Challviri führte; nur ganz selten (während der Trockenzeit) konnten Lastwagen im Flussbett entlang bis nach Ch'apisirka gelangen.

Die Wohnhäuser sind aus Lehmziegeln oder Steinen und Lehm gebaut mit einem Strohdach, das auf hölzernem Dachstuhl ruht. Das typische Familienheim besteht aus mehreren um einen Innenhof herum angeordneten Wohnräumen und ist von einem oder mehreren Viehpferchen umgeben. Im Allgemeinen wohnen die Kinder so lange im Elternhaus, bis sie selbst eine Familie gründen und ein eigenes Heim bauen; es ist deshalb nicht ungewöhnlich, in einem Haus eine ganze Kleingemeinde, gebildet aus Eltern, Kindern, Großeltern,

Schwiegersöhnen und -töchtern und oft vorübergehend auch Neffen/Nichten, Patenkindern, Vettern/Cousinen anzutreffen.

Gemeinschaftszentren der aus solchen verstreut liegenden Höfen gebildeten Gemeinden sind die Schulen und Kapellen, die meist im selben Gebiet liegen. Hof und Klassenräume der Schule sind auch Tagungsort der Gewerkschaft und der Ort, an dem die Gemeinde ihre Feste feiert. Eine Ausnahme von dieser Regel stellt die Gemeinde von Ch'apisirka dar, die wichtigste und größte der Region, deren Häuser dichter entlang der sie in west-östlicher Richtung durchquerenden Straße gebaut sind und in der die Gewerkschaftsorganisation eine eigene Infrastruktur, einen "Versammlungssaal" dicht neben der Schule, aber unabhängig von ihr, besitzt.

Die Unterrichtsstätten gehören dem Landschul-System an und der Unterricht erfolgt auf Spanisch, wenn auch infolge der Erziehungsreform von 1994 inzwischen etwas Lektüre auf Quechua in Umlauf ist und die Mehrzahl der Lehrer Quechua spricht¹⁰⁶ und fließend mit Schülern und anderen Gemeindemitgliedern kommuniziert.

Nur in Ch'apisirka und Rumi Korral gibt es Sanitätsposten, die sporadisch von Sanitätspersonal visitiert werden; professionelles ärztliches Personal gibt es in keinem von ihnen. Diese zwei Gemeinden und Cuatro Esquinas sind auch die einzigen, die an ein öffentliches System zur Trinkwasserversorgung angeschlossen sind, das die Munizipalverwaltung Tiquipaya in den letzten Jahren bauen ließ¹⁰⁷.

Der letzten Volkszählung zufolge beläuft sich die Bevölkerung auf 2.150 Einwohner (Bolivia, INE 2002a), die alle Quechua sprechen, ein hoher Prozentsatz der Männer ist zweisprachig, die Frauen überwiegend einsprachig. Hier wie in anderen Andenregionen ist die Sprache kein zuverlässiger Indikator der ethnischen Zugehörigkeit. Dandler und Torrico (1984:138) beobachteten, dass „in den Bergen von Ayopaya, wie auch in den anderen hoch

¹⁰⁶ Während der Feldarbeit konnten wir in einigen Schulen Bücher und andere vom Erziehungsministerium verteilte Unterrichtsmaterialien sehen, die Kinder hatten jedoch nur begrenzt Zugang dazu wegen der Übervorsicht der Lehrer wie auch wegen der Tatsache, dass sie nicht auf Quechua lesen gelernt haben, weshalb ihnen das Lesen auf Spanisch leichter fällt als in ihrer Umgangssprache. Auch trafen wir einen Lehrer, der kein Quechua sprach, allerdings versicherte, es gut zu verstehen sowie zwei andere, die es nur mit einer gewissen Mühe sprachen; in all diesen Fällen erfolgten Unterricht und Umgang mit den Schülern nur auf Spanisch.

¹⁰⁷ Die hier beschriebenen Umstände entsprechen eher denen, die in Gemeinden wie Ayopaya, Tapacarí und anderen herrschen, die auf der Armutskarte als "arm" und "bedürftig" eingestuft sind, ganz im Gegensatz zur üblichen Einteilung, die die Provinz Quillacollo der Gruppe derer zuschlägt, deren "Grundbedürfnisse befriedigt sind" (Bolivia, INE 2002b).

gelegenen Gebieten Cochabambas, die Landbewohner die von der Talbevölkerung kulturell und sozial verschiedenen ‚*Laris*‘ oder ‚Estancia-Indios‘ sind“, und sie zeigten, dass deren Entwicklung und Befreiung vom bis 1953 dauernden Hazienda-System der Kolonialzeit anders verlief. Trotz dieser wichtigen Unterscheidung gibt es bis heute keine genaueren Angaben über die Vergangenheit besagter ‚*Laris*‘. In der zitierten Studie rekonstruierten Dandler und Torrico in groben Zügen den Werdegang der Hacienda von Yayani, wobei ihr Interesse hauptsächlich der Entwicklung der Eigentumsverhältnisse galt und sie die Härte dieses Ausbeutungssystems enthüllten; die Erklärung des Begriffes ‚*Lari*‘ war ihnen nicht sehr wichtig. Was also ist ein *Lari*, was bedeutet dieser Namen? Es lohnt sich, den Begriff kurz zu untersuchen, da die kreolisch-mestizische Bevölkerung Tiquipayas ihn zur Bezeichnung der Einwohner Ch’apisirkas verwendet. Das Aymara-Wort hat vielfache Bedeutung; es wird als „liebevoller“ Benennung des Andenfuchses benutzt (Herbas 1998, Arnold e.a. 1998), aber auch im Sinne einer Verwandtschaftsbezeichnung und meint dann die „männlichen Verwandten der Ehefrau“ (Bertonio 1612, Arnold e.a. 1998). Bei anderen Andenvölkern hat das Wort verschiedene Bedeutungen, für die Kallawayas z.B. ist *Lari Lari* eine Gottheit („böser Geist“) in Gestalt eines Tieres, die in Bäumen lebt und Krankheit und Tod ihrer Opfer verursachen kann (Berg 1985:190). Mythische Bedeutung wie auch Anspielung auf nicht domestiziertes Leben als Sinnbild von Vitalität weisen auf Ursprung der Dinge und/oder Gesundheit/Krankheit hin, was innerhalb der menschlichen Gemeinschaft in die Verwandtschaftsbeziehung des „väterlichen Onkels“ übersetzt wird, der sich schützend um den Nachwuchs der Schwester bemüht¹⁰⁸. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Wort ‚*Lari*‘ auf die schöpferische Lebenskraft anspielt, die die Kontinuität menschlicher Gemeinschaft ermöglicht, und somit Ausdruck von Respekt und Bewunderung ist (wie es die Gestalten des Mutter-Onkels und des Fuchses in der heutigen andinen Gemeinde schön veranschaulichen). In anderen Gesellschaftskreisen hat das Wort jedoch abschätzige Bedeutung, einigen Autoren zufolge wird es in Cochabamba sogar verwendet als

„Spitznahmen, den die Quechua Sprechenden den Aymaras geben in Anspielung auf ihre zurückhaltenden, mürrischen, verschlagenen Umgangsformen, die sie vielleicht mit der ausweichenden und misstrauischen Art des Fuchses vergleichen. //adj. fig. fam.: eigensinnig, halsstarrig. Bezeichnet Personen, die sich weigern, einem Rat, einer Empfehlung oder einer Bitte zu folgen. Anspielung auf Personen, die nur Aymara sprechen.“ (Herbas 1998:214).

Diese letztere Bedeutung mag für einige Teile der Quechua-Bevölkerung zutreffen, sie stimmt aber weder mit den Beobachtungen Dandlers und Torricos überein noch mit dem

¹⁰⁸ Dem Thema der Verwandtschaftsbeziehungen haben sich schon mehrere ethnologische Studien gewidmet; die bibliographischen Hinweise von Albó e.a. (1989:99) bieten eine gute Orientierung für die erste Lektüre über dieses Thema.

Selbstverständnis der "*Laris*" von Cochabamba, Ch'apisirka, Pocona, Ayopaya etc., die sich selbst als Quechuas und nicht als Aymaras betrachten, erst recht nicht als "mürrisch und verschlagen". Ohne jeden Zweifel handelt es sich um eine typische Einschätzung "von außen", deren Entstehung irgendwann von der Soziolinguistik erklärt werden sollte.

Diese kurze Abschweifung soll die fruchtbare Begriffswelt der Anden veranschaulichen und dazu herausfordern, die Geschichte der Bevölkerungsentwicklung der Region Ch'apisirka zu untersuchen.

6.2. Die Region im geschichtlichen Überblick

Da es über die Vergangenheit der Region keine zuverlässigen Angaben gibt, ist nur eine ungefähre Annäherung auf der Grundlage allgemeiner Entwicklungsprozesse der Andenwelt und der Erinnerung der Gemeindemitglieder selbst möglich. Die kolonialzeitlichen Urkunden, die einige Information über die Encomienda und spätere Reduktion von San Miguel de Tiquipaya liefern, enthalten keinerlei Angaben über die hochgelegenen Gemeinden. Das für die Gegend wichtigste Dokument, die Visite von Tiquipaya (1573), berichtet nur von den "*ayllus*" des Tales und erwähnt in keiner Weise z.B. ihre vermutlich vorhandenen "Estancias". Waren die Höhenlagen vielleicht unbewohnt? Oder waren sie ganz im Gegensatz eine jener indigenen "Zufluchtsregionen", deren "Geheimnis" sorgsam gehütet wurde?

Auch wenn es bisher keine archäologischen Erkenntnisse über mögliche Ansiedlungen der Entstehungszeit gibt, ist es unwahrscheinlich, dass die Region unbevölkert war. Es ist bekannt, dass die Bewohner der Anden gute Kenntnisse der gesamten umliegenden Geographie besaßen, sogar über den Andenraum hinaus. Thierry Saignes (1981:164ff) kommt nach minutiöser Durchsicht der Chroniken und anderer kolonialzeitlicher Dokumente, die sich in irgendeiner Weise mit dem so genannten "amazonischen Piemont" der südlichen Anden befassen, zu dem Schluss, dass andine und amazonische Völker keineswegs so hermetisch voneinander getrennt waren und so grundsätzlich verschiedenen "Welten" angehörten, wie man bisher allgemein glaubte. Der Fall der *Lecos*, *Mosetenes*, *Yumos* und *Raches* scheint auf eine Amazonisierung ursprünglich andiner Gruppen hinzuweisen, was (nur) nach komplexen Prozessen von Kontakt, Verhandlungen und (wahrscheinlich) Auseinandersetzungen möglich gewesen wäre. Dem Autor zufolge war der amazonische Piemont sogar schon in prähispanischer Zeit Zuflucht für Gruppen, die sich der

Beherrschung durch die Inkas entziehen wollten (aber auch für Gruppen von *Mitimaes*, wie den *Raches*) und die in den letzten Falten des Andengebirges den idealen Ort fanden, um der imperialen Überwachung zu entgehen. Diese andine Praxis der Flucht in "verborgene" oder scheinbar unzugängliche Gegenden war möglich eben durch die weitläufigen Gebietskenntnisse der Einwohner und zog sich als Konstante durch die Kolonialgeschichte.

Die kolonialzeitlichen Dokumente weisen einen abrupten und drastischen Rückgang der indigenen Bevölkerung schon in den ersten Jahrzehnten nach der Conquista aus, der auch in Tiquipaya alarmierende Ausmaße annahm. Es ist nicht bekannt, wie viele Einwohner es dort 1538 gab, dem Jahr, in dem Don Francisco de Orellana die Encomienda von Tiquipaya zugesprochen wird; der toledanische Visitator Don Francisco de Lasarte y Molina zählte aber 35 Jahre später 2.657 damals dem Erben Rodrigo de Orellana „gehörende“ Einwohner, während 1645 der Visitator Don Josep de la Vega Alvarado nur noch 689 vorfand (Gordillo - Del Río 1993:60). Was könnte es gewesen sein, was die indigene Einwohnerschaft im Verlaufe ungefähr eines Jahrhunderts an den Rand des Aussterbens brachte? In der Andenforschung kursieren mehrere Hypothesen zur Erklärung des Bevölkerungskollapses in der Kolonialzeit, die verbreitetsten sind: a) Die These des Genozids, die alle Formen der Gewaltanwendung durch die spanischen Eroberer anführt. b) Die These einer psychologisch und sozio-ökonomisch bedingten "Lebensunlust". c) Die der wirtschaftlichen und sozialen Umwälzungen, derzufolge die von der Kolonialregierung eingeführten Änderungen zu einem eklatanten Mangel an Nahrungsmitteln führten, was wiederum erhöhte Sterblichkeit und verringerte Fruchtbarkeit bewirkte. c) Epidemien durch eingeschleppte Krankheitskeime, gegen die die indigene Bevölkerung keine Immunkräfte hatte. (a.a.O.:59). Die Untersuchung der Bevölkerungsdynamik anhand der Angaben der Visite von 1573 veranlasst Gordillo und Del Río aber auch, die Bedeutung der Migrationen hervorzuheben. Sie ermittelten, dass signifikative 2% der Gesamtbevölkerung (27,75% der Abwesenden) als "geflohen" registriert waren, als "nicht besessen" zum Erfassungszeitpunkt, weswegen sie "nach Angabe" gelistet wurden, ohne dass jemand hätte erklären können, wo sie sich befanden. Der Schriftführer weist ausdrücklich auf diesen Umstand hin, um die Betreffenden von anderen, ordnungsgemäß identifizierten, Abwesenden zu unterscheiden, wie zum Beispiel denen, die sich in Potosí, in La Plata oder in anderen Ortschaften befanden¹⁰⁹. Es ist anzunehmen, dass

¹⁰⁹ Man beachte das folgende Schaubild der während der Visite von Tiquipaya 1573 gelisteten Abwesenden:

Abwesenheitsgrund	Zahl	Prozentsatz
Flüchtig	53	27.75
in Potosí	67	35.08

die Zahl der "Flüchtigen" in den Jahren nach der Visite zunahm und die Häuptlinge der Reduktion nötigte, Indiopächter zu suchen, um die Abgaben entrichten zu können. Die Praxis, die Einwohner mehrerer seit jeher verstreuter Gemeinden in einem einzigen Dorf zu "reduzieren" und, schlimmer noch, alle (verschiedenen Ethnien angehörende) "Ayllus" dem Befehl zweier Häuptlinge zu unterstellen, dürfte für reichlich Verstörung unter den einfachen Indios und für Ressentiments unter den Häuptlingen der "geringeren" Ayllus gesorgt haben, die nun einfache "tributpflichtige Indios" waren wie alle anderen auch. Aus diesen oder anderen Gründen behielten die Ayllus von Tiquipaya nach den Erkenntnissen Gordillos und Del Ríos trotz aller kolonialen Verwaltungsmaßnahmen ihre verstreute Siedlungsweise bei, möglicherweise als Widerstandshaltung gegen die Kolonialbehörden. Unter Umgehung aller Kontrollen nutzten die Indios "weiter entfernte Ländereien für die Viehweide und den ergänzenden Ackerbau" (a.a.O.:62). Wo lagen diese "weiter entfernten Ländereien"? Die Autoren machen dazu keinerlei Angaben, es gibt aber keinen Grund, die Möglichkeit auszuschließen, die "Flüchtigen" (oder zumindest ein Teil von ihnen, Männer wie Frauen) hätten, wie es ja auch in anderen Regionen des Andengebiets geschah, Zuflucht im Hochgebirge gesucht¹¹⁰. Das Gelände war ihnen vertraut, den Spaniern dagegen erschien es bedrohlich und unwirtlich. Die wahrscheinliche Migration talbewohnender Indios ins Hochgebirge reicht aber noch nicht aus, um die Herkunft der Einwohner Ch'apisirkas zu erklären; wie ist angesichts der Tatsache, dass die Ayllus des Tals von Tiquipaya hauptsächlich Ackerbauern und Hirten waren, das Vorhandensein überwiegend viehhaltender Gruppen wie der so genannten Hirten-Gemeinden (ahijaderos) in der Region¹¹¹ zu verstehen?

Es lässt sich vermuten, dass die von Süden nach Norden "Flüchtenden" auf ackerbauende und/oder viehzüchtende Migranten trafen, die aus westlicher Richtung von der Puna des Titicacasees her kamen und somit das Gebiet von Gruppen verschiedener Herkunft geteilt wurde. Es gibt keinen Grund für die Annahme, die Täler und Punas des Andenraumes kennzeichnende soziale Mobilität sei diesem Gebiet fremd gewesen. Wenn es auch

in La Plata	22	11.52
in den Tälern	19	9.95
Andere	30	15.70
GESAMT	191	100.00

[Quelle der Angaben: Gordillo y Del Río (1993)]

¹¹⁰ Saignes (1981:166) behauptet: "es ist die Ankunft vieler andiner Indios sicher bezeugt, die während der Conquista und der Kolonialzeit den Kamm der östlichen Kordillera überquerten, um an deren Hängen Zuflucht zu suchen. Ihre Flucht in die 'Täler, Schluchten und Klüfte' war gängiges Thema der Verwaltungsliteratur".

¹¹¹ Die benachbarten, jedoch nicht zur CRCh gehörenden, von Montewayq'o durch den gefürchteten Gipfel des Ichhu Apacheta getrennten Gemeinden Waripukara und Ch'ejta Rumi sind ausgesprochene Viehzüchter und behaupten ihre "Verschiedenartigkeit" gegenüber den anderen Gemeinden.

sicherlich (aus amtlicher und elitärer Perspektive) eine "Isolierung" der Gegend gab, so ist doch ebenso sicher, dass sie in das andine System von Verbindungswegen und Kommunikationsnetzen eingebunden war. Die heutigen Beziehungen zu Gemeinden der Nachbarregionen (Challviri, Sapanani, Misikuni, Altamachi etc.) und weiter entfernter Regionen des Andenraums (Hochebene von La Paz)¹¹² scheinen auf uralter Tradition zu beruhen und nicht nur gelegенheitsbedingt zu sein.

Das in Andenstudien (unter den bekanntesten Murra 1987, 1988, Saignes 1981, Masuda 1982, Bouysse - Cassagne 1987, Lecoq und Fidel 2000) vorgeschlagene Modell der "vertikalen Beherrschung mehrerer ökologischer Ebenen", den Umständen entsprechend ergänzt durch das der "horizontalen Beherrschung", ist sehr nützlich für das Verständnis der komplexen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Prozesse der andinen Welt. Die Anwendung dieses Modells auf Ch'apisirka lässt es nicht unmöglich scheinen, dass es enge Beziehungen zwischen Hirten der Puna und Ackerbau und Viehzucht betreibenden Talbewohnern gegeben habe, so dass die Migration oder "Flucht" während der Kolonialzeit mit einer gewissen Natürlichkeit zustande kam.

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits ein erster Anhaltspunkt; wenn aber, wie ersichtlich, schon die Bestimmung der Herkunft der Bevölkerung Ch'apisirkas schwierig ist, so liegt ihr ethnischer Ursprung noch weiter im Dunklen. Es ist zu fragen, ob die verschiedenen Migrationsflüsse in diese Gegend aus einer ethnischen Gruppe hervorgingen, oder ob sie aus verschiedenartigen ethnischen und kulturellen Traditionen stammten. Falls sie aus verschiedenen Ethnien kamen, entwickelten sie dann ein System interethnischer Beziehungen, das eine friedliche Koexistenz ermöglichte? Oder handelte es sich einfach um Mitglieder ein und derselben Gruppe, die sich auf unterschiedliche Tätigkeiten spezialisierten, um verschiedene "ökologische Nischen" zu besetzen?

Um diesen Fragen auf den Grund gehen zu können, wäre es sehr nützlich, die ethnische Zugehörigkeit der *Ayllus* zu kennen, die dem Repartimiento von Tiquipaya angehörten und

¹¹² Während der Feldarbeit war die Anwesenheit eines jungen Paares aus Sapanani (ganz in der Nähe von Sacaba) festzustellen, das die Zeit der Aussaat im Hause des Onkels verbrachte. In einer anderen Gemeinde trafen wir einen jungen Aymara, der aus einer Gemeinde der Hochebene von La Paz kam, ebenfalls, um bei der Aussaat zu helfen. In beiden Fällen handelte es sich um einen vorübergehenden Aufenthalt in der Gegend, da die Leute gekommen waren "einfach um bei der Saat zu helfen". Das bestätigt die mündlichen Überlieferungen von großen Mengen an Menschen, die zur Saatzeit und vor allem zur Zeit der Kartoffelernte von den Tälern auf die "Estancias" zogen. Ebenfalls waren vor der allgemeinen Verbreitung des motorisierten Transports häufig große Maultierkarawanen zu beobachten, die Güter von den Höhen in die Täler (Quillacollo, Sacaba, Punata, Cliza etc.) und umgekehrt transportierten.

die 1573 "ein multiethnisches Mosaik von *Mitimaes* darstellten, das nicht nur die Bevölkerungsverschiebungen der Inkazeit, sondern auch die kolonialen Ursprungs widerspiegelte" (Gordillo und Del Río 1993:39). Wenn auch die Multiethnizität offensichtlich war, erscheint die doch Annahme ihres inkaischen Ursprungs nicht sehr überzeugend. Die Vorstellung, die hinter dem Zitat steht, ist, dass die Bevölkerung, die die Spanier bei ihrer Ankunft im Tal von Cochabamba vorfanden, aus Gruppen bestand, die die Inkas aus verschiedenen Regionen des weiten Andenraumes hierher geschafft hatten. Das setzt voraus, dass die vor der Inkaherrschaft hier siedelnden Völker wie die *Cavis* und die *Qotas*, die *Urus* und die *Chuis* (a.a.O.:28) zuvor vertrieben worden wären. Es wird behauptet, dass zunächst der Inka Tupaj Yupanki und später sein Nachfolger Wayna Kapaj im Wunsch, die Fruchtbarkeit der Täler von Cochabamba zu nutzen, die originären Gruppen (demzufolge keine sehr guten Bauern) in das Grenzgebiet zu den *Chiriguanos* deportierten, um insgesamt 14.000 "*Mitimaes*" (auch als "*Mitimas*" oder "*Mitmaqkuna*" erwähnt) der Aymara- und Quechua-Nation anzusiedeln (siehe Morales 1977, Wachtel 1981). Bei ihrer Untersuchung der Visite von Tiquipaya zögerten Gordillo und Del Río (1993:42-43) deshalb nicht, von den 15 *Ayllus* dieses Repartimiento 13 den Aymara und 2 den Quechua zuzurechnen; folgerichtig suchten sie dann nach deren möglichen Ursprungsorten auf der Hochebene:

„Die ersten zwei, Aycamaque und Sulcahavi genannten *Ayllus* der Erfassungsliste führten die beiden Hälften an [...] sind identifiziert als Torpa-Gruppen (Charcas). Bezüglich der *Ayllus* Collana, Tontoma und Ocumare, die in der Liste folgen, können wir nicht genau sagen, ob es sich ebenfalls um Torpas handelt, oder ob sie einer anderen Nation angehörten. Der Name Collana taucht häufig in verschiedenen Repartimientos auf, was seine Identifizierung erschwert. Im Hinblick auf Ocumare kann über eine Verwandtschaft mit den Jukumanis von Chayanta spekuliert werden, es ist aber auch an die Existenz eines Volkes dieses Namens bei den Sabaya- und Huachacalla-Carangas zu erinnern, in beiden Fällen wäre es voreilig, eine Identität zu behaupten[...] Auch die *Ayllus* Cara und Malcochape sind schwer zu identifizieren, obwohl sie im Repartimiento Sipe Sipe anzutreffen sind. Wahrscheinlich handelt es sich um Sora-Bevölkerung[...] Mit größerer Sicherheit ist ein *Ayllu* Quillaca zu identifizieren. Auch drei Carangas-*Ayllus*, zwei, Samancha und Andamarca, der Gruppe Corque-Anansaya und eins, Corocoro, der Totorá-Urinsaya, deren Ursprünge westlich des Poopó -Sees lagen. Es lässt sich ein Pacaje-*Ayllu*, das *Ayllu* Pucarani, vom südlichen und östlichen Bereich des Titicacasees im kolonialen Omasuyu-Distrikt identifizieren, ebenso ein Colla-*Ayllu*, Asángaro. Schließlich gibt es zwei *Ayllus* der Chilques, die aus dem Süden Cuscos hergebracht wurden“.

Auch diese Argumentation behauptet, dass die Bevölkerung Tiquipayas mit neuen Leuten an einem zuvor "gesäuberten" Ort erfolgte, eine Vorstellung, die sich auf die berühmte Bezeugung von 1556 gründet, in der von der Landverteilung durch den Inka Wayna Qhapaj berichtet wird. Angesichts des Mangels an weiteren Beweisen muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass sich in anderen Andenregionen gezeigt hat, dass die Sprache kein

ausreichendes Kriterium für ethnische Zugehörigkeit darstellt, so wie auch Sprache und ethnische Zugehörigkeit des Kaziken keine Homogenität seines "Ayllu" implizieren. Dokumenten der Kolonialzeit zufolge gab es auf der Andenhochfläche und den benachbarten östlichen Tälern Siedlungen, die mehrheitlich Pukina sprachen, als Kaziken jedoch Aymarafamilien hatten, weswegen sie als der Aymara-Ethnie zugehörig registriert wurden (Bouysse-Cassagne 1987:119ff). Es bleibt somit die Möglichkeit von der Interpretation Gordillos und Del Ríos abweichender Alternativen, das heißt, nicht alle Ayllus des Repartimiento von Tiquipaya mussten Aymaras sein, auch wenn sie Aymara sprachen.

In eben diesem Sinne zeigen Forschungsergebnisse der letzten Jahre andere mögliche Erklärungen für die ethnischen Prozesse der Täler von Cochabamba auf; das Vorhandensein von Uru-Gruppen, die lange Zeit Nachbarn der Pukinas auf der Hochebene waren (zeitweilig glaubte man sogar, *Pukina* sei die Sprache der *Urus*), bezeugt die Ansiedlung mehr als einer Ethnie in diesen Tälern. Es sei außerdem daran erinnert, dass von der hauptsächlich um die Eintreibung der Tribute bemühten Kolonialverwaltung all die als *Urus* bezeichnet wurden, die von den Aymaras verschieden waren; es wäre also nicht verwunderlich, wenn einige der sogenannten *Urus* von Cochabamba in Wirklichkeit *Pukinas* gewesen wären, vielleicht verwandt mit den Tiwanakotas, auf jeden Fall aber Völker, die in dem Ruf standen, hervorragende Bauern und Hirten zu sein.

Bis zum Auftauchen neuer Erkenntnisse zu dieser Frage kann angesichts der jüngsten Beiträge angenommen werden, dass der von den Aymaras aus südlicher und/oder westlicher Richtung ausgeübte Druck einen Teil der vorher im Tal von Cochabamba siedelnden Gruppen dazu zwang, in Richtung der Osthänge der Anden (Norden und Osten)¹¹³ auszuweichen; andere handelten vielleicht mit den Hinzugekommenen eine Neuverteilung des fruchtbaren Talbodens aus und lernten deren Sprache, oder sie unterwarfen sich ihnen. Das könnte eine Erklärung für die "Aymarisierung" der Täler zum Zeitpunkt der spanischen Eroberung sein¹¹⁴, aber auch für die relative Leichtigkeit, mit der die Indios der Täler vor der

¹¹³ Hauptsächlich Saignes (1981) ist das Überwinden der Vorstellung zu verdanken, die (für "zivilisiert" gehaltenen) Völker der Anden und die ("primitiven", "wilden") Amazoniens seien hermetisch voneinander abgeschottet gewesen. Die genaue Untersuchung kolonialer Quellen ließ ihn komplexe Beziehungen, Migrationen und Austauschprozesse zwischen "Bergvölkern" und "Urwaldbewohnern" erkennen, womit sich ein weites Feld für Regionalstudien auftut.

¹¹⁴ Aus den ersten im Tal von Cochabamba angefertigten Einwohnerverzeichnissen geht hervor, dass die Bevölkerung Aymara sprach und einige wenige Gruppen außerdem Quechua. Die Ortsnamen sowohl des Tales als auch der Höhenlagen weisen ebenfalls auf Aymara-Präsenz hin, es ist jedoch zu vermerken, dass es Ortsnamen schwer bestimmbarer Ursprungs gibt, z.B.: Taquiña, Tiquipaya, Waripukara, Ch'apisirka und andere. Scheinbar können sie aus dem Aymara oder dem Quechua hergeleitet werden, die sich ergebenden Bedeutungen wirken jedoch nicht sehr überzeugend. Dieser Bereich müsste genauer erforscht werden.

Härte des Kolonialregimes ins Hochgebirge hätten "flüchten" können, wo Gruppen lebten, mit denen sie alte (verwandschaftliche?) Beziehungen unterhielten. Andererseits darf aber auch nicht die Möglichkeit von Migrationen ausgeschlossen werden, die von der Hochebene her kommend den Höhenrouten von Altamachi, Colomi und Pojo gefolgt wären, ohne in die Täler hinabzusteigen, womit sie den Risiken der feucht-warmen Gebiete (*q'oñi jallp'a*) ausgewichen wären¹¹⁵. Unabhängig davon, ob diese Hypothesen zutreffen oder nicht, ist sicher, dass sich die ethnische Pluralität der Anden in dieser Region widerspiegelt und dass diese Völker aufgrund ihrer strategischen Platzierung enge Beziehungen sowohl zum gemäßigten Tal (im Süden ihres Territoriums: *ura*) als auch zu den warm-feuchten Zonen des amazonischen Piemont (im Norden des Territoriums: *ukhu*) unterhielten. Diese privilegierte Lage an der "Grenze" zwischen den Anden und Amazonien hat möglicherweise, wenn auch in bescheidenem Maße, zu fruchtbaren Kontakten mit amazonischen Gruppen geführt. In diesem Fall wäre die Zugehörigkeit der Gewerkschaft von Totolima zur CRCh ganz einfach ein Hinweis auf alte zwischen den Kulturen beider Ökosysteme bestehende Beziehungen, deren Spuren noch in der heutigen Toponymik erhalten wären¹¹⁶.

Diese grobe Skizze gestattet die Einschätzung eines Teils der komplexen Entwicklungsprozesse des heutigen Gebiets Ch'apisirka und deckt Grundlagen für das bessere Verständnis des Besitzanspruchs auf, den die Menschen dieser Region in ihrem Diskurs erheben. "*Kaymantapuni karqanku*" (sie waren schon immer hier), die allgemeine Antwort der Gemeindemitglieder auf die Frage nach ihren Vorfahren, kann als Zeichen der Allmählichkeit und langen Dauer des Bevölkerungsprozesses dieser Region gewertet werden, ähnlich wie er möglicherweise im gesamten Andenraum erfolgte. Es muss jedoch betont werden, dass nicht genügend Informationen für endgültige Schlüsse zur Verfügung stehen. Da das die Region betreffende Informationsvakuum bis in die Zeit der heutigen Republik hineinreicht, kann nur anhand verstreuter Daten und der in dieser Forschungsarbeit gesammelten Aussagen versucht werden, einen ersten Aufriss der jüngeren geschichtlichen Entwicklung zu zeichnen.

¹¹⁵ Noch heute hört man von den Menschen der Puna oft Befürchtungen und Warnungen, wenn sie in die für ungesund gehaltenen heißen Täler und Niederungen reisen müssen: "*Chiriman yachasqa runa, q'oñi jallp'aman rispa onqoyqachayku*" (Wir, die wir das kalte Klima gewohnt sind, werden meistens krank, wenn wir an Orte mit warmem Klima gehen) ist eine recht häufig zu hörende Aussage.

¹¹⁶ Auf halbem Weg zwischen den Gemeinden Totolima und Carmenpampa gibt es eine Region namens *Cambajara*, die aus einer kleinen Ebene nahe einem Bach besteht. Die Vegetation ist dort etwas weniger üppig, es gibt jedoch keinerlei Behausung. War dieser Ort in der Vergangenheit ein Treffpunkt der Andenbewohner mit denen des Amazonas? Es ist sehr wahrscheinlich, dass es so war. Der Name bedeutet "Ruheplatz der 'Camba', der Waldbewohner". Die zwei Bestandteile des Wortes wurden von Herbas (1998:129, 153) mit folgenden Bedeutungen verzeichnet: "*Kampa*" (hispanisiert: *Camba*) heißt "vom Walde, [...] Mensch der Wälder, Waldbewohner" und "*Jara*" bedeutet "Lager, lagern, ein Nachtlager (mit oder ohne Zelte) auf einer langen Reise errichten; Ort, an dem Zelte für ein Reisenachtlager errichtet wurden".

Im kollektiven Gedächtnis lebt noch die Erinnerung an das vor 1953 bestehende Hazienda-System. Die Haciendas im Tal von Cochabamba bildeten sich im Verlauf komplizierter wirtschaftlicher, sozialer und politischer Prozesse, deren Ursprünge bis in die Anfänge der Kolonialzeit reichen (Larson 2000, Dandler und Torrico 1984). Auch während der Republik stellten sie den Hauptwirtschaftsfaktor der Region dar und waren deshalb Antriebsquelle der sozialen und politischen (und auch religiösen) Aktivitäten. Fast alle Gemeinden der CRCh gehörten zur "Hacienda Salamanca"¹¹⁷. Dieser Großgrundbesitz umfasste den weiten Raum zwischen dem heutigen Montesillo Bajo (Tiquipaya) und dem Gebirgskamm von Totolima¹¹⁸, es gehörten Ländereien im Tal, an den Gebirgsflanken und auf der Puna dazu.

Diese Hacienda basierte wie alle ihrer Zeit auf der Ausbeutung des Indios im Pachtsystem ("*colonato*"). Die Indios erhielten Grundstücke zur eigenen Nutzung und mussten als Entgelt Arbeitsleistungen für die Hacienda erbringen, die für sich in der Regel die ergiebigsten Böden zurückbehielt. Außerdem mussten die "*Colonos*" dem Patron oder der Herrin weitere unentgeltliche Dienste leisten, meist als "*Pongo*" bzw. "*Mitani*" oder als "*Kacha*". Die Familie Salamanca unterhielt kein Wohnhaus auf "ihren Estancias", es gab also in keiner Gemeinde "Haziendagebäude", wie sie in anderen Gemeinden der Andenregion zu finden sind. Der Grund war vermutlich das kalte Klima dieser Estancias und die relative Nähe zum Tal¹¹⁹, wo die Familie einige Haziendahäuser besaß. "*Pongo*" war in diesem System institutionalisierter Knechtschaft der Indio, der Hausarbeit im Land- oder Stadthaus des Patrons zu verrichten hatte, also Gartenarbeit, Reinigung, Zurichtung von Brennholz und alle Art von Aufträgen, die man ihm erteilte. Die "*Mitani*" als weibliches Gegenstück des "*Pongo*" arbeitete in der Küche, bei der Reinigung und allen möglichen anderen Frauenarbeiten. Der "*Kacha*" war zuständig für den Transport der Ernte zum Hause des Patrons, er musste dafür seine eigenen Maultiere oder Lamas einsetzen oder sich welche von anderen Bauern leihen; gelegentlich wurde er auch als Bote oder Briefträger eingesetzt. Zur Erfüllung dieser Pflichten hatte jeder Indio die für den Zeitraum seines "*Turnus*" nötige

¹¹⁷ Der Besitzer Dr. Daniel Salamanca, berühmte Persönlichkeit und Mitglied der Aristokratie von Cochabamba, war einer der besten Redner des bolivianischen Parlaments und Präsident der Republik von 1932 bis 1936.

¹¹⁸ "*Apartecha karqa*" (mit Sicherheit gehörte es nicht dazu) erinnern sich die Gemeindemitglieder, wenn man sie fragt, ob Totolima zur Hacienda von Salamanca gehört habe. Merkwürdigerweise war aus ihnen unbekanntem Grund auch das Gebiet von Torreni nicht Teil dieser Hacienda, sondern der von Zegada.

¹¹⁹ Vom Dorf Tiquipaya bis zur nächsten Gemeinde, Titiri, sind es ungefähr vier Stunden Fußweg, bis Ch'apisirka sechs bis sieben, aber bis Chachakomani, der entferntesten Gemeinde der Hacienda braucht man mehr als neun Stunden. Verglichen mit den drei, fünf oder mehr Reisetagen, die die Haciendabesitzer von Ayopaya, Tapacarí oder der Hochebene von La Paz zurückzulegen hatten, sind dies unbedeutende Entfernungen.

Nahrung mitzunehmen, denn der Patron war nicht verpflichtet, ihn zu ernähren oder für seinen Wetterschutz zu sorgen. Alle Dienste mussten im Rotationsverfahren von allen Indios der Hacienda geleistet werden; für Organisation und Erfüllung dessen war der "Häuptling" zuständig. Diese vom Patron unter den Indios ausgewählten "Häuptlinge" organisierten auf ihren "Estancias" (von "Gemeinden" im heutigen Sinne sprach man damals noch nicht) die Feldarbeit, verteilte die Verantwortlichkeiten und sorgte zumeist auch dafür, dass alle "Colonos" ihre Aufgaben und Pflichten gegenüber der Hacienda erfüllten. So war für den Besitzer derselben nicht nur die Arbeitskraft, sondern auch die Verwaltung kostenlos. Ein im Tal lebender Majordomus wachte über die Arbeiten der Hacienda und besuchte regelmäßig die Estancias.

Die Indios der Hacienda konnten neben ihrer bäuerlichen Arbeit und den Gratisdiensten für den Patron auch zu anderen Diensten wie dem Wegebau und sonstigen Bauvorhaben herangezogen werden. Der Besitzer der Hacienda Salamanca zum Beispiel ließ von "seinen" Indios in der Nähe seiner Liegenschaften eine Lagune zur Bewässerung der ihm im Tal gehörenden Felder anlegen. Die wenige Kilometer von Cuatro Esquinas entfernte Lagune Escalerani sammelte das Wasser der Quellen im kleinen Becken von *Kondorlikina* und das der einige Meter höher gelegenen Lagune *Torolaguna* oder Lagune von *Torotoro*. Später wurde dieses Bewässerungssystem von der Nationalregierung enteignet, um den Trinkwasserbedarf der Stadt Cochabamba zu befriedigen und ist seither unverzichtbarer Bestandteil der chronisch knappen Wasserversorgung Cochabambas¹²⁰.

Nach der Agrarreform, die das Leben der Gemeinden radikal veränderte, lernten die Einwohner Ch'apisirkas, sich zu organisieren und ohne Aufsicht zu leben; ihre Vorstellungen waren aber zunächst bescheiden und reichten nicht über die Befriedigung ihrer lokalen Bedürfnisse hinaus. Dieses Verhalten begann sich in den letzten Jahrzehnten zu ändern und es machte sich eine Erweiterung des Horizonts bemerkbar. Zunächst erhöhten sie ihre Produktion und dann beteiligten sie sich entschlossen an der gemeindeübergreifenden Gewerkschaftspolitik.

¹²⁰ Um die Wichtigkeit der Kordillerenregion in der ständigen Suche nach Lösungen für den chronischen Wassermangel des Tales von Cochabamba zu unterstreichen, erinnert Salazar (2000): "Unter dem Druck des akuten Wassermangels wird 1943 ein Ch'apisirca genanntes Bewässerungssystem enteignet, bestehend aus den Lagunen Escalerani und Toro Toro, gelegen in der Kordillere des Tunari und gehörend Dr. Daniel Salamanca. Die Enteignungskosten betrugen 47.000 Bolivianos für eine Speicherkapazität von 1 Million Kubikmetern. [...] 1948 wird ein Kredit von 2 Millionen Bolivianos aufgenommen, um Arbeiten zur Einleitung der Wasser der Chusequeri-Lagunen in die Lagune von Ch'apisirca aufzunehmen und so deren Kapazität von 1 auf 3 Millionen Kubikmeter zu erhöhen.

Was Infrastruktur und Dienstleistungen betrifft, wurden die meisten öffentlichen Vorhaben der Region von den Gemeindemitgliedern selbst bestritten, sowohl mit Leistung von Arbeitskraft als auch mit finanziellen Beiträgen. Zum Bau einer Schule zum Beispiel wendet jede Familie eine bestimmte Zahl von Arbeitstagen auf sowie einen Beitrag zum Kauf der Materialien, die in der Gegend nicht verfügbar sind. Manchmal steuern auch Munizipalbehörden und NGOs gewisse Baumaterialien bei. In den letzten Jahren verbesserte sich die staatliche Beihilfe durch die Munizipalbehörde Tiquipaya; es waren Bauarbeiten modernen Stils für die Schulen von Rumi Corral (Bau eines neuen Schulhauses), Ch'apisirka (Schaffung eines Sportplatzes), und Cuatro Esquinas (Einbau von Bädern und Duschen) zu beobachten. In all diesen Fällen war festzustellen, dass keinerlei Material aus der Gegend verwendet wurde und auch die Gemeindemitglieder nicht an den Bauarbeiten beteiligt waren. Das Bürgermeisteramt vergab die Aufträge an Baufirmen, die Personal aus dem Tal beschäftigten und Ziegel, Sand, Stahl, Zement und sonstige industrielle Materialien verwendeten. Paradox dabei ist, dass in diese Baumaßnahmen mehrere zehntausend Dollar investiert werden und gleichzeitig die Ausstattung der Schulen viel zu wünschen übrig lässt. Keine Gemeinde besitzt eine Elementarbibliothek und kaum eine Schule verfügt in den Klassenräumen über Pulte oder geeignetes Lehrmaterial. Der Etat der Verwaltung von Tiquipaya für solche Zwecke ist praktisch unbedeutend; 2002 z.B. wurden 9.975 Bolivianos (ca. US\$ 1.300) zur Schaffung eines Raumes für Unterrichtsmaterial in Ch'apisirka bereitgestellt, und keine andere Gemeinde wurde in dieser Hinsicht besser bedacht.

Es ist zu vermerken, dass Mühe und Engagement der Gemeindemitglieder nicht immer vom Erfolg belohnt werden. So war es im Fall der Gemeinde Ch'apisirka und ihrem Elektrizitätsprojekt. 1998 hat die Gemeinde stolz ihr eigenes System zur Stromversorgung eingeweiht; leider mit unbefriedigendem Ergebnis. Die Anlage wurde mit Mitteln internationaler Hilfsorganisationen sowie Arbeitskraft und finanziellem Beitrag der Gemeindemitglieder gebaut. Verantwortlich für die abschließende Planung und den Bau war "Energética", eine NGO mit dem Ziel der Energieversorgung des ländlichen Raums durch erneuerbare Energiequellen (Photovoltaik, kleine Hydraulikanlagen, Biomasse und Sontentrocknung). Trotz der Zweifel einiger Experten am Erfolg des Projekts bestanden die Munizipalbehörden von Tiquipaya auf seiner Durchführung und überzeugten die Bevölkerung davon¹²¹. Wegen der unzureichenden Stromversorgung sind die Familien auch heute noch auf den Gebrauch von Kerzen und "Petroleumlampen"¹²² angewiesen.

¹²¹ Gemäß dem Bericht von Arze (2001) beträgt die nutzbare Leistung der Anlage 60 kW/h, ausreichend für ca. 600 Leuchten von je 100W, aufgrund der Leitungslänge von 3,5 Kilometern entstehen jedoch erhebliche

Nach Auskünften der Gemeindemitglieder hat keine NGO Interesse an langfristigen Programmen oder Projekten in der Region gezeigt¹²³, wenn man von von der Ausführung spezieller von der internationalen Zusammenarbeit finanzierter Projekte und Arbeiten absieht. Offensichtlichste Neuerungen waren bis 2001 der Einbau von Solarzellen in den Schulen (ursprünglich wohl zur Beleuchtung der Klassenzimmer, letztlich jedoch im ausschließlichen Gebrauch der Lehrer/innen), die Einrichtung von Forstbaumschulen, mit deren Jungpflanzen die ganze Gegend aufgeforstet werden sollte (im September 2001 lag die ganze Infrastruktur in Rumikorral, Cuatro Esquinas und Ch'apisirka in Ruinen; angeblich wurden Tausende von Setzlingen gezogen, die Arten waren jedoch nicht für das Klima der Gegend geeignet), gelegentliche Besuche von Agrarwissenschaftlern in einigen Gemeinden, die Einführung neuer Kamelidenarten zur Verbesserung der Wollqualität und andere isolierte Initiativen. Mit der Ausführung eines umfassenden, von der französischen Regierung und dem Institut de Recherches et d'Applications des Méthodes de Développement (IRAM) finanzierten Projekts zwischen 2002 und 2005 wird sich dies wahrscheinlich ändern. Es handelt sich um das „Projekt zur Unterstützung der Ländlichen Entwicklung der Hochgelegenen Gebiete der Kordillere des Tunari“, dessen Tätigkeitsbereich im Großen und Ganzen mit den Grenzen des Nationalparks übereinstimmt, erfasst es doch die Gemeinden zwischen dem Cocapata-Massiv im Westen, den Yanaqaqa-Bergen im Osten, der Kordillere von Tunari im Süden und dem tropischen Wald im Norden; innerhalb dieser Grenzen liegen natürlich auch die Gemeinden der CRCh. Ziel des Projekts ist die Ausbildung indigener Führer in Verwaltungssachen und der Handhabung der Gesetze sowie Produktionssteigerung und wirtschaftliche Entwicklung der indigenen Gemeinden. Zur Ausführung des Projekts wurde das "Konsortium für die Entwicklung der Kordillere" geschaffen, an dem folgende NGOs beteiligt sind: CECI (Centre Canadien d'Etudes et de Cooperation Internationale), Zentrum Originärer Kulturen KAUSAY, KURMI-Cochabamba (Unterstützung Nachhaltiger Interandiner Entwicklung) und PAFKUM (Agrar- und Forst-Projekt Kunan Minka). Dieses

Verluste, hinzukommt, dass die Energieproduktion bei niedrigem Wasserstand in der Trockenzeit stark nachlässt. Das während der Feldarbeit zu besichtigende Ergebnis war, dass die Haushalte einen Großteil des Jahres gerade einmal ein paar Lampen (25 oder 40 Watt) einschalten können; an die Benutzung elektrischer Geräte oder Maschinen ist nicht zu denken.

¹²² Bei den "Petroleumlampen" handelt es sich in der Regel um kleine Flaschen oder sonstige Glasbehälter, in deren Deckel ein Loch gemacht und ein Docht eingezogen wird. Als Brennstoff wird meist Petroleum verwendet, dessen Qualm von den Menschen eingeatmet wird und die Wände verrußt, ihnen jenes typische finster-trübe Kolorit ländlicher Wohnungen verleiht.

¹²³ Die Ausnahme, die die Regel bestätigt, fanden wir im Programm der Corporación Agropecuaria Campesina (CORACA) - Region Totolima, die seit Ende der 80er Jahre Produktion und Verkauf von Bienenhonig und Locoto-Pulver fördert (Locoto ist eine Paprikaart). Der Umfang des Projekts ist so bescheiden, dass es keinen sonderlichen Einfluss auf das Gemeindeleben hat.

Konsortium ist vorgesehen als lokaler Partner der Förderer (CICDA 2000). Eine genauere Voraussage über die Auswirkungen des Großprojekts auf die beobachteten Quechua-Gemeinden ist anhand der allgemeinen Daten noch nicht möglich.

6. 3. Marktintegration?

Wichtigster Wirtschaftszweig der Gemeinden der CRCh ist der Ackerbau, ergänzt durch Viehhaltung. Neben geringeren Anbauten z.B. von *Oca*, *Papalisa*, Hafer, Gerste und Bohnen ist das wichtigste Produkt der Region die Kartoffel (*Solanum Tuberosum* L.), von der sowohl die bitteren Sorten (*Luk'i*) als auch die süßen (weiße *Imilla*, *Waych'a*, *Sani Imilla*, *Wayk'u* etc.)¹²⁴ angebaut werden, letztere werden jedoch bevorzugt, da sie in den Städten leichter zu verkaufen sind.

Der landwirtschaftliche Zyklus variiert etwas von Gemeinde zu Gemeinde, im Großen und Ganzen aber fängt er Ende Juni an mit den ersten Vorbereitungen für die Aussaat der Frühkartoffeln (*Mishkhapapa*) nach dem St.-Jakobsfest (25. Juli). Zeit des Hauptanbaus (*Watapapa*) sind die Monate September bis November¹²⁵. Nach der Aussaat wird normalerweise zweimal im Verlauf der Vegetationsperiode die Erde um die Pflanze herum aufgelockert; das erste Mal kurz nach dem Austreiben (*Chhipiy*), das zweite Mal zu Beginn der Blüte, dann wird auch Erde um die Pflanze herum angehäuft und es werden tiefe Rinnen zwischen den Pflanzreihen gezogen. Die Frühernte (Januar - Februar) und die Jahresernte (April - Mai) schließen den bäuerlichen Zyklus mit den Festen Karneval, Santa Vera Cruz (03. 05.) und St. Johann (24. 06.).

Nach Einlagerung des Familienvorrats wird der Rest der Produktion in Tiquipaya und Cochabamba vermarktet. *Chuño* (getrocknete Kartoffeln) und gelegentlich andere Knollenfrüchte werden ebenfalls verkauft, während die anderen, in geringerem Umfang angebauten Erzeugnisse wie Bohnen, Zwiebeln, Gerste, *Oca*, *Papalisa* und die nicht zur Sorte *Imilla* gehörenden Kartoffeln (*Wayk'u*, *Phureqa*, *Lloqallitu* etc.) überwiegend für den Verbrauch der Familie bestimmt sind, gelegentlich auch als Luxusartikel Verwandten oder Gästen angeboten werden. Die Vermarktung erfolgt heutzutage größtenteils direkt durch die

¹²⁴ Nach PROINPA sind von der Experimentalstation Toralpa (Cochabamba) 727 Kartoffelsorten verzeichnet (Alfaro 1999).

¹²⁵ Im Jahr 2001 war in Chachakomani Mitte Oktober der Anbau bereits beendet, während in Jatun P'ujru noch einige Parzellen fehlten, man sich in Ch'apisirka mitten in der Vegetationsperiode befand und in Rumi Korral und Cuatro Esquinas erst vor kurzem die Saat begonnen hatte.

Erzeuger, es gibt aber auch Zwischenhändler¹²⁶ und Handelsleute, die regelmäßige Lastwagentransporte unternehmen.

Nach Auskunft der Gemeindemitglieder datiert die Produktion von Überschüssen und deren Verkauf aus jüngerer Zeit¹²⁷. Der mühselige Bau eines "ländlichen Verbindungsweges"¹²⁸ von Tiquipaya nach Ch'apisirka wurde Mitte der 70er Jahre abgeschlossen und war eine wichtige Anregung für den Warenaustausch. Die für viele andine Gemeinden verheerende Trockenheit der 80er Jahre wirkte sich auf die Region kaum aus; das geringere Produktionsvolumen wurde durch gestiegene Marktpreise ausgeglichen. Sowohl die Anlage des Weges als auch der finanzielle Gewinn wirkten sich als Produktionsanreize aus und bewegten die Familien zur Intensivierung des Anbaus; inzwischen besitzen einige kleine Lastwagen, die sie vorwiegend zum Transport ihrer Produkte in die Städte benutzen und für die Belieferung ihrer Gemeinde mit den nötigen Mitteln, hauptsächlich Samen und Dünger. Natürlich werden dabei auch Fahrgäste und Waren Anderer mitgenommen, so dass die Fahrten ein gelegentliches Zusatzgeschäft darstellen.

Die Gewinne aus den Produktionsüberschüssen verwenden die Ch'apisirkeños für den Erwerb industriell gefertigter Lebensmittel (Dosen, Nudeln, Zucker etc.) und diverser Heimgeräte wie Gasherde, Nähmaschinen, Fahrräder, Radios, Plattenspieler, Tonbandgeräte und Anderes. All das wird in Cochabamba gekauft, zu einem geringen Teil auch auf den Märkten von Quillacollo und Tiquipaya.

Gemäß den Vorschriften der Landreform von 1953 ist der Landbesitz in den Gemeinden der CRCh privat mit einigen Allmenden für die Viehweide. Die Familien besitzen Rechtstitel auf das Land, auf dem ihre Häuser stehen und das sie beackern; jeder "Colono" der ehemaligen Hacienda erhielt die Parzelle, die er für sich bestellte sowie ein Stück des Landes, das er für den Patron bearbeitete.

Die Viehzucht ist von sekundärer Bedeutung, spielt aber dennoch eine wichtige wirtschaftliche Rolle. Neben den traditionellen Kameliden (Lama, Alpaca) sind auf den

¹²⁶ Wie auch in anderen Andenregionen liegt der Verkauf von Waren an die indigenen Gemeinden bzw. ihr Tausch gegen Produkte der Region speziell in der Hand von Frauen, jener "*Cholas*" oder Dorfhändlerinnen, die Seligman (1998) in seiner Studie über Cusco (Perú) beschrieben hat.

¹²⁷ Einige erinnern sich noch, dass die Leute früher einen großen Teil ihrer Zeit mit dem Spinnen und Weben von Wolle für Bekleidung verbrachten und Ackerbau nur zur Selbstversorgung betrieben.

¹²⁸ Die "ländlichen Verbindungswege" (*caminos de "acceso rural"*) sind schmale in die Berghänge gebaute Fahrwege zur Verbindung weit voneinander und von den Städten entfernter Dörfer und Gemeinden mit geringer Bevölkerung.

Weiden Schafe, Ziegen, Schweine Kühe und Equiden (Pferde, Esel, Maultiere) zu sehen. Schafe stellen, wahrscheinlich aufgrund ihrer leichten Vermarktbarkeit, die Mehrzahl der Haustiere¹²⁹. Von den Kameliden wird nur das Lama gezogen, da nach Auskunft der Einwohner Weiden und Klima für die Zucht von Alpacas ungünstig sind. Nach einer ersten Einschätzung, die durch genauere Untersuchungen bestätigt werden müsste, lässt man die Schafe bevorzugt in der Nähe der Ortschaften (zwischen 3.900 und 4.100 M.ü.d.M.) weiden und die Lamas in den höheren Lagen. Die Vermarktung des Viehs erfolgt durch Händler, meist Mestizen, die die Gegend regelmäßig bereisen und Schafe, Rinder und Ferkel aufkaufen, um sie an die Metzger der Städte zu verkaufen. Lamafleisch wird von der Stadtbevölkerung trotz seines niedrigen Preises und Cholesterolgehalts wenig gegessen, weshalb es größtenteils von den Familien selbst konsumiert wird; nur ein geringer Teil wird als Charque (von Quechua *Ch'arki*) genanntes, von den Bauern selbst sorgsam hergestelltes Dörrfleisch in den Städten verkauft.

Das Bewusstsein, in einem Gebiet zu leben, in dem die Natur noch wohlwollend ist, lässt den Ch'apisirkeño einen Teil seiner Habe mit weniger begünstigten indigenen Brüdern teilen. Ihren stärksten Ausdruck erreichte diese Solidarität 1997, als etliche hundert Kilo Kartoffeln (eine ganze LKW-Ladung von ca. 200 Zentnern) gesammelt wurden, um sie in den Gemeinden Totorá und Mizque zu verteilen, die durch ein Erdbeben den Verlust mehrerer Dutzend Menschenleben und schwere materielle Schäden zu beklagen hatten.

6.4. Gesellschaftspolitische Aspekte

Es ist keine Übertreibung, zu behaupten, die vor 1953 bestehenden Haciendas seien ein Feudalsystem gewesen, in dem der Besitzer, der "*Patron*", auch Besitzer der auf seiner Liegenschaft wohnenden Indios war und "*Häuptlinge*" und "*Majordomi*" einsetzte, denen er jegliche Verfügungsmacht über sie erteilte.

Als die Mobilisierungen zur Agrarreform begannen, beteiligten sich die "*Häuptlinge*" und einige *Majordomi* daran, besonders die, die aus denselben Gemeinden stammten. Die Ch'apisirkeños erinnern sich an 15 *Häuptlinge* der gesamten Region, die Rafael Gumucio, Ehemann der Erbin Raquel Salamanca, unter der Beschuldigung der Agitation polizeilich

¹²⁹ Übereinstimmend betrachten die Gemeindemitglieder ihre Schafe als eine Art Sparvermögen, das ihnen aus finanziellen Notlagen helfen kann; wenn erforderlich, verkaufen sie ein Schaf oder eine Ziege und erhalten Bargeld.

verfolgen und einige von ihnen festnehmen ließ. Letzte Zuflucht der Großgrundbesitzer war der Versuch, ihre besten Böden zusammengefasst als "mittelgroßes Eigentum" (was in Cochabamba einen Grundbesitz von 80 Hektar bedeutete) zu deklarieren. Die "Häuptlinge" von Ch'apisirka kämpften dafür, dass das Land der Hacienda Salamanca als Ganzes, als Großgrundbesitz behandelt würde und in den Besitz der indigenen Gemeinden überginge. Am Ende des zähen Ringens gab die Agrarjustiz den Gemeinden Recht.

Nach Auflösung des Haziendasystems wählten die Gemeinden ihre "Führer" nach dem Vorbild der in den Talgemeinden von Ucareña gegründeten und von der Regierung der "nationalen Revolution" amtlich bestätigten Agrar-Gewerkschaften. Seither sind die Gewerkschaften die Organisationen, die die Gemeinden nach außen vertreten und auch ihre innere "Regierung" darstellen. Eine Gewerkschaft hat ungefähr 14 Ressorts:

Generalsekretär

Sekretär für Beziehungen

Sekretär für Urkunden

Sekretär für Wirtschaft

Sekretär für gewerkschaftliche Verteidigung

Sekretär für Konfliktlösung

Sekretär für Organisation

Sekretärin für die Fortbildung der Frauen

Sekretär für Presse und Propaganda

Sekretär für Sport

Sekretär für Direktion der ASP (erst seit 1995)

Stimmberechtigtes Mitglied 1

Stimmberechtigtes Mitglied 2

Stimmberechtigtes Mitglied 3

In gleicher Weise sind die Unterzentralen und die Regionalzentrale strukturiert. Unterstrichen werden muss die Flexibilität der Gewerkschaften hinsichtlich Anzahl und Bezeichnung der Ressorts. Je nach Bedarf kommen Funktionsträger hinzu (z.B. Sekretär für Erziehungsfragen, Sekretär für Menschenrechte etc.) oder die genannten tragen andere Bezeichnungen (z.B. Sekretärin für Einbindung der Frauen statt Sekretärin für Fortbildung der Frauen, Sekretär für Land - Territorium statt Sekretär für Direktion der ASP etc.).

Zurzeit besteht die CRCh aus zehn Gewerkschaften, die auf drei Unterzentralen verteilt sind: Unterzentrale Cuatro Esquinas (Titiri, Monte Wayq'o, Cuatro Esquinas), Unterzentrale Ch'apisirka (Ch'apisirka, Rumi Korral, Jatun P'ujru, Chachakomani), Unterzentrale Torreni (Torreni, Dobledero, Totolima).

Wie bereits erwähnt gehört die CRCh amtlich zum dritten Abschnitt der Provinz Quillacollo, nach den Karten des Instituto Geográfico Militar aber liegt Totolima im zweiten Abschnitt (Villa Tunari) der Provinz Chapare und Dobledero und Torreni im zweiten Abschnitt (Morochata) der Provinz Ayopaya. Noch konfuser wird die Angelegenheit dadurch, dass die Fachleute des Nationalparks Torreni und Dobledero (somit auch Totolima, jedoch außerhalb der Grenzen des PNT) in den Munizipalbereich von Villa Tunari verlegen (siehe Karte 6). Offenbar handelt es sich um ein Interpretationsproblem bei den Grenzen, da diese in den letzten Jahren keine gesetzliche Änderung erfuhren, es zeigt aber auf jeden Fall die großen Unterschiede zwischen fachmännischer Einschätzung und der Lebenswirklichkeit der Indio-Bauern. Für sie ist die Zugehörigkeit von Totolima, Dobledero und Torreni zur CRCh eine Selbstverständlichkeit wegen der schon immer bestehenden Beziehungen, und es ist auch nicht daran zu zweifeln, dass die zehn Gewerkschaften eine geographische und kulturelle Einheit bilden, selbst unter Berücksichtigung der Besonderheiten Totolimas¹³⁰.

Die von den Massenmedien am stärksten beachtete Aktion der CRCh in den letzten Jahrzehnten war die Unterbrechung der Wasserversorgung der Stadt Cochabamba, deren Hauptspeicher die bereits erwähnte Lagune Escalerani ist. Mit der Maßnahme wurde die Freilassung von verhafteten Bauernführern des Bezirks erreicht. Anfang 1995 war wegen einiger Protestkundgebungen der Exekutivsekretär der FSUTCC Alejo Veliz, damals wichtigster Führer des Bezirks, zusammen mit anderen Bauernführern festgenommen und inhaftiert worden. Zusätzlich zu der radikalen Maßnahme, die Lagune zu besetzen, blockierten die Bauern den einzigen Zugangsweg zur Region von Tiquipaya aus. In der kollektiven Erinnerung ist diese "Großtat" als regelrechter Kampf verzeichnet, denn als Polizei und Militär sich anschickten, den Weg frei zu machen und die Lagune wieder unter ihre Kontrolle zu bringen, drohten Hunderte von Indigenen, die in ihre unverwechselbaren schwarz-roten Ponchos gekleidet auf dem Bergkamm postiert waren, sie unter Tonnen von Gestein zu begraben. Es reichte, einige Dutzend Steine den steilen Hang herunter rollen zu

¹³⁰ Die Gewerkschaft Totolima besteht in Wirklichkeit aus drei kleinen Gemeinden: Totolima, Porvenir und Carmen Pampa, die am linken Ufer des Flusses Totolima kurz vor seiner Einmündung in den Altamachi liegen und wegen ihrer geringen Größe keine eigenständigen Gewerkschaften bilden. Trotz ihrer Lage in den Tropen betrachten sie sich als Quechuas und unterhalten enge Beziehungen zu den Gemeinden auf der Puna.

lassen, um die Ordnungskräfte von der Entschlossenheit der Indios zu überzeugen. Die Uniformierten nahmen Abstand von ihrem Vorhaben und zogen sich schneller zurück, als sie gekommen waren. Der Regierung blieb nichts Anderes übrig, als Veliz und die anderen Verhafteten freizulassen, um größere soziale Unruhen in der Stadt wegen des Wassermangels zu vermeiden.

Diese Erfahrung führte den Ch'apisirkeños die Verletzbarkeit des Staates vor Augen und stärkte ihr Bewusstsein für Selbstbestimmung. Die Resolution, die uns in dieser Arbeit beschäftigt, ist eine, und sicher nicht die einzige, Auswirkung dieses Selbstbewusstseins, das die Gemeindemitglieder nach und nach gewonnen haben. Tatsächlich hat seit diesem Datum ihre Präsenz im politischen und Gewerkschaftlichen Leben der Region beträchtlich zugenommen, wie aus folgenden Ereignissen zu entnehmen ist:

a) An den Munizipalwahlen 1996 nahm zum ersten Mal in der Geschichte Tiquipayas ein Ch'apisirkeño als Kandidat für den Stadtrat teil. Ein Mitglied der Gemeinde Ch'apisirka Alto war einer der fünf Kandidaten auf der Liste der Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) für das Amt eines Stadtrates; die Partei erzielte zwar kein sehr gutes Wahlergebnis, aber schon allein die Tatsache, sich um ein normalerweise "ordentlichen Leuten" vorbehaltenes Amt beworben zu haben, war ein großer Gewinn für das indigene Selbstbewusstsein.

b) 1997 billigte der Munizipalrat von Tiquipaya die Schaffung des Gemeindebürgermeisteramtes (Sub-Alcaldía) Ch'apisirka und bat die CRCh, einen ihrer Führer für das Amt des Gemeindebürgermeisters zu benennen. Die Wahl fiel auf Don Marcelino Nogales von der Gewerkschaft Cuatro Esquinas. Die bereits angesprochene Unbestimmtheit dieses Amtes ist auch den Gemeindemitgliedern bewusst, die schon 1998 forderten, dem Gemeindebürgermeister ein Büro in Ch'apisirka einzurichten und die Gelder, die das Bürgermeisteramt Tiquipaya vom Staat im Rahmen des "Gesetzes für Volksbeteiligung"¹³¹ erhält, direkt vom Gemeindebürgermeister verwalten zu lassen.

¹³¹ Im Zusammenwirken mit anderen Gesetzen wie dem zur Dezentralisierung der Verwaltung bestimmt dieses Gesetz, dass die Gemeinden Mittel aus der Steuernumlage entsprechend ihrer Einwohnerzahl erhalten. Es sollen so die Ungerechtigkeiten bei der Verteilung des Staatsetats unter den Provinz- und Sektionsgemeinden und den Hauptstädten der Bezirke ausgeglichen werden. Mehr noch, es soll auch das Ungleichgewicht zwischen städtischen und ländlichen Zonen innerhalb der einzelnen Gemeinden abgebaut werden, da üblicherweise die staatlichen Gelder nur in die städtischen Bereiche investiert wurden.

c) Im Jahre 2001 wurde der Genosse Emilio Espinoza, ehemaliger Generalsekretär der CRCh und Aktivist von Ch'apisirka bei den Mobilisierungen von 1995, zum Generalsekretär der Provinzzentrale Quillacollo gewählt. Führer von Ch'apisirka sind in dieser Zentrale zwar seit ihrer Gründung immer präsent gewesen, es ist jedoch das erste Mal, dass einer von ihnen das höchste Führungsamt auf Provinzebene ausübt. Der dauernde Kontakt dieses Führers mit den Mitgliedern der CRCh bewirkt einen Informationsfluss aus erster Hand und regt das politische Bewusstsein der jungen Generationen an, die sich profilieren und die Führung ihrer Gemeinden ohne die Ängste und Befürchtungen angehen, die vor 50 Jahren die ersten Führer vor diesen Verantwortungen hatten.

Sicherlich ist der Veränderungsprozess, den die Quechuas von Ch'apisirka erleben, viel komplexer als hier geschildert, ebenso sicher ist aber die erwachende Kraft, die sie in ihren Aktionen beweisen, und diese "aufrührerische" Vitalität lässt aufs Neue nach den Grundmotiven fragen, die die Hefe, die treibende und orientierende Kraft der Kämpfe, Hoffnungen und Utopien dieses traditionell an den Rand gedrängten Teils der Gesellschaft sind. Der Erforschung dieser wenig bekannten, verborgenen, aber kraftvoll wirkenden Beweggründe soll sich das folgende Kapitel widmen.

7. Die religiöse Welt Ch'apisirkas

Die Beschreibung der Region und der Gemeinden der CRCh im vorhergehenden Kapitel führt uns das natürliche und soziale Umfeld des Ch'apisirkeños vor Augen, seine Alltagserfahrung und die Motive, die ihn in seinem Kampf bestärken, beschränken sich jedoch nicht auf wirtschaftliche, soziale und politische Faktoren, vielmehr gehören dazu auch seine Beziehungen zu übernatürlichen Wesen. Im Wissen um die herausragende Bedeutung dieser spirituellen Dimension postuliert die vorliegende Arbeit, dass gerade der mythisch-religiöse Aspekt einer der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis der Resolution ist, die die Jagd auf Wildtiere verbietet. Angesichts der Komplexität dieser religiösen Welt und der Tatsache, dass es hier nur darum geht, Elemente für das Verständnis der grundlegenden Motive der Resolution zu finden, sei jedoch klargestellt, dass die folgenden Zeilen keine Beschreibung der gesamten Religionswelt der Anden liefern sollen, sondern nur jener Aspekte, die die Beziehungen der Menschen zu den Tieren, insbesondere den wildlebenden, erklären. Unter diesem Gesichtspunkt bleiben auch die verwickelten Beziehungen unberücksichtigt, die zwischen dem andinen Religionssystem bestehen und dem Christentum, das von den spanischen Eroberern eingeführt und in den letzten Jahren von den "Brüdern" der Kirchen verschiedenster Bezeichnungen bestärkt wurde. Einen flüchtigen Überblick über Reichweite und Vielgestaltigkeit der Andenreligion gab Kapitel 2 dieser Arbeit. Die unvermeidbaren Bezugnahmen auf die beiden großen Religionssysteme erfolgen mit dem ausdrücklichen Zweck, eine klarere Sicht auf die lokalen Begebenheiten Ch'apisirkas zu ermöglichen, das in der Überschneidungszone beider großen Strömungen liegt.

Ausgangspunkt für die Annäherung an die religiöse Welt Ch'apisirkas sind die bedeutsamsten Religionsinhalte, so wie sie uns von den Gemeindemitgliedern selbst dargestellt wurden. Anschließend werden zu rein analytischen Zwecken die Elemente hervorgehoben, denen unserem Verständnis nach eine Schlüsselstellung zukommt, wobei der weitere Komplex der Andenwelt als Referenzrahmen dient.

7. 1. "Gemeinschaft" von Gottheiten: die andine Religionswelt Ch'apisirkas

Der tägliche enge Kontakt mit der Natur lässt die Menschen Ch'apisirkas ihre Gottheiten mit der umgebenden Landschaft verbinden. Von den hohen Bergen über die Felsen bis zum Gras handelt es sich um beseelte Wesen, die leben und mit den Menschen interagieren. So

gesehen sind die Awki oder Apu¹³² Wesenheiten, die die Berge bewohnen und gleichzeitig die Berge selbst, das (unsichtbare) Leben der Berge:

“ñawpaj wata pachaqa uj kawsay, uj orqoj kawsayninta nij kanku, entonces, chay orqo kawsan niyku kaypeqa. Uj punta, chaytatajri awki chaypi kawsan nin [...] entons chay kawsaynin puntaspata y tukuy puntasta sutichanku, sutisniyuj kaypi.” (Don Rj)

„seit vergangenen Zeiten wird gesagt, er (der Awki) sei das Leben eines Berges, also sagen wir hier, dass dieser Berg lebt. Die Bergspitze ist dann also die Wohnstätte des Awki [...] er ist dann also das Leben der Gipfel eines Gebirges und alle Gipfel hier haben ihre Namen.“

Namen haben kann nur das, was existiert, oder radikaler gesagt das, was man sehen kann. Dieses "Sehen" aber meint nicht nur die Wahrnehmung mit den Augen sondern auch die Lebenserfahrung, die der Mensch hat, sowohl als Individuum wie auch als Gemeinwesen; und im weiteren Sinne das, was durch Symbole erfahren wird. In der Andenwelt sind die Gebirgsgipfel die "sichtbarsten" Erscheinungen, sie existieren und bemächtigen sich der Wahrnehmung ohne jeden Zweifel. Wegen dieser machtvollen Präsenz haben die dort lebenden Menschen gelernt, sich mit ihnen vertraut zu machen und "Beziehungen" zu ihnen aufzubauen, indem sie sie durch Eigennamen zu Individuen machten. So ist jede Bergspitze ein Awki genanntes Einzelwesen und die Gesamtheit der Gipfel bildet eine "Gemeinde" von Awkis¹³³ mit einer bestimmten Hierarchie je nach Macht oder Kraft des einzelnen. Die ranghöchsten Awkis werden mit den höchsten Gipfeln wie dem (von der Region weit entfernten) Illimani oder dem Tunari assoziiert, die rangniedrigeren Awkis (die deshalb keineswegs weniger wichtig sind, im Gegenteil, sie wirken sich auf die Gemeinden am stärksten aus) sind die örtlichen Gipfel *Killa Q'asa, Vargas Orqo, Pukasalla, P'alta Punta, Sayllu K'asa, Callejon Punta, San Agustin, Pusawaranqa*,¹³⁴ *K'umusalla Cumbre, Condor Jiwata, Pajonal*, an die man sich ausnahmslos in allen Riten wendet.

“Primerotaqa imachus jatuchej orqosmanraj jaywariripa, qhepantataj kay maykunachus kay lugares sutisniyuj kajkunaman jaywarispa kay ñaqheta nisarqanchis jina /chay nas/ Tunari, jinallataj Illimanis chaykunaman jaywarispa, chaymanta qhepantintaj kaypi juch'uy kajkuna orqo kajkunitaman.” (Don Ml).

¹³² Die Bezeichnungen *Awki*, *Apu*, *Achachila* werden als gleichbedeutend behandelt, da die Bewohner der Region sie unterschiedslos verwenden.

¹³³ Im Quechua wird der Plural mit dem Suffix *-kuna* gebildet, aufgrund ihrer weiten Verbreitung in Cochabamba wird aber die aus dem Spanischen abgeleitete Pluralbildung mit *-s* (vor allem bei mit Vokal endenden Worten) ebenfalls als gültig betrachtet.

¹³⁴ Die vom Instituto Geográfico Militar herausgegebene topographische Karte von Cochabamba verzeichnet nördlich des Valle Central einen Gebirgszug namens "Serranía Loza Huaranka". Zufällig lebt ganz in der Nähe eine große Familie mit dem Nachnamen Loza und es wäre denkbar, dass dies die Kartographen zur Namensgebung veranlasst hat. Das Vorhandensein eines von den Indigenen "*Pusawaranqa*" genannten Gipfels in der selben Gegend legt jedoch den Verdacht eines phonetischen Missverständnisses nahe, da die Kartographie sich im Allgemeinen immer um die Verwendung tradierter topographischer Bezeichnungen bemüht hat und in der Gegend kein Ortsname mit "Loza" bekannt ist.

„Zunächst wenden wir uns an die größten Gebirge, dann an die dieser Region, die eigene Namen haben. Das heißt, wie wir vorhin sagten, wir opfern dem Tunari, ebenso dem Illimani, und danach den kleinen Bergen in unserer Umgebung“.

Jeder Awki hat seine eigene Persönlichkeit und sein eigenes Vermögen, er besitzt einige Güter mehr als andere, und so ist er imstande, den Menschen, die ihn auf angemessene Weise darum bitten, seine Gunst zu erweisen; der *Vargas Orqo* ist reich an Rindern, der *Pukasalla* an Kameliden etc..

“entonces ch'allarij kayku chay mayqenkunacha aschkha llamas, chay may lugarpicha tiyan chayman, achhay aschkha llamayoj, sumaj qhapaj orqo nispa, jaqay Vargas Orqo sumaj wakayoj, aschkha wakayoj, qhapaj chayqa nispa, chaykunasman ch'allarij kayku alkulaswan qhallirispas, ajna sumaj phukurarij kayku chaykunasman. Chaymanta kay Pukasalla nis, kay tiyallantaj chaykunaman, kay P'alta Puntaman wirginman jaywasanchis nispa. Qhapaj orqos chaykunaqa nispa, achhay orqollataj partimuwasunchis llamata, ovejata mirachipuwasunchis nispa ajnata ruwaj kayku” (Don Lp)

„dann boten wir jenen (Awkis) Trankopfer, die viele Lamas haben, diesen Orten, wo es viel Vieh gibt, viele Lamas. Wir opferten und sagten: ‘Dieser Berg ist sehr reich’ oder: ‘Dieser *Vargas Orqo* hat viele Kühe, er ist sehr reich’. Danach sagten wir, dass wir auch diesen Anderen, *Pukasalla* und *P'alta Punta* genannten, opferten. Wir sagten, dass diese Berge sehr reich sind, dass sie ihren Reichtum mit uns teilen werden, dass sie dafür sorgen werden, dass sich unsere Schafe und Lamas fortpflanzen.“

Somit müssen die Awkis die Güter besitzen, mit denen sie die Menschen segnen sollen. Die Awkis, die Vieh schenken, müssen dieses Vieh selbst haben. Und tatsächlich ist es so: Das Vieh der Awkis sind jene Tiere, die der Mensch "nicht hütet", also die Wildtiere; sie werden von ihrem Besitzer-Awki ordentlich registriert und behütet. Deshalb verdienen diese "Tierchen" jegliche Achtung und Rücksichtnahme seitens der Menschen.

“Awkisqa, como niyku jina, chay uywitasta michin nispa, chay ma noqayku michiykuchu chaykunata, entonces chayraykutaj respetaykupis, entonces chay awkis castigawasunchis nispa ima respetanku. Chaymantatajri nillankutaj chay awki maypichus kakun chaymanqa [...] chay vicuñas, chay wisk'achas, chaykunataqa qotukapun nin, entonces chayman qotun, juntan nin, waj ladupi tiyakunku pero juntun nis. Enton's, achhay costumbres chaytari noqayku hasta ñawpaman yachayku, ajnamanpuni rich'arirqayku.” (Don Rj).

„Die Awkis, wie wir gesagt haben, hüten jene Tiere, die wir nicht hüten; deshalb nehmen auch wir Rücksicht auf sie. Sie (die Gemeindemitglieder) achten sie, um nicht von den Awkis bestraft zu werden. Es wird auch gesagt, dass der Awki [...] die Vicuñas, Vizcachas, sie alle, an dem Ort versammelt, an dem er seinen Wohnsitz hat, dort also hält er sie zusammen, so dass sie an denselben abgelegenen Orten leben. Das sind Überlieferungen, die wir seit Menschengedenken kennen und wir sind inmitten ihrer aufgewachsen.“

Auch die "Gemeinde" der Awkis pflegt intensive gesellschaftliche Beziehungen, sie versammeln sich zu bestimmten Feiern, besuchen sich, verlieben sich und heiraten. Karnevalsdienstag zum Beispiel treffen sie sich, um ihre Tiere zu kennzeichnen:

„dia martestaj nijkayku maychus wirjinaspata nispa chay dias k’illparikuj kanku pay, wirjinas wiskachasta jinallataj wikuñasta nispa, chay diaqa manchay prohibidu qhawarijkayku noqaykuqa. Ajinallataj llojsin paykunajtapis como noqa nishani Yugo o Higuera nispa o T’ika nispa kikillantaj llojsin chay viscachitapi o vikuñapi o tarukapiqa qhawarijtinqa mayqenkunachus chay maldad ruwanku chaypi ajna qhawarijtin chay kuyrituspi khawarijtin kikillantaj llojsin chay k’illpitasninku.” (Don Ml)

„und am (Karnevals-) Dienstag sagten wir, dass die "Jungfrauen" das Ritual der Kennzeichnung (*K’illpa*) ihrer Vizcachas und Vicuñas vollzogen. Dieser war für uns ein (für die Jagd) verbotener Tag. Die Zeichen, die sie für ihre Vicuñas, Vizcachas oder Rehe verwenden, sind dieselben, von denen ich schon vorher gesprochen habe: Joch oder Feigenbaum oder Blüte. Das kann man ganz klar an den Häuten erlegter Tiere erkennen, denn an ihnen sind die besagten Zeichen sichtbar“.

Im Festkalendarium der Awkis durfte das Zeichnen des Viehs nicht fehlen. Bei der Gelegenheit treffen sie sich, trinken, essen, "zeichnen" ihr Vieh, indem sie jedem Exemplar ein Stückchen Ohr abschneiden, spielen ihre Musikinstrumente, tanzen, spielen, lachen; kurz gesagt, sie veranstalten ein wahres Fest, dessen Musik, Gelächter, Stimmen und Tumult die Menschen manchmal von ferne hören können. Es ist denen jedoch verwehrt, diese Versammlungen zu sehen; sie finden an für Menschen unzugänglichen Orten statt. Der Wohnort der Awkis ist "dort, wo die Vicuñas und Vizcachas leben", also die höchsten Gipfel, die Klippen und die Abhänge; manchmal aber wird auch behauptet, sie lebten im Inneren der Gebirge:

“entonces niwaj papasuy noqata wawa kasajtiy, bueno, kay vikuñas, kay wisk’achas chaykuna chay animalitus silvestresqa dueñoyuj, entonces noqa creejkani dueñon seguramente Ch’apisirkamantachus, Rumi Korralmantachus, o may comunidadmantacha o Chachakomanimantachus kanman nispa i. Pero mana chay jinachu kasqa. Entonces siempre noqanchis wakinqa creenchispuni ajna q’oarikunapi o sino ch’allanapi como costumbresman jinaqa, pero wakin kay waj religionman kaspaga mana entiendenchischu i. Entonces jinamanta niwaj papasuyqa tiyan a dueñon kay animalitusmantaga. Kay vikuña, viscachamantaga qhari warmi kanku dueñoyuj porque paykuna cuidanku chayta, entonces chayri igualitu chay maypichus animalitus chay vik’uñas, visk’achas kawsanku, chay sectorllapitaj kawsakujkanku nin ñawpajta, chay dueñon nisunmanchu cabildu nisunman o manchay Pachamama nisunmanchu i, ajina achhay entiendekuj nin.” (Don Qe).

„dann sagte mein Vater als ich Kind war: ‘Nun gut, diese Vicuñas, Vizcachas und die anderen wilden Tierchen haben einen Herrn.’ Damals glaubte ich, dieser Herr sei von Ch’apisirka oder von Rumi Corral oder von irgendeiner anderen Ortschaft, oder von Chachakomani. Aber so war das nicht. Manche von uns glauben immer an unsere Riten und an unsere Trankopfer so wie es unseren Bräuchen entspricht; aber andere, die einer anderen Religion angehören, verstehen davon nichts, nicht wahr? Also, so sagte mir mein Vater: ‘Diese Tierchen haben einen Herrn.’ Vicuña und Vizcacha haben Herren. Diese Herren sind Ehemann und -Frau, sie passen auf sie auf und man sagt, sie wohnten an demselben Ort, in demselben Bereich, wo diese Vicuñas und Vizcachas leben. Das sind

ihre Herren, oder wir könnten auch sagen Cabildo und Pachamama. Es heißt, so sei das zu verstehen“.

Es fällt auf, wie oft die Ch'apisirkeños die Awkis als "Besitzer" der Tiere bezeichnen und wie sie die gesellige Art der Gottheiten betonen, die Ehemann und -Frau sind, gemeinsam leben, ihre Tiere hüten etc.. Sich dauernd an sie zu wenden, scheint eine der wichtigsten Aufgaben zu sein, die ein Mensch in Ch'apisirka lernen muss. In diesem Zusammenhang ist der Eigenname eines jeden Berges von elementarer Wichtigkeit, weniger der allgemeine Name, der von zweitrangiger Bedeutung erscheint. Wäre dies eine Erklärung für die Tatsache, dass für die Gottheiten mehrere allgemeine Namen im Umlauf sind? Handelt es sich um verschiedene Namen, die im Laufe der Zeit gewechselt haben, aber ein und dieselbe Wirklichkeit, dieselbe Erfahrung ausdrücken? Nach Aussage der Ch'apisirkeños selbst werden die Awkis auch als *Pachamama*, *Achachila*, *Capildu*, *Wirjina* bezeichnet:

“awkis, pachamamas, casi ujllata creej kayku. Entonces, pachamama, auwki, ujllatapuni ch'allajpis kayku ... Entonces ujllata creespa jina kay awki, pachamama, chay tukuyta. Entonces, chay pachamama creespatajri respetana kaj uj ichhituta. Y jinallataj awkis creespa entonces orqotapis respetana karqa. Nawpajta, entonces, papasuy noqatapis rimawaj uj, digamos, ajna philajtillayraj, chayqa uywapaj nispa. Mana chayta ... pachamama chayta poqochimusan mana chayta ajnata ruwanachu nispa. Chantari, kay orqos kanku chay awkiskunaman jaywarikunapuni nin, sumaj chay wakas qhawananpaj, sumaj llamas qhawananpaj, mana alqonwanpis kachayamunanpaj, entonces, kaypeqa chay zorropis jap'illan llamasta si, chay llama uñasta hasta kunitanpis jap'in, enton's, chay ma' kananpajtajri, enton's, chay orqos, chay achachilasman, chay awkisman jaywarina kaj. Chay, achhay respetana. Pero kaypi sumaj respetakuj chay, mana ni pastu philana ni ima kaj.” (Don Rj).

„Wir glaubten an die Awkis und Pachamamas praktisch als handelte es sich um dieselbe Wirklichkeit. Also waren sogar unsere Opfer an die Pachamama und an den Awki ein einziges. [...] Dann ist es wie an eine einzige Einheit zu glauben, wenn wir von Awki, Pachamama und all denen sprechen. Infolge unseres Glaubens an Pachamama musste sogar das Gras geachtet werden. Ebenso mussten wegen unseres Glaubens an die Awkis die Berge geachtet werden. In der Vergangenheit hat mein Vater mich gerügt, auch mich, wenn ich ein Grasbüschel ausgerissen habe: 'Das ist für das Vieh'; 'Lass das [...] Pachamama lässt diese Pflanze wachsen und man darf sie nicht so misshandeln.', sagte er mir. Also, man sagt auch, dass man diesen Bergen, den Awkis, immer unsere Opfergaben anbieten muss, damit sie auf die Kühe aufpassen, auf die Lamas, und dass er nicht seine Hunde schickt (um das Vieh zu reißen). In dieser Region gibt es Füchse, die kommen, um Lamas zu fressen, besonders die jungen, sogar heute noch. Also, damit das nicht passiert, musste den Bergen, Awkis, Achachilas geopfert werden. So wurde das geachtet. Und hier achtete man das sehr, denn nicht einmal das Gras durfte man ausreißen.“

Bedeutet das, dass es nur eine Gottheit gibt, die mit mehreren Namen bezeichnet wird? Zunächst scheint es so, aber bei aufmerksamer Betrachtung des Diskurses ist festzustellen, dass Awkis und Achachilas mit Bergen und Gebirgen assoziiert werden, die Pachamamas dagegen anscheinend mehr mit Pflanzen und Quellen. Deshalb muss diese scheinbare Einheit auf einer anderen Ebene interpretiert werden, auf der Ebene von Rang und Achtung,

in denen Berge, Erde, Quellen, Klippen etc. gehalten werden. Auch wenn der Ch'apisirkeño im Wesentlichen ihnen allen die gleichen Rituale und Opfer darbringt, können die Details der Opfergaben von Gottheit zu Gottheit variieren und ebenso von einer Gelegenheit zur anderen. Mit derselben Achtung wie die hohen Berge erhalten auch einige "spezielle" Orte wie Lagunen, Quellen (*Yaku juturi*) und große Felsen (*Jatun Rumi*) Opfergaben. Dem Anschein nach werden sie nicht als einfache "Manifestationen" eines allmächtigen Awki betrachtet, sondern als eigenständige "Person", die vielleicht weniger mächtig als dieser oder jener Awki ist, ihm aber keinesfalls "untergeordnet" oder von ihm "abhängig". Daher auch die Wichtigkeit, jede dieser „Personen“ zu benennen.

Andererseits deuten Aussagen wie „*chay qhochisitus, chay q'omersitu kshan i, Pachamama chayta qowanchis*“ (Pachamama gibt uns diese Quellen und diese Pflanzen) auf die Zugehörigkeit von Quellen und Pflanzen zur als unteilbare Einheit verstandenen Pachamama, das Ansprechen dieser oder jener besonderen Quelle aber weist auf die mit jedem konkreten Ort verbundene Individualisierung der Gottheit hin. Dieselbe Verknüpfung findet man bei der Vorstellung der Apus und der Felsen. Wenn auch die Felsen manchmal als "Objekte" oder Besitz eines Apu erscheinen, ist der Ch'apisirkeño doch nicht weniger überzeugt, dass jeder Felsen (besonders wenn er groß ist) selbst ein Apu ist. Anders liegt der Fall bei den *Illas*, ebenfalls Steine, aber kleine; sie sollen später betrachtet werden.

“*Chayqa [jatun rumi], anchhaypaj nan nisunman, Apu nispa manchay nisunman. Paypata chay kashan jaywarinanku, noqanchispis jaywarillasunmantaj nispa. Ajnata noqayku ñawpajtaqa chay rumisman creespa jinallataj chay nasman creespa, orqosman creespa ch'allarina kaj.*” (Don Ml)

„Das [der große Stein] würden wir sagen, ist von ihm [dem Besitz des Apu], oder wir würden auch sagen, es ist auch Apu. Es ist der Ort, wo er seine Opfer darbringt, deswegen sagten wir: ‚Auch wir werden dort unsere Opfer bringen‘. So brachten wir im Glauben an die Steine und auch an die Berge unsere Trankopfer“.

Das Wort "*jinallataj*" (ebenso, so auch) im vorangegangenen Zitat hat dieselbe Funktion wie das Wort "und", das die Anwesenheit zwei verschiedener Dinge anzeigt: Felsen und Berg. Gegenstände des Glaubensaktes sind also sowohl die Felsen als auch die Berge, wobei der Felsen nicht eine Hierophanie des Berg-Apus zu sein scheint.

Im Falle der wilden Tiere dagegen ist das Besitzverhältnis viel offensichtlicher. Sie sind das "Vieh" der Awkis. Erzählungen und Aussagen führen uns einen Raum vor Augen, von Awkis bevölkert, von denen jeder einen Wohnsitz hat und seine "Viehherde" (*Uywakuna*) besitzt, die aus Vicuñas, Vizcachas, Füchsen, Kondoren, Pumas, Bären, Enten etc. besteht.

“k’ita uywasqa, papasusniykuj papasusninpata, entonces noqamanqa papasusniy cuentawaj, entonces, kasqa como animalnin jinallataj, entonces cuidanan kasqa pay, sumaj cuidanan kasqa. Entonces, ma’ chhika escapajpischu kan nin, ajina contados kay achachiswan, awkiswan kajtinkuqa. Entonces mana escapajchu, sumaj miraj kanku kaypiqa libre wik’uña kaypi aschkha kaj nin, en serio rikuj kasqa pay, noqapis rikhuniraj chayta. Perori noqa escapakujaña rikuni, manaña qayllachikujtachu. Entonces, aswan unayqa, entonces, qayllachikuj kasqa nin, como kaypi llamas tiyallantaj, entonc’s, ajna llamasllawan kaykunaspi tiyakujkasqa. Rikuchiwajpunitaj, asta kunitankama kakusanku ajina thajsitus niyku noqayku chay mayqentachus chay akaraku /na i/ vicuñitas, chay thajsitus /chay/ kakushan sut’i. Entonces chaytatajri niwaj mana escapakuju, chay vicuñasqa mana escapajchu runamantaqa, entonces, kay kakusanku jinalla ajnatapuni, wisk’achaspis nin.” (Don Rj).

„nach dem, was mir mein Vater erzählte, der es wiederum von seinen Eltern gehört hatte, waren die Wildtiere so etwas wie sein (des Awki) Vieh, er schien sehr gut darauf aufzupassen. Es heißt, dass sie kaum flüchteten, weil sie von diesen Achachis oder Awkis gezählt¹³⁵ waren. So flüchteten sie nicht und vermehrten sich sehr in dieser Gegend, deshalb gab es hier viele Vicuñas. Wirklich, mein Vater sagt, dass er sie sah und auch ich konnte noch reichlich Vicuñas sehen. Aber ich habe sie gesehen, als sie gelernt hatten, zu flüchten, und den Menschen schon nicht mehr herankommen ließen. Er sagt also, dass sie viel früher die Annäherung zuließen, so wie es die Lamas zulassen, die wir hier auch haben. Mehr noch, die Vicuñas lebten mitten unter den Lamas. Mein Vater hat mir den Dung der Vicuñas gezeigt, welche man heute noch klar sehen kann. So erzählte mir mein Vater, dass die Vicuñas nicht vor der Anwesenheit von Menschen flüchteten. Ebenso flüchteten auch die Vizcachas nicht, wenn sich Menschen näherten“.

Wie die Menschen besitzen auch die Awkis neben ihrem Vieh von Vicuñas und Vizcachas noch andere "Haustiere":

“Chay k’ita animalsitusta, enton’s, noqayku khawarijkayku awelosniykumanpacha nispa maychus karqa condor, wallpita nispa, jinallataj karqa atojisitu, atojisitu alqetu nispa jaywarijkayku, noqayku uj q’owitata manchayqa uj corderitu ñak’arqospa jaywarispa chay naspa qhawarijkayku.” (Don Ml)

„dann haben wir auch von unseren Großeltern her gelernt, diese wilden Tiere zu schätzen, zum Beispiel den Kondor, als wäre er ein Huhn, oder den Fuchs, als wäre er ein Hündchen; wir wendeten uns auch an sie, wenn wir unser Räucherwerk darbrachten und unsere Gaben, die oft aus dem Opfer eines Lamms bestanden“.

Es wird also das Vicuña als Lama des Awki betrachtet, der Kondor als sein Huhn etc., sie befinden sich somit unter seiner Obhut. Deshalb wird jeder Übergriff der Menschen gegen die wilden Tiere streng bestraft, wenn jemand ein Wildtier tötet, ohne seine Besitzer, die Awkis, "um Erlaubnis zu fragen", riskiert er, dass seine eigene Viehherde von Schafen oder Lamas in Ungnade fällt, was zur Verarmung der Familie und zu Gleichgewichtsverschiebungen in der Gemeinde führen kann.

¹³⁵ Der spanische (und deutsche) Begriff des Zählens bezieht sich eindeutig auf die Handlung des Aufzählens oder Durchzählens, im vom Interviewten gebrauchten Kontext ist aber der Begriff der Domestizierung gemeint, denn der Awki kann nur "zählen", was er "gezähmt" hat, das ungezähmte ist frei, herrenlos und würde sich seiner Herrschaft entziehen.

“kaypi uj mama pilili, coma pilili niyku, [...] Chay wañichisunman chay entonces llamas pierdenman nispa, ma mamasnijkupis ordenawaj kayku noqaykutaqa. Kunanpis niykupuni noqayku wawasniykutaqa mana chayta wañuchinachu nin nispa. Chay secreto jinapunitaj, cumplikuypunitaj, mana chay qasillachu ni imachu kaj” (Don Rj).

"hier gibt es Wildenten, 'Gevatterin Ente' sagen wir [...]. Unsere Mütter haben uns dauernd belehrt, dass, falls wir eine von ihnen töteten, unsere Lamas verloren gehen würden¹³⁶. Da ist viel Wahres dran, denn so geschieht es tatsächlich, es erfüllt sich, es ist keine leere Behauptung."

“Chay pilisitusman parlaspa, k'ita pilisitus ninchis. Si iski uña pilisitu jap'inki chayqa, entonces, llama uñita wañnonqa nispa ajinata papasusniyku k'amiwaj kayku. Jinallataj kay p'isaqakunaman parlaspapis kikillantaj. P'isaqa japinki chayqa llama pierdenqa. Manamin, piskunachus uywitayuj kajkunaqa, jap'inachu chaytaqa nispa ajna chikuykumanpacha ajina k'amispa noqaykutaqa niwaj kayku.” (Don Ml).

„Betreffend der Enten, also der Wildenten, betonten unsere Eltern immer, dass wenn wir ein Küken jagten, kurz danach ein Junglama unserer Herde sterben würde. Denselben Rat gaben sie hinsichtlich der Rebhühner, wenn wir ein Rebhuhn jagten, dann würde ein Lama sterben. Deshalb rieten sie uns seit unserer Kindheit, dass die von uns, die etwas Vieh besitzen, sich der Jagd auf Wild enthalten müssen“.

Die Ch'apisirkeños besitzen sehr gute und umfassende Kenntnisse über die Tierarten ihrer Region und es überrascht, wie sie jede Art mit irgendeinem Aspekt des täglichen Lebens oder der lebenswichtigen Naturerscheinungen in Zusammenhang bringen. So muss zum Beispiel auf die Fische und sonstigen Wassertiere Rücksicht genommen werden, weil sie um Regen bitten und damit die für den Ackerbau wichtige Bodenfeuchtigkeit gewährleisten, ebenso das Wachstum des für das Vieh so wichtigen Grases. Die traditionellen Wertvorstellungen schützen aber nicht nur die für den Menschen nutzbaren Tiere, sondern auch scheinbar nutzlose oder sogar "schädliche" Arten, wie z.B. die bereits erwähnten Füchse und Kondore. Zusammengefasst kommt dem "Vieh der Awkis", den Wildtieren, wesentliche Bedeutung für den Fortbestand menschlicher Gemeinschaft zu, da es den für Gleichgewicht in der Natur sorgenden, nicht domestizierten Anteil ausmacht und da es die Reichhaltigkeit der von den Awkis verteilten Güter verkörpert.

Den Bitten der Menschen entsprechen die Awkis, nachdem sie geprüft haben, ob die jeweiligen Opfervorschriften erfüllt wurden, indem sie unmissverständliche Zeichen geben. Eine Art dieser Zeichen sind die *Illas*, Signale verschwenderischer Großzügigkeit des Awki gegenüber einem Menschen und seiner Familie.

¹³⁶ Das Wort "verloren gehen" hat in diesem Satz nicht nur die Bedeutung von Abhandenkommen, sondern auch die eines ernsthaften Rückganges des Viehbestands durch krankheitsbedingten Tod oder durch Raubtiere wie Fuchs, Puma etc.

„Illa tarinapajqa uj ajina laqhapi purikusanchis, maymantapis jampusanchis nin, manchay chay carnaval dias, ... as chay pachasllapuni nin, enton's, uj kaymanta jinalla, ajna laqhapi libre aschkha oveja rikhurirpawanchis nin, oveja manchay llama, mayqen illatacha tarikusanchis chay, enton's, chaytatajri chay oveja maypicha rikhuriwanchis, chay aschkha, chayman uj rumisituta ogharerqokuna nin, rumisitulla ogharerqonchis yasta chaytaj ovejita jina nin. Ovejita kikipuni kay illitaqa, sapa wata wayt'achisaykupuni noqaykupis, ovejitas jina, llamitas jina, ajina.” (Don Rj).

„Wir finden eine Illa meist nachts, während der Karnevalstage [...] besonders zu diesem Datum, wenn wir zu unseren Häusern zurückkehren, plötzlich erscheinen uns mitten in der Dunkelheit viele Schafe oder Lamas, genau die Art, deren Illa wir finden. Dann, was wir in diesem Augenblick tun müssen, ist einfach einen Stein von diesem Ort aufheben, wo uns die Schafe oder die Lamas erschienen sind. Es reicht, dass wir einen beliebigen Stein aufheben und er ist (dann verwandelt) wie ein Schaf. Die Illa ist genau wie ein Schaf. Auch wir führen weiter jedes Jahr das Ritual unserer Illas aus, die die Gestalt von Schafen und von Lamas haben. So ist es“.

„Illa ladumantaqa rumisitullata ogharinayki tiyan, rumisitumanta convirtikun maychus kasan ovejitas, llamitas o wakitas convirtikun, qan yachanayki tiyan oghariyta ima ratuchus chay illa nisqata, jinallataj chay convirtikun chay ovejitaman, llamitaman, como kay ovejita kashan maychus yesoman llut'anku chay ovejitasta, o llamitasta, achhayman convirtikun, pero kikisitun rikhurin solo horariulla kasan ogharinapaj chay illataqa.” (Don Ml).

„Was Illas betrifft, reicht es, dass du einen Stein aufhebst, welcher später die Form von Schafen, Lamas oder Kühen annimmt [sich verwandelt in]. Das Einzige, was du wissen musst, ist der genaue Moment, in dem du diesen Illa genannten Stein aufheben musst. So verwandelt er sich in Schaf oder in Lama genau wie diese aus Gips geformten Schafe oder Lamas. Es hängt nur von der Zeit oder der Stunde ab, in der der Stein aufgehoben wurde“.

Diesen Aussagen zufolge sind die Illas keine unabhängigen Gottheiten, sondern fassbare Bekundungen eines Awki, einer bestimmten Person Gunst erweisen zu wollen; als Träger einer Botschaft sind sie Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und ritueller Feiern. Es ist ihnen möglich, mit den Awkis zu kommunizieren, und wenn sie nicht gut behandelt werden, kehren sie zu ihrem "Awki-Herrn" zurück, was den Ruin der Familie bedeuten würde, die es nicht verstand, sie angemessen zu achten.

Weitere, in anderen Andenregionen geläufige Bezeichnungen für die andinen Gottheiten wie *Waq'a*, *Capiltu* etc. werden in der Region Ch'apisirka weniger gebraucht und von denjenigen, die sie benutzen, werden sie nicht immer mit dem gleichen Sinn belegt. So ist für einige *Capiltu* der Dämon, der in steilen Felshängen lebt, für andere sind es die "Geister", die dem Ruf des Religionsspezialisten folgen, wieder andere benutzen das Wort synonym für *Awki* oder *Apu*.

Cabilduqa chay demoño nin a i. Chhankaspi, qaqaspi kawsaj. (Don Nr)

„Man sagt, Cabildo sei der Dämon. Es heißt, er bewohne die Klippen und Abgründe“.

“Cabildukunaqa karishan chay maykunachus kanku Yatirikuna, paykuna chay ‘cabilduswan parlayku’ nispa o sino ‘chaymunqa tata’ nispa paykuna ninku” (Don Ml)

„Die Cabildos sind jene Wesen [...] die *Yatiris* (Religionsspezialisten) sagten: ‘Wir sprechen mit den Cabildos.’ oder auch: ‘Der *Tata* (Herr) wird kommen.’ Es sind die *Yatiris*, die von ihnen sprechen“.

Auch der Begriff *Waq’a* wird mal im Sinne des Bösen, des "Antichristen" gebraucht, mal in dem von Macht und Reichtum.

“Maychus chay waq’as ninku, kashan chaykunaqa, chay anticristu nispa kunan parlanku. Chay waq’asqa convirtikunku nin, por ejemplo, uj ratus runaman, uj ratustaj imamanpis parallankuman nin, entonces, chay waq’a kajkunaqa, o sea al ratu tiyan hora sajra hora kaykunapiqa karishanman nin uj diablomanpis imamanpis nakuspa ... uj ratutaj kanman uj runaman, uj ratutaj kallanmantaj maychus ima favortapis ruwallanmantaj nin. Ajina karishanman chay waq’a kajkunaqa nin.” (Don Ml)

„Die sogenannten *Waq’as* sind diese, die man heute unter dem Namen Antichrist kennt. Es heißt, dass diese *Waq’as* sich manchmal zum Beispiel in Menschen verwandeln, andere Male in irgendetwas Anderes. Dann, in diesen bösen Stunden, die es hier gibt, verwandeln sich die *Waq’as* schnell in Teufel [...] oder in Personen oder sie nehmen andere Gestalt an. Aber sie könnten auch eine Gunst erweisen (der Person, die ihnen begegnet). Man sagt, so seien diese *Waq’as*“.

“Chay wak’asqa como nij kanku hasta ñawpajmantapacha ... chayta antis tumpitata noqayku qonqasaykuña kunan ... chaykuna qokunku nin atiy. Entonces, atiy nin kaypi, nisunmanchu, uj poder ninku sina i, ajina, entonces, atiyta qowasunman, kanman khapajyanapaj, kanman sumaj kawsanapaj nispa.” (Don Rj)

„Diese *Waq’as* , wie man früher sagte, [...] auch wenn wir heute schon eher vergessen [...] es heißt hier, dass sie Macht gaben, das heißt, ich glaube, man sagt Macht, nicht wahr? So also, er gibt uns Macht, sei es, um reich zu werden oder um gut zu leben.“

“achhay waq’ayuj kasqa nispa unay ñawpata parlaj kanku, achhay qhapajkuna chay waq’a, achhay orqo waq’an kasqa, anchhay qhapajyachin, achhaywan pactoyuj kaj kasqa, achhay sumaj qhapajyachin, achhayta chayta entiendespa jina kani noqaqa.” (Don Lp)

„vor langer Zeit sagte man: ‘Diese Person ist reich, weil sie *Waq’a* hat, dieser ist sein *Waq’a* , dieser Berg war sein *Waq’a* , der gibt ihm Reichtum, mit dem hatte er einen Pakt, von dem erhält er reichlich Wohlstand’. So habe ich diese Angelegenheit verstanden“.

Aus diesen Beschreibungen ist eine gewisse Verschwommenheit der Vorstellungen vom *Waq’a* zu erkennen. Einerseits wird er mit dem Berg, Reichtum und Wohlstand in Verbindung gebracht, andererseits wird er als trügerisches, bösertiges Wesen dargestellt. Wenn auch die andinen Gottheiten allgemein mehrdeutig sind, da sie zum Menschen je nach dessen Verhalten gut oder böse sind, ist doch bemerkenswert, dass dies der einzige Fall ist, in dem die Ch’apisirkeños die Worte "Teufel" und "Antichrist" auf einen Namen anwenden,

den andere andine Gemeinden zur Bezeichnung ihrer Schutzgottheiten verwenden. Dennoch muss unterstrichen werden, dass einige Attribute der *Waq'as* und *Kapiltus* die gleichen sind, die auch den Awkis zugeschrieben werden, so z.B. das Beschenken mit Gütern, um ein Leben in Wohlstand zu ermöglichen.

7.2. Die Menschengemeinde in Kommunikation mit den Gottheiten: *Jaywariy* und *k'illpachiku*

Awkis und Pachamamas sind keine von der Wirklichkeit und dem Alltagsleben der Menschen getrennte Gottheiten. Zwar üben sie keine polizeimäßige Kontrolle über alle Bewegungen jedes einzelnen Menschen der Gemeinde aus, sie bleiben aber auch nicht gleichgültig gegenüber den menschlichen Bedürfnissen. Wenn ein Mensch sich an einen Awki wendet, ist der immer aufmerksam und bereit, die Bitte zu erfüllen; wenn aber die zwischen Menschen und Awkis gültigen Regeln verletzt werden, zum Beispiel indem ein Mensch dem Awki ohne "Erlaubnis" ein Tier wegnimmt, dann reagiert der bestohlene Awki und bestraft den Übeltäter, nimmt ihm möglicherweise sogar das Leben¹³⁷. Der Mensch darf also nicht die Gesetze der Gegenseitigkeit vergessen, denn wenn er etwas nimmt, das den Gottheiten (Orten) gehört, und dafür nichts "im Austausch" (*Jayway*) gibt, geht er ein schweres Risiko ein, sogar für sein Leben.

“Entonces, ninpuni papasuy, ñawpaj awelosniyuj tiempopiqa mana ni ima ley decretakuj kajtin bastante kapiltu kaj nin, mana asi por asillachu rij kasqanku payman nin. Paykunaqa sumaj ch'allawan, kopaleaspa tukuy ima ajnata llojsij kanku nin. Chaypiri presentakuj kanman kaj ñawpa runasmanqa nin, dueñon chay vicuñaspataqa i. Bueno noqa aparimuni qanpajpis nispa ajna ch'allata jaywaj nin, ch'allaj kanku, kopaleaj kanku, entonces achhaymantaqa cazaman llojsij kanku y jap'imuj kanku, apakamuj kanku nin.” (Don Qe).

„Mein Vater behauptet, dass es zu Zeiten unserer Großeltern, als keine Gesetze erlassen wurden, viele Cabildos¹³⁸ gab und die Menschen sich ihnen nicht so ohne weiteres näherten (ohne Opfer). Wenn sie auf die Berge stiegen, taten sie das nachdem sie Trankopfer, Rauch von aromatischen Pflanzen und andere Gaben dargebracht hatten. Er sagt, dass sich dann der Herr dieser Vicuñas zu zeigen pflegte und die Menschen ihm ihre Gaben und Trankopfer präsentierten und dabei sagten: '[...] gut, ich habe auch diese Geschenke für Dich mitgebracht.' Er sagt, dass sie so ihre Opfer anboten. Nachdem sie Trankopfer gebracht und geräuchert hatten, stiegen sie auf die Berggipfel, um zu jagen, und brachten ihre Beute heim“.

¹³⁷ Der Quechua sprechende Mensch sagt selten, dass die Awkis oder eine andere Gottheit einen Menschen töten. Statt "töten" verwendet er das Verb *mikhuy* (essen), weswegen *mikhuyakapun* besagt, dass die Gottheit ihn "aufgegessen" oder "verschlungen" hat, in unleugbarer Anspielung auf das Begräbnis der Toten, die wie "von der Erde geschluckt" werden.

¹³⁸ "Kapiltu", abgeleitet vom spanischen "Cabildo" (Ratsversammlung, Rathaus) bezeichnet, wie vorher gesehen, auch die Awkis oder Apus.

Diese Beziehungen zwischen Göttern und Menschen implizieren geläufige und dauernde Kommunikationsprozesse, die durch Rituale bestätigt werden. Wie vom vorangegangenen Zitat veranschaulicht, ist in der ritualisierten Welt Ch'apisirkas, wie auch bei den anderen Menschen der Anden, das Trankopfer die wichtigste und am meisten verbreitete rituelle Handlung, die bei keiner religiösen Feier fehlen darf.

Ch'alla ist ganz allgemein der tägliche Akt, ein bisschen Flüssigkeit, vor allem *Chicha*¹³⁹ auf den Boden zu schütten, bevor der erste Schluck getrunken wird, in einem rituellen Kontext aber beschränkt sie sich nicht auf den einfachen Akt, etwas Flüssigkeit auf den Boden zu gießen, sondern die Teilnehmer beachten gewisse Vorschriften und begleiten das Opfer mit an die entsprechende Gottheit gerichteten Formeln oder Gebeten. Man kann sagen, dass das wichtigste Element der *Ch'alla* ein Getränk (*Chicha*, Schnaps, etc.) ist, von dem ein großer Teil auf den Boden gegossen oder in der Luft¹⁴⁰ verspritzt wird und eine kleine Portion von den Teilnehmern während des Rituals getrunken.

Wenn der Ch'apisirkeño von der "*Ch'alla*" spricht, meint er häufig eine rituelle Handlung, während der nicht nur verschiedene Getränke (*Chicha*, Schnaps, Wein) auf dem Boden verschüttet werden, sondern bei der er auch verschiedene Gaben von aromatischen Kräutern, Fett, Wolle, Süßigkeit, Coca, Tabak und anderem verbrennt. Wegen der Vielfalt der mit *Ch'alla* benannten Situationen wird zur Bezeichnung der komplexen Trankopfer-Gabe häufig das Wort *jaywariy* (Quechua: jemandem etwas reichen oder anbieten) gebraucht¹⁴¹. Das hindert den Ch'apisirkeño aber nicht daran, alltäglich den Ausdruck *Ch'alla* in dem umfassenden und verallgemeinerten Sinn zu verwenden, wie er in anderen Andenregionen üblich ist¹⁴².

“Ch'allarij kayku alkulaswan qhallirispä, ajna sumaj phukurarij kayku chaykunasman, wirginman jaywasanchis nispa chaypi llamas ñak'aspa chay tullusta ruphachimuj kayku ajnata chay [...] awkisman tullus ruphachiyku, paykunaman convidarisanchis nispa, alkulaswan sumajta ch'allaspa, chay tullusta turuyuytawankama chayta apaspa ruphachimuj kayku chay puntapi. Achhaymanta tukuynijman chay qhapaj orqo wakasniyuj, llamayuj nispa, tukuy orqosman ajna ch'allarispä chaykunasman alkulaswan qhallirispä q'osñichimuj kayku chaykunasman.” (Don Lp).

¹³⁹ Aus gelbem Mais hergestelltes Getränk mit geringem Alkoholgehalt, häufig mit Bier verglichen.

¹⁴⁰ Die Menge der verschütteten Flüssigkeit hängt vom Anlass des Trankopfers ab. Wenn es nicht im Rahmen eines Rituals erfolgt, wird in der Regel wenig vergossen und der Opfernde trinkt das meiste, wenn das Trankopfer aber Bestandteil einer Zeremonie ist, trinken die Teilnehmer nur sehr wenig (manchmal nur symbolisch) und der größte Teil wird verschüttet als Gabe an die Gottheit, der die Zeremonie gewidmet ist.

¹⁴¹ In anderen Andenregionen ist die selbe Ritualgabe ("*jaywariy*") jedoch unter den Namen "*pagapu*" (Taipé 1991), "*jaywarisqa*" (Aranguren 1975), "*Waxta*" (Flores 1996) etc. bekannt.

¹⁴² Beim Studium der Aymaras kam Astvaldson (1999) zu dem Schluss, dass die *Ch'alla*, allgemein mit "Trankopfer" übersetzt, wesentlicher Bestandteil aller andinen Riten ist und der Ausdruck auch zur Bezeichnung komplexerer Riten, wie Gaben und Opfern, benutzt wird.

„Wir feierten die *Ch'alla*, indem wir Alkohol auf dem Boden vergossen und in ihre Richtung (der Berge) bliesen. Um die „Jungfrau“ einzuladen, schlachteten wir Lamas, deren Knochen wir auf die Gipfel der Berge trugen, um sie zu Ehren der Awkis zu verbrennen. [...] Wir verbrannten die Knochen als eine wahre Gabe zu Ehren der Awkis. Dort, auf dem Gipfel, machten wir auch reichliche Trankopfer mit Alkohol, während die Knochen wie loses Holz vom Feuer verzehrt wurden. Von diesem Gipfel aus wendeten wir uns an all die anderen Berge, die auch reichlich Kühe und Lamas haben; ihnen allen boten wir unsere Trankopfer und Räuchereien“.

Es ist erkennbar, dass der Andeneinwohner von Ch'apisirka mit der Bezeichnung *Ch'alla* den gesamten Zeremonialkomplex anspricht, der viele Gebärden und rituelle Handlungen einschließt. Das in anderen Andenregionen *Wilancha* (Aymara: mit Blut besprengen oder blutiges Ritual) genannte Tieropfer wird in dieser Aussage als zentraler Akt dargestellt. Es hat wie auch das *Jaywariy* den Zweck, von den Awkis Gunst zu erbitten, dass das in der Zeremonie Erbetene, in diesem beispielhaften Fall die Vermehrung des Viehs¹⁴³, in Erfüllung gehe. Die sorgsam, ohne einen zu verlieren oder zu zerbrechen, verwahrten Knochen werden auf dem Gipfel, dem Wohnsitz des Awki, verbrannt; vorher aber, im Moment des Opfern, wird das Blut des Opfers auf dem Boden vergossen und in der Luft in Richtung der wichtigsten Gipfel versprengt. In gleicher Weise verschüttet man Alkohol auf dem Boden und "bläst" ihn in Richtung anderer Gipfel mit einer Geste, die die Gesamte "Gemeinde" der Awkis einschließen und ihre Gunst für die opfernde Familie und/oder Gemeinde sichern soll. Es handelt sich somit um die größte Gabe, die der Mensch der Anden seinen Gottheiten darbringen kann.

Trotz seiner geschilderten Komplexität sind beim *Jaywariy* grundlegende Bestandteile der Opfergabe unterscheidbar: Neben Schnaps und/oder Chicha gehören zum Ritual *Q'oa* (aromatische, harzreiche Pflanze), *Kuka* (Coca), *Kuyuna* (hausgemachte Zigarette), *Llujt'a* (feste Paste aus Pflanzenasche), *Untu* (Lamatalg), *Dulce misterio* (Tabletten aus Stärke und Zucker, die auf einer Seite eine Reliefdarstellung von Sachen oder Tieren tragen), *Yuraj sara* (weißer Mais), *Millma* (Wolle verschiedener Farben), *Sullu* (getrockneter Lamafötus), *Insinsu* (Weihrauch-Harz), *Kupala* (Harz des Curbaril-Baumes) sowie eine wie ein Tischtuch ausgebreitete *Llijlla* (Wollgewebe). Die Gesamtheit dieser materiellen Ritualbestandteile wird "*Mesa*" genannt und in allen Teilen sorgfältig zubereitet, denn wenn auch die Mehrzahl dieser Elemente zu jeder "*Mesa*" oder Gabe gehört, ist doch klar, dass jeder einzelne Anlass auch einige spezifische Bestandteile erfordert, so dass zum Beispiel

¹⁴³ Das Ritual wird auch zu Beginn eines Hausbaus oder von größeren kommunalen Bauarbeiten vollzogen. In diesen Fällen wird um den erfolgreichen Abschluss der Arbeiten gebeten und darum, dass die Bauwerke von den Gottheiten geschützt werden und das Wohlbefinden ihrer Benutzer gesichert sei.

die "Mesa" für einen bestimmten Awki einige andere Elemente enthalten kann als die für einen anderen Awki oder die Pachamama einer Quelle.

Die Wirksamkeit der Rituale wird nicht in Zweifel gezogen, denn die Vermehrung des Viehbestands gilt als verlässlicher Indikator dafür, ob eine Familie das entsprechende Ritual angemessen ausgeführt hat oder nicht:

“Chantaqa, astawan unayqa chay ch’allarisqanman jina, picha astawan respetan, picha astawan sumaj jaywarin, chaykunaman jinapunitaj rikhurij uywitapis, astawan sumaj kawsapuj chaypajpuni.” (Don Rj).

„Und dann, in der Vergangenheit, konnte man deutlich sehen, dass das Vieh sich am besten vermehrte und am kräftigsten wuchs bei denen, die den Ritus der *Ch’alla* am besten machten, bei denen, die am meisten achteten und bei denen, die die besten Gaben machten.“

Einige der komplexen andinen Rituale können zu jedem Zeitpunkt ausgeführt werden, andere dagegen nur zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten. Eins der letzteren Art, das in den Gemeinden der CRCh gefeiert wird, ist die Zeremonie der *K’illpa*, das Ritual der Kennzeichnung des Viehs. Die geeignete Zeit dafür ist die des Karnevals¹⁴⁴, auch wenn einige wenige es zu Weihnachten oder Ostern vollziehen. Die geeigneten Orte sind der Schaf- oder Lama-Pferch und der Haushof des Viehbesitzers, die oft nebeneinander liegen und nur durch eine niedrige Wand oder einen Zaun getrennt sind. Obwohl die Gemeinden Ch’apisirkas sich in der Hauptsache dem Ackerbau widmen, nimmt dieses typische Hirten-Ritual dort große Wichtigkeit ein, da wie im vorigen Kapitel geschildert, jede Familie eine gewisse Anzahl Vieh hat, das eine erhebliche finanzielle Rolle für sie spielt.

“Uj día, Carnaval chaymujtinkama k’illpakuj. Costumbre nispa noqayku chayta maychus moseñadas jap’iytawan noqayku chaypi tocarispa k’illparij kayku, jinataj chay, si es rikhurimun chayqa, chay dia qhallirij kayku maychus mallkuman, jinallataj qhallirij kayku maykunachus kanku chay ninku atojisitus nispa chaykunasma noqaykuqa qhallirisa qallaririjkayku k’illpayta mana chaypi paykuna maltratanankupaj [...] primero maychus uywakajkuna tantaykamuytawan, kokitawan qhallirina, jinallataj alkulitawan qhallirisa, maychus kopalita kajwan, achhaykunitawan kama. Ujta orqetu jap’iytawan uj chinita jap’ispa, entonces, maychus nuywita nispa, kay matrimonio jina ruwarina chaypi karij ari. Chay matrimoniota jina tinkuchiytawan kama, laditusninmantaj padrinusninta sayachispa, padrino, madrina nispa [...] y nuywastaj iskayninku chawpisitupi, chaytataj t’inkiykuna serpentawanraj kaj, chaymantataj kacharpapuna. Ajina kaj costumbreqa ñawpa awelosmanta pachaga, noqaykupis chayta ma chinkachiy munaspa sigue anchhaytapuni ruwasayku wakin kajkuna mayqenkunachus animalsituyuj kajkunaqa. Ajinallataj, chay k’illpa imapajtaj nisunman i. K’illpaqa kaj, enton’s, maychus noqayku sutichaj kayku yugo o higuera o sino kallajtaj t’ika nisqa, manchayri p’isaga, anchhayta noqayku khawarijkayku. Ya, kay runajtaqa, don Joselajta nisunman Yugo nispa, don Juan nisunman Higuera,

¹⁴⁴ Es wurde schon berichtet, dass der Karnevalsdienstag ein von den Ch’apisirkeños besonders geachteter Tag ist, da dann die Awkis ihr Vieh kennzeichnen. Deshalb vermeiden es die Menschen an dem Tag, irgendein Tier zu "berühren" und widmen sich der *Ch’alla* ihrer Äcker.

manchay nisunman T'ika nispa, enton's, ajnata sapa runajtaqa, maychus ñawisqalla kasaj chay nasqa ari, chay k'illpa kajkunaqa, enton's, maymanpis uj llamitapis rin ovejapis rin chayqa chayta khawarina kaj, entonces, paypata kayqa nis k'illpanman jinalla como sutiuyupis kanman jina achhaypaj chay k'illpitayuj." (Don MI)

„An einem Tag des Karnevals zeichnete man das Vieh. Es war ein Brauch von uns, dieses Ritual zum Klang der Moseñada zu vollziehen. Wenn an diesem Tag der Kondor erschien, richteten wir unsere Trankopfer auch an ihn. Ebenfalls opferten wir zu Ehren derer, die wir hier unter dem Namen Fuchs kennen; so begannen wir den Tag mit Trankopfern, damit diese Tiere nicht unser Vieh misshandeln. [...] Zuerst trieben wir alles Vieh in den Pferch und verstreuten Cocablätter und Schnaps auf dem Boden. Dann griffen wir zwei Lamas, ein Männchen und ein Weibchen, und sagten, sie seien Brautleute, so als handle es sich um eine Hochzeit. Wir stellten sie zusammen, eins neben das andere, und neben sie stellten wir ihre "Trauzeugen" und sagten, dass sie "Trauzeuge" und "Trauzeugin" seien [...], die zwischen den "Trauzeugen" stehenden "Brautleute" wurden mit Papierschlängen zusammengebunden, bevor wir sie laufen ließen. So war es der Brauch seit unseren Urgroßeltern und damit das nicht verloren geht, setzen auch wir dieselben Gebräuche fort; besonders die von uns, die etwas Vieh haben. Nun gut, man kann fragen, wozu die K'illpa gefeiert wird. Dieser Ritus war, um den Tieren eine Art Namen zu geben. Es konnten sein Joch oder Feige oder Blume oder auch Rebhuhn. Jede Eigentümerfamilie hat einen Namen für ihr Vieh, so sagten wir zum Beispiel, dass das Vieh von Don José Joch oder Blume heißen wird, das von Don Juan wird Feige oder Blume heißen, so konnte man schnell das Vieh eines jeden erkennen. Wenn also ein Lama oder ein Schaf irgendwohin läuft, reicht es, auf sein Zeichen zu schauen, um zu wissen, wem es gehört, so als hätte es einen Eigennamen. Dazu waren diese Zeichen“.

Die Beschreibung dieser in ihren Grundzügen dargestellten Zeremonie beleuchtet die Wichtigkeit der Eingliederung der Jungtiere unter die erwachsenen, folglich des Übergangs zur Gruppe der fortpflanzungsfähigen Tiere. Es handelt sich um ein Fest, dessen Zweck, auch wenn die Erklärung nur das Anbringen der Marken nennt, offensichtlich auch die Sicherstellung der Fruchtbarkeit dieser Tiere mittels der so genau geschilderten symbolischen Hochzeit ist. Wie bei jedem Fest der Anden, ist auch bei diesem die Musik dabei.

“Chay k'illpaypi [...] chanta mana ajinallachu k'illpakullantaj. Kallantaj maychus karisan ñawpa costumbresmanta moseñada nisqa, chay moseñadapi k'illparikun, manchayta tusurinku banderaswan. Llamas k'illparpaytawankama wakhiyarinku banderaswan, moseñadawan qhepanpi libre carrera chinkaykun. Ajinata k'illpakun mana ajnalla k'illparpakunmanchu. Mana moseñada kan chay tarqueadawan, ajina chay k'illpaku. Mana ajna k'illparpaytawan kacharpapunallachu.” (Don MI).

„Der Ritus der K'illpa [...] außerdem, wird nicht durchgeführt, als handle es sich um eine unbedeutende Handlung. Tatsächlich ist dem alten Brauch gemäß während des gesamten Aktes die Moseñada dabei, deren Musik die Zeremonie belebt, und die Leute tanzen mit Fahnen. Zum Ende der K'illpa werden die Lamas geschmückt, wobei immer zum Klang der Moseñada getanzt wird. So wird dieses Ritual vollzogen, man kann die Tiere nicht einfach so kennzeichnen. Falls keine Moseñada dabei ist, macht man es mit der Tarqueada¹⁴⁵, so ist das. Man kann die Tiere nicht einfach so laufen lassen nach dem Zeichnen“.

¹⁴⁵ Die "Moseñada" ist eine Musikgruppe, die "Moseños" (Blasinstrumente) spielt, die "Tarqueada" spielt "Tarkas".

Wenn auch eigentlich familiärer Art, wird diese Zeremonie, wie jede wichtige und transzendente Handlung, unter Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert; sie dient so auch der Festigung interfamiliärer und gemeindlicher Bande.

„Chantari chay k'illpakuta ruwayku chayqa mana sapallaykuchu. Entonces ruwallan-kutaj tukuy ayninakuj jina, uj dia ujpata uj dia tata joselujtapis ruwamuykupuni. A veces, sapa wata entonces uj dia noqajta uj dia paypata uj dia wajpata ajina, aschkha runa juntakuyku chaypi mana wakin sapa sapachu. Ayllu jina.” (Don Rj)

„Dann, wenn wir dieses Ritual machen, machen wir es nicht jeder für sich. Es wird durchgeführt als ein Akt gegenseitiger Hilfe, einen Tag von einem, den anderen Tag (von einem anderen). Zu Don José gehen wir auch immer. Wir machen also jedes Jahr einen Tag von meinem, einen anderen Tag von seinem, noch einen anderen Tag von einem Anderen, so kommen wir zu vielen Leuten zusammen, es ist nicht so, dass einer es allein macht, man macht es als Gemeinde (Ayllu)“.

“Ari, ajnata ayninarikus purina, entero qotuyukuytawan, alkulas tomarispa rina. Ajnata moseñadawan watirpaytawan chay corral ukhuspi, sumaj tusurispa, watijmanta corral-man chaymanta paltaswan asyayuyu chaytataj misturaswan t'akayuyu, turuyullaykutaj rumisitusta chay ukhupi kay illitas nispa, chaymantataj rikurukus tusurispa jinamanta wasiyuman qayllakuyu chaypi sumaj ch'allakuyu, inkuñaspi sumajta misa mast'ayu botellas sayayuchispa chaymantataj entonces kukitasta pijcheaspa chaypi, ajna moseñadas tocarispa jina, banderaswan tusurispa patiyuman yaykupaspa chaypi. Ch'isiyayku-rijtinkamataj, chay ch'isintaj ch'allakuyu par-vasuspi, orqo-vasu nisqa tiyaj ñawpajta, chay vasuspi. Sumajta ch'allajkayku chay carnaval tiempo k'illpaykunastaqa” (Don Lp).

„Ja. So müssen wir gehen, indem wir uns alle gegenseitig helfen. Wir müssen alle gehen, wie wenn man Alkohol trinkt. Nach der Verabschiedung der Lamas mit der *Moseñada*, inmitten des Trubels, kehren wir zum Pferch zurück, reparieren und erhöhen seine Wände und sprühen reichlich Mixtur; außerdem verstreuen wir kleine Steine als Illas im ganzen Pferch. Danach verlassen wir geordnet, immer tanzend, den Pferch und gehen in den Hof des Hauses, um die Feier dort fortzusetzen. Dort bereiten wir die rituelle Mesa auf einem Tischtuch, auf dem sich auch die Flaschen (mit Getränken) befinden. Derweilen werden Cocablätter gekaut und man tanzt mit den Fahnen zum Takt der *Moseñada*. In der Dämmerung und während der Nacht bringen wir Trankopfer mit Bechern, die 'Paar-Becher' genannt werden, früher kannte man sie als 'Becher des Berges'. Auf diese Art pflegten wir dieses Ritual in der Karnevalszeit zu feiern“.

Gegen Ende des Tages veranstaltet man auch verschiedene rituelle "Spiele", unter denen das der "*Sarija*" oder "*Sarira*" wegen seines Symbolgehalts einen sehr wichtigen Platz einzunehmen scheint.

“Chay k'illpay tukurqoytawankamaqa, digamos llama k'illpayku chayqa, uj sarijata orqhonakuyku noqaykukamalla. Digamos wajkuna visitas jamunku i, achhaykunata sarija nispa orqhoyku runata. Enton's chaytatajri uj phujllayta jina ruwayku. Chay noqayku pura phujllallaykutaj ... chay visitantes jamusanku chaykuna ... chay imayna phujllallankutaj. Ajinapi chay sarija orqhoyku chaytaj sumaj t'ikanchayku, sumaj chay serpentinaswan, sumaj chay nastuyus nisayki chaykunawan ... Chaytatajri, entonces, chayqa significan nin hasta awelosmanpachaqa, enton's, astawan llama mirananpaj nispa.” (Don Rj).

„Gegen Ende der *K'illpa*, also des Kennzeichnens der Lamas, wählen wir unter uns einen "*Sarija*" aus. Sagen wir, es kommen Besucher von anderen Orten, dann wählen wir sie als "*Sarija*". Dann machen wir miteinander eine Art Spiel [...] einschließlich der anwesenden Besucher [...], auch sie nehmen an dem Spiel teil. Die ausgewählte Person schmücken wir mit allerlei Verzierungen, besonders Papierschlangen [...]. Dieses Spiel hat der Tradition unserer Großeltern zufolge den Zweck, die Vermehrung der Lamas sicherzustellen“.

“Chaytaqa creenciata jina ruwayku. Picha jamun, uj visita waj ladu runamanta uywitayuj chayqa, enton's niyku kay runaqa llamasniyu, entero llamitan jampunanpaj o sinoqa wakitan jampunanpaj nispa. Illa apamusawanchis nispa, chay runitutaqa q'ala t'ikanchayutawan machayuchispa puñurpachipuyku, qanqa sarira kanki, qan kay illa apamuwarqa walejtapuni jamurqa nispa puñurpachiyku chay runataqa.” (Don Ml)

„Dies tun wir als Teil unseres Glaubens. Wenn jemand als Besucher von einem anderen Ort kommt, und wenn diese Person irgendwie Vieh besitzt, dann sagen wir in dem Moment, wo wir sie als "*Sarira*" wählen, dass wir damit eben diese Lamachen und Kühchen anziehen. Wir sagen, dass sie uns *Illas* bringt, deswegen sorgen wir nachdem wir sie geschmückt haben dafür, dass diese Person sich betrinkt und einschläft. Wir sagen zu ihr: 'Du bist ein Wanderer, du hast mir diese *Illa* gebracht, wie gut, dass du gekommen bist“.

Ein ähnliches Spiel macht man auch, wenn das Zeichnen der Rinder beendet ist, mit dem Unterschied, dass der Erwählte nicht "*Sarira*" sondern "*Turu*" (von Span. toro, Stier) heißt; er verkörpert das Vieh des Awki, gebärdet sich als solches wild und verfolgt die übrigen Teilnehmer der Zeremonie. Sowohl "*Sarira*" als auch "*Turu*" verkörpern den von den Awkis geschenkten Überfluss und verdienen deshalb die ganze Aufmerksamkeit der die Feier ausrichtenden Hausherrn und aller anderen Anwesenden. Während des rituellen Spiels werden diese Hauptpersonen nicht nur besonders geschmückt, sondern erhalten auch "Essen" und "Trinken" auf dem "*Quri latu*" (Goldteller) oder "goldenen" Zeremonialgefäßen, das "Mahl" besteht in Wahrheit aus Coca und Schnaps, die auf speziellen, für Zeremonien reservierten Tellern gereicht werden; diese Teller sind also nicht wirklich aus Gold.

Wie es sich für Gemeinden gehört, die sowohl den Acker bearbeiten als auch Vieh halten, wiederholen sich die Grundzüge der *K'illpa* bei der *Ch'alla* - Zeremonie der Äcker:

“jinallataj apakun ajina k'illpakus ukhupeqa papastapis k'illpallaykutaj noqayku kaypi. Entonces chay dia niyku, hasta awelosniykumanpachapuni noqapis yachani, chay dia, martes dia, enton's, papas k'illpariyku. Chaytataj, 'paykuna kusirichinchis, papata astawan sumaj poqonanpaj' nin. Chaypi kay oveja millmanta pukaman tiñiyku, o llama millmamanta chaykunaswan ajinata turuyku, chay papitasta astawan altukajman, sumaj pukitalla(ta) ruwayku. Entonces chaytatajri sumaj kusirikun papa astawan poqon ajna niy yachayku. Y chantatajri nillaykutaj kay papataqa Pachamama poqochipusawanchis nispa, entonces, chay dia q'owarikullaykutaj, q'owaswan ima jaywariyku, ajina ruwakun kaypi.” (Don Rj).

„ebenfalls im Rahmen des Rituals der *K'illpa* feiern wir hier die *K'illpa* der Kartoffeläcker. Das weiß ich, weil ich es von meinen Großeltern gelernt habe. Wir sagen also, dass wir diesen Dienstag das *K'illpa*-Ritual für die Kartoffeln vollziehen, und das verstehen wir so, dass wir die Kartoffeln erfreuen, auf dass sie eine bessere Ernte bringen. Dazu färben wir Schaf- oder Lama-Wolle rot ein und schmücken mit ihr die Pflanzen. So glauben wir, dass die Kartoffel umso mehr Früchte bringt, je mehr sie sich freut. Da wir außerdem glauben, dass die Pachamama diejenige ist, die bewirkt, dass die Kartoffel gut wächst, räuchern wir an diesem Tag auch mit aromatischen Kräutern und opfern ihr zu Ehren. So macht man das hier“.

Von diesen Aussagen ist abzuleiten: 1) Sowohl Lamas (und auch Schafe oder Kühe) als auch Kartoffeln müssen sich "wohl fühlen" und "zufrieden sein" um sich reichlich zu vermehren. 2) Awkis und Pachamamas verschenken ihre Güter reichlich, wenn sie sehen, dass ihr "Eigentum" (Tiere und Pflanzen) von dem Menschen gut geschützt wird und wenn sie "spüren", dass sie von ihm geachtet werden und dass er ihnen angemessen die Gaben "reicht"; dann schätzen sie diesen Menschen als ihres Reichtums und Überflusses würdig. 3) Während die Awkis sich mit ihren Tieren beschäftigen, dürfen die Menschen kein Tier (Haustier oder wildes) anrühren (so zum Beispiel am Karnevalsdienstag, wenn die Awkis die *K'illpa* ihrer Tiere machen), aber sie dürfen die Pflanzen schmücken; deshalb ist der Karnevalsdienstag der Tag, an dem die Ch'apisirkeños ihre Äcker "feiern".

Die letzte Beobachtung impliziert eine Unterscheidung zwischen Awkis und Pachamamas und lässt einiges Bedenkenswertes vermuten, das später noch aufgegriffen werden soll. Bis dahin sei nur gesagt, dass, entgegen dem von Nachtigall (1975) in anderen Andenregionen Beobachteten, in Ch'apisirka die Tatsache, dass von "*Papa K'illpaku*" gesprochen wird, also einem reinen Hirtenritus angewendet auf ein ackerbäuerliches Ritual (denn man "zeichnet" eine Pflanze nicht), auf ein größeres Alter der Hirtentraditionen gegenüber den ackerbäuerlichen hindeutet.

Und wie es nicht anders sein konnte, beruht die religiöse Vorstellungswelt des Ch'apisirkeños, wie des andinen Menschen ganz allgemein, auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit, das alle zwischenmenschlichen Beziehungen beherrscht, aber auch die zwischen Menschen und Gottheiten.

"Paypis kay invitariwan partenta, entonces noqapis jaywarisaj kay ujninkaj uywayta, ajnata i. Pero qan [...] si mana ni ch'allaris ni qowaris rinki chay, rabiakun i. Qanllaraj rabiakuwaj o noqapis rabiakuyman como noqajta uj uywayta wañurparichinkuman, kay 'carajte' imapaj jinapuwán, que pues castigasaj o manchay locoyachisaj o mikhurpasaj o manchay presentarpakusaj de frente ajnata i, entonces ajnallatataj paypis decidikun uywanmantaqa i." (Don Qe).

„[Der Awki würde sagen:] 'Wenn er mich einlädt, dann werde auch ich ihm eins meiner Tiere anbieten.' So, nicht wahr? Wenn du aber [...] hingehst, ohne irgendein Trankopfer

zu machen und ohne irgendeine Gabe zu verbrennen, dann ärgert er sich, nicht wahr? Du würdest dich auch ärgern und ich würde mich auch ärgern, wenn jemand eins meiner Tierchen töten würde: 'Warum bringt mir dieser Mistkerl das um? Wegen dieses Fehlers werde ich ihn strafen oder verrückt machen oder töten oder mich Gesicht an Gesicht vor ihn stellen.', so würde er sagen, nicht wahr? So also verteidigt auch er sein Vieh".

7. 3. Die paradigmatische Gemeinde der Awkis

Aus dieser Annäherung an die religiöse Welt des Menschen von Ch'apisirka kann auf die Hauptzüge seiner Beziehung zu den Gottheiten geschlossen werden.

7.3.1. Eine von Lebewesen bevölkerte Welt

In Übereinstimmung mit den Beobachtungen anderer, in verschiedenen Gebieten des Andenraumes gemachter Studien (Gow und Gow 1975, Berg 1991) lässt sich sagen, dass in Ch'apisirka keine Anhaltspunkte für eine strikt in drei Dimensionen (*Janajpacha*, *Kaypacha*, *Ukhupacha*) geteilte Kosmologie zu finden waren. Aus den vielen Aussagen, die die Anhänglichkeit der Ch'apisirkeños an die Lehren und Gebräuche der Eltern und Großeltern beweisen, ist eine starke Verbundenheit mit ihren Traditionen zu schließen, welche, besonders wenn es sich um die Gottheiten handelt, ohne Rückgriff auf westlich-christliche Begriffskategorien ausgedrückt werden können.

Dieses Bewusstsein der Unterschiede zwischen Christentum und eigenem Religionssystem hat bewirkt, dass der Ch'apisirkeño seinen Glauben und seine Riten vor dem unangebrachten Blick Fremder als "Familiengeheimnis" bewahrt, fern der "nicht Eingeweihten". Auch wenn er sehr wohl mit Begriffen wie Himmel, Jungfrau, Heilige etc. umgehen kann, bedeutet das nicht, dass er auf seine eigenen Begriffe verzichtet hat, und auch nicht, dass er sie in demselben Sinne gebraucht, den sie im christlichen Umfeld haben. So ist ihm zum Beispiel das Wort "Himmel" wohl bekannt, aber es bezeichnet für ihn nicht den Ort, an dem seine Götter wohnen, somit ist keine Identität dieses Begriffes mit dem des "*Janajpacha*" erkennbar; er hat nicht dessen metaphysische Bedeutung¹⁴⁶. Die Gottheiten des Ch'apisirkeño sind wie der Mensch Teil der gegenwärtigen Wirklichkeit und halten sich nicht in einer "himmlischen" Welt auf, fern und unbekümmert der menschlichen Bedürfnisse wie die griechischen Götter. In dieser aus Menschen, Gottheiten und Natur zusammengesetzten Wirklichkeit ist das Haus oder die Gemeinde der räumliche Bezugspunkt, von dem aus sich der Mensch orientiert; von diesem Bezugspunkt aus nimmt

¹⁴⁶ *Janaj* (Quechua: hoch, oben) bezeichnet den höheren Bereich eines Raumes, für den Menschen nicht oder nur schwer erreichbare Bereiche wie die Berggipfel oder den Raum der Sterne.

er die Welt wahr und beschreibt sie in den Dimensionen "oben" (*pata*: oben nahe und *janaj*: oben fern), "unten" (*ura*: unten nahe, fast vertraut wie die Täler und *ukhu*: unten fern, fast unbekannt wie die heiße Tiefebene), Richtung des Sonnenaufgangs (*inti p'utuy*) und des Sonnenuntergangs (*inti yaykuy*), die sich ergänzen mit den Begriffen "links" (*lloq'ë*) und "rechts" (*paña*). Der Schnittpunkt vertikaler und horizontaler Ausstrahlung ist das Haus (und in der Erweiterung die Gemeinde); es ist selbst ein Abbild des Kosmos und die "*axis mundi*", die dem Rest der Dinge Sinn verleiht, weswegen sein Bau und Unterhalt jegliche Aufmerksamkeit und Fürsorge verdient¹⁴⁷. Somit erscheinen in dieser von "lebenden" Wesen und Wirklichkeiten erfüllten Welt, in der der Mensch weder Einzelwesen noch isoliert ist, sondern in enger und dauernder Kommunikation und Interaktion mit den anderen Wesen, die Gleichsetzungen *Janajpacha* - Himmel und *Ukhupacha* - Hölle unzutreffend und oberflächlich.

7.3.2. Götter, lebensspendende Kräfte

Die Awkis, an die sich der Ch'apisirkeño wegen ihres Bezugs zu den wichtigsten Orten seines Familien- und Gemeinde-Lebens mit sehr viel Respekt wendet, nehmen den Mittelpunkt seiner religiösen Vorstellungen ein. Diese Awkis sind in den Bergen und sind diese Berge selbst, sie sind nicht "außerhalb dieser Welt". Man stellt sie sich vor als kleine Menschen in der typischen Tracht alter Zeiten, die sich in der Regel von niemandem "sehen" lassen, "unsichtbar" sind, aber die Fähigkeit haben, sich zu "zeigen" (manchmal können sie von den Menschen gesehen werden in einer von ihnen selbst gewählten Gestalt, oder auch "aus Versehen")¹⁴⁸. Wenn auch je nach ihrer (des Berges) Größe eine gewisse Hierarchie unter ihnen besteht und eine gewisse Spezialisierung hinsichtlich ihrer Reichtümer, scheint

¹⁴⁷ Der Haus-Kosmos der andinen Menschen wurde schon in der berühmten kosmologischen Zeichnung Juan Santa Cruz Pachakuti Yamki 1613 dargestellt; die komplexe, vom Beginn eines Hausbaus an einzuhaltende Symbolik und die in jedem Element des fertigen Hauses verkörperten vielschichtigen sozialen Beziehungen wurden von Arnold beispielhaft am Fall der Qaqachacas gezeigt. Arnold (1998:36) stellt dort fest: "[...] im Verlauf eines Hausbaus rekonstruieren die Aymaras ihre Sicht des Kosmos und das Haus selbst wird zu einem Abbild des Kosmos, einer Metapher des Weltenberges, einem *axis mundi* und einer Organisationsstruktur, um die sich andere Strukturen drehen." Diese Aussagen veranschaulichen sehr gut die große Wichtigkeit, die auch für den Ch'apisirkeño Lage und Anordnung des Raumes haben.

¹⁴⁸ In Ch'apisirka werden sie mit *Poncho*, verzierter Flanellhose, Mütze mit Ohrenschützern (*Ch'ulu*), Hut und der unvermeidbaren, umgehängten Tasche (*Istalla*) dargestellt. In anderen Gegenden werden sie anders beschrieben, so berichtet Aranguren (1975:108) von einer mündlichen Überlieferung, wie im August die *Inkas* (lokaler Name für die Awkis) mit ihrem Vieh durch die Berge ziehen, sie werden beschrieben als "winzige Hirten (Pygmäen) in Inka-Kleidung", die kaum sichtbar sind, da "man Zwerge nicht sehen kann". Die Beschreibung lässt die Vermutung einer falschen Übersetzung des Ausdrucks "*juch'uy runitu*" (kleiner Mann) aufkommen, der auch in Ch'apisirka zur Beschreibung der Awkis üblich ist, denn natürlich kennt man in der Andenwelt weder die afrikanischen "Pygmäen" noch die "Zwerge" europäischer Märchen. Taipe (1991:51) seinerseits beschreibt sie mit Bekleidung aus Gold und Silber, beritten mit ebenfalls gold- und silbergeschmückten Pferden.

es doch keinen wesentlichen Unterschied in ihrer Natur zu geben; im Prinzip sind alle Awkis gleich. Unter all den Vorstellungen, die man sich im gesamten Andenbereich von diesen Wesen macht, scheint die einer Leben spendenden und beschützenden Gottheit vorzuherrschen. Die frühe Übertragung des Aymara-Wortes "Awki" mit "Vater, Herr" (Bertonio 1612/II:28) besteht weiter in den aktuellsten Deutungen des Begriffes; Arnold e.a. (1998 b) und Berg (1985) weisen ihm neben "Vater", "älterer Mann" weitere Bedeutungen zu, wie "älteres männliches Lama" (Arnold e.a. 1998b:506) und "Titel gewisser übernatürlicher männlicher Wesen. Es wird so auch der christliche Gott-Vater genannt." (Berg 1985:30). In einigen Aymara-Regionen ist der Awki auch der Religionsspezialist, der den Ritus der *K'illpa* leitet (Flores 1996:228)¹⁴⁹, das Wort kann aber auch die höchste Autorität des Ayllu, die Person, der am meisten Respekt entgegengebracht wird, bezeichnen (Astvaldsson 2000)¹⁵⁰. Herbas (1998:28) ergänzt, dass "Awki" ein von den Söhnen und anderen Verwandten des Inka getragener Adelstitel war und fügt in Übereinstimmung mit den Einwohnern Ch'apisirkas hinzu, es seien "gewisse mythische Gottheiten, göttliche Personen, die im Denken des Quichua-Volkes überleben". In dieser ganzen Palette von Bedeutungen von "Vater" über "Autoritätsperson" und "älter" bis hin zu "Gottheit" ist immer ein darunter liegender Sinn von "Hauptperson", "Haupt von" erkennbar, ebenso auch der eines Leben und/oder soziale Ordnung erzeugenden Wesens, weshalb die von Berg notierte Assoziation mit dem christlichen "Gottvater" nicht verwundert. Dieser Begriff eines "lebenserzeugenden" Gottes, verschieden von dem eines "Schöpfers", findet sich auch in anderen Bezeichnungen für die Berge: *Apu*, *Achachi*, *Achachila*, *Kapiltu*, *Waq'a*, von denen einige allerdings, wie gesehen, in der Region Ch'apisirka wenig bekannt sind.

In diesem Zusammenhang ist auch festzuhalten, dass der Begriff "*Wirjina*", der in Ch'apisirka zur Bezeichnung der Gottheiten allgemein, nicht nur der Pachamama, benutzt wird, einen engen Bezug zu Fruchtbarkeit und "Erzeugen von Leben" hat, ganz ähnlich den Vorstellungen, die mit "*Purun*" oder "*Purma*" verbunden sind¹⁵¹. In der Begriffswelt der Anden scheint das Wort "*Wirjina*" (Lehnwort aus Spanisch "*virgen*", Jungfrau) nicht dieselbe Konnotation zu haben wie die "Jungfrau Maria" im Christentum, (Mutter ohne

¹⁴⁹ Clara Flores studierte die Aymara-Gemeinde von Llica, in der Nähe des Salzsees von Uyuni.

¹⁵⁰ Astvaldsson bemerkte, dass "Awki" die höchste Autoritätsperson des Ayllu genannt wurde, die "Person, die früher die Führung der Gemeinde, später der Region innehatte. Es ist bezeichnend, dass diese hohen Autoritätspersonen oder '*Jach'a jiliri p'iqis*' häufig auch mit dem Titel '*Awki p'iqi*' oder, auf Spanisch '*hombre cabeza*' (Haupt-Mann) benannt werden. Das spanische '*hombre*' (Mann) bekundet hier wie die Aymara *Jiliri* (älter) und *Awki* (Vater) Respekt und Höherrangigkeit." (Astvaldsson 2000:127).

¹⁵¹ *Purunwarmi*: Jungfrau, *Purmajallp'a*: Erde, auf der noch nie etwas angebaut wurde oder auch bäuerliche Brache, *Purunruna*: Menschen, die nach G. Poma in der Urzeit in den Anden lebten, *Purunpacha*: die Urzeit.

Befruchtung durch einen Mann, somit ausdrücklich auf sexuelle Abstinenz bezogen)¹⁵², sondern das Reine, Unversehrte zu meinen, das, was noch all seine natürliche Kraft hat. Es ist deshalb verknüpft mit dem "Wilden", "Freilebenden", das wie die noch nicht bebaute Erde Fruchtbarkeit und Überfluss *par excellence* verkörpert¹⁵³. Folglich muss der als "jungfräuliche Erde" (Arnold e.a. 1998b:515) oder spezifischer als "die Pachamama verkörpernde jungfräuliche Erde" (Arnold e.a. 1998a:258) verstandene Begriff *Wirjina* aus der Sicht der Ch'apisirkeños erweitert werden und auch die Awkis enthalten.

7.3.3. Gottheiten des Reichtums

Die Tatsache, dass der Ch'apisirkeño von seinen Gottheiten im Plural spricht: "*Awkis*", "*Pachamamas*" etc. drückt jenseits regionaler Sprachunterschiede das Verständnis als konkrete, ortsgebundene Wesen aus, das er von ihnen hat. Jeder Berg, jeder Ort "hat einen Namen", das heißt, er ist "jemand" und er hat seinen "Partner", es handelt sich immer um "Mann und Frau"¹⁵⁴. Diese Auffassung gestattet dem Einzelmenschen und der Gemeinschaft eine "persönliche" Beziehung zu jedem "Ort" und/oder "*Lugarniyuj*" (der, der einen bestimmten Ort besitzt oder bewohnt). Es muss jedoch erkannt werden, dass sie auch die Wurzeln eines nicht sehr leicht zu lösenden Problems aufzeigt; es geht um die Frage, ob man in Ch'apisirka an eine Gottheit glaubt, oder an eine Vielzahl davon. Einerseits lassen die Gemeindemitglieder die Vorstellung einer Vielfalt erkennen, sowohl was die Art (z.B. Awki, Waq'a, Pachamama) als auch was die Anzahl (z.B. eine Vielzahl von Pachamamas) der Gottheiten betrifft. Andererseits behaupten sie kategorisch, an sie alle als an eine Einheit, eine Gottheit zu glauben.

¹⁵² Im Allgemeinen wird das Wort nur im verengten Sinne einer Person, die noch keine geschlechtlichen Beziehungen gehabt hat, also "Jungfrau" übersetzt; die weiteren, auf Sachen und sogar die Zeit bezogenen Bedeutungen werden weithin ignoriert.

¹⁵³ Das Wilde, nicht Domestizierte wird häufig mit Fruchtbarkeit und Reichhaltigkeit assoziiert; so wird *Wari*, das Aymarawort für Vicuña, als Bezeichnung wilder, unzivilisierter, barbarischer Menschen (Herbas 1998) gebraucht, es ist aber auch der Name des zweiten Zeitalters oder *Pacha*, in dem primitive Menschen lebten, die "kaum Ackerbau kannten, nicht weben konnten und in Häusern wie Backöfen lebten" (Harris und Bouysse-Cassagne 1988:232); ebenfalls bezeichnet es die mythische Figur eines blonden Mannes mit Vicuña-Körper. In all diesen Fällen ist *Wari* Synonym für Wildheit, ungezähmte Natur, somit *Purma* Garantin von Fruchtbarkeit.

¹⁵⁴ Wie in Ch'apisirka kursiert auch im übrigen Andenraum die Auffassung von männlichen und weiblichen Awkis. Anderen Versionen zufolge ist der Berg wegen seiner "phallischen Konnotation" immer männlich (Taïpe 1991:51). Dann allerdings sind die Aussagen der Informanten Arangurens (1975:112) schwer zu verstehen, die nicht nur behaupteten: "*Apu* ist die Erde", sondern auch, ihre Gemeinde werde von drei "*Apu* - Schwestern" geschützt. Diese nicht nur bei Studien der Mythologie, sondern generell bei den sogenannten "Gender-Studien" zu beobachtenden Schwierigkeiten zeigen, dass die Dichotomie Mann - Frau nicht ausreicht, um die Grenzen zwischen Maskulinem und Femininem in der andinen Welt zu erklären. Jüngste Arbeiten über diese Thematik versuchen deshalb, die "traditionellen" Begriffsgrenzen zu überwinden, um die "analytischen" Kategorien von Geschlecht, Verwandtschaft, Kosmologie, Soziolinguistik, Umweltverhalten, Ritualsymbolik und Anderem in holistischen Annäherungen miteinander zu verflechten." (Paulson 1999).

Der von Harris und Bouysse-Cassagne (1988:226ff) geleisteten umfassenden Untersuchung alter Mythen ist zu entnehmen, dass dieses Problem seinen Ursprung möglicherweise in den vielfachen kulturellen Erfahrungen hat, die sich im Laufe der Zeit im Andenraum entfalteten. Jede Epoche, jeder Kulturprozess scheint seine eigene Vorstellung des Göttlichen entwickelt zu haben, die sich in dem Maße wandelte, in dem die verschiedenen Menschengruppen miteinander interagierten und ihre Verhaltensmaßstäbe veränderten. Die eben genannten Autorinnen stellten drei präinkaische Zeitalter oder *Pachas* fest: *Taypi*-, *Purun*-, und *Awka-Pacha*, die sich ihre eigenen Gottheiten schufen, ohne die vorhergehenden zu "ignorieren", deren Namen sie änderten oder denen sie neue Eigenschaften zuschrieben. Im Falle des *Tunupa* zum Beispiel legen sie nahe, es könne sich handeln um die Überlagerung "eines alten dem Blitz gewidmeten Kultes, der von den *Chukila*, Jägern der hohen Punas praktiziert wurde“, was zur offensichtlichen Verwandtschaft zwischen *Tunupa* und dem Blitz (*Illapa*) bzw. *Chukila* führte.

Aus dieser Perspektive, wenn man wie einige neuere Studien¹⁵⁵ davon ausgeht, dass jeder Name aus einer anderen Epoche stammt, gewinnt auch die Vielfalt der Namen Wiracochas eine neue Bedeutung, des pan-andinen Gottes, der von vielen als der Schöpfer betrachtet wird. Ein weiterer Anhaltspunkt für die Richtigkeit des Vorschlags, den Ursprung der verschiedenen Namen verschiedenen kulturellen Überlieferungen zuzusprechen und die Auffassung von Einheit späteren Verarbeitungen, gibt die Aufgabenverteilung, die in Ch'apisirka den Awkis und Pachamamas am Karnevalsdienstag zugewiesen wird. Wie im Vorangegangenen gesehen, treffen sich an diesem Tag die Awkis, um gemeinsam die *K'illpa* ihres Viehs zu begehen, die Pachamamas befinden sich aber anscheinend nicht unter den Gästen, da sie zusammen mit den Menschen die *K'illpa* der Kartoffeln feiern. Es ist daraus zu entnehmen, dass die Awkis für die Tiere zuständig sind (Tradition der Hirten) und die Pachamamas für die Pflanzen (Tradition der Ackerbauern). Solange diese beiden Traditionen getrennt blieben, gab es keine Konflikte, wenn aber (wie heute viele in den Anden) eine Gemeinde sowohl von Viehhaltung als auch von Ackerbau lebt, kommen die

¹⁵⁵ Francisco Aliaga, der eine kritische Haltung gegenüber zwei bekannten Erforschern der andinen Thematik (Duviols und Urbano) einnimmt, setzt dem Begriff der "Schöpfung" den der "Erscheinung" gegenüber und behauptet, dass die von ihm untersuchten Autoren diese beiden Begriffe verwechseln, weswegen sie *Wiracocha* als "Schöpfergott" darstellen, während in Wirklichkeit das andine Denken die Vorstellung von einer Schöpfung nicht kennt, sondern die der Erscheinung (die Dinge existieren seit jeher); außerdem ist er wie Bouysse-Cassagne der Ansicht, die Namen der Andengötter seien in verschiedenen Epochen anzusiedeln. Leider arbeitet Aliaga diesen letzten Aspekt nicht genügend aus, so dass er mit der verwirrenden Behauptung schließt: "das andine Denken betrachtete die drei ersten Gottheiten (*Wiracocha Ticci*, *Wiracocha Pachayachachi*, *Wiracocha Tonapa*) als Ursprung der Erscheinung unseres Sonnensystems." (Aliaga 1987:102). Wenn *Wiracocha* in verschiedenen Epochen anzusiedeln ist, ist es widersprüchlich, von drei gleichzeitigen Gottheiten zu sprechen, wie dies der Schluss zu tun scheint.

Überlieferungen in Konflikt, da die Tiere (deren Herr der Awki ist) die Pflanzen (die der Pachamama gehören) brauchen, so wie die Pflanzen für gute Entwicklung den Mist der Tiere benötigen. Aus dieser Erfahrung und der Notwendigkeit, das Wohlbefinden sowohl der Awkis als auch der Pachamamas zu erwerben, entsteht das Gebot "eines einzigen" Rituals, also sich an Awkis und Pachamamas gleichermaßen und gleichzeitig zu wenden, somit der Akt "der Erde zu opfern und den Apu anzurufen". Dass "viele der Erde und dem Apu gleichzeitig und unterschiedslos dienen" wäre demnach nicht das Ergebnis von "Konfusion" und mangelnder Klarheit, wie Aranguren (1975:114) meint, sondern die Bemühung um Wirksamkeit des Rituals, um die Gewährleistung des erhofften Erfolgs: Reichtum und Wohlstand.

Es ist also möglich, dass die Vielzahl der heute festzustellenden Götter das Ergebnis im Laufe der Zeiten in den verschiedenen Andengebieten gemachter religiöser Erfahrungen ist. Jede Gruppe oder Region bemühte sich um ihre eigene Synthese, mit dem Ergebnis der heutigen regionalen Unterschiede; gleichzeitig aber begründen die über das weite Andengebiet hinweg zu beobachtenden tiefgehenden Ähnlichkeiten in den Eigenschaften einer Gottheit oder eines Ritus "die Annahme ihrer gemeinsamen prähispanischen Geschichte" (Lecoq 2000:181). Wenn der Ch'apisirkeño sagt: "*Ujllata creyejkayku*" (wir glaubten an eine einzige Gottheit) kann das in diesem Sinne so verstanden werden, dass er meint, trotz der verschiedenen Namen seiner Gottheiten sei die religiöse Erfahrung dieselbe, da alle diese Gottheiten wichtig sind und sich in ihren Beziehungen zu den Menschen von den selben Maßstäben leiten lassen.

7.3.4. Gegenseitigkeit, ein Schlüssel zum Erlangen des Wohllebens

Die Gemeinschaft der Awkis ist weder indifferent gegenüber den Bedürfnissen der Menschen, noch ist sie von der Menschengemeinde abhängig. Grundlegende Norm jeder Beziehung ist die Gegenseitigkeit. Wenn die Menschen irgendetwas haben wollen, sei es Tier, sei es Pflanze, müssen sie den "Herren" oder Besitzern dieser Güter "etwas geben". Die Awkis interagieren mit den Menschen, aber sie "bestimmen" sie nicht, sie üben nicht die Rolle einer "Polizei" aus, die das menschliche Handeln kontrolliert. Jeder Awki besitzt eine bestimmte Art von Reichtum, ist darüber hinaus das reiche Wesen par excellence. Ihren Reichtum verteilen sie nach festen Regeln unter den anderen Awkis und den Menschen, die dies erbitten und im Gegenzug "etwas geben" (*Pago, Jaywariy*). Im Verständnis der Ch'apisirkeños bilden die Awkis eine beispielhafte Gemeinschaft des "Wohllebens" (*Allin kawsay*): Sie leben im Überfluss (Vieh, Waren, Gold, Silber), haben ein Haus, eine Ehefrau (nicht unbedingt eine *Pachamama*) und Kinder, leben in guten Beziehungen untereinander,

feiern gemeinsam ihre Feste, kümmern sich um das Wohlbefinden ihrer Tiere und ihrer sonstigen Habe, (ver-)teilen das, was sie haben mit den "Bedürftigen" (z.B. den Menschen) etc.. Das Sozialverhalten der Awkis wird zum Paradigma menschlicher Lebensführung: Feste mit Musik, gemeinschaftliche Zeremonien, gemeinsame Verantwortlichkeiten von Männern und Frauen in der Familie, Großzügigkeit in den gegenseitigen Beziehungen sind einige der in Ch'apisirka gültigen Verhaltensmaßstäbe, nach denen beurteilt wird, wer "*Sajra runa*" (schlechter Mensch, Geizhals) ist, und wer "*Sumaj runa*" (gütiger Mensch) oder "*K'acha runa*" (guter, großzügiger Mensch). In gleicher Weise scheint das System, nach dem der Awki seinen Reichtum verteilt, das Muster für die Gesellschaft zu sein, die der Ch'apisirkeño sich wünscht. Je mehr ein Awki hat (Vicuñas, Vizcachas, Gold etc.), desto freigebiger erweist er sich und desto reichlicher "verteilt" er unter den Menschen, die im Gegenzug nicht ihre regelmäßigen (Trankopfer, Jahresopfer) und anlassbezogenen (bei der Jagd, beim Überqueren von Gebirgen etc.) Gaben vergessen dürfen.

7.3.5. Vermittlungen: menschliche Initiative

Das Ritual der *K'illpa* wird zwar in Ch'apisirka im Schoße einer jeden Familie gefeiert, ist aber dennoch ein gesamtgemeinschaftliches Ereignis, an dem alle Mitglieder der Gemeinde (des *Ayllu*, wie sie es lieber nennen) teilnehmen. Der Familienvater oder das älteste Familienmitglied hat den Vorsitz der Zeremonie und bestimmt, wann genau jede Handlung auszuführen ist. Die Mehrzahl der für das Ritual gebrauchten Sachen wird in der Stadt Cochabamba besorgt, so dass eine Vorbereitungszeit von mehreren Tagen oder Wochen vor dem Datum des Fests (in der Regel die Karnevalszeit, außer Karnevalsdienstag) erforderlich ist. Das Ritual beginnt mit dem Zusammentreiben des Viehs im Pferch, der mit Cocablättern bestreut und mit Schnaps besprengt wurde. Derweilen wird die "Mesa", die Gabe für die Schutz-Awkis zubereitet und verbrannt. Danach erfolgt die rituelle "Vermählung" des Viehs, gefolgt vom Kennzeichnen aller Tiere, die im Verlaufe des Jahres das Fortpflanzungsalter erreicht haben, danach die "Verabschiedung". Das Ritual wird mit einem reichhaltigen Essen und Spielen abgeschlossen. Es muss nicht eigens gesagt werden, dass zum Zeichen der Feierlichkeit das ganze Fest von Coca, Musik und Trankopfern begleitet wird.

Das Wort *K'illpa* bezeichnet eigentlich das Kennzeichen im Ohr eines Tieres und wird nicht für Kennzeichen von Gegenständen verwendet, das Ritual wird jedoch je nach Region auch anders benannt, so heißt es in den Bergen Perus "*Señalaska*" oder "*Señalakuy*" (Aranguren 1975), in Moquegua "Zeremonie der *Señalada*", in Atacama "*Tinka*" (Nachtigal 1975), "*K'illpha*" oder "Schmücken der Lamas" in Uyuni (Flores 1996), "*Señalakuy*" oder

"Marcaje" in Ventilla (Lecoq 2000) und weitere Varianten sind in der Länge und Breite des weiten Andenraums bekannt¹⁵⁶. Zweck des so verbreiteten Rituals ist das Aufnehmen direkter Beziehungen zu den zuständigen Awkis, um ihnen ihre "Lieblingsspeisen" anzubieten und sie zu bitten, dass "sich das Vieh vermehrt und nicht krank wird" (Taipe 1991:98).

Die Fruchtbarkeit der "neuen" Tiere im Fortpflanzungsalter ist lebenswichtig, aber sie werden nur fruchtbar sein, wenn die Awkis es gestatten, denn sie sind in letzter Instanz die Herren der Tiere und teilen denjenigen zu, die es nach ihrem Erachten verdienen. Außerdem wird um den Beistand der Gottheiten für die persönliche Sicherheit eines jeden Familienmitglieds ersucht und für den Fall, dass im Verlauf des vergangenen Jahres unwillentlich gegen eine Regel verstoßen wurde, soll der Zorn der Götter beschwichtigt, die Versöhnung bewirkt werden. Fruchtbarkeit des Viehs, des Bodens und der Menschen sowie Abwendung jeglichen Schadens sind die höchstgeschätzten Güter der Einwohner von Ch'apisirka, wie auch der übrigen Menschen der Andenwelt. Der erwünschte Reichtum aber mündet nicht in die endlose Anhäufung von Gütern, da die Überschüsse, sofern sie nicht zum Erwerb von in der Region nicht erhältlichen Waren verwendet werden, durch Schenkungen in die verschlungenen Kanäle von Verwandtschaft und Freundschaft eingespeist werden.

7.3.6. Vermittlungen: Göttliche Antwort

Die Antwort der Awkis erfolgt ebenfalls konkret, nicht nur durch die Vermehrung des Viehs derjenigen, die ihnen opfern, sondern auch durch materielle, "sichtbare" Zeichen, die "*Illas*"¹⁵⁷. Der meist mit "Stein oder mächtiges Amulett mit Schöpferkräften" (Arnold e.a. 1998b:507) übersetzte Begriff nähert sich dem des *Waq'a* in der Version Herbas (1998), wenn er mit etwas Außergewöhnlichem (Zwergwüchsigkeit, Zwillinge etc.) verbunden ist.

Für den Ch'apisirkeño dagegen ist eine *Illas* der greifbare Ausdruck der Zufriedenheit eines Awki mit den erhaltenen Gaben. Die *Illas* ist im Wesentlichen Eigentum des Awki, das er der Person oder Familie verleiht, die ihm die Opfer (*jaywariy*) oder "Zahlungen" zu seiner

¹⁵⁶ Kessel (2002) registrierte ein Ritual von Aymara-Hirten im Norden Chiles, das am Heiligen Abend gefeiert wird und "hacer nacimiento" (Geburt machen) heißt. Dieses Familienritual spielt in keiner Weise auf die Krippe des Gottes-Kindes an, sondern die Teilnehmer modellieren Lamas aus weißem Ton ("das Fett der Pachamama"), um sich der Fruchtbarkeit und Fortpflanzung ihres Viehs zu versichern; in diesem Sinne stimmt das Ritual völlig mit der *K'illpa* überein.

¹⁵⁷ Im Gebirge Perus werden sie "*Incaychus*" genannt (Aranguren 1975:118, Gow und Gow 1975:146), "*Conopa*" (Nachtigal 1975:135, Taipei 1991:37) oder "*Enqa*", "*Enqaychu*", "*Khuya rumi*" (Lecoq 2000:175).

Zufriedenheit bringt. Sie ist also ein fassbares Zeichen seines Wohlwollens, und bleibt auch wenn sie dem Menschen gegeben wurde, Eigentum des Awki. Falls der Beglückte in seiner Aufmerksamkeit und seinen Gaben gegenüber dem Awki und/oder der *Illa* nachlässig wird, kann diese "fliehen" oder vom Eigentümer "zurückgeholt" werden, was zu einer Verminderung oder dem Verlust des Viehbestands des Nachlässigen führt. Dies ist der Grund, weshalb auch die *Illas* Gegenstand ritueller Aufmerksamkeit, besonders während der *K'illpa*, sind. Als sorgsam an einem Vorzugsplatz des Hauses aufbewahrte Verkörperung eines "Gutes" und im Sinne einer "Rücklage" für die Vermehrung des Viehs nähert sich der Begriff der *Illa* mehr der alten Vorstellung einer "Sache, die man zur Vorsorge des Hauses aufbewahrt" (Bertonio 1612/II:173), die er wohl ursprünglich hatte. In diesem Sinne hat die *Illa* keine eigene Kraft, sie ist hauptsächlich ein "lebendiger Gegenstand"¹⁵⁸, der die Zusage von Reichtum seitens des Awki "dokumentiert", eine Gewährleistung des Wohllebens. Der Mentalität des Ch'apisirkeños leuchtet die Gleichung *Illa* = Amulett nicht sonderlich ein, besonders, wenn davon ausgegangen wird, dass das Amulett als Gegenstand selber irgendeine Macht besitzt.

7.3.7. Das Fest als Kontext

Musik und rituelles Spiel beleben das Fest, vertiefen den Sinn der Handlungen und sollen die Wirksamkeit des Ritus gewährleisten durch die Wiederholung gesungener Texte und von Symbolen im Spiel. Das rituelle Spiel der *Sarira* oder *Sarija* besteht darin, einen der Teilnehmer, meist einen Besucher, der nicht der Gemeinde angehört, zum Protagonisten des Spiels zu wählen, dem die gesamte Aufmerksamkeit gilt; er wird besonders gut mit Getränken versorgt, bis er einschläft. Das Wort "*Sarija*" ist verwandt mit der Aymara-Vokabel "*Sariri*" (Reisender, Nomade), aber ein an der heutigen Aymara - Quechua - Sprachgrenze gebräuchlicher Begriff kommt dem Sinne des Rituals näher: "*Sariju*", was "Schafbock oder Lamahengst" bedeutet (Arnold e.a. 1998b:513).

Ist es Zufall, dass der für die Hauptrolle des Spiels auserwählte ein Fremder ist? So wie es aussieht, nicht. Der Besucher ist neu in der Gemeinde und das Neue muss nicht zwangsläufig

¹⁵⁸ Die Schwierigkeit, die "energieerfüllte", lebende Welt des Ch'apisirkeño auszudrücken, führt zum Gebrauch von Begriffen, die der westlichen Rationalität widersprüchlich erscheinen. Im Falle des Ausdrucks "lebendiger Gegenstand" scheint es nicht "logisch", etwas Unbelebtem Leben zuzuschreiben, wenn man aber berücksichtigt, dass die Kategorien belebt - unbelebt, organisch - anorganisch etc. sich in der andinen Welt nicht als gänzlich entgegengesetzt darstellen, wird man besser verstehen, dass der "*Illa*" genannte Steinbrocken (der auch wenn er Tierform hat, aus westlicher Sicht ein "Gegenstand" bleibt) "Leben" hat, mit dem Awki "kommuniziert" und "fröhlich" oder "verärgert", "zufrieden" oder "unzufrieden" sein kann mit der Aufmerksamkeit, die ein Mensch ihm entgegenbringt.

mit "Unbekanntem" assoziiert sein, sondern kann auch Un-Gebrauchtes (wie *Purma*) bedeuten, somit verkörpert der Fremde das Kraftpotential, das jedem Element oder Gegenstand zu Beginn seines Gebrauchs innewohnen kann. Und somit ist man wieder beim Thema der Fruchtbarkeit und der Reichhaltigkeit angelangt. Aus dieser Perspektive betrachtet verkörpert der Fremde das Unberührte, Jungfräuliche, Wilde, im erweiterten Sinn Fruchtbare (wie der "Hengst"), das die Vermehrung des Viehs garantiert. Daraus lässt sich auch ableiten, dass das Neue, von außen Gekommene nicht prinzipiell und an sich eine Bedrohung darstellt, sondern im Gegenteil eine neue, befruchtende Kraft, die zur Vermehrung und Fruchtbarkeit beiträgt und damit den Wohlstand von Familie und Gemeinde sichert.

So wie man mit dem Spiel erreichen will, dass der Sarija sich "wohl fühlt" und im Hause bleibt, soll die Musik bewirken, dass die Tiere "fröhlich sind" und "nicht weggehen"¹⁵⁹; deshalb werden sie am Ende der Zeremonie zum Klang ritueller Musik aus dem Pferch verabschiedet und in die Berge geleitet. Die Musik ist in der andinen Welt ein grundlegender Bestandteil jeglichen Hirtenritus und aller Opferzeremonien (Lecoq 2000:178). In Ch'apisirka, das nicht gerade für seine Musik berühmt ist (und wo man eher auf sein Akkordeonspiel stolz ist als auf die originären Instrumente), geben die Akkorde der *Moseños* und *Tarkas* der *K'illpa* Feierlichkeit und betonen die Wichtigkeit des Rituals. Die Musik der nativen Instrumente wird also zu einer Art Sprache zur Verständigung mit den Awkis, denn auch hier "werden die großen rituellen Anlässe von einer besonderen Musik begleitet, so dass das rituelle Jahr als eine lange Komposition zu verstehen ist." (Harris und Bouysse-Cassagne 1988:220).

7.3.8. Die Gottheiten und der Tierschutz

Die Awkis, wohlwollende Gottheiten, die ihre Reichtümer mit den Menschen teilen, indem sie ihnen Vieh geben und für gute Ernten sorgen, sind auch Eigentümer der *K'ita uywas* (wilden Tiere), welche "ihr" Vieh, ihre Haustierte sind. *Wik'uñas* (Vicuñas), *Wisk'achas* (Vizcachas), *P'isaqas* (Rebhühner) und *Pililis* (Enten) sind den Awkis das, was den Menschen Lamas und Alpacas (und inzwischen auch Schafe und Schweine) sind. Der *Atuj* (Fuchs) ist der Hund des Awki, der Puma seine Katze, der *Mallku* (Kondor) sein Huhn. Die

¹⁵⁹ Der Sinn von "nicht weggehen" ist eigentlich, dass sie nicht krank werden oder sterben. Da man aber glaubt, dass die wirklichen „Herren“ der Tiere die Awkis sind, bedeutet der Tod eines Tieres, dass der Awki "es sich geholt hat", was sich vermeiden lässt, indem man das Vieh "gut behandelt" und dafür sorgt, dass es "fröhlich ist".

Forschungsarbeiten über die Welt der Anden zeigen, dass der Ch'apisirkeño mit dieser Auffassung nicht allein dasteht. Taipé (1991:52) schreibt: "die Tiere des Apu Ausangate (einer Gottheit in Cusco) sind die Vicuñas mit gekennzeichneten Glocken und einer Narbe auf dem Rücken, sie geben ihm Wolle. Der Kondor ist sein Huhn, das Vizcacha sein Maultier, das Taruka sein Lama, mit dem er Gold und Silber transportiert. Der Guari (sic) ist sein Guanaco, der Fuchs sein Hund, der ihm das Vieh hütet, und die Pumas sind seine Katzen." In den südlichen Anden, zum Beispiel in Ventilla, herrschen nach den Beobachtungen Lecoqs (2000:172) dieselben Vorstellungen über den Awki und "sein" Vieh. Sie haben unmittelbare Auswirkungen auf das Verhalten der Menschen, da sie der Ausplünderung der Wildfauna entgegenstehen, wie an den Erklärungen und den Bräuchen der Ch'apisirkeño erkennbar wurde (siehe auch Kap. 3).

Abschließend lässt sich sagen, dass das religiöse System Ch'apisirkas in den Awkis/Pachamamas seine Hauptachse hat, von wo aus alle sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit ihres Universums ausstrahlt und sich artikuliert. Soziale und moralische Normen haben in ihnen ihre Grundlage und sie beeinflussen die Entscheidungen, die Einzelne oder Gemeinden zu treffen haben. Die Vertrautheit und der tiefe Respekt, mit denen man sich an sie wendet, sind die selben, die man den achtbarsten Personen der Gemeinden entgegenbringt, was auf täglichen und dauerhaften Umgang miteinander schließen lässt. Die Welt der Awkis stellt eine Ganzheit dar, von der der Mensch ein Teil ist, der mit den anderen Teilen interagiert. Alles Existierende, Pflanzen, Tiere, Mineralien, Felsen, Wasser und selbst die Luft, besitzt "Leben" und gehört den Awkis. Wenn etwas davon "misshandelt" wird, "beschwert" es sich bei seinem Awki, und der "bestraft" den Gesetzesübertreter. Wenn man von diesen, von den Ch'apisirkeños geäußerten und von den übrigen Andenbewohnern weitgehend geteilten Überzeugungen ausgeht, verflüchtigen sich die begrifflichen Grenzen zwischen dem Heiligen und dem Profanen, denn Götter, Menschen, die ganze Wirklichkeit bilden eine Gesamtheit, in der jeder seinen "Platz" hat, und die Beziehungen regeln sich nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit. Alles ist gegenwärtig, die Gottheiten erscheinen nicht als transzendente Essenzen, die in einer metaphysischen Welt angesiedelt sind, sondern als Lebensenergie, die in jeder Erscheinung der Wirklichkeit enthalten ist; Menschen wie Tiere, und auch Dinge, können mit ihr in Verbindung treten, ein jeder auf der Grundlage seiner eigenen Art, zu leben (in der Welt zu sein). Kurz gesagt, die Awkis/Pachamamas sind für den Ch'apisirkeño das nächstliegende Muster einer auf dem Prinzip des Wohllbens beruhenden Ordnung, an diesem Muster

richtet er sein Handeln aus und er erwartet und fordert, dass die Anderen (insbesondere die staatlichen Behörden) dies ebenfalls tun.

7.3.9. Herausforderungen durch den Kontakt mit anderen Traditionen

Das bis hierher Besprochene wirft einiges Licht auf religiöse Begriffswelt und das Handeln der Menschen von Ch'apisirka, sagt aber noch nicht viel über einige andere Fragestellungen, die ihrer Klärung bei anderer Gelegenheit harren. Zunächst lässt die trotz der offenkundigen Vielfalt an Gottheiten vorgebrachte "Einheit" des Glaubens vermuten, dass der Ch'apisirkeño einen gewissen Wunsch nach "Universalität" seiner andinen Gottheiten hegt und nach ihr sucht. Mit diesem Bestreben würde er nicht allein dastehen, denn geschichtliche Erfahrungen in anderen, stärkeren Umwandlungsprozessen ausgesetzten Andenregionen lassen beachtenswerte Varianten erkennen. Ein Beispiel dafür ist der Begriff der Pachamama als umfassende "Mutter Erde" bei den Aymara-Gemeinden im nördlichen Chile, wo sie nach den Beobachtungen Kessels (2002) außerdem als Eine und Einzige betrachtet wird. In dem selben Sinne, wenn auch wohl mehr seine eigene Interpretation ausdrückend, schreibt Lecoq (2000:172): "die Göttin der Erde, Pachamama, kann eine Unzahl von Formen annehmen, je nach den Kräften, die ihr zugeschrieben werden", so könne sie (in Form der Jungfrau) ihre weibliche, mit Fruchtbarkeit assoziierte Seite zeigen, einige "Jungfrauen" sich aber auch als "gefährlich" erweisen (die der Steilhänge), oder als "gierig nach Menschenblut". Der Autor versucht so, auf eine Einheit zurückzuführen, was dem Menschen der Anden als Pluralität erscheint. Auf jeden Fall ist zu fragen, ob vielleicht mit Fortschreiten des Modernisierungsprozesses die Menschen der Anden begieriger auf eine "universelle" Wesenheit zur Erklärung ihrer religiösen Erfahrungen zurückgreifen. Einstweilen ist es ratsam, Vorsicht walten zu lassen und Determinismen zu vermeiden, die in der Vergangenheit, mit nicht sehr überzeugenden Ergebnissen, die Sozialstudien beeinflussten.

Eine weitere, eng mit diesem Problem verknüpfte Frage ist die nach dem "Zusammenleben" der beiden religiösen Überlieferungen in Ch'apisirka. Einerseits ist nicht zu leugnen, dass infolge der Evangelisierung "Gott" und die christlichen Heiligen im kollektiven Bewusstsein irgendwie präsent sind; deswegen auch im Diskurs nicht angefochten (aber auch nicht verteidigt) werden. Andererseits werden die andinen Gottheiten bemerkenswert unabhängig und verschieden vom christlichen Gott dargestellt. Wie vereinbart der Ch'apisirkeño diese beiden Begriffswelten? Inwieweit verschleiert die scheinbare Assimilation christlicher Elemente nicht eher die Behauptung der eigenen Religionsvorstellung, von der aus Leben

und Welt erklärt werden? Befindet er sich in einem Prozess der Neu-Erarbeitung seines Religionssystems mit Elementen beider Quellen? Wendet er in diesem Fall das methodische Prinzip der "Nutzung" fremder Erfahrungen zur Bereicherung der eigenen an, in einer Art selektiver "Zusammenfassung", wie sie von prä-inkaischen Mythen überliefert wird? Bis jetzt wenigstens macht es nicht den Eindruck, dass der Ch'apisirkeño seine Gottheiten als "besiegt und getauft" (Kessel 2002) betrachtet oder als "Teil seiner Geschöpfe" (Marzal 1985) Gottvater untergeordnet. Ist es dann so, dass er wie andere Andenbewohner die Bezeichnungen des Christentums übernimmt, sie aber resemantisiert und ihnen im Wesentlichen den Sinn und die Bedeutungen seiner andinen Gottheiten zuweist?¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Wenn auch die komplexe Frage der Christianisierung der andinen Kulturen nicht Thema dieser Arbeit ist, muss doch nahegelegt werden, dass sich in Ch'apisirka einige andine Religionsbegriffe in einem der Resemantisierung christlicher Begriffe entgegengesetzten Prozess gewandelt haben. Ein bemerkenswertes Beispiel ist der Begriff des *Waq'a*. Ursprünglich bezieht er sich auf einen Felsen, ein Gebirge oder eine andere, "außergewöhnliche" Erscheinung, die wegen ihrer "Kraft" als Beschützer einer Gemeinde betrachtet wurde (gewissermaßen ein Synonym für *Awki*, *Apu*, *Achachila*). Die Evangelisierung bewirkte eine Assoziierung des Begriffs mit dem des Teufels, und der derzeitige Einfluss protestantischer Predigten die Identifizierung mit dem Antichristen. Diese Umwandlung des ursprünglichen Sinns erklärt sich aus der unerbittlichen Verfolgung der andinen Gottheiten, besonders der *Waq'as*, während der Feldzüge zur Ausrottung der Götzendienerei im 17. Jahrhundert und aus der pausenlosen Missionierung in der Kolonialzeit und während der Republik. Es scheint jedoch, als habe der Begriff der *Waq'as* im Gebiet der CRCh nicht die selbe Wichtigkeit gehabt, wie in den Aymara-Gemeinden (siehe z.B. Astvaldsson 2000), der Ch'apisirkeño spricht deshalb von ihnen wie von etwas Äußerlichem, wie von den christlichen Heiligen.

8. Schutz der Wildtiere: ein weiteres Mittel für Kampf und Identitätsbehauptung

Der Wunsch, die verborgenen Gründe für die Entscheidung zum Jagdverbot im Bereich der Gemeinden der CRCh aufzuspüren, war 1995 das Hauptmotiv für den Beginn der vorliegenden Forschungsarbeit. Die scheinbar einfache Entscheidung zeigte, als die Widersetzlichkeit des indigenen Diskurses und die enge Verbindung mit mythisch-religiösen Aspekten des Andenraumes erkennbar wurden, bald ihre wahre Komplexität. Die, auch von der staatlichen Gesetzgebung vorgesehene, Maßnahme, die freilebenden Tierarten zu schützen, entpuppte sich als Mittel zum Kampf und zur Behauptung der eigenen Identität; als ein Unterfangen, in dem auch die indigenen Bewegungen Boliviens und Lateinamerikas ihre Wirkung zeigen. Erste Aufgabe war, die unmittelbaren, "sichtbaren" Ursachen für die Resolution kennen zu lernen; dies waren die staatlichen Gesetze und die Einrichtung des Nationalparks Tunari. Nach Darlegung der erforderlichen theoretischen Grundlagen (siehe Kap. 2) wurde deshalb die nationale Gesetzgebung zum Umweltschutz untersucht, die die staatliche Einstellung zum Schutz der natürlichen Ressourcen erkennbar macht. Unter diesen Gesetzen galt denen zur Schaffung des Nationalparks besondere Aufmerksamkeit, da sie die unmittelbaren Auslöser jener "Reaktion" der in der CRCh zusammengeschlossenen indigenen Gemeinden waren (siehe Kap. 3). Der Abstecher in das gesetzgeberische Labyrinth zeigte aber nur die eine Seite des Problems, es war notwendig auch die indigene Sicht der Dinge kennen zu lernen. Deshalb wurden die Aussagen über die 1995 von der CRCh beschlossene Resolution, eine "Antwort" der Quechua-Indigenen auf die staatliche Initiative, ausführlich betrachtet (siehe Kap. 4). Es war aber außerdem festzustellen, dass es sich bei dieser "Antwort" nicht um eine isolierte Handlung der Gemeinden von Ch'apisirka handelte, sondern dass sie im Rahmen der umfassenden indigenen Bewegung des Landes zu sehen ist, welche die schrittweise Zunahme des Bewusstseins für Selbstbestimmung und Identitätsbehauptung bezeugt (siehe Kap. 5). Die aus diesen Quellen bezogenen Informationen waren wichtig für das Verständnis der Resolution, jedoch noch immer nicht ausreichend; es mussten auch die "verborgenen" Gründe für diese wichtige Entscheidung erforscht werden. Zu diesem Zweck wurden zunächst die wesentlichen sozio-ökonomischen und geschichtlichen Eigenheiten dieser Gemeinden beschrieben (siehe Kap. 6), um dann die überlieferten Kenntnisse und Bräuche zu untersuchen mit dem Ziel, die andine Religionswelt des Ch'apisirkeño erkennbar zu machen (siehe Kap. 7). Diese religiöse Komponente stellte sich keineswegs als Reminiszenz oder Überbleibsel aus uralter Zeit heraus, sondern als der wesentliche Schlüssel zum Verständnis der wichtigsten Gründe der Resolution; es bestätigte sich die volle Teilnahme dieser Gemeinden an den Jahrtausende alten Überlieferungen der

andinen Welt. Das zwingt dazu, die bisher in den Regionalstudien gebräuchlichen Vorstellungen vom *Qhochala* zumindest zu nuancieren.

Eine erste Abwägung des Betrachteten bestätigt, dass die Menschen Ch'apisirkas nicht in "der Vergangenheit verhaftet" sind, weder leben sie isoliert von den anderen Andengemeinden, noch sind sie von der sozialen und politischen Dynamik des Landes abgekoppelt. Im Gegenteil, entgegen der Hypothese dieser Arbeit war festzustellen, dass inmitten der scheinbaren "Ruhe" der Berge diese Andenbewohner andauernd komplexe Prozesse der (Wieder-)Erschaffung und/oder (Wieder-)Erarbeitung ihrer Vorstellungssysteme und ihrer Praktiken bewirken und dabei auf ihre besondere Wahrnehmung der Gesellschaft, der Natur und des Kosmos zurückgreifen, mit denen sie täglich interagieren.

Der letzte Teil dieser Arbeit soll nun erstens hervorheben, dass der Mensch der Anden sich der Tatsache bewusst ist, dass er in einer angespannten Welt lebt, die polarisiert ist zwischen im Mittelpunkt stehenden Gesellschaftsschichten, die verfügen und anordnen, und anderen, an den Rand gedrängten Schichten, die fern den Entscheidungsebenen permanent nach einer Verbesserung ihrer Lebensbedingungen suchen.

Zum Zweiten ist festzustellen, dass in dieser polarisierten Wirklichkeit der außerhalb des machtausübenden Bereichs lebende Ch'apisirkeño seine Antworten auf die dauernden, vom Machtzentrum ausgehenden Aggressionen äußert und sein tägliches Handeln an den Referenzmustern seiner Jahrtausende alten Kenntnisse, Traditionen und Bräuche ausrichtet. Deshalb werden seine in ihrer Originalität oft unerwarteten Antworten zu Widerspruchshandlungen gegen die herrschenden Gesellschaftsbereiche.

Drittens hat der Ch'apisirkeño vielfache Kommunikationsformen zum Ausdrücken seiner Überzeugungen und zur Neudefinierung seiner Identität entwickelt und bestimmt außerdem selbst den Umfang und die Grenzen dessen, was er im Umgang mit "Fremden" mitteilen will. Damit reserviert er sich einen Mindestbereich an Autonomie, der zu seiner Wiedererschaffung erforderlich ist.

8.1. Die Staatsraison oder die (Un-)Vernünftigkeiten der herrschenden Schichten

In seiner Rolle als Sprachrohr der herrschenden Schichten ist der bolivianische Staat davon überzeugt, dass die Lösung der Probleme des Landes in der technokratischen Vernunft der Moderne liegt, und trifft dauernd Maßnahmen, die den Widerstand der Staatsbürger

hervorrufen. Die hochandinen Gemeinden von Cochabamba fassen den Staat als eine ferne Einrichtung auf, der die wirklichen Bedürfnisse der indigenen Bevölkerung fremd sind, weshalb sie sich nicht mit ihm identifizieren. Diese Wahrnehmung von sich selbst und dem Staat, der in diesem Fall die "Anderen" repräsentiert, lässt den indigenen Bürger die Existenz eines politisch-sozialen Machtzentrums im Lande erkennen, von dem er ausgegrenzt ist. Er nimmt wahr, dass aus diesem Herrschaftszentrum unverständliche Entscheidungen hervordringen, die anstatt zu Entwicklung und Wohlstand der Leute beizutragen, eine ernste Bedrohung für die Integrität der Gemeinschaft und der Personen selbst darstellen. Es bestätigt sich, dass der indigene Mensch für den Staat ein unfähiges Wesen ist, ein "Minderjähriger", dessen Beschlussvermögen praktisch nicht existiert, bis er sozusagen "volljährig" geworden ist, das heißt, bis er sich "zivilisiert" und in die Nationalgesellschaft "integriert" hat. Er stellt weitgehend ohnmächtig fest, wie einseitige Entscheidungen getroffen werden, die man danach versucht, mit Zwang durchzusetzen. Ebenfalls sieht der Ch'apisirkeño, dass der Staat, wenn er manchmal die großen Errungenschaften der prähispanischen Kulturen rühmt, dies immer tut, um daraus irgend einen Nutzen zu ziehen, z.B. eine Finanzquelle zu erschließen; niemals aber, um in den heute lebenden "Indios" die Erben und Träger dieser großen zivilisatorischen Errungenschaften zu sehen.

Ungeachtet dieses Wissens um die diskriminierende und unterdrückende Art der ihn umgebenden Wirklichkeit verbirgt der Ch'apisirkeño, wenn er von seiner Zukunft spricht, nicht die Hoffnung, den ersehnten Wohlstand zu erreichen; dies äußert sich in einer gewissen Mehrdeutigkeit seines Diskurses gegenüber dem Staat. Einerseits nimmt er ihn als im Wesentlichen aggressives und unterdrückendes Machtzentrum wahr, andererseits wünscht und "erhofft" er sich einen Staat, der auf der Grundlage von Gerechtigkeit und Gleichheit zum ersehnten Wohlleben nach den von den Awkis "gelehrten" Mustern verhilft. Aus diesem Zwiespalt der Gefühle erwachsen sowohl die von Guerrero (1993) auch in den ecuatorianschen Anden beobachtete Neigung zu Rebellion und Aufruhr, weil Ungerechtigkeit und Ungleichheit nicht einfach passiv hingenommen werden; als auch eine gewisse Neigung zur Ergebenheit, die manchmal unkritische Akzeptanz dessen, was "von außen" kommt, die häufig naive Gläubigkeit gegenüber den Reden der eigenen und anderer politischer Führer, weil an die Transparenz und Ehrenhaftigkeit der Autoritäten geglaubt wird, an die Wichtigkeit, das Gesetz der Gegenseitigkeit zu achten.

8.2. Die "umweltbewussten" Awkis: Erhaltung natürlicher Ressourcen auf andine Art

Das von den Indigenen geäußerte Vertrauen, ihre Gläubigkeit und Hoffnung beruhen auf den durch mündliche Überlieferung mitgeteilten Prinzipien. Astvaldsson (1999) hat daran erinnert, dass in der andinen Welt Mythos und Religion bevorzugte Quellen von Wissen und Kenntnissen sind, und Rocha (1997) machte darauf aufmerksam, dass in den Jahren vor und nach der Agrarreform von 1953 in den Tälern Cochabambas einige Politiker mit dem *Incarri* assoziiert wurden, da sie einige Symbole benutzten, die die (Wieder-) Errichtung der andinen Utopie ankündigten. Die vorliegende Forschungsarbeit konnte in Ch'apisirka, einer wegen ihrer Nähe zur Stadt Cochabamba als intensiv evangelisiert betrachteten hochandinen Region, feststellen, wie mythische Erzählungen und rituelle Feiern Träger alter Kenntnisse und Bräuche sind. Sie werden von Generation zu Generation weitergegeben trotz der Einflüsse, die von außen in die Gemeinden eindringen, sei es der Kontakt mit den Städten, seien es die Schule, die Kirchen, der Militärdienst, die Migrationen etc.. Die Verhaltensmaßstäbe und Beziehungen, die zwischen den Awkis und zwischen Awkis und Menschen gültig sind, stellen die wirklichen Referenzmuster dar und enthalten die Regeln für die Lebensführung der Menschen. Deshalb dienen der Reichtum und der Überfluss, die in allen Riten erhofft und erbeten werden, nicht der Akkumulation im kapitalistischen Sinne, sondern dem Begriff des Wohllebens, dessen Grundlage die komplexen Gesetze der Gegenseitigkeit und der Umverteilung sind. Es lässt sich daraus schließen, dass für den Ch'apisirkeño die Vorstellung eines Wohlfahrtsstaates eng mit den Überlieferungen verknüpft sein dürfte, die davon berichten, wie Awkis und Pachamamas beispielhafte Maßstäbe für Regierung und soziale Gleichheit einführten. Der Ch'apisirkeño hat so teil an dem Wohlstandsmodell, das von mythischen Erzählungen und Traditionen in der gesamten Andenwelt überliefert wird.

Es muss jedoch darauf geachtet werden, diese Bewertung der Traditionsbezogenheit nicht mit essentialistischen Standpunkten zu verwechseln, die ein statisches Bild des indigenen Wissens vermitteln. In der beobachteten Gegend waren die Forderung nach einem Fahrweg zu den Städten, die den Schulen beigemessene Wichtigkeit, der Gebrauch der spanischen Sprache etc. einige der unzähligen Beispiele, die die schöpferische Fähigkeit des andinen Menschen bezeugen sowie sein dauerndes Bemühen, sich an neue Umstände und/oder Strukturen anzupassen. Gleichzeitig aber sollte auch nicht geglaubt werden, die kulturellen oder ideologischen "Schöpfungen" seien völlig "neu", oder dass alle ihre Bestandteile den geschichtlichen Umständen entnommen seien, wie es der Konstruktivismus nahelegt. Wenn

der Ch'apisirkeño etwas Neues übernimmt und es seinen Traditionen hinzufügt, verleiht er ihm Bedeutung und Sinn gemäß seinen eigenen Kategorien, Kenntnissen, Erfahrungen und Bedürfnissen. Natürlich bedingt diese Bemühung auch eine Umarbeitung seines Glaubens- und Symbol-Systems, was ihn aber nicht zur Zerstörung der traditionellen Systeme, sondern zu deren Bereicherung verleitet, eben aufgrund der Tatsache, dass er immer und in jedem Fall versucht, das Neue mit den Parametern seiner in der Erinnerung der Gemeinde gegenwärtigen "Bräuche und Überlieferungen" zu vereinbaren. Der komplexe Prozess der Resemantisierung darf demnach nicht einfach als sprachliche Merkwürdigkeit betrachtet werden, sondern als strategisches Mittel des Indigenen in einer Situation des Unterdrücktseins. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass heute zum Beispiel der Begriff "Jungfrau" für den Andinen ganz andere Bedeutungen hat als in der Predigt des christlichen Evangeliums. Es ist somit richtiger, von einer "Bereicherung" an Ausdrücken und Symbolen zu sprechen, als von der Reduktion eines Systems auf ein anderes, wie sie die Theorie des religiösen Synkretismus unterstellt.

Ausgehend von dieser Matrix, von diesem immer wieder angereicherten indigenen Kern, (wieder-) erschafft der Ch'apisirkeño sich seine gesamte Vorstellung von der Welt und dem Leben; in dieser Dynamik spielt seine Religion eine Rolle von herausragender Wichtigkeit. Entgegen der Annahme, er sei vollständig christianisiert, lebt der Mensch von Ch'apisirka in klarer Kontinuität seiner uralten Geschichte eine Religion, deren Mittelpunkt seine Awkis und Pachamamas sind, auch wenn man nicht sagen kann, dass er die beiden Religionssysteme strikt und säuberlich auseinander hält. Unter diesem Gesichtspunkt erweisen sich sowohl die Theorie der Aneinanderreihung als auch die des Synkretismus als unzureichend für eine überzeugende Erklärung, da sie dazu neigen, die Dynamik und Anpassungsfähigkeit der andinen Religion zu verkennen, sei es, dass sie sie als statisch und abgeschottet betrachten, sei es, dass sie sie darstellen als zusammengestückelt aus Teilen, die den Prinzipien und Dogmen der Sieger-Religionen untergeordnet sind.

Die Berichte über die "ihr" Vieh beschützenden Awkis zeigen überdies die große Bedeutung der Wildtiere für das Wohl der menschlichen Gemeinde, werden diese Tiere doch als Garanten der Fruchtbarkeit und Reichhaltigkeit betrachtet. Diese ursprüngliche, direkt mit den Haustieren und ihrer Fruchtbarkeit verknüpfte Bedeutung der Wildfauna scheint in der Resolution jedoch einer neuen Sinngebung zu weichen, diesmal verbunden mit dem Schutz der eigenen indigenen Identität und der Selbstbestimmung der Gemeinschaft. Dies scheint keineswegs inkohärent, da der mit der Fruchtbarkeit und Vermehrung der Tiere verbundene

Reichtum die Bedingung für Wohlstand ist und unter den gegebenen Voraussetzungen nicht ohne die Verteidigung des Territoriums und die Behauptung der Identität als Volk erreicht werden kann. Der "Schutz der Naturressourcen" hat so in der indigenen Sichtweise eine etwas andere Ausgestaltung als in den gängigen Umweltthesen, da der Indigene zeigt, dass das aus seiner ganzheitlichen Sicht konzipierte "Erhaltungssystem" wirkungsvoller sein kann als die technokratischen Mittel eines verstockten Modernismus. Die durch die Mythen überlieferten Kenntnisse und Gebräuche stehen sehr wohl im Zusammenhang mit den wichtigsten Forderungen der heutigen indigenen Bewegung, und umgekehrt begründet und nährt sich diese aus dem tradierten Wissen der andinen Völker und Kulturen

8.3. Ch'apisirka, Ort des "Wandels im Dienste der Tradition"

Die besondere Art des andinen Menschen, sich neue Elemente aus anderen Traditionen anzueignen, ist Teil des dynamischen Prozesses der Ethnizität. Der Ch'apisirkeño konstruiert keine "neuen" mestizisierten oder hybriden Identitäten, sondern erneuert seine indigene Identität und versieht sie mit Elementen, die sie und seine tradierte Kultur verstärken und/oder ihnen Kontinuität verleihen. In diesem Sinne impliziert die Kontinuität des Andinen gleichzeitig einen Wandel durch die Einfügung neuer Elemente zur Verstärkung der Grundzüge seiner Identität, der zur Gewährleistung des Überdauerns notwendig ist. Nur so ist zu erklären, dass man heute trotz des dauernden "zivilisatorischen" und/oder "modernisierenden" Drucks von dem indigenen Andinen sprechen kann als von einer Wirklichkeit, die sich deutlich unterscheidet von den anderen Wirklichkeiten Lateinamerikas und der Welt.

Bei dieser Arbeit dauernder Wiedererschaffung erweist sich der Ch'apisirkeño den Elementen der Moderne gegenüber zwar vorsichtig, nutzt sie aber gleichzeitig zur Annäherung an das Ziel des erstrebten Wohllebens; dabei interpretiert er wie gesagt das aus seiner täglichen Konfrontation mit der Außenwelt hervorgehende Neue mit den Mitteln seiner tausendjährigen "indigenen Matrix", die sein Referenzpunkt ist. Die Kreativität des andinen Menschen von Ch'apisirka erweist sich somit als vielseitig, da er neben der Einfügung neuer Elemente zur Verstärkung seiner eigenen tradierten Symbole eine Art Übersetzung seiner Symbole und Kenntnisse leistet. Diese Übersetzung aber ist so gestaltet, dass sie, wenn die Umstände es anraten, von "Fremden" ausreichend verstanden werden kann; die verwendeten Begriffe aber erforderlichenfalls auch den wahren Sinn der Botschaft verbergen und unter anderen Symbolen tarnen oder verstecken können. Zwei Beispiele

lassen diese Behauptung besser verstehen: Der Fall des *Awki* als Beispiel für die erste Möglichkeit, die Verwendung des Begriffs "*Wirjina*" für die zweite. Mit dem Ausdruck "*Wirjina*" (von span. *virgen*, Jungfrau) gelang es den Menschen der Anden, ihre eigenen Gottheiten (einschließlich der Pachamamas) zu verbergen, und die Missionare waren zufrieden, als sie sahen, dass statt der Pachamama oder den *Waq'as* die Jungfrau Maria, Mutter Jesu, angerufen wurde.

Die erste Möglichkeit wird an der Resolution der CRCh erkennbar, die faktisch eine Anpassung, oder besser, eine Anwendung der vom Bild des Beschützer-Awki und seiner Tiere vermittelten tradierten Normen ist. In diesem Falle war der Sinn der "Übersetzung" nicht das "Verbergen", sondern das Verdeutlichen uralten Wissens und Brauchtums. Der Ch'apirkeño nahm seine Traditionen auf und "übersetzte" sie in gewerkschaftliche und rechtliche Begriffe, um sie den nicht-Indigenen, den "Fremden" zur Kenntnis zu bringen, an die sich die Resolution richtet. Die sozio-politische Funktion der Religion zeigt sich in der Annahme von aus göttlichen Vorschriften und Verhaltensweisen hervorgegangenen Bräuchen und Verhaltensnormen; die enge Beziehung zwischen Menschen und Gottheiten ermöglicht die Herausbildung eines integrierenden Gewissens, das ohne große Mühe von der "religiösen" Sphäre auf andere, "säkulare" Sphären übertragbar ist. Das bedeutet, es ermöglicht die Umwandlung alter Glaubensformen (Mythen) in juristische Ausdrucksweisen, so wie dies anhand der Resolution von 1995 erkennbar ist. Es ist unleugbar, dass die Mythen über die Awkis ebenso wie die Riten um das Vieh zu den gleichen Verhaltensweisen von Schutz und Fürsorge gegenüber der Natur führen, wie sie von der Gesetzgebung und sonstigen staatlichen Maßnahmen beabsichtigt werden. Dieses Verhältnis ist dem Ch'apirkeño bewusst, wenn er sagt, dass die Resolution die alten Lehren seiner Väter und Großväter ausdrückt und fortsetzt. Mit der Annahme der Resolution wählte er darüber hinaus eine günstige Gelegenheit, seine Tradition vorzubringen und sie in ein "subversives" Mittel zu verwandeln, sich dem Willen des Staates zu widersetzen, indem er dieselben Argumente der Erhaltung natürlicher Ressourcen vorbringt wie der Staat selbst. Es stellt sich so heraus, dass die Behauptung der indigenen Identität und Werte aus der Sicht der die Moderne vertretenden herrschenden Klassen eine Bedrohung ist, verkörpert sie doch ein anderes "Modell", das den Diskurs des "*Establishment*" in Frage stellt und dekonstruiert. Deshalb versuchen die herrschenden Kreise, den Indigenen in ihr "Ebenbild" umzuwandeln.

All diese Betrachtungen lassen erkennen, wie die indigenen Völker täglich an ihrer Gegenwart arbeiten und den Boden für ihre Zukunft vorbereiten, wobei ihr beständiger

Orientierungsrahmen die von Generation zu Generation weitergegebenen Lehren ihrer Tradition sind, die von jeder Generation um neue Beiträge bereichert wird und sie so Schritt für Schritt dem angestrebten Ziel näher bringt. Weit davon entfernt, eine unbeweglich machende "Zwangsjacke" zu sein, bietet die Tradition ihnen die Mittel und Werkzeuge zur Ausarbeitung der Antworten auf die unzähligen Probleme der Gegenwart. Und die neu aufgenommenen Elemente beweisen, dass die Tradition sich keineswegs dem Wandel widersetzt, sondern im Gegenteil sich von ihm nährt, so dass der Entwurf eines "Wandels im Dienste der Tradition" durchaus Sinn ergibt.

Am Ende der Reise durch die komplexen Prozesse der Andenwelt lässt sich schließen, dass es zur sinnvollen Annäherung an die Wirklichkeit indigener Völker und Kulturen wichtig ist, die Schemata westlicher Modernität zu verlassen und andere Kommunikationsebenen jenseits des von Staatsmacht und herrschenden Klassen manipulierten Wortes in Betracht zu ziehen. Die gemeinhin als anachron verachteten traditionellen Kenntnisse und Bräuche sind in Mythen und Überlieferungen chiffriert, deren sinnvolle Interpretation wichtige Beiträge zum Verständnis der indigenen Wirklichkeit liefert und auch zur Suche nach Lösungen für die drängenden Probleme der heutigen Gesellschaften. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wenn bei der Durchführung von Programmen der Regierung wie auch der NGOs die Fachleute versuchen, die Umweltproblematik darzulegen, gehen sie beinahe nie von den in den Gemeinden vorhandenen Vorkenntnissen aus, sondern fast immer von der Annahme, der Indigene habe keinerlei Ahnung vom Thema. Die Investitionen, die im Bereich der CRCh für Forstbaumschulen getätigt wurden, erwiesen sich als reine Geldverschwendung. Man hatte versucht, die dortigen Gebirge (Höhenlagen von über 3.900 M.ü.d.M.) mit Wäldern von Kiefern und Eukalyptus zu überziehen, nach dem Vorbild alpiner Gebirge. Der technokratische Charakter des Vorhabens ist offensichtlich, denn auch ohne ausgefeilte Interpretationssysteme hätte ein einfaches Gespräch mit den Menschen der Gegend die Aussichtslosigkeit und Unangemessenheit des Projekts erwiesen. Aus guten Gründen betrachten einige Einrichtungen wie der bereits angeführte WWF die indigenen Menschen als die "Hüter der Erde"; Wie viel Zeit wird aber noch vergehen, bis der technokratische Hochmut den Wert anderer Wissensquellen und Handlungsweisen anerkennt, wie z.B. der der indigenen Völker, die ebenfalls (und vielleicht wirksamer) zum Finden von Lösungen für die Probleme unserer heutigen Welt dienen können?

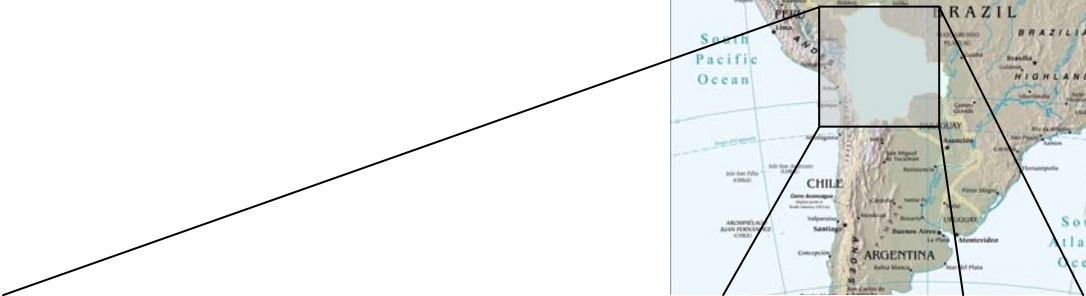
Die Kombination diachronischer und synchronischer Perspektiven in Verlauf der Studie gestattete es, die ganzheitliche Dimension des andinen Denkens zu erfassen, ermöglichte aber auch ein besseres Verständnis der Hoffnungen und Kämpfe der Völker und Gemeinden, die, wie alle Männer und Frauen der Welt, bessere Tage für sich und ihre Nachkommen wünschen und erhoffen.

Ebenfalls erkennbar war die auf den reduktiven Schemata der heutigen Gesellschaften beruhende virtuelle Kommunikationslosigkeit zwischen indigener Bevölkerung und den übrigen Gesellschaftsschichten, woraus sich die Notwendigkeit ergibt, auf den Bemühungen zu einer "Reflektion über die Bedingungen und Grenzen eines Dialogs (oder Polylogs) zwischen den Kulturen" (Estermann 1998:9) zu beharren. Wahrscheinlich wird dies eine der großen Herausforderungen der Wissenschaften sein, die sich mit den sozialen und kulturellen Prozessen befassen und deren Beiträge allmählich auch Resonanz finden in Kreisen, die bisher diese Tätigkeit gering schätzten. Und wenn die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten kann zur Annäherung an die so nahe und doch so ferne Welt dieser "Anderen", dann hat sich die Mühe gelohnt, die verschlungenen Pfade der Anden wie auch der wissenschaftlichen Forschung zu beschreiten.

ANHANG

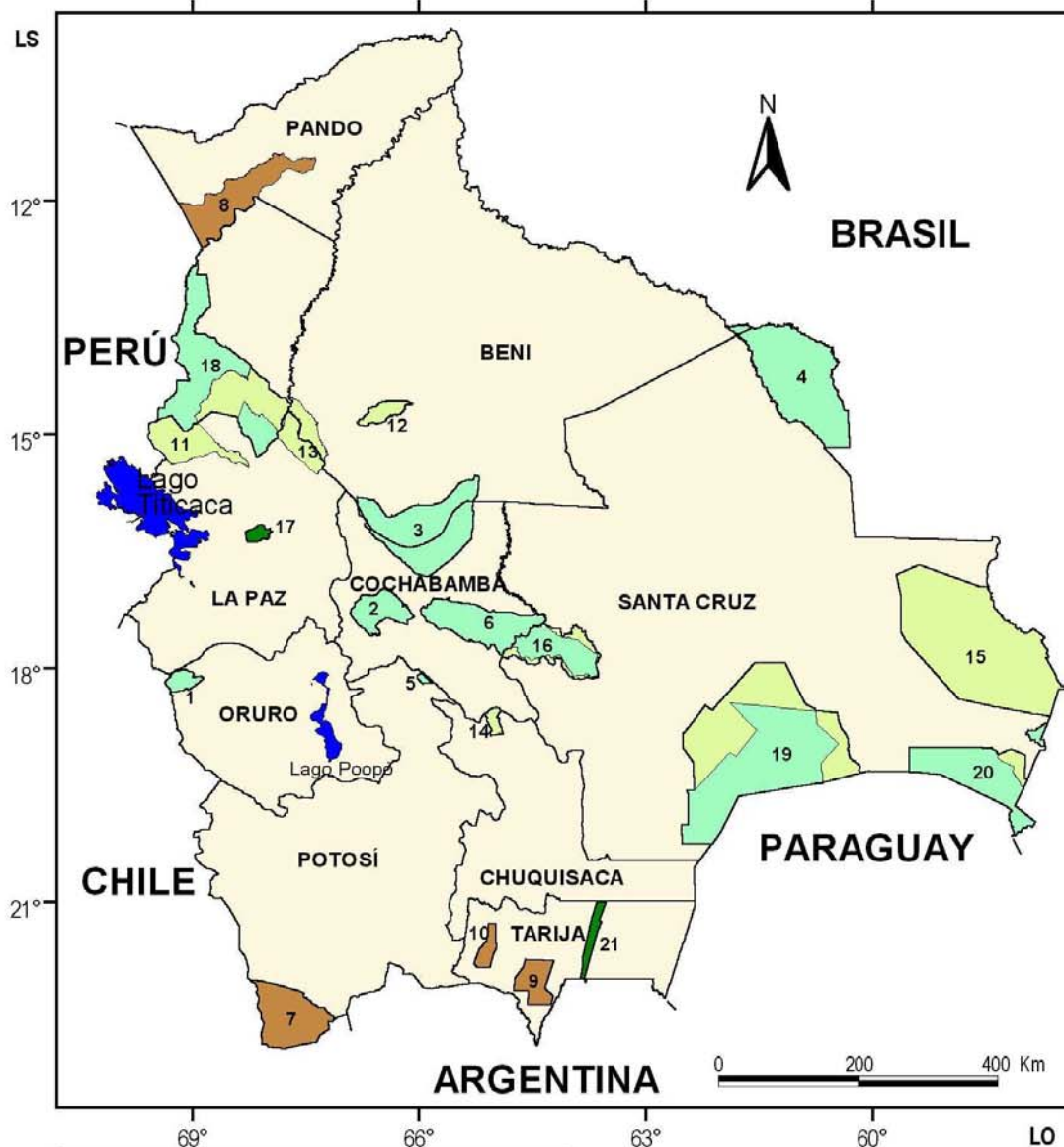
- Karten
- Texte
- Illustrationen

ANHANG I: Karten



Karte 1

ÁREAS PROTEGIDAS DE CARÁCTER NACIONAL DEL SISTEMA NACIONAL DE ÁREAS PROTEGIDAS DE BOLIVIA



CATEGORÍAS

Parque Nacional

Área Natural de Manejo Integrado

Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado
(sin delimitación entre categorías)

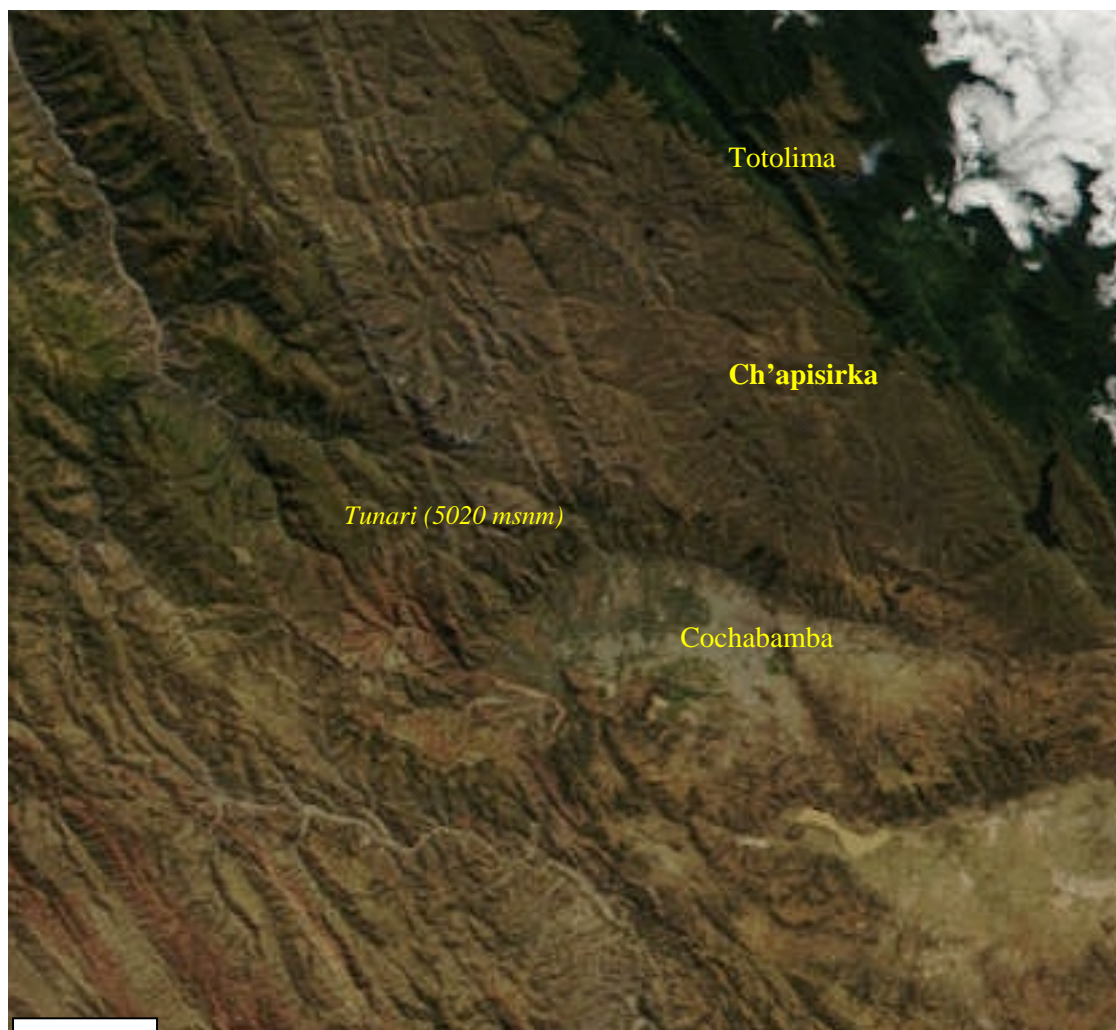
Reserva Nacional de Vida Silvestre

Nota. Las APs 3 y 13 tienen el doble estatus de Área Protegida y TCO.

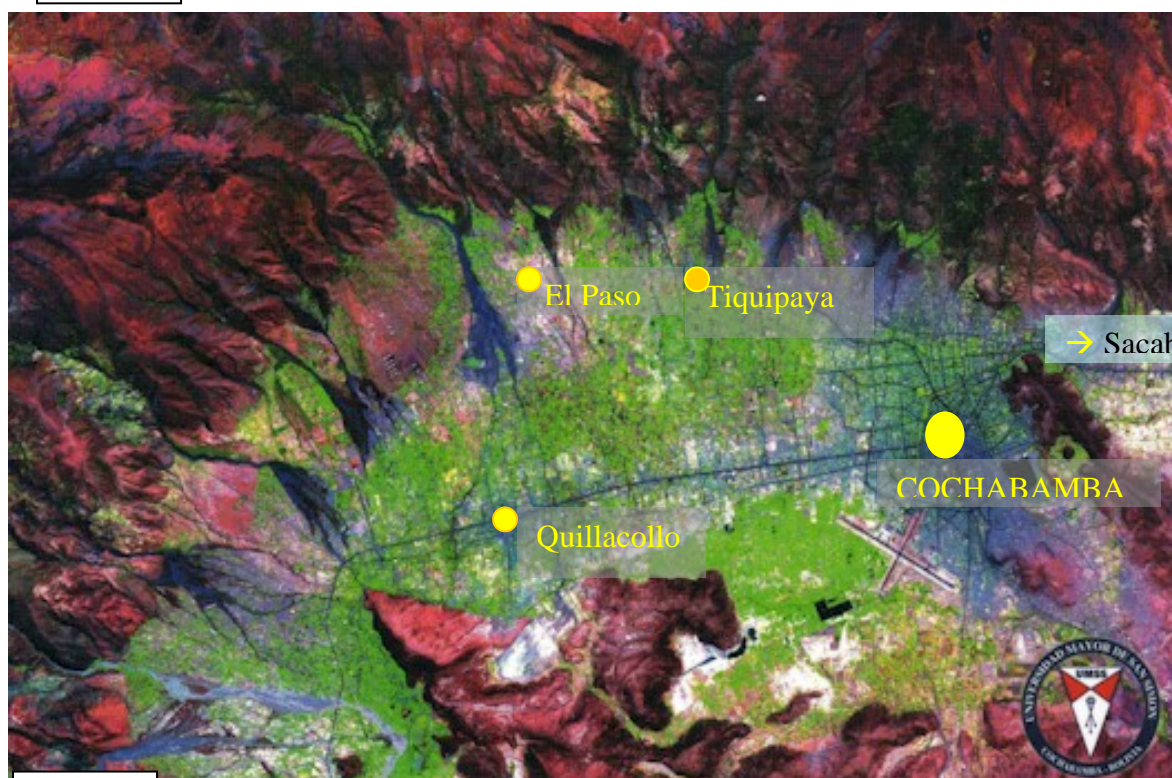
ÁREAS PROTEGIDAS

1	Saima	12	EBB
2	Tunari	13	Pilón Lajas
3	Isiboro Secure	14	El Palmar
4	Noel Kempff	15	San Matías
5	Torotoro	16	Amboró
6	Carrasco	17	Cotapata
7	Eduardo Avaroa	18	Madidi
8	Manuripi	19	Kaa Iya
9	Tariquía	20	Otuquis
10	Sama	21	Aguaragüe
11	Apolobamba		

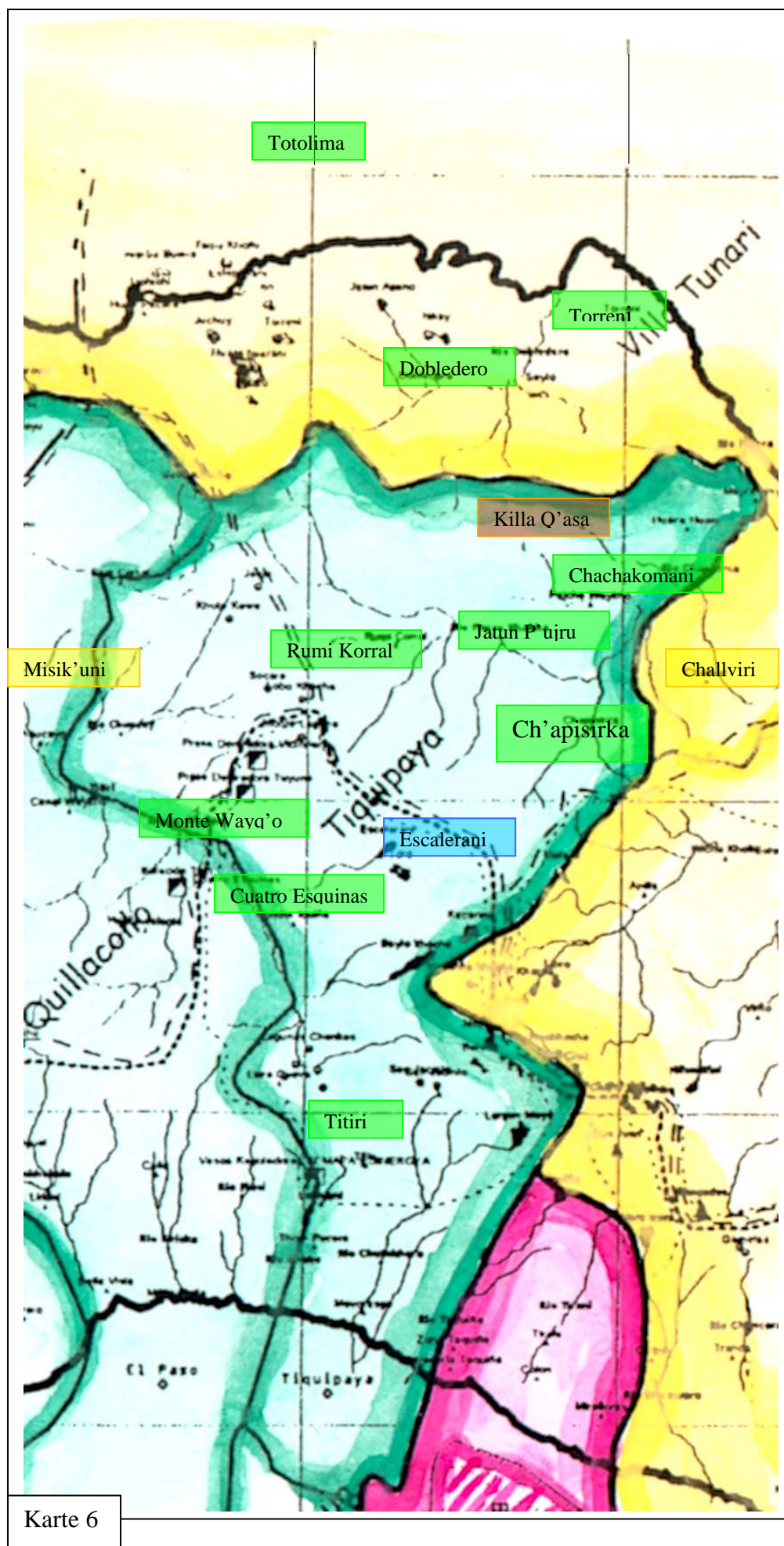
Karte 2



Karte 4



Karte 5



Karte 6

1. Das "Vieh" der Awkis

Aweloy jinata cuentawaj kayku. Uj pacha jampusasqa jaqay punta wasata. Titiripanpaneycha kanmankarqa. Chaypitaj mal tiempo ruwamusqa. Rit'iyamusqa. Anchataj rit'i urmamusqa. Chanta, payqa mulasninta burrusninta ima, mana puriyta munasqankurayku, uj chhankas k'uchuman k'uchuchaykusqa. Chay chhankas k'uchuman animalestaqa trabajuwan aysayuspa cagararapasqa, "kaypi suyasaj maltiempu pasanankama", nispa. Phuyuqa q'alata tapayamusqa, lakhayamusanmanpisjina. Mana ni ima rikukurqachu nin.

Chaypi kukanta pijcharikuspa suyasajtin, jinallapi uyarisqa uj tropelta jina, animalespis yanninta pasasankuman jinata. "pitaj kay jina temporalpi purisanmanri", nispa tapukuspaqa, qhawaj churakuska, "icha uj resisqay kanman", nispa. Chaypi, chanta rikusqa uj tropa wik'uñaslla pasasasqanku nin a. Wik'uñasqa, llamasjina, sapa uj karguitanwan phinkiris phinkirispas pasarisqanku, nin. Chay wik'uñas qhepantataj uj juch'uy runitulla nin, sumaj p'achallisqa, istallitayuj, p'alqa pantalituyuj, mosoj sakuyuj jina, wik'uñastaqa qhatisasqa nin: "pasa, pasa, ... ushha!", nispa. Warak'apis paypaj jinapuni, juch'uystulla, k'achitu nin a. Wik'uñastaj llamasjinapuni kasujkasqanku, a runitutaqa.

Chay runituqa uj awki karqa nin a. Ajinata chay awkikunaqa wik'uñaspi qorita apayachajkasqanku nin. Jaqay San Miguel orgomantacha Tictimán apasarqa chay qoritaqa, chaymanpuni apanku nin.

Wik'uñasqa rit'ichawpipi astawan purinku nin. Nacichikunkupis rit'irimusajtinpuni nin. Aweloypis waj pacha jaqay patasta purisajtin, ajina rit'imullasajtinaj wik'uñaqa nacichikun nin, samaykurin tumpata, yasta, uñitaqa mamanpaj qhepanta phinkiris, phinkirispas chinkayun nin. Mana ni recien nacidupis jap'ichikullanmanchu wik'uñaqa, niwaj kayku.

(Doña Ga)

Mein Großvater erzählte uns, dass es einmal beim Rückweg nach Hause jenseits der Berggipfel, wahrscheinlich auf den Hochebenen von Titiri, heftig zu schneien begann. Da weder die Esel noch die Maultiere weitergehen wollten, musste er eine Zuflucht suchen und fand nicht weit vom Weg einige Felsen, bei denen er absaß und die Tiere von ihrer Ladung befreite. Der dichte Nebel verhinderte praktisch jede Sicht und es war, als würde die Nacht einbrechen. Während er das Ende des Schneesturms abwartete, kaute mein Großvater ein bisschen Coca, als er auf einmal ein Geräusch hörte, wie von einer Maultierkarawane, die den Weg entlang zog.

"Wer kann bei diesem Unwetter unterwegs sein?", fragte er sich und dachte: "Vielleicht ist es jemand, den ich kenne.", und er näherte sich und versuchte, den Weg zu erkennen. Zu seiner großen Überraschung sah er eine Gruppe von Vicuñas, die beladen wie Lamas den Weg entlang sprangen. Hinter den Vicuñas sah er einen kleinen Mann gehen, der elegant gekleidet war, eine Cocatasche trug, von den Waden abwärts geschlitzte Hosen und eine Jacke, die wie neu aussah. "Pasa, pasa, ... usha!" trieb er die Vicuñas an. Er sagt, er habe auch eine zu seiner Größe passende, kleine Schleuder dabeigehabt, die wunderschön aussah. Und er sagt, dass die Vicuñas der Stimme dieses Männchens gehorchten, wie die Lamas der Stimme ihres Herrn gehorchen. Die Leute sagen, dass dieses Männchen ein Awki war. Es wird so erzählt, dass diese Awkis auf dem Rücken der Vicuñas das Gold transportieren. Wahrscheinlich brachte er das Gold vom Berg San Miguel zum Berg Ticti, es heißt, dass sie es immer dorthin bringen.

Die Vicuñas laufen besser, wenn Schnee liegt, sie gebären sogar mitten im Schnee. Mein Großvater erzählte, dass er ein anderes Mal, auf einer seiner vielen Reisen durch das Gebirge, sah, wie mitten im Schnee ein Vicuña-Weibchen gebärte und dann über dem Jungen schnaubte. Das folgte dann hüpfend seiner Mutter. Deshalb ist es schwierig, ein Vicuña zu fangen, auch wenn es sich um ein Neugeborenes handelt.

Phuyu ukhupi uyarijkanchis nin a: "pasa, pasa, pasa, pasaaaaa", nispa purijkanku nin a phuyu ukhutaqa. Ujta phuyu picharpakun ni ima kajchu nin a. Chayta wak'a purijkanku nin a, llamaswan, chay tarukaswan, chay wik'uñaswan, cargasniyuj nin a. Imastachus apaykachaj kanku. Achayllataj dueño orgosmantapis. Achhay dueñonku, wak'as dueñonku nin a.
(Don Nr.)

Es sagt, man konnte inmitten der Wolken hören: "Pasa, pasa, pasa, pasaaaa." Mit diesen Rufen, sagt er, marschierten sie mitten durch den dichten Nebel. Wenn sich aber die Wolken verzogen, sah man nichts mehr. So, sagt man, wanderten die *Waq'as* mit ihren Lamas, das heißt, mit diesen Rehen, diesen Vicuñas, die entsprechend beladen waren. Wer weiß, was für eine Ladung sie trugen. Diese selbe Person ist der Herr der Gebirge. Ja, diese *Waq'as* sind ihre Herren.

2. Der Awki und der Vicuña-Jäger

Uj cazador kasqa nin a. Chanta risqa cazaj. Rillasqapuni, rillasqapuni, ashkha kutistaña risqa. Chaypitaj uj runa rikhuriyusqa. Juch'uystulla nin. Juch'uy runitu, opala pochoyuj, corte pantalojuj, ch'ulyuj, sombrerojuj, estallitayuj. Chaytaj cazadortaja wayjasqa a. Ajina makinwan wayjasqa (con la mano hace el gesto de llamar). Chanta wajyajtin chay cazadorqa risqa. Rijtintaj manapuni chayasqachu chay runamanqa. Ma chayasqachu. Manapuni chayasqachu. Ma karupipischu kasqa, 50 metros jinalla kasqa. Rillasqapuni, rillasqapuni, ma chayasqachu a. Chaymanta kutirimpusqa. Uj kutitawan wisk'achasman rillasqataj, chay wik'uñasman. Chanta ñawpaqenman rikhurillasqataj a. Rikhuriyawankamaqa wayjallasqataj. Rillasqataj. Ma chayallasqatajchu. Chaymanta, jinapi, warak'awan warak'amusqa nin a, karu lomamanta. Warak'awan warak'amujtintaj, casi jap'irpachisqa. Chaymanta baleasqa wisk'achata nin. Ma llojsisqachu escopetan. Chaymanta ujtawan baleallasqataj, llojsipusqa, cañonnintin llojsipusqa escopetaqa. Chaymanta chay culatallanwanña quedakapusqa. Chaymanta ima pasan nisqa. Chaymanta jinapi, chay cazadorqa loco rikhuriysqa a. Manaña wasinman kutisqachu a. Chay jinamanta mana cazanankuchu, porque dueñoyuj. Dueño kasqa chay kíta animalespata chay runaqa.
(Don Nr)

Man erzählt, es habe einen Jäger gegeben, der häufig zur Jagd ausging. Einmal erschien ihm ein winziger Mann. Dieses Männchen trug Poncho, Hose aus grobem Flanell, Wollmütze, Hut und Cocatasche. Es rief den Jäger mit einer Handbewegung. Der Jäger folgte seiner Einladung und ging in seine Richtung. Er ging, aber merkwürdigerweise konnte er das Männchen nicht erreichen, obwohl es nicht weit weg war, vielleicht nur 50 Meter. Er ging weiter, aber da er es nicht erreichen konnte, kehrte er um. Ein anderes Mal, als er wieder auf der Jagd nach Viscachas oder diesen Vicuñas war, traf er wieder auf diese Person, die ihn wie das vorige Mal rief. Der Jäger versuchte wieder, zu dem Männchen zu kommen, aber wieder erreichte er es nicht. Während er es noch versuchte, nahm das Männchen seine Schleuder und schleuderte von einem entfernten Hügel aus einen Stein nach ihm, der ihn fast traf. Da er ein Viscacha sah, feuerte der Jäger seine Flinte ab, aber die Kugel kam nicht heraus. Als er wieder versuchte, zu schießen, fiel der Lauf ab und er hielt nur noch den Kolben in den Händen. Da verstand der Jäger gar nichts mehr. So wurde der Jäger also verrückt und kehrte nicht mehr nach Hause zurück. Deshalb sagt man, man dürfe die wilden Tiere nicht jagen, weil sie einen Besitzer haben. Dieses Männchen, sagt man, war der Besitzer der Tiere

3. Der Kondorjäger

Ni condorpi, ni ch'anqasunman warak'asunman. Ch'anqasunman, warak'asunman chay, entonces, astawan jap'ikapunman, noqanchistawan jap'iwasunman nij papasuyqa. Si es que baleas wañuchisunman chaypis, entonces, ajna cuentotapuni pay willawarqa ajna ruwasqanku, Entonces uj runa nin kay napi, maypi niwarqapis pero qonqarpani, ta condorta baleasqa nin, ta chay ratu

wañuchisqa chay condorta nin, chaymantataj liibre condores rikhurimusqanku nin, grave condores rikhurimusqanku nin. Chaymanta condores, libre runata casi jap'ikapusqanku nin. Chaymanta, naman uj ch'ujllitaman ayqeyukusqa nin, chaypiña salvakusqa. Ajina kasqa, papasullay ajna cuentawarqa.
(Don Rj.)

Mein Vater sagte, dass man keine Steine nach dem Kondor werfen darf, weder mit der Hand noch mit der Schleuder. Wenn wir das täten, dann wäre es schlimmer, sogar uns Menschen könnten sie angreifen. Er erzählte mir von einem Fall, wo auf einen Kondor geschossen wurde. Er sagt, dass es einen Mann gab, hier, an einem Ort, an dessen Namen ich mich jetzt nicht erinnern kann, der hatte mit einem Schuss einen Kondor getötet. Sogleich erschienen viele Kondore, sehr viele, die ihn bedrängten und töten wollten. Dann konnte er zum Glück eine Hütte finden, in die er flüchtete; nur so konnte er sich retten. So war das damals, wie mir mein Vater erzählte.

4. Awkikuna

"Im mythologischen Volkserbe gibt es viele Legenden über diese geheimnisvollen Persönlichkeiten. Die Awkikunas sind die Herren und Schutzgeister der im Inneren der Erde verborgenen Reichtümer. Es liegt in ihrem Ermessen, die Menschen, die auf Reichtümer aus sind, zu belohnen oder zu bestrafen; sie haben die Macht, eine Mine mit Gold, Silber oder anderen Schätzen zu füllen, je nach dem, ob eine Person ihr Wohlwollen genießt oder nicht. Diese imaginären Wesen bevorzugen nach dem Volksglauben den Schutz der Nacht für ihre Umtriebe. Es heißt, sie benutzten Viscachas, Eichhörnchen etc. als Lasttiere, um Gold, Silber und andere vom Menschen begehrte Metalle von einer Mine zur anderen, von einem Berg zum anderen zu transportieren, wobei die Viscachas sich wie Lasttiere betragen. Die Erzähler dieser Geschichten pflegen ihre Berichte mit pittoresken Szenen auszuschnücken, stellen sich sogar als Teilnehmer einiger dieser Geschehnisse dar. Viele versichern, die Awkikunas beobachtet und ihr Gespräch belauscht zu haben, und so viele Geheimnisse erfahren zu haben. Sie hätten im Halbdunkel der Nacht gesehen, wie die Awkikunas vielköpfige Viscachakarawanen mit zugehöriger Ladung vorantreiben; und mehr als einmal seien sie Augenzeugen geworden, wie eines der Tiere an einem Steilhang abstürzte. Wenn sie sich dem verunglückten Tier näherten, fanden sie es unfehlbar in ein Viscacha verwandelt vor. Zahllos sind die Geschichten, die mit diesem typischen Kolorit des Quechua über diese geheimnisvollen Persönlichkeiten erzählt werden" (Herbas 1998: 28).

ANHANG III. Illustrationen.



Illus. 1. Tunari und die Gebirgskette Cochabamba.



Illus. 2. Der Feldweg von Tiquipaya nach Ch'apisirka.



Illus. 3. Das Hochland Cuatro Esquinas.



Illus. 4. Ch'apisirka und seine Umgegend.



Illus. 5. Laguna Escalerani und der Feldweg nach Ch'apisirka.



Illus. 6. Östlich von Chachakomani.



Illus. 7. Die Vegetation von Totolima.



Illus. 8. Das Gebirgsland in der Nähe von Totolima.



Illus. 9. Das Wildestroh oder *ichhu*.



Illus. 10. Nebel, Stein und Kreuz.



Illus. 11. Geschmückte Lamas.



Illus. 12. Der Flug des Andenkondors.



Illus. 13. Der Andenkondor.



Illus. 14. Der andinen Fuchs.



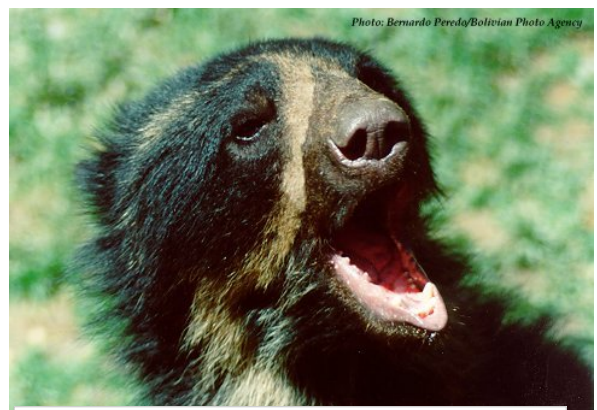
Illus. 15. Das Vikunja.



Illus. 16. Das Viscacha.



Illus. 17. Die Bergeidechse.



Illus. 18. Der Brillenbär oder *jukumari*.

Abreviatur

AP	Área Protegida / Schutzzzone.
APDHB	Asamblea Permanente de los Derechos Humanos de Bolivia / Dauernde Versammlung für Menschenrechte in Bolivien.
ASP	Asamblea por la Soberanía de los Pueblos / Versammlung für die Solidarität der Völker.
CIPCA	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado / Zentrum für Forschung und Training der Landwirte.
CITES	Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestre / Versammlung über zwischenstaatlichen Handel von gefährdeten Arten der wilden Fauna und der Flora.
CODEMA	Consejo Departamental del Medio Ambiente / Bezirksräte für Umwelt.
CPE	Constitución Política del Estado / Bolivianische Verfassung.
CRCh	Central Regional Ch'apisirka / Regionalzentrale von Ch'apisirka.
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia / Verband der Indigenas Boliviens.
CNTCB	Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia / Nationalverband der Landarbeiter Boliviens.
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia / Einheitsgewerkschaftsverband der Landarbeiter Boliviens.
DIA	Declaratoria de Impacto Ambiental / Deklaration der Umweltauswirkungen.
D.S.	Decreto Supremo / Oberstes Dekret.
EIA	Evaluación de Impacto Ambiental / Bewertung der Umweltauswirkungen.
FONAMA	Fondo Nacional para el Medio Ambiente / Nationaler Umweltfond.
GTPI	Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (ONU) / Arbeitsgruppe der indigenen Völker.
IGM	Instituto Geográfico Militar / Militärgeographisches Institut.
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria / Landesinstitut für Agrarreform.
LAPNT:	Ley de Ampliación del Parque Nacional Tunari / Gesetz zur Erweiterung des Nationalpark Tunari.
LMA	Ley del Medio Ambiente / Umweltgesetz.
MDSMA	Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente / Ministerium für Nachhaltige Entwicklung und Umwelt.
MDSP	Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación / Ministerium für Nachhaltige Entwicklung und Planung.
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario / Nationalistische Revolutionäre Bewegung (politische Partei).
OIT	Organización Internacional del Trabajo / Internationale Arbeitsorganisation.
ONG	Organización no gubernamental / Nicht-Gouvernementale Organisation.
ONU	Organización de las Naciones Unidas / Vereinte Nationen.
PNT	Parque Nacional Tunari / Nationalpark Tunari.
RGAP	Reglamento General de Áreas Protegidas / Allgemeines Reglement der Schutzzonen.

RGGA	Reglamento General de Gestión Ambiental / Allgemeines Reglement zum Umweltschutz.
SENMA	Secretaría Nacional del Medio Ambiente / Nationales Umweltsekretariat.
SERNAP	Servicio Nacional de Areas Protegidas / Nationaler Schutzgebietsdienst.
SNAP	Sistema Nacional de Areas Protegidas / Nationales Schutzzonen-System.
SNRNMA	Secretaría Nacional de Recursos Naturales y Medio Ambiente / Staatssekretariat für Naturressourcen und Umwelt.
UMSA	Universidad Mayor de San Andrés (La Paz) / Universität von San Andrés.
UMSS	Universidad Mayor de San Simón (Cochabamba) / Universität von San Simón.
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia y la Juventud / Kinderhilfswerk der Vereinten Nationen.

QUELLEN

- Bibliographie
- Interviewpartner
- Karten und Illustrationen

- Bibliographie

- Albó, Xavier, 1987. Por qué el campesino qhochala es distinto?; *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) 2:43-60.
- Albó, Xavier, 1991. El retorno del indio; *Revista Andina* (Cusco) 9/2: 299-339.
- Albó, Xavier und Josep M. Barnadas, 1985. *La cara campesina de nuestra historia*. 2. Aufl. La Paz: UNITAS.
- Albó, Xavier et al., 1989. *Para comprender las culturas rurales de Bolivia*. La Paz: Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA, UNICEF.
- Aliaga, Francisco, 1987. Los dioses en la mitología andina; *Diálogo andino* (Arica) 6:90-104.
- APDHB, 1980. *La masacre de Todos Santos*. 2. Aufl. La Paz: APDHB.
- Aranguren P., Angélica, 1975. Las creencias y ritos mágicos religiosos de los pastores puneños; *Allpanchis* (Cusco) 8:103-132.
- Arnold, Denise Y., 1998. La casa de adobes y piedras del inca: género, memoria y cosmos en Qaqachaka; in: Arnold, D.Y. et al. *Hacia un orden andino de las cosas*. 2. Aufl. La Paz: HISBOL, ILCA; S. 31-108.
- Arnold, Denise Y. et al., 1998a. *Hacia un orden andino de las cosas*. 2. Aufl. La Paz: HISBOL, ILCA.
- Arnold, Denise Y. und Juan de Dios Yapita, 1998b. *Río de vellón, río de canto*. La Paz: UMSA, ILCA/HISBOL.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, 1995. Los pueblos indígenas y la tesis ambientalista sobre el manejo global de sus recursos ; in: Grünberg, G. (Koord.). *Articulación de la diversidad*. Tercera Reunión de Barbados. Quito: Abya-Yala; S. 81-98.
- Arze, Carlos Enrique, 2001. Sondeo preliminar del mercado de las tecnologías energéticas limpias en Bolivia. Energías renovables y eficiencia energética; in: Orbegozo R., C. (Koord.). *Sondeo preliminar del mercado de las tecnologías energéticas limpias en Bolivia, Colombia, Ecuador y Peru*. Energías renovables y eficiencia energética. Lima: Consorcio OPET Comunidad Andina; S. 15-48.
- Astvaldsson, Astvaldur, 2000. *Las voces de los Wak'a. Fuentes principales del poder político aymara*. La Paz: CIPCA.
- Barre, Marie-Chantal, 1988. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. 3. Aufl. México: Siglo XXI.
- Bartra, Armando, 2001. Mesoamérica en la hora de los pueblos originarios; *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura* (México) 150. URL: <http://www.memoria.com.mx/150/Bartra.htm> (30.11.01).

- Baumann, Max Peter, 1997. Das Leben in drei Welten. Kosmovision und Glaubenswelt im andinen Hochland; *ila* (Bonn) 208:8-11.
- Berg, Hans van den, 1985. *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA.
- Berg, Hans van den, 1991. „La tierra no da así nomás...”. *Los ritos agrícolas de los aymara cristianos*. 2. Aufl. La Paz: Hisbol.
- Berg, Walter Bruno, 1999. Apuntes para una historia de la oralidad en la literatura argentina; in: Berg, W.B und M.K. Schäffauer (Hrsg.). *Discursos de oralidad en la literatura rioplatense del siglo XIX al XX*. Tübingen: Gunter Narr; S. 9-120.
- Bertonio, Ludovico, 1612 (1984). *Vocabulario de la lengua Aymara*. Edición facsimilar. Cochabamba: CERES-IFEA-MUSEF.
- Bolivia, 1953. *Decreto Ley 3464. Ley de Reforma Agraria*. La Paz: Serrano.
- Bolivia, 1969. *Decreto Supremo N° 08835 de 2 de julio de 1969. Crea el comité impulsor del Parque Nacional Tunari*. URL: <http://www.cab.int.co/cab/infos/biolegis/bolivia/Biobolivia.pdf> (10.04.02).
- Bolivia, 1995. *Decreto Supremo N° 24176 de 8 de diciembre de 1995. Reglamento general de Gestión Ambiental*. URL: <http://www.cab.int.co/cab/infos/biolegis/bolivia/Biobolivia.pdf> (10.04.02).
- Bolivia, 1997. *Decreto Supremo N° 24781 de 31 de julio de 1997. Reglamento general de áreas protegidas*. URL: <http://www.cab.int.co/cab/infos/biolegis/bolivia/Biobolivia.pdf> (10.04.02).
- Bolivia; Congreso Nacional, 1991. *Ley N° 1262 de 13 de septiembre de 1991. Ampliase la extensión del “Parque Nacional Tunari”, creado mediante Decreto Supremo N° 06045 de 30 de marzo de 1962*. URL: <http://www.cab.int.co/cab/infos/biolegis/bolivia/Biobolivia.pdf> (10.04.02).
- Bolivia; Congreso Nacional, 1992. *Ley N° 1333. Ley de 27 de abril de 1992. Ley del Medio Ambiente*. Oruro: Songoy.
- Bolivia; Congreso Nacional, 1995. *Ley N° 1615 del 6 de febrero de 1995. Constitución de la República de Bolivia*. URL: <http://www.cab.int.co/cab/infos/biolegis/bolivia/Biobolivia.pdf> (10.04.02).
- Bolivia, Congreso Nacional, 1996. *Ley 1715. Ley del 18 de octubre de 1996. Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria*. La Paz. URL: <http://www.congreso.gov.bo/11leyes//leyes/1715.htm> (14.05.02).
- Bolivia; INE, 2002a. *Censo 2001 – Población a nivel de organizaciones comunitarias*. La Paz: INE. Página WWW: http://www.ine.gov.bo/cgi-bin/Pob_org_cominit.exe/DESPLIEGUE (24.05.02).

- Bolivia; INE, 2002b. *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Mapa de pobreza de Cochabamba*. La Paz: INE. URL: http://www.ine.gov.bo/Map_pob_cbba.pdf (24.05.02).
- Bolivia; MDSP, 1997. *Implementación del Convenio sobre Diversidad Biológica*. Primer informe nacional de Bolivia. La Paz: MDSP, Viceministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente, Dirección General de Biodiversidad.
- Bolivia; SERNAP, 2002. *Parque Nacional Tunari*. La Paz: SERNAP. URL: http://www.sernap.gov.bo/areasprotegidas/tun_1.htm (11.02.03).
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1981. Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina; in: Bonfil, G. (comp.). *Utopía y revolución*. México: Nueva Imagen; S. 11-53.
- Bourdieu, Pierre, 1995. Combatir la tecnocracia en su propio terreno; in : *Liberation*. Paris, 14 de diciembre de 1995. (Traducción al español de O. Fernández). URL: <http://cariari.ucr.ac.cr/~oscarf/bourdie2.html> (12.11.01)
- Bourdieu, Pierre, 1998. *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Bouysse-Cassagne, Therese, 1987. *La identidad aymara*. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI). La Paz: HISOL, IFEA.
- Bouysse-Cassagne, Therese, 1991. El lago Titicaca y la historia de los grupos étnicos, apuntes en la larga duración; *Historia y Cultura* (La Paz) 20:63-88.
- Burga, Manuel, 1999. *Historia y antropología en el Perú (1980-1998): tradición, modernidad, diversidad y nación*. Ponencia presentada a “Perú hoy. Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero”. Harvard University, 29 de abril – 1 de mayo 1999. URL: <http://www.fas.harvard.edu/~icop/manuelburga.html> (19.11.02)
- Cáceres Ch., Efraín, 1990. Identidad y esperanza en mitos andinos ; in : *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (Puno) 2/36:29-48.
- Calla O., Ricardo et al., 1989. *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades*. La Paz: CEDLA.
- Calla, Ricardo et al., 1992. Partidos políticos y diálogo intercultural ; in: Toranzo R., C. (Hrsg.). *Diversidad étnica y cultural*. La Paz: ILDIS ; S. 47-72.
- Cánepa K., Gisela, 1998. *Máscara. Transformación e identidad en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CIDOB, 2001. *Presentación de CIDOB*. Santa Cruz. URL: <http://www.cidob-bo.org/> (03.12.02)
- CIPCA, 1992. *Futuro de la comunidad campesina*. La Paz: CIPCA.
- Concha, Juan de Dios, 1975. Relación entre pastores y agricultores; *Allpanchis* (Cusco) 8:67-101.

- Contreras, Alex, 1991. *Etapas de una larga Marcha*. La Paz: o.V.
- Contreras, Alex, 2000. Las cuencas hídricas decaen mucho por las urbanizaciones ; *Los Tiempos*. (Cochabamba) 01.10.
- Contreras Baspineiro, Alex, 2003. Evo Morales es reelegido líder cocalero; *América Latina en Movimiento*, 18/06/2003. URL: <http://alainet.org/docs/3919.html> (26.06.03).
- CRCh, 1998. 2° Congreso de la Central Regional de Ch'apisirca. Ch'apisirca – Quillacollo – Cochabamba, 21 de marzo de 1998. Cochabamba: Chajra Runaj Masis.
- Crespo Flores, Carlos, 1999. *Políticas públicas, gobierno local y conflictos socioambientales*. Ponencia preparada para la Conferencia Electrónica FAO-FTPP-Comunidec: «Conflictos socioambientales: desafíos y propuestas para la gestión en América Latina». Quito, 15 de diciembre de 1999.
- CSUTCB, 1996. *Historia de los Movimientos Indígenas en Bolivia*. La Paz: CSTCB. URL: <http://www.puebloindio.org/CSUTCB3.html> (13.09.02).
- CSUTCB-CIDOB, 1992. *Convocatoria. 1° Asamblea de Naciones Originarias y del Pueblo*. La Paz: CEPAS.
- Daes, Erica-Irene A., 1997. *Protección del patrimonio de los pueblos indígenas*. Ginebra y Nueva York: Naciones Unidas.
- Dandler, Jorge, 1969. *El sindicalismo campesino en Bolivia*. Los cambios estructurales en Ucureña. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Dandler, Jorge und Juan Torrico, 1984. El Congreso Nacional Indígena de 1945 y la rebelión campesina de Ayopaya; in: Calderón, F. und J. Dandler (comps.). *Bolivia, la fuerza histórica del campesinado*. Ginebra, La Paz: UNRISD, CERES; S. 133-200.
- Dedenbach-Salazar S., Sabine, 1990. *Inka pachaq llamanpa willaynin. Uso y crianza de los camélidos en la época incaica*. Estudio lingüístico y etnohistórico basado en las fuentes lexicográficas y textuales del primer siglo después de la conquista. Bonn : Estudios Americanistas de Bonn.
- Dietz, Gunther, 1999. Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos; *Nueva Antropología* (México) 27/56:81-107. URL: <http://www.ugr.es/~ldei/Doctorado/Programas/pro01-02/curso-gunther/curso-gunther.htm> (15.11.02).
- Duch, Lluís, 1998. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- Espinoza, Waldemar, 1969. El memorial de los Charcas; *Cantuta* (Lima) 4:117-152.
- Espinoza, Waldemar, 1997. *Los incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tawhunatinsuyu*. 3. Aufl. Lima: Amaru.
- Estermann, Josef, 1998. *Filosofía andina*. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya Yala.

- Fabricano, Marcial, 2001. *Los pueblos indígenas en el nuevo marco constitucional del país a partir de las reformas de 1994*. Santa Cruz de la Sierra – Bolivia, junio. URL: <http://www.fondoindigena.org/cidob/> (24.10.02).
- Flores Galindo, Alberto, 1988. *Buscando un inca*. 3. Aufl. Lima: Horizonte.
- Flores Ayaviri, Clara, 1996. La cosmovisión andina y la llama; in: Ostermann, D. (Hrsg.). *Cosmovisión andina*. Expresión y sentimiento espiritual andino-amazónico. La Paz: Tapinkiri; S. 221-252.
- Flores Ochoa, Jorge A. und Yoshiki Kobayashi (Hrsg.), 2000. *Pastoreo Altoandino*. Realidad, sacralidad y posibilidades. La Paz: Plural, MUSEF.
- FSUTCC, 1995. *Estatutos de la F.S.U.T.C.C.*. Cochabamba : Chajra Runaj Masis.
- Geertz, Clifford, 1993. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura; in: Bohannan, P. und M. Glazer. *Antropología*. Lecturas. 2. Aufl. Madrid: McGraw Hill; S. 547-568.
- Giménez, Gilberto, 1994. Comunidades primordiales y modernización en México; in: Giménez, G. und R. Pozas. *Modernización e identidades sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; S. 151-183.
- Gisbert, Teresa, 1999. *El paraíso de los pájaros parlantes*. La imagen del otro en la cultura andina. La Paz: Plural, UNSLP.
- Goins, John Francis, 1967. *Huayculi*. Los indios quichua del valle de Cochabamba, Bolivia. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- González O., Felipe und A. T. Romero C., 1999. Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos; *Ciencia, Ergo Sum* (México) 6/2. URL: <http://ergosum.uaemex.mx/julio99/jfelipe.html> (06.09.02).
- Gordillo, José M. und Mercedes del Río, 1993. *La Visita de Tiquipaya (1573)*. Análisis etno-demográfico de un Padrón Toledano. Cochabamba: UMSS-CERES-ODEC/FRE.
- Gow, David und Rosalinda Gow, 1975. La alpaca en el mito y el ritual; *Allpanchis* (Cusco) 8:141-174.
- Grebe V., María Esther, 1996. Patrones de continuidad en el mundo surandino : creencias y cultos vinculados a los astros y espíritus de la naturaleza ; in: Ostermann, D. (Hrsg.). *Cosmovisión andina*. Expresión y sentimiento espiritual andino-amazónico. Segundo encuentro de cosmovisión andina-amazónica. La Paz: Centro de Cultura, Arquitectura y Arte Taipinkiri; S. 205-219.
- Guerrero Arias, Patricio, 1993. *El saber del mundo de los cóndores*. Identidad e insurgencia de la cultura andina. Quito: Abya-Yala.

- Gugenberger, Eva, 1992. Problemas de la codificación del quechua en su condición de lengua dominada; in: Godenzi, J.C. *El quechua en debate*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas"; S. 157-177.
- Harris, Olivia und Therese Bouysse-Cassagne, 1988. Pacha: en torno al pensamiento aymara; in: Albó, X. (comp.) *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza; S. 217-281.
- Herbas S., Angel, 1998. *Diccionario Quichua a Castellano. Qhishwasimimanta – kastillanuman rimayqillqa*. Cochabamba: Tunturi.
- Hernández, Roberto, 1994. Teorías sobre campesinado en América Latina: Una evaluación crítica; *Revista Chilena de Antropología*, 12. URL: <http://www.uchile.cl/facultades/csociales/antropo/rc12-12.htm> (09.05.99).
- Ibarra, Hernán, 1999. Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador; *Ecuador Debate* (Quito) 48. URL: <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate100.htm> (15.12.02).
- Ipamo, Alberto, 1992. De Moxos a La Paz: diario de la marcha; *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) 23:74-100.
- Iturralde G., Diego, 1993. Pueblos indígenas y Estados latinoamericanos: una relación tensa; in ILDIS (Hrsg.). *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*. La Paz: ILDIS; S. 63-74.
- Julien, Catherine, 2001. *Die Inka. Geschichte, Kultur, Religion*. 2. Aufl. München: Beck.
- Kessel, Juan van, 2002. Religiosidad andina mestiza como fuente de salud y vida; *Revista Electrónica Volveré* (Iquique) I/2. URL: <http://cavancha.cec.unap.cl/iecta/volvere/rev02.html> (28.04.03).
- Koonings, Kees und Patricio Silva, 1999. Construcciones étnicas en América Latina; in: Koonings, K. und P. Silva (Hgb.). *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. 2. Aufl. Quito: Abya-Yala; S. 5-22.
- Lara, Jesús, 1973. *Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas*. Antología. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Lara, Jesús, 1990. *El Tawantinsuyu. Origen, organización política y social*. 3. Aufl. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Larson, Brooke, 2000. *Cochabamba. (Re)construcción de una Historia*. Cochabamba: CESU, AGRUCO.
- Lecoq, Patrice und Sergio Fidel, 2000. Algunos aspectos de la vida y los ritos ganaderos en Ventilla, una comunidad pastoril del Sud de Potosí, Bolivia; in: Flores Ochoa, J. und Y. Kobayashi (Hrsg.). *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz: Plural, MUSEF; S. 150-187.
- Lienhard, Martin (selección, prólogo, notas y bibliografía), 1992. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- López, Eleazar, 1999. Pueblos indios e Iglesia: Historia de una relación difícil; *Yachay* (Cochabamba) 16/29:69-90.
- Lumbreras, Luis Guillermo, 1992. *Nuestro problema actual es el imperialismo, no don Francisco Pizarro*. Entrevista realizada por Guillermo Pérez. URL: www.plazamayor.net/antropologia/board/messages/1879.html (18.04.01).
- Malinowski, Bronislaw, 1973. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona : Península.
- Manifiesto de Tiwanaku*, 1973. La Paz. Mimeografiado. (Auch in: Bonfil B., G. (comp.), 1981. *Utopía y revolución*. México: Nueva Imagen, S. 216-223.)
- Mardones, José Ma., 2000. *El retorno del mito*. La racionalidad mito-simbólica. Madrid: Síntesis.
- Marzal, Manuel, 1983. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, Manuel, 1985. *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Masuda, Shozo, 1982. Dinamismo interregional en los Andes Centrales, en : Millones, L. und H. Tomoeda (Hrsg.). *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales*. Ponencias presentadas en el Cuarto simposio Internacional del Museo Nacional de Etnología, Osaka, diciembre 1980. Serie: Senri Ethnological Studies 10. Osaka: Museo Nacional de Etnología, S. 93-106.
- Mayer, Enrique, 1999. Campesinos y neoliberalismo. Discusión sobre la teoría económica del campesinado, con énfasis en el medio andino. *Cyberayllu. Ensayos* (Misuri). URL: http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/em_campesinos.html (14.12.02)
- Mercado, Johnny, 1988. La Asamblea Permanente de los Derechos Humanos de Bolivia y la problemática indígena; *Arinsana* (Caracas) 10:78-86 [El artículo reproduce el documento que el autor presentó al Congreso de la APDHB, pero por razones desconocidas la revista no incluyó el nombre].
- Mercado, Johnny, 1990. La marcha por el Territorio y la Dignidad; *La voz de los derechos humanos*, (Cochabamba) 9:2-11.
- Mercado, Johnny, 1999. *Por una vida digna para todos*. Una historia de lucha de la APDHB. Cochabamba: UCB-APDHC.
- Merlino, Rodolfo und Mario A. Rabey, 1993. Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico; *etnofolk* (Oruro) 2/2:13-35.
- Millones S.G., Luis, 1975. Economía y ritual en los Condesuyos de Arequipa : Pastores y tejedores del s. XIX; *Allpanchis* (Cusco) 8:45-66.

- Montecinos, David, 1992. El movimiento campesino de Bolivia frente a nuevos desafíos; in: CEASR. *Sindicatos campesino, etnias y defensa ecológica*. La Paz: CIP; S. 13-58.
- Morales, Adolfo de. 1977. *Repartimiento de tierras por el inca Huayna Capac (Testimonio de un documento de 1556)*. Cochabamba: UMSS.
- Murra, John, 1987. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas; in: Condarco, R. und J. Murra. *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. La Paz: HISBOL; S. 29-86.
- Murra, John, 1988. El aymara libre de ayer; in: Albó, X. (comp.) *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza, S. 51-74.
- Nachtigall, Horst, 1975. Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores. Economía y ritual en los Condesuyos de Arequipa : pastores y tejedores del Siglo XIX ; *Allpanchis* (Cusco) 8:45-66.
- OIT, 1989. Texto del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Convenio 169; *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos* (México) IV/3-4:116-124.
- ONU-GTPI, 1994. *Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Ginebra. (E/CN.4/SUB.2/1994/2/Add.1 (1994).)
- Palacios R., Félix, 1988. Pastores de llamas y alpacas; in: Albó, X. *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza; UNESCO; S. 133-150.
- Patzi Paco, Felix, 1999. *Insurgencia y sumisión*. Movimientos indígeno-campesinos (1983-1998). La Paz: Comuna.
- Pérez C., Edelmira, 2001. Hacia una nueva visión de lo rural, in: Giarracca, N. (comp.). *Una nueva ruralidad en América Latina?*. Buenos Aires: CLACSO, S. 17-29. URL: <http://www.clacso.edu.ar/~libros/rural/perez.pdf> (16.10.02).
- Pifarré, Francisco, 1992. Guaranís: el derecho a ser pueblo; *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) 23:3-19.
- Parque Nacional Tunari. Area Protegida*, 2001 (Cochabamba) 1/1. [Publicación periódica interinstitucional al servicio del Comité de Gestión del PNT].
- Paulson, Susan, 1999. Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos; *Revista Andina* (Cusco) 16:32. URL: <http://revistandina.perucultural.org.pe/afronte.htm> (22.04.02).
- Ponce Sanginés, Carlos, 1996. Cosmovisión, religión y astronomía de Tiwanaku ; in : Ostermann, D. (Hrsg.). *Cosmovisión andina*. Expresión y sentimiento espiritual andino-amazónico. La Paz: Taipinquiri, S. 29-90.
- Quispe Huanca, Felipe, 2001. Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua ; in : García, A. et al. *Tiempos de rebelión*. La Paz : Muela del Diablo, S. 163-189.

- Ramírez V., Luis F., 1995. Del caos territorial al municipio; *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) 37:56-79.
- Redfield, Robert, 1966. *The primitive World and its transformations*. 9. Aufl. (1. Aufl., 1953). New York: Cornell University Press.
- Rivera, Silvia, 1993. La raíz: colonizadores y colonizados, in: Albó, X. und R. Barrios (Koord.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. Band 1: Cultura y Política. La Paz: CIPCA, Aruwiyiri; S. 27-139.
- Rivero, Wigberto, 1992. Lo indígena y lo campesino en Bolivia; in: CEASR. *Sindicatos campesino, etnias y defensa ecológica*. La Paz: CIP; S. 73-80.
- Rocha, José Antonio, 1990. *Sociedad agraria y religión. Cambio social e identidad en los valles de Cochabamba*. Cochabamba: Hisbol, UCB/ISET.
- Rocha, José Antonio, 1997. „Mit dem Blick nach vorn und zurück“. *Ethnische Ideologie, die Macht und das Politische bei den Quechua in den Tälern und Gebirgsregionen Cochabambas (Bolivien) (1935-1952)*. Ulm: Universität Ulm, Abteilung Anthropologie.
- Romero M., Víctor, 1997. Cosmovisión aymara en el Alto Beni: modificaciones en la concepción de comunidad, tierra y trabajo; *Yachay* (Cochabamba) 14/26:75-97.
- Rösing, Ina, 1990. *Der Blitz: Drohung und Berufung. Glaube und Ritual in den Anden Boliviens*. München: Trickster.
- Rösing, Ina, 1997. *Jeder Ort – ein heiliger Ort. Religion und Ritual in den Anden*. Zürich: Benziger.
- Saignes, Thierry, 1981. El piedemonte amazónico de los andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII; *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* (Lima) X/3-4:141-176.
- Salazar, Fernando, 2000. *Disputa y Conflicto por el acceso al agua en el Valle Central de Cochabamba*. Ponencia al Foro para la Gestión Integral del Agua en Cochabamba. Febrero 28 - Abril 15. URL: <http://www.cgiac.org/comentarios/tema2/Comen25.htm> (19.02.03).
- Salman, Ton, 1999. Culturas en su laberinto; *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) 51:62-89.
- Sánchez P., José, 1992. *Presente y futuro de los pueblos indígenas. Análisis y propuestas*. Quito : Abya Yala.
- Scarborough, Isabel M., 2001. *Revalorizando las Manifestaciones Culturales: En Búsqueda de lo Auténtico en la Entrada Autóctona de la Festividad de la Virgen de Urkupiña*. Ponencia presentada al II Congreso Internacional sobre Patrimonio Histórico e Identidad Cultural. Cochabamba: Instituto de Investigación en Antropología, Universidad de Aquino de Bolivia. URL: http://www.comunidadesweb.com/congresocultural/psg?vista_serv=18undtofolder=1590 (24.01.03)

- Schiffers, Norbert, 1997. Por qué estudio la Ciencia de las Religiones desde un punto de vista etnológico?; *Yachay* (Cochabamba) 14/25:37-51.
- Schramm, Raimund, 1991. Mosaicos etnohistóricos del valle de Cliza; *Historia y Cultura* (La Paz) 18:3-41.
- Schramm, Raimund, 1999. *Pocona und Mizque*. Die Umgestaltung einer indianischen Gesellschaft im kolonialen Peru (Charcas). Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Seligmann, Linda J., 1998. Estar entre las *cholas* como comerciantes; *Revista Andina* (Cusco) 16:32. URL: <http://revistandina.perucultural.org.pe/acholas.htm> (22.04.02).
- Taipe Campos, Néstor Godofredo, 1991. *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Horizonte.
- Taylor, Gerald, 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: IEP, IFEA.
- Urañawi, José, 1992. Creación y objetivos de CIDOB, in: Liberman, K. und A. Godínez. *Territorio y dignidad*. La Paz: ILDIS – Nueva Sociedad, S. 31-34.
- Villarroel, Arturo, 1985. *Urkupña: Tradición y Folklore*. Cochabamba: Isla.
- Villarroel, Arturo, (Koord.). 2001. *Historia del Milagro*. Cochabamba: Canelas.
- Viola R., Andreu, 1997. Antropología y posmodernidad (I). El antropólogo ante los desafíos del mundo contemporáneo; *Yachay* (Cochabamba) 14/26:9-33.
- Wachtel, Nathan, 1976. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española, 1530-1570*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wachtel, Nathan, 1981. Los mitimas del valle de Cochabamba : la política de colonización de Wayna Capac; *Historia Boliviana* (Cochabamba) I/1:21-57.
- Wing, Elizabeth S., 1975. La domesticación de animales en los Andes ; *Allpanchis* (Cusco) 8:25-44.
- World Wide Fund for Nature (WWF), 1996. *Los pueblos indígenas y la conservación : Declaración de principios del WWF*. Ginebra : WWF Internacional.
- Zapp, Jorge et al., 2000. *Campesinado y globalización*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Zúñiga, Guido, 2002. *Evaluación de la aptitud de las tierras con fines forestales de la ladera sur del Parque Tunari*. Cochabamba : Centro de Levantamientos Aeroespaciales y Aplicaciones SIG para el Desarrollo Sostenible de los Recursos Naturales (CLAS); UMSS. URL: <http://www.umss.edu.bo/epubs/earts/htmls/62.html> (11.02.03).

- Interviewpartner

(Weil die politische Ansicht des Landes oft unbeständig ist, wurden die Namen der Interviewpartner verschlüsselt, um ihre Sicherheit zu schützen)

Doña Ga.: 80 años, aus Tiquipaya.
Don Cm.: 72 años, aus Jatun P'ujru.
Don Rm.: 45 años, aus Jatun P'ujru.
Don Lp.: 55 años, aus Cuatro Esquinas.
Don Nr.: 42 años, aus Chachakomani.
Don Lm.: 45 años, Behörde von CRCh.
Don Ni.: 32 años, aus Ch'apisirka.
Don Rj.: 29 años, aus Cuatro Esquinas.
Don Qe.: 40 años, Behörde von CRCh.
Don Le. : 35 años, Behörde von CRCh.

- Quellen der Karten und Illustrationen

Karte 1: Physische Karten von Südamerika und Bolivien. URL: <http://personales.com/uruguay/montevideo/pueblosweb/MAPAS/fisico sudamerica.jpg>; <http://www.bestpricetravel.de/bl-map.html> (24.11.00)

Karte 2: *Areas Protegidas de Bolivia* (APs). URL: <http://www.sernap.gov.bo/snap.htm> (11.02.03)

Karten 3, 6: Aus der Karte „*Problemática del Agua y del Parque Nacional Tunari*“, die die Fachleute des „*Programa de Manejo Democrático de Conflictos. Zona de estudio Parque Nacional Tunari*“ von *Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social* (CERES), herstellten. Cochabamba, 2001.

Karte 4: Satelliten-Ansicht des andinen Hochlands. URL: <http://www.iag.net/~jsiebold/carto.html> (12.02.03).

Karte 5: Satelliten-Ansicht des Zentraltals von Cochabamba. URL: <http://earthrise.earthkam.ucsd.edu/cgi-bin/er/quick?r=155097&332> (20.02.03).

Illus. 1-6, 9-12, 15 und 17: Eigene Bilder.

Illus. 7 und 8: Totolima. URL: http://net2bolivia.com/docs_bolivia/totolima.html (13.01.03)

Illus. 13, 14, 16 und 18.: URL: <http://www.bolivia-internet.com/tamandua/pcfa.php> (18.09.03)