

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

herausgegeben vom Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik
an den österreichischen Universitäten

vol. XX, No. 4–2004

MULTIKULTURELLE AUTONOMIE IN LATEINAMERIKA

Schwerpunktredaktion: Leo Gabriel, René Kuppe

Mandelbaum Edition Südwind

Inhaltsverzeichnis

- 4 Einleitung
- 8 RENÉ PAUL AMRY
Das Recht auf kulturelle Identität als Schranke für das Strafrecht
in Lateinamerika
- 25 LEO GABRIEL
Multikulturelle Autonomie: Ein Paradigma für
partizipative Demokratie in Lateinamerika
- 43 RENÉ KUPPE
Diskurse zur Begründung multikultureller Autonomie in Lateinamerika
- 62 GILBERTO LÓPEZ Y RIVAS
Die Autonomie der Indio-völker in Mexiko
- 74 ROBERT LESSMANN
Multikulturelle Autonomie und Nachhaltigkeit am Beispiel
der „Gewerkschaften“ der Kokabauern Boliviens
- 89 NICOLE SCHABUS
Freihandelsabkommen bedrohen indigene Rechte
Indigene Autonomie in den Amerikas oder Freihandel
mit indigenen Rechten
- 103 Rezensionen
- 109 Autorinnen und Autoren
- 110 Die letzten Ausgaben
- 111 Informationen für AutorInnen / Information for Contributors
- 112 Impressum

LEO GABRIEL

Multikulturelle Autonomie:

Ein Paradigma für partizipative Demokratie in Lateinamerika

Wohl selten zuvor hat auf dem lateinamerikanischen Kontinent ein politisches Konzept mit einer derart großen Geschwindigkeit um sich gegriffen, Wurzeln geschlagen und Hoffnungen geweckt wie die Idee der lokalen und regionalen Autonomien. Seit in den 1970er Jahren verschiedene Vertreter der sozialanthropologischen Schule in Mexiko (Hector Díaz Polanco, Rodolfo Stavenhagen und, etwas später, Gilberto López y Rivas) ihre auf den Ideen eines anderen Großen der mexikanischen Anthropologie, nämlich Guillermo Bonfil Batalla (Bonfil Batalla 1989), beruhende Analysen der indigenen Gesellschaften innerhalb des mexikanischen Staatsverbandes vortrugen, wurden die Parameter einer auf neokolonialen Fundamenten aufgebauten Wissenschaft wie der Ethnologie mit einem Mal gesprengt. Indem sie die Schizophrenie des mexikanischen Bewusstseins freilegten, welche bereits André Breton dazu veranlasst hatte, Mexiko als „Heimstätte des Surrealismus« zu bezeichnen, legten sie die indianischen Wurzeln auch für die Analyse des zeitgenössischen Politikverständnisses frei. Damit blieb kein Stein in dem seit der mexikanischen Revolution kunstvoll gezimmerten Gebäude des so genannten *Indigenismo*¹ auf dem anderen, durch den die zertrümmerte Welt der Azteken, der Mayas und vieler anderer Indio-völker Mesoamerikas als schattenhafte Idee einer durch und durch verwestlichten Vorstellungswelt wieder auferstehen sollte.

Die Gründer der mexikanischen Schule der Sozialanthropologie weigerten sich einfach, das von José Vasconcelos, dem philosophierenden Tagträumer des postrevolutionären Mexiko, ersonnene Konzept von der *raza cósmica*, der kosmischen Mischlingskultur, zu akzeptieren, das den intellektuellen Eliten und Machthabern der Staatspartei PRI (*Partido Revolucionario Institucional*) jahrzehntelang als Rechtfertigungslehre für ihr eigenes pseudodemokratisches Revolutionssystem diente. Indem sie es ablehnten, die vom mexikanischen politischen System vorgezeichnete Strategie umzusetzen, die Indígenas in die Welt der Mestizen im Namen einer so genannten *mexicanidad* zu integrieren, vollzogen sie den historischen Bruch mit dem *mainstream* der mexikanischen An-

thropologen, die sich innerhalb der staatlichen Bürokratie als Anwälte der indigenen Völker festgesetzt hatten.

1. Autonomie: Von der Theorie zur Praxis

Indem sie den indianischen Teil der Bevölkerung als eigenständiges Subjekt der Geschichte anerkannten, das den anderen Gesellschaftsschichten gleichwertig gegenüberstand, forderten sie auch das Recht der Indiovölker auf politische, ökonomische und kulturelle Selbstbestimmung. Und im Anschluss an die griechisch-römische Rechtsgeschichte nannten sie die objektive Form dieses subjektiven Rechts auf Selbstbestimmung „Autonomie«. Autonomie ist also die Rechtsform, die den indigenen Völkern einen eigenständigen Lebensraum auf der Grundlage ihrer kulturellen Differenz zuerkennt.

Dabei gründet sich die Erfolgsgeschichte der Autonomie eher auf eine politische Problemstellung als auf die theoretischen Erwägungen der Sozialanthropologen und Rechtsgelehrten. Angesichts des wachsenden Selbstbewusstseins der immer kämpferischer werdenden indianischen Volksorganisationen war es ab einem bestimmten Zeitpunkt einfach nicht mehr erträglich, die indigene Bevölkerung in das seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts vorherrschende Konzept des Nationalstaats zu pressen oder die Ureinwohner Lateinamerikas als Teile des von Marx postulierten Klassenkampfes zu begreifen. Vielleicht war es das Ende des kalten Krieges, vielleicht das historische Jahr 1992, das von den indigenen Völkern als „Jahr des Widerstands« begangen wurde, das den historischen Durchbruch dieser als längst besiegt geltenden, ja in Ländern wie Brasilien sogar im Aussterben begriffenen, Volkskulturen mit sich brachte.

Sicher ist, dass im Andenraum bereits im Anschluss an die gescheiterte Guerillabewegung Ernesto „Che« Guevaras von den indigenen Organisationen überaus starke, identitätsbildende Impulse ausgingen, die letztendlich Eingang in die Geschichte der sandinistischen Revolution und des Aufstands der Zapatisten von 1994 gefunden haben. Es handelte sich dabei um die von den nationalen Befreiungsbewegungen nach einigem Zögern akzeptierte Vorstellung, dass sich zwischen den indigenen Völkern und den von den USA beherrschten Nationalstaaten eine historische Auseinandersetzung zwischen nationalstaatlicher Souveränität und kultureller Eigenständigkeit vorbereitete, welche das Imperium zwar nicht besiegen, aber doch empfindlich schwächen könnte.

Wir wollen nun dieses hochbrisante politische Thema aufgreifen und es von verschiedenen Seiten her beleuchten. Da gibt es einmal die juristische Perspektive, welche die Autonomie als normatives Gebäude ansieht, dem eine mehr oder minder große Eigenständigkeit zugestanden wird. Dann gibt es die

politische Perspektive, von der nicht nur die Durchsetzung des Autonomiegedankens abhängt, sondern auch die spezifische Form im Rahmen eines von Wirtschaft, Kultur, Politik und indianischem Gewohnheitsrecht gebildeten Kräfteparallelogramms. Und last but not least ist der gesamte Themenkomplex der Autonomie (oder – wie ich meine – der Autonomien, denn es gibt ihrer sehr viele Spielarten) in jenes transnationale Machtgefüge eingebettet, das unter Bezugnahme auf den Begriff „Globalisierung« bzw. „Globalismus« heute die Welt beherrscht.

Dieser Begriff der „Autonomie«, der seine Vorläufer in der europäischen Geschichte – man denke etwa an Spanien oder an Südtirol – hat, hat in Lateinamerika eine spezifische Gestalt angenommen. Im Unterschied zu den absolutistischen, monoethnischen und daher mit einem gerüttelten Maß an Rassismus behafteten Vorstellungen im Baskenland, auf dem Balkan oder im Kaukasus (wo es kurioserweise Bevölkerungen gibt, die sich dem Aussehen nach kaum von den sie umgebenden Nachbarvölkern unterscheiden) handelt es sich bei dem Begriff der Autonomie in Lateinamerika nicht um ein fundamentalistisches Konzept. Es bezieht sich vielmehr in den meisten Fällen auf das Zusammenleben verschiedener Kulturen in einem bestimmten geographischen Raum, der zwar von bestimmten Volksgemeinschaften geprägt, aber nicht beherrscht wird.

2. Von der Identität zur Multikulturalität

Und hier komme ich bereits zur ersten These oder, besser gesagt, zum ersten Resultat des dreijährigen Forschungsprojekts über „Multikulturelle Autonomien in Lateinamerika« (LATAUTONOMY, siehe Einleitung): Die indigenen und – wie ich behaupte – auch die nicht-indigenen Autonomieprozesse in Lateinamerika sind durchwegs und untrennbar mit dem Begriff der „Multikulturalität« verbunden, wobei ich unter „Multikulturalität« die Offenheit von kulturell identifizierten Gemeinschaften verstehe, mit andersartigen Kulturen und Menschen in eine gleichberechtigte Beziehung zu treten. Oder anders gesagt: „Multikulturalität« ist das, woran es im Bewusstsein der österreichischen Bevölkerung ziemlich häufig mangelt. Wären wir in Lateinamerika, hätten die Indígenas die für die derzeitige Asylgesetzgebung verantwortlichen Politiker schon längst des Landes verwiesen – wie das die Indigenen in Ecuador in den letzten zehn Jahren bereits zweimal getan haben.

Aber auch bei den Indígenas vom mexikanischen Chiapas bis zum bolivianischen Chapare – um einmal die beiden Endpunkte des geographischen Bogens zu nennen, über den sich die LATAUTONOMY-Forschung spannt – war

die „Multikulturalität« (oder „Interkulturalität« wie sie manche nennen) das Ergebnis von langwierigen Auseinandersetzungen. Ich kann mich noch genau erinnern, als ich in den 1970er Jahren in La Paz dem bekannten Quechua-Philosophen Fausto Reynaga begegnete. Er war zwar immer mit einem schwarzen Anzug und silbergrauer Krawatte gekleidet, träumte aber umso heftiger davon, dass Tawantinsuyo, das alte Inkarreich, in vollem Glanz wieder erstehen würde – und zwar dann, wenn alle Weißen Bolivien verlassen hätten. Aber auch die meisten der damals existierenden Indianerorganisationen in den anderen Andenländern dachten noch daran, Abya Yala, also den ganzen amerikanischen Kontinent wiederzuerobern; eine politische Ideologie, die gewissen islamistischen Strömungen im arabischen Raum, die heute noch davon träumen, ein islamisches Weltreich zu errichten, nicht unähnlich sind.

Es war erst der in den 1980er Jahren und insbesondere seit 1990 einsetzende Öffnungsprozess innerhalb der indianischen Kulturen, der es möglich gemacht hat, dass die Indígenaorganisationen bei einem historischen kontinentalen Treffen in Quetzaltenango, Guatemala, nicht ohne Konflikte innerhalb ihrer eigenen Basis beschlossen, eine strategische Allianz mit den so genannten *organizaciones populares* zu akzeptieren: Das *Movimiento 500 años de Resistencia Indígena y Popular*, zu der sich damals die afroamerikanische Bevölkerung hinzugesellte. Diese plötzliche Bereitschaft der Indigenen, ihre Forderungen gegenüber dem Nationalstaat gemeinsam mit den Volksorganisationen zu artikulieren, die ja aus einer linken, damals noch dem Sozialismus verhafteten Tradition stammten, war sicherlich auch auf den Zusammenbruch des so genannten Realsozialismus zurückzuführen. Denn solange orthodoxe Revolutionäre leninistischer, aber auch castristischer Prägung die Perspektive für eine politische Alternative besetzten, wurden die Indigenen innerhalb der lateinamerikanischen Linken entweder als *correa de transmission*, als Transmissionsriemen, betrachtet oder – wie in Nicaragua zu Beginn der 1980er Jahre – aufgrund ihrer Andersartigkeit überhaupt dem Klassenfeind zugerechnet.

Erst als sich die Volksorganisationen von ihren jeweiligen Parteistrukturen lösten oder von diesen einfach im Stich gelassen wurden, übernahmen die Indigenen in vielen Ländern sogar eine tragende Rolle innerhalb einer ziemlich breiten Allianz, die von den urbanen Vierteln Kanadas bis zu den Dörfern der Mapuches reichte. Natürlich war diese tragende Rolle nicht auf ihre politische Schlagkraft in unserem europäischen Sinn zurückzuführen. Es war vielmehr ihre in der Geschichte verankerte Spiritualität, ihre Anpassungsfähigkeit und ihre wiedergefundene kulturelle Identität, die sie zum Wegweiser für viele nicht-indigene soziale Bewegungen werden ließen, die sich mit ihnen solidarisierten.

Anpassungsfähigkeit – um nicht das durch den Neoliberalismus in Verruf gekommene postmoderne Wort Flexibilität zu verwenden – und Identität sind nämlich nur scheinbar Widersprüche. In dem dynamischen Weltbild, in der Kosmvision der meisten indigenen Völker sind die beiden Begriffe notwendige Ergänzungen. Im Unterschied zu den Heiligen in der katholischen Kirche, die unverrückbar irgendwo für ewige Zeiten über den Wolken thronen, im Unterschied zur Unfehlbarkeit des Papstes, beinhaltet die *Cosmovisión* eine Welt, die sich andauernd in Bewegung befindet und immer wieder hinterfragt wird. Entweder, weil sie ununterbrochen einzustürzen droht wie bei den Azteken und nur durch Menschenopfer, also einen Akt der kulturbezogenen, (im Unterschied zu den heutigen Selbstmordattentätern) noch unfreiwilligen Solidarität, gerettet werden konnte. Aber selbst dort, wo die Welt ein feststehendes Ablaufdatum hat, wie bei den Mayas, denen zufolge sie in ziemlich genau zehn Jahren, nämlich im Jahr 2014 christlicher Zeitrechnung untergehen wird, befindet sie sich in ständiger Entwicklung. Insofern ist der indigene Entwicklungsbegriff wesentlich vielfältiger und dynamischer als der des so genannten christlichen Abendlandes, der sich monokausal fast ausschließlich auf das durch Technologie bestimmte ökonomische, ja monetäre Wachstum bezieht. Und was die Götter, den Papst, Kaiser Karl und alle anderen betrifft, verschwinden die nicht ganz einfach von der Bildfläche, sondern sie machen sich entweder andauernd bemerkbar oder sie kehren immer wieder.

Anpassungsfähigkeit und Identität sind also keineswegs Widersprüche, sondern ergänzende Merkmale eines sich ununterbrochen bewegenden Prozesses, der weitaus nachhaltiger ist als die von Erdölkrisen, Inflationen, Repressionen und Depressionen gezeichnete Weltsicht des Westens bzw. Nordens. Oder, um es anders auszudrücken: Sie sind unverrückbare Bestandteile einer nachhaltigen Entwicklung, welche Natur und Umwelt ebenso in sich einbezieht wie das Zusammenleben der Menschen und die Struktur der Gesellschaft.

Deshalb lautet auch die Hauptthese (oder besser gesagt: Haupthypothese) des LATAUTONOMY-Forschungsprojekts:

3. »Multikulturelle Autonomie: Eine notwendige Voraussetzung für nachhaltige Entwicklung«

Diese Hypothese hat zunächst einmal dazu geführt, diesen viel diskutierten, ziemlich dehnbaren und schwammigen Begriff der „nachhaltigen Entwicklung“ näher zu untersuchen. Es gibt ja dazu inzwischen eine Unmenge von Literatur, ein eigenes EU-Projekt und dicke Wälzer, die zu diesem Thema im Zusammenhang mit der UNO-Gipfelkonferenz in Johannesburg herausge-

kommen sind. Die MitarbeiterInnen im gegenständlichen Forschungsprojekt – allen voran die lateinamerikanischen Forscherinnen und Forscher – waren allerdings ganz und gar nicht glücklich mit den im Norden bzw. Westen entwickelten Begriffsbestimmungen für Nachhaltigkeit. Denn in Europa, sagten sie, beschränken sich die meisten Analysen vor allem auf die ökologische Dimension der Nachhaltigkeit, eine Schwerpunktsetzung, die von den Indígena-Organisationen, aber auch für die lateinamerikanischen sozialen Bewegungen als allzu einseitig angesehen wird. Denn von den Indígenas Umweltfreundlichkeit zu verlangen hieße ja wirklich Eulen nach Athen zu tragen; denn wie inzwischen fast alle Anthropologen übereinstimmend nachgewiesen haben, haben die indigenen Völker ja kein von der Natur differenziertes Menschenbild. Das haben erst die spanischen und portugiesischen Kolonisatoren mit Feuer und Schwert in ihren Regionen durchgesetzt. Aber auch für die Bewohner der städtischen Randviertel von Mexico-Stadt oder São Paulo, die tag-täglich einer hierzulande unvorstellbaren Umweltbelastung und -zerstörung ausgesetzt sind, steht der rein ökonomische Überlebenskampf derart im Vordergrund, dass sie es sich gar nicht leisten können, der Ökologie jenen Stellenwert beizumessen, den dieser Begriff im Norden bzw. Westen hat.

Aus diesen und anderen Gründen hat sich das LATAUTONOMY-Konsortium, das in zwölf Regionen und sechs Ländern Lateinamerikas sowie in weiteren fünf Ländern Europas und zwei Regionen Vorderasiens arbeitet, nach langen internen Diskussionen dazu entschlossen, den Begriff der „nachhaltigen Entwicklung« als einen ganzheitlichen Begriff zu verstehen. Die Nachhaltigkeit beinhaltet also die Fähigkeit, alle Lebensbereiche des Menschen aus sich heraus zu reproduzieren und zu entwickeln, wobei der Begriff der „Entwicklung« ebenso in dem vorher angedeuteten holistischen, ganzheitlichen Sinn zu verstehen ist wie der der Nachhaltigkeit. Nachhaltigkeit und Entwicklung beziehen sich also auf die politischen Rahmenbedingungen, die die Menschen dazu befähigen, ihr eigenes ökonomisches, kulturelles UND ökologisches Umfeld zu entfalten.

4. Partizipative versus repräsentative Demokratie

Es würde in diesem Zusammenhang zu weit führen, auf alle diese Lebensbereiche einzugehen. Ich will mich daher hier vor allem auf die politische Dimension der Nachhaltigkeit beschränken, wobei ich die Frage nach der Bewertung der politischen Systeme einmal absichtlich ausklammern möchte. Das heißt, ich möchte die Struktur der real existierenden politischen Machtverhältnisse betrachten, ohne von vorneherein zu bewerten, ob sie im jeweiligen

Einzelfall demokratisch, autoritär oder sogar totalitär sind. Einziges Kriterium soll, wie gesagt, die Nachhaltigkeit der politischen Strukturen sein und das bedeutet ihre Fähigkeit, sich der sozialen Umwelt anzupassen, sich selbst ohne Verlust der kulturellen Identität und Eigenständigkeit zu reproduzieren und zu entfalten.

Was bei der Betrachtung der indigenen Autonomieprozesse zunächst einmal auffällt, ist der im Vergleich zu unseren Gesellschaften relativ hohe Grad an Sozialisation, d.h. an Vergemeinschaftlichung des Alltagslebens. Gerade der naturbezogene Lebensrhythmus der Menschen bringt es mit sich, dass sie von der Sonne, dem Mond, dem Regen und anderen Phänomenen so sehr abhängen, dass sich auch das politische Leben der Gemeinden in hohem Ausmaß danach richtet. Das führt zu ziemlich häufigen Einberufungen von Versammlungen, zu denen Außenstehende nicht zugelassen sind, und zu allabendlichen Gesprächen und Diskussionen darüber, welche Entscheidungen getroffen werden sollen, je nachdem, ob der Neumond droht oder die nächsten Regenfälle zu erwarten sind. Die ausführenden Organe sind dabei die von den Gemeindemitgliedern gewählten Gemeindevorsteher, die sich innerhalb der relativ kurzen Zeitspanne, in der sie ihr Amt bekleiden (zumeist ein oder zwei Jahre), nach dem Stand der jeweiligen Diskussionen orientieren. „*Mandar obedeciendo*« (Anschaffen durch Befolgen) nennen die Zapatisten dieses Prinzip der Amtsausübung, das auch durchaus notwendig ist, denn in den Gemeindeversammlungen herrscht das Konsensprinzip. Das heißt, es kann in Wirklichkeit nur dann ein Beschluss gefasst werden, wenn alle Gemeindemitglieder damit einverstanden sind. Sollte das nicht der Fall sein, dann müssen die Vorschläge eben so lange diskutiert und verändert werden, bis sie die Zustimmung aller finden. In manchen Fällen, die immer seltener werden, gibt es zwar nach wie vor einen Rat der Alten; doch hat dieser meist nur die Funktion zu prüfen, ob die Beschlüsse im Sinne der Tradition der überlieferten *usos y costumbres* gefasst sind.

Nachdem die meisten Indígena-Gemeinden oft ganze Tagesreisen voneinander entfernt sind, können da schon aus technischen Gründen keine komplizierten vertikalen und bürokratischen Strukturen Platz greifen. Trotzdem ist der Informationsfluss zwischen den Gemeinden aber meist überraschend gut, wozu die weit verzweigten Verwandtschaftsverhältnisse ebenso beitragen wie die häufigen Feste, welche die Gemeindevorsteher oft dazu benützen, Politik zu machen. Die politische Infrastruktur eines de facto oder de iure autonomen Gebietes gleicht also eher einem Netzwerk von Gemeinden als einer institutionellen Hierarchie. Das wiederum hat zur Folge, dass einerseits die wesentlichen Entscheidungen an der Basis getroffen werden, andererseits die RepräsentantInnen eines nach ethnischen und politischen Gesichtspunkten geordneten

Allianzsystems sich in der Kunst des Meinungsausgleichs üben müssen. Denn bei den regionalen Versammlungen setzt sich meist der- oder diejenige durch, der oder die es versteht, die Gefühls- und Bewusstseinslage der Anwesenden zu treffen.

Dieses komplexe, aber keineswegs komplizierte System der Konsensfindung bringt es mit sich, dass eine Kontinuität der Prozesse gewahrt bleibt, auch dann, wenn sich die Amtsträger und Führerpersönlichkeiten ändern. Eine Ausnahme von dieser Regel gibt es nur dort, wo sich diese Mechanismen der partizipativen Demokratie mit denen der repräsentativen Demokratie überschneiden oder in Konflikt geraten. Das ist z.B. an der Atlantikküste Nicaraguas der Fall, wo die Führungsriege aus AktivistInnen nationalstaatlicher Parteien rekrutiert wird oder in Bolivien bei den Cocaleros, wo Evo Morales als Parteivorsitzender der MAS (*Movimiento al Socialismo*) eine derart bestimmende Figur geworden ist, dass er es sich leisten kann, sich über das allgemeine Stimmungsbild hinwegzusetzen. In manchen Fällen wie etwa in Guatemala gibt es auch zwei völlig verschiedene politische Systeme, die neben einander existieren: Der von der Hauptstadt aus bestimmte Bürgermeister und die so genannten Hilfsbürgermeister der indigenen Gemeinden.

Im Vergleich zu diesen reinen oder gemischten Formen der partizipativen Demokratie nimmt sich unser westliches, auf dem Prinzip der Delegation der Macht beruhendes politisches System geradezu wie eine Diktatur aus. Denn die repräsentative Demokratie erlaubt den Bürgerinnen und Bürgern keineswegs, in den Entscheidungsprozess (etwa zur Pensionsreform oder zum Asylrecht) einzugreifen. Die Wählerinnen und Wähler können zwar in periodischen Abständen die Personen oder die Parteien austauschen. Auf den tatsächlichen Ablauf des politischen Geschehens haben die BürgerInnen aber so gut wie gar keinen Einfluss.

Es ist also kein Zufall, dass die in jüngster Zeit auch in den neuen Bewegungen Europas praktizierten Mechanismen der politischen Partizipation gerade in Lateinamerika entstanden sind. Wie beispielsweise das so genannte partizipative Budget, das in der südbrasilianischen Stadt Porto Alegre entstanden ist, bei dem der Bürgermeister einer Gemeinde bei den wichtigsten Entscheidungen über die Verwendung der Budgetmittel an den kollektiven Ratschlag der Gemeindeversammlungen gebunden ist. Auch das Konsensprinzip hat sich bei vielen Nichtregierungsorganisationen und sozialen Bewegungen auf dem Umweg über die so genannten Sozialforen bereits weltweit verbreitet. Ohne viel Lärm zu schlagen und für viele kaum wahrnehmbar sind auch viele AktivistInnen sozialer Bewegungen in Westeuropa gerade dabei, einen sehr grundsätzlichen Wandel in unserer politischen Kultur zu vollziehen.

Fest steht jedenfalls, dass in Lateinamerika ab Mitte der 1980er Jahre zahlreiche, von der Indianerbevölkerung vorangetriebene Autonomieprozesse stattfanden, die von den jeweiligen Nationalstaaten in mehr oder minder großem Ausmaß anerkannt wurden. Nachdem die Kunas in Panama im Anschluss an ihre Revolution im Jahr 1929 bereits seit Jahrzehnten über eine vom Staat anerkannte, ziemlich weitreichende territoriale Autonomie verfügten; wurden weitgehende politische Rechte der indigenen Völker in den Verfassungen der Andenländer Kolumbien, Ecuador und Bolivien ebenso verankert wie in der neuen Verfassung von Venezuela. Aufgrund der latenten politischen und offenen militärischen Konflikte (Kolumbien) in diesen Ländern scheitert die Umsetzung dieser Verfassungsnormen aber immer wieder am regionalen, nationalen und transnationalen Widerstand der immer stärker von den transnationalen Unternehmungen (fern)gesteuerten Regierungen.

5. Von der Krise des Nationalstaats zur Re-Indianisierung Amerikas

Hand in Hand mit der als „Globalisierung« verkleideten gigantischen Umverteilung von den Armen zu den Reichen dieser Welt fand in Lateinamerika eine nicht minder monströse Metamorphose des Nationalstaates statt: „Der Nationalstaat erscheint nicht mehr als Beschützer einer so genannten ‚nationalen Identität‘, von der aus ein Souverän, das Volk, den Staat und seine Repräsentativorgane mit dem Auftrag versah, Barrieren gegen über anderen Nationalstaaten im Rahmen eines internationalen Systems zu errichten. Heute sind die Grundfreiheiten des Kapitalismus (die Handelsfreiheit, die des Kapitaltransfers und der Dienstleistungen sowie – mit Einschränkungen – der Migration) keinen wie immer gearteten Beschränkungen und Kontrollen ausgesetzt; weder innerhalb der einzelnen Nationalstaaten noch durch die internationale Staatengemeinschaft als solche« (Altwater 1997: 45).

In der Folge dieser gewaltigen und oft auch gewaltsamen historischen Prozesse sind die seit der Unabhängigkeit von den jeweiligen Machthabern oft bis zum Exzess hochgehaltenen Symbole der so genannten „nationalen Identität« wie die Staatsfahnen, die Nationalhymnen und Redensarten wie „*Como México no hay dos*« (Mexiko gibt’s nur einmal), „*La Patria primero*« (Das Vaterland zuerst) oder „*Argentina Potencia*« (Weltmacht Argentinien) zu Spielsteinen einer längst nicht mehr wirklichen, virtuellen Realität geworden. Nur die politischen Parteien – allen voran die Konservativen und Liberalen – schmücken sich noch mit ihnen, vielfach um über den Ausverkauf der staatseigenen Betriebe und natürlichen Ressourcen an die transnationalen Unternehmungen im Rahmen der von ihnen losgetretenen Privatisierungswellen hinweg zu täuschen.

Was bleibt, sind völlig ungläubwürdig gewordene Rituale, mit denen Politiker und Militärs insbesondere an Staatsfeiertagen eine „Nation« zur Schau stellen, die es in Form einer monoethnischen Wirklichkeit gar nicht mehr gibt. Damit wird der Staat seiner, zumindest seit der Französischen Revolution bestehenden, „nationalen« Identität entkleidet und verkümmert zum bloßen Administrator und Leibwächter zusehends transnationalisierter Wirtschaftsinteressen – ein in der Geschichte einmaliger Fall von Selbstverstümmelung als Folge des neoliberalen Umbaus.

Nur für den zahlenmäßig relativ geringen Teil der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas (lt. UNO ca. 40 Millionen) ist dieser Verlust der nationalen Identität relativ bedeutungslos. Im Gegenteil: Für sie, die im Laufe der über 500-jährigen Kolonialgeschichte schon immer als Kanonenfutter oder bestenfalls als Stimmvieh erhalten mussten, ist jetzt die Zeit gekommen, in der sie endlich ihre von den Kolonialherren verschüttete Identität ausleben können, ohne (wie noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts) befürchten zu müssen, dafür umgebracht zu werden. Nach den Jahrhunderten eines mehr oder minder gezielten Völkermordes haben die Indianervölker des amerikanischen Kontinents in den letzten beiden Jahrzehnten die Suche nach ihrer eigenen Geschichte, ihrer eigenen Sprache und ihrer eigenen spirituellen Vorstellungswelt so sehr intensiviert, dass manche sogar von einer „Re-Indianisierung« (Gabriel 1994: 65 ff.) sprechen.

Darunter verstehen verschiedene lateinamerikanische Anthropologen wie Guillermo Bonfil Batalla, dass sich immer mehr *Campesinos*, aber auch StudentInnen und Angehörige der lateinamerikanischen Mittelklassen als *Indígenas* verstehen, obwohl sie das ihrem ethnischen Ursprung nach gar nicht sind. Gleichzeitig bemühen sich auf dem ganzen Kontinent (insbesondere aber in Guatemala, Peru und Bolivien) viele *Indígenas* selbst, eine kulturelle Identität wie die der Mayas und Inkas nachzuempfinden, die es in der von ihnen gelebten Form oft gar nie gegeben hat.

Sie alle haben damit das Zeitalter der Selbstentdeckung Amerikas eingeleitet; ein Zeitalter, in dem der Ursprungsbevölkerung zugleich die Rolle eines Hauptakteurs und die Funktion eines Wegweisers für die versprengten Reste der zerbrochenen nationalstaatlichen Volkskulturen zukommt.

In diesem größeren Zusammenhang ist also zu sehen, dass sich seit einigen Jahrzehnten die indigenen Völker Lateinamerikas auch auf die Suche nach einer eigenständigen „politischen« Form gemacht haben, um ihrem aus dem Völkerrecht ableitbaren Selbstbestimmungsrecht Nachdruck zu verleihen. Zwar hat es bereits im Verlaufe des 20. Jahrhunderts immer wieder Versuche verschiedener Indioevölker gegeben, ihren Widerstand gegen die jeweiligen na-

tionalstaatlichen Machthaber in gewisse juristische Bahnen zu lenken. So geht der Kampf der Kuna-Indianer in Panama um ihre kulturelle Eigenständigkeit auf die (relativ gewaltfreie) *Revolución Kuna* im Jahre 1929 zurück, mit der sie ihre *Comarcas* (inselartige Siedlungen auf der Landbrücke zwischen dem Panamakanal und Kolumbien) verteidigten. Der Kampf um eine auch verfassungsmäßig garantierte Autonomie setzte aber erst in den 1990er Jahren mit dem Aufstand der Zapatisten in Mexiko (1994) und den Indianererhebungen (*levantamientos indígenas*) in Ecuador (1990, 1995 und 2000) ein, bei denen es den Indígenas zweimal gelang, die im Amt befindlichen Staatspräsidenten zum Abdanken zu zwingen und aus dem Land zu vertreiben.

6. Von den Geburtswehen der Autonomie zum Aufstand der Zapatisten

Etwas weniger erfolgreich waren da die Miskitos und die afro-karibischen Criollos an der Atlantikküste Nicaraguas, als sie nach dem Sturz der Somoza-Diktatur im Jahre 1979 von den triumphierenden Sandinisten ihr Recht auf Selbstbestimmung einforderten. Eine Reihe von politischen Fehlentscheidungen der Zentralregierung in Managua trieben die Angehörigen der dort ansässigen ethnischen Minderheiten schließlich in die Arme der von den USA gesteuerten Contras, was einen jahrelangen blutigen Bürgerkrieg zur Folge hatte. Als die Sandinisten dann Mitte der 1980er Jahre ihren Irrtum einsahen und für dieses weitläufige Gebiet, das ca. die Hälfte des nationalen Territoriums umfasst, ein eigenes Autonomiestatut verfassten, entspannte sich die Lage und es konnte an den Wiederaufbau der total zerrütteten Gemeinden gedacht werden.

Den wirklichen Durchbruch auf kontinentaler Ebene erzielte die Indígena-Bewegung aber erst nach der Abwahl der Sandinisten, im Zuge der Vorbereitungen zum 500. Jahrestag der spanischen Eroberung, im Jahr 1992, als sich das *Movimiento 500 años de Resistencia Indígena Negra y Popular* (Bewegung 500 Jahre Widerstand der Indigenen, Schwarzen und Volksbewegungen) zuerst in Ecuador, dann in Guatemala und schließlich in Nicaragua konstituierte. Es scheint wie eine Ironie der Geschichte der revolutionären Bewegungen zu sein, dass sich in Lateinamerika die Rebellionen der indigenen Völker erst nach dem Zusammenbruch des so genannten Realsozialismus und dem damit verbundenen Niedergang der revolutionären nationalen Befreiungsbewegungen ereigneten.

Unter den unzähligen Protestaktionen und Demonstrationen in den Metropolen Nord- und Südamerikas, bei denen die Indígenas oft Fußmärsche

von Tausenden Kilometern zurücklegten, fand damals ein Marsch statt, der von der breiteren Öffentlichkeit kaum wahrgenommen wurde: Von den südlichen Bundesstaaten Chiapas und Oaxaca marschierten Tausende Indígenas und Campesinos in Richtung Mexiko-Stadt, wurden aber von den einschreitenden Polizei- und Sicherheitskräften so sehr aufgerieben, dass sie ihr Ziel nicht erreichen konnten. Niemand (auch nicht die schärfsten Beobachter des Geschehens) ahnte damals, dass dieser Marsch die eigentliche Geburtsstunde der zapatistischen Befreiungsbewegung war, der sie ihre Massenbasis und ihre Entschlossenheit verdankte, einen bewaffneten Aufstand vorzubereiten.

Die Fortsetzungsgeschichte des Zapatistenaufstands ist inzwischen derart bekannt, dass sie hier nicht nochmals wiederholt werden muss: Nach dem Aufstand am 1. Jänner 1994, also ausgerechnet an jenem Tag, an dem der mexikanische Staat aufgrund des Freihandelsabkommens (*North Atlantica [American?!] Free Trade Agreement* – NAFTA) mit den Vereinigten Staaten und Kanada seiner ökonomischen Eigenständigkeit endgültig beraubt wurde, erblickte im Süden Mexikos ein neuartiges politisches Subjekt das Licht der Welt, das weder mit den nationalen Befreiungsbewegungen Zentralamerikas noch mit seinen gleichnamigen Vorläufern auf dem europäischen Kontinent vergleichbar war: Erstmals war de facto eine „multikulturelle Autonomie« von Indianervölkern entstanden, die die Geschichte Lateinamerikas nachhaltig verändern sollte.

Fast über Nacht ergriffen die Indiogemeinden in Chiapas in den von den Zapatisten kontrollierten Gebieten die Macht in ihren Dörfern, etablierten ein Netzwerk von immer dichteren Kommunikationsstrukturen und gründeten die so genannten *municipios autónomos* als Bollwerke gegen die äußeren, aber auch gegen die inneren Feinde. Trotz mehrfacher Versuche gelang es nicht einmal den etwa 70 000 in Chiapas stationierten Soldaten der mexikanischen Armee, die Gemeinden unter ihre Kontrolle zu bringen. Weitaus erfolgreicher waren da die von den Paramilitärs besetzten und von der ehemaligen Regierungspartei PRI (*Partido Revolucionario Institucional*) politisch kontrollierten Gemeinden, die mit Mordanschlägen, Hinterhalten und Massakern bis heute die unwegsamen Gebiete des Hochlands verunsichern.

Das Beispiel der Zapatisten machte Schule; nicht nur in Mexiko, wo sich über 50 Indiovölker im ganzen Land im *Consejo Nacional Indígena* (CNI) zusammenschlossen, sondern in fast allen anderen Teilen Lateinamerikas, wo sich von den Mayas in Guatemala bis zu den *Mapuches* in Chile Hunderte Indiovölker in einem kontinentalen Netzwerk vereinten. Bei ihren kontinentalen Treffen stand der Kampf um die Autonomie immer an oberster Stelle. Dabei war und ist die juristische Form der Autonomie, die dieses sich entwickelnde

Subjekt umschloss, nur der äußere Rahmen, der von der internationalen Öffentlichkeit wahrgenommen wird.

7. Autonomie als Widerstandskultur

Doch während dieser formal-juristische Verhandlungsprozess in den Jahren nach dem Zapatistenaustand die innenpolitische Diskussion beherrschte und mit den 1996 zwischen der mexikanischen Regierung und dem *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) abgeschlossenen, aber bis heute nicht ratifizierten Vereinbarungen (*Acuerdos de San Andres* – siehe Artikel von Gilberto López y Rivas) seinen vorläufigen Höhepunkt erreichte, wurde die Autonomie in den von den Zapatisten kontrollierten indigenen Gemeinden in die Praxis eines von wachsenden militärischen Spannungen gezeichneten Alltags umgesetzt. Dabei traten bisher verschwiegene, aber nicht vergessene politische Strukturen ebenso zu Tage wie eine auf dem Prinzip wechselseitiger Solidarität aufgebaute Subsistenzwirtschaft. Vor allem aber war es die gemeinsame Kultur, die in zahlreichen Mythen seit Jahrhunderten überlieferte *Cosmovisión*, welche die Grundlage einer gemeinschaftlichen politischen Praxis bildete.

Was aber war wirklich passiert, dass es zu diesem für die Geschichte Lateinamerikas ziemlich einmaligen Paradigmenwechsel der abendländischen politischen Kultur ausgerechnet in Mexiko kam; einem Land, in dem knapp ein Jahrhundert zuvor die erste soziale Revolution der neuesten Zeit (noch vor der russischen Revolution) stattgefunden hatte?

Die Hintergründe sind vielfältig und vielschichtig (siehe auch Artikel von Gilberto López y Rivas), lassen sich aber doch in wenigen Sätzen zusammenfassen: Ausgehend vom Grundwiderspruch zwischen einem politischen System, das den Formalismus der repräsentativen Demokratie auf die Spitze getrieben hatte und einer Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Praxis gemeinschaftlichen Zusammenlebens (Bonfil Batalla 1989) fand innerhalb einer der vielen nationalen Befreiungsbewegungen (der ursprünglich maoistischen ELN, die dann in Chiapas zur EZLN wurde) ein Inkulturationsprozess² statt, der zu dem der zeitgleich auftretenden Inkulturation innerhalb der katholischen Kirche Lateinamerikas analog war. Aus diesem, im wahrsten Sinn des Wortes INTER-kulturellen Ineinandergreifen dreier Glaubenshorizonte (dem revolutionär-marxistischen, dem befreiungstheologisch-basischristlichen und dem der indigenen Kosmvision/en) entstand ein politisches Glaubensbekenntnis, dessen Grundsatz die „Einheit in der Vielfalt“ und dessen Ziel die (Wieder-)Herstellung einer Autonomie der Volksgemeinschaften jenseits des nationalstaatlichen politischen Systems war.

Ein ähnlicher Prozess gährte auch in Guatemala, jenem Land Lateinamerikas mit dem größten Anteil an indianischer Bevölkerung (ca. 70 Prozent der Bevölkerung). Gleich nach den 1996 abgeschlossenen Friedensverträgen wurde auch dort das Bewusstsein einer eigenständigen Identität der Mayavölker spürbar, wenngleich es der politisch-militärische Druck der mestizischen Oberschicht bis heute verhinderte, dass die zahlreichen Indioorganisationen zu eigenständigen, territorial vernetzten Autonomiesubjekten heranreifen konnten. Außerdem fehlte und fehlt bis heute in Guatemala ein der EZLN vergleichbarer Katalysator; denn die in manchen programmatischen Erklärungen vorhandene indigenistische Haltung der URNG ist bis heute ein reines Lippenbekenntnis geblieben.

Ganz anders war da die Situation an der von fünf verschiedenen Ethnien besiedelten³ Atlantikküste Nicaraguas, die etwa die Hälfte des nicaraguanischen Staatsgebietes umfasst. Dort hatten – wie erwähnt – die Sandinisten unter enger Beratung durch die eingangs erwähnten mexikanischen Anthropologen bereits 1987 ein so genanntes Autonomiestatut verabschiedet, das die gesamte Region unter Einschluss der in ihr mehrheitlichen mestizischen Bevölkerung zu BürgerInnen einer formaljuristisch völlig eigenständigen politischen Struktur machte. Im Unterschied zu den zapatistischen *municipios autónomos* in Chiapas konnten sich aufgrund der politischen Rahmenbedingungen nach der Abwahl der Sandinisten innerhalb dieses juristischen Rahmens jedoch bisher nur sehr wenige basisdemokratische Strukturen entwickeln.

Ein eigenes Universum bildet in diesem Zusammenhang die Amazonasregion, wo in vielen Gegenden (wie etwa am Alto Rio Negro in Brasilien oder in der Amazonasregion Ecuadors) dank ihres hohen Vernetzungsgrads die dort (über)lebenden Indiovölker einen überaus hohen Grad von politischer, ökonomischer und kultureller Eigenständigkeit erkämpft haben, ohne dass diese vom Staat ausdrücklich als „Autonomie« anerkannt würde. In manchen Teilen des riesigen Amazonasgebiets (insbesondere im peruanischen und im kolumbianischen Teil) stehen die Indiogemeinden unter der zweifelhaften „Schirmherrschaft« von Armeen und/oder Guerillaverbänden und sind nach wie vor dem schleichenden Ethnozid von Holzfällermafias, Viehzüchtern und Erdölkonzernen ausgeliefert.

Im Unterschied zu diesen De-facto-Autonomien im Amazonasgebiet haben sich in verschiedenen Teilen Lateinamerikas in der Auseinandersetzung mit dem Nationalstaat quasiautonome Strukturen herausgebildet, die ihren Ursprung nicht in einer gemeinsamen Vergangenheit, sondern in einer in politischen und militärischen Auseinandersetzungen gewachsenen Kultur des Widerstands haben. Zu ihnen zählen die von der Bewegung der brasilianischen

Landlosen (*Movimento Sem Terra* – MST) organisierten Kooperativen (*asentamientos*), die aus den *campamentos* der Landbesetzer hervorgegangen sind, ebenso wie die in den Städten rapide um sich greifenden Wohnviertelorganisationen oder die Syndikate der *Cocaleros* (Kokabauern) in Bolivien.

8. Der multiethnische und plurikulturelle Staat in Ecuador

Einer der interessantesten und auch für Europa beispielgebenden Autonomieprozesse hat sich in Ecuador entwickelt, wo die CONAIE (Lateinamerikas schlagkräftigste Indianerorganisation) ein umfassendes Staatskonzept erarbeitet hat, das in diametralem Gegensatz zum traditionellen Modell des zentralverwalteten Nationalstaats steht. Dieser *Estado multiétnico y pluricultural* (multiethnische und plurikulturelle Staat) soll die verschiedenen Indio-völker, die sich als *nacionalidades* verstehen, aber auch die Mestizen als eigenständige, untereinander gleichberechtigte, kollektive Subjekte behandeln, welche den Nationalstaat in allen seinen Funktionen perspektivisch ersetzen sollen.

Gerade dieses Beispiel hat aber in der jüngsten Vergangenheit gezeigt, wie gefährlich es für die Indígenas ist, den Schalmeientönen der Regierungen zu folgen und sich in die von den Mestizen beherrschten Institutionen der repräsentativen Demokratie zu integrieren anstatt die eigenen Autonomien zu stärken. Nachdem die Indígenas im Jahr 2002 den Obristen Lucio Gutierrez mit ihrem Wahlbündnis *Pachacutic* zum Präsidenten gemacht hatten, wurden die von ihnen entsandten Minister und Abgeordneten von den im Parlament und in der Regierung vertretenen neoliberalen Mehrheiten kurzerhand ausgeschaltet. Die ganz anderen Denkstrukturen verhaftete indigene Basis fühlt sich in den Gemeinden heute vielfach von ihrer eigenen Führung verraten. Der Widerspruch zwischen dem auf den Grundsätzen der repräsentativen Demokratie aufbauenden Nationalstaat und den von der Logik der partizipativen Demokratie getragenen Autonomieprozessen hat zu einer politischen Krise innerhalb der größten und schlagkräftigsten Indioorganisation Lateinamerikas geführt.

9. Linke und rechte Autonomien als Alternativen zum Nationalstaat

Fassen wir es noch einmal zusammen: Im Schatten einer immer demokratiefeindlicheren, von den großen Wirtschaftskonzernen bestimmten Weltordnung, die mit den Prinzipien der traditionellen repräsentativen Demokratie ebenso aufgeräumt hat wie mit der Existenz souveräner Nationalstaaten, ist also in Lateinamerika ein Prozess in Gang gekommen, der bei der Graswurzel derer ansetzt, die selbst den Kahlschlag fast sämtlicher Sozial- und Arbeitssys-

teme weitaus besser zu überleben scheint als die Bevölkerung in den industriellen Metropolen. Unterhalb der Ruinen und des Ruins der Nationalstaaten, die sich im Augenblick zu Tode privatisieren, ist in ganz Lateinamerika eine neue politische Kultur im Entstehen begriffen, welche sich die partizipativen Politikformen der Ursprungsbevölkerung dieses Kontinents mehr oder minder bewusst zum Vorbild nimmt.

Dieser Prozess hat zur Folge und zur Voraussetzung, dass sich die lokalen und regionalen Kräfte immer mehr verselbständigen, das heißt „autonomisieren« und die im Zerfall befindlichen Strukturen der Nationalstaaten nach und nach verdrängen. Dass dieser Prozess wie jede historische Wende nur unter großen Opfern vor sich geht, ist klar. Auf der Welt gibt es derzeit 32 offene Kriege, in deren Kreuzfeuer sich ausnahmslos das Selbstbestimmungsrecht der Völker befindet: Irak, Palästina, Kaschmir, Sri Lanka, Mindanao, Aceh, Tschetschenien, Kurdistan, Dafur, Chiapas, Chapare, Amazonien etc. etc. sind nur die derzeit spürbaren Epizentren eines politischen Bebens, das bereits jetzt alle Kontinente erfasst hat. Indem die vorliegende Forschung den jüngsten Entwicklungen der längst vergessen und längst verloren geglaubten Völker dieser Erde nachgeht, verfolgt sie also unter anderem das Ziel, die drohenden Beben eines sich weltweit abzeichnenden politischen Paradigmenwechsels zu interpretieren und vorauszusagen.

In diesen Ergebnissen tritt u.a. auch die Reaktion der herrschenden Kräfte auf diese Autonomieprozesse zu Tage, die von Krieg und militärischen Interventionen bis hin zu dem reichen, was mein Lehrer, der große deutsche Lateinamerikanist Hans Albert Steger, einmal als die „Pseudomorphose« des Bürgertums bezeichnet hat. Dieses Bürgertum versucht nämlich immer wieder den neuartigen Phänomenen mit gleichartig anmutenden Entwicklungen entgegenzutreten, um ihnen die gegen es selbst gerichtete Spitze abzubrechen und die Begriffe in ihr Gegenteil zu verkehren. Genauso wie diese Kreise von einer „Revolution der Technologie« sprechen oder von einer „Reform der sozialen Systeme« haben sie in allerletzter Zeit auch ihr eigenes „Autonomiemodell« erfunden, mit dem sie diesen, an der Basis gewachsenen Autonomieprozessen entgegenzutreten und sie zu verhindern suchen.

Das war zum Beispiel nach dem großen Marsch der Zapatisten in die mexikanische Hauptstadt im Jahr 2000 der Fall, mit dem die EZLN die Ratifizierung des von ihnen in monatelangen Verhandlungen erreichten Abkommens von San Andres im mexikanischen Parlament durchsetzen wollten. Nach einer monatelangen Verzögerung des Verfahrens verabschiedeten die Parlamentarier tatsächlich ein so genanntes „Autonomiegesetz«, das den Indígenas allerdings bloß das Recht zugestand privatwirtschaftliche Vereine zu gründen, die auf

dem Indianerland befindlichen Bodenschätze und Territorien jedoch der Kontrolle des Staates und der transnationalen Unternehmungen unterstellt.

Es mag auch wie ein Treppenwitz der Weltgeschichte anmuten, wenn heute in verschiedenen Ländern Lateinamerikas (aber auch Europas) die in unterschiedlichen Gebieten konzentrierte Oligarchie ein separatistisches, von transnationalen Unternehmungen erarbeitetes Konzept der sozialen Abschottung ebenfalls als „Autonomie« verkaufen will. Das ist heute in mehreren Regionen Lateinamerikas (aber auch in einigen Regionen Westeuropas wie Norditalien, Süddeutschland und dem flämischen Teil Belgiens) der Fall. So drängt die christdemokratische Partei Ecuadors z.B. darauf die Region Guayaquil zu verselbstständigen oder die Opposition in Zulia, der erdölreichsten Provinz Venezuelas, darauf mit Hilfe einer militärischen Intervention der USA eine „autonomes« Protektorat zu errichten, für den Fall, dass Präsident Hugo Chavez das Referendum gewinnt. Der relativ reiche Norden von Mexiko soll – den auch von der Regierung Fox akzeptierten Plänen der USA zufolge – vom Süden Mexikos abgekoppelt werden. Wenn es nicht gelingt, diesen rechtspopulistischen Spielarten der zu einem virtuellen Politikspiel verkümmerten Nationalstaaten Einhalt zu gebieten, könnte die Auseinandersetzung mit den sich rasch ausbreitenden multikulturellen Autonomieprozessen in einen regelrechten Flächenbrand ausarten.

Wie auch immer in der nächsten Zukunft die politische Debatte über die verschiedenen Autonomiekonzepte und die damit verbundene Dezentralisierung des Nationalstaats verlaufen mag: Sie könnte sehr bald auch einen Paradigmenwechsel im nationalstaatlichen Denken der Europäischen Union einleiten, der bereits jetzt in der Diskussion um ein zukünftiges „Europa der Regionen« einen wichtigen Niederschlag findet.

- ¹ Unter *indigenismo* wird jene Doktrin der mexikanischen Anthropologie verstanden, welche die Integration der indianischen Kultur in die nationalstaatliche Welt der Mestizen fordert.
- ² Der Begriff *Inkulturation* geht auf das Konzept des brasilianischen Befreiungstheologen Paolo Suess zurück, der die inzwischen auch von der lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM gebilligte Forderung aufstellt, das Christentum müsse bei seiner Pastoral[arbeit?!] die nicht-christlichen Kulturen als gleichberechtigte Partner akzeptieren.
- ³ Es handelt sich dabei um indigene Miskitos, Mayagnas, Ramas im Norden sowie Criollos und Garifunas afrikanischer Herkunft im Süden der RAAN (*Región Autónoma Atlántico Norte*) bzw. RAAS (*Región Autónoma Atlántico Sur*).

Literatur

- Altwater, Elmar (1994): Operationsfeld Weltmarkt oder: Vom souveränen Nationalstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat. In: PROKLA 97, 24 (4), 517-547
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989): Mexico profundo. O.o.: o. V.
- Gabriel, Leo (1994): Die Indianisierung der Volksbewegungen in Lateinamerika. In: Cech, Doris/ Mader,Elke/Reinberg, Stefanie (Hg.): TIERRA – indigene Völker, Umwelt und Recht. Frankfurt: Brandes und Apsel, S. 65 ff.
- Gonzales Casanova, Pablo (2000): Autonomía y derechos de los pueblos indios. Mexico: Cámara de Diputados, LVII Legislatura.

Abstracts

Angesichts der durch die moderne Globalisierung hervorgerufenen Krise des Nationalstaats haben die Indiovölker Lateinamerikas in der Praxis ihres politischen Zusammenlebens verschiedene Formen von Autonomie entwickelt: Vom Territorium der Kunas in Panama über die Atlantikküste Nicaraguas bis zu den autonomen Munizipien der Zapatisten in Chiapas, Mexiko, und dem Projekt eines „plurikulturellen und multiethnischen Staates“ bei den Indígenas von Ecuador reicht die breite Palette alternativer Gesellschaftsmodelle. Darin kündigt sich ein politischer Paradigmenwechsel an, wie es ihn seit dem Beginn der Neuzeit nicht mehr gegeben hat.

Due to the crisis of the National State and as the consequence of modern globalisation the indigenous peoples of Latin America have developed, through their political practice of conviviality different forms of autonomy: from the Kunas in Panama, the Atlantic Coast in Nicaragua to the autonomous municipalities of the Zapatistas in Mexico and the project of a “Pluricultural and Multiethnic State” with the indigenous people of Ecuador, reaches the broad spectrum of alternative models of society. Such they announce the change of a political paradigm which dominated our modern times since the French Revolution.

Leo Gabriel
Ludwig Boltzmann Institut für zeitgenössische Lateinamerikaforschung
Laudongasse 40
1080 Wien
e-mail: gabriel.lai@magnet.at