

**Universität Trier
Fachbereich IV**

ZWISCHEN *CHICHA*, BASTRÖCKCHEN UND PATRIOTISMUS:

**GESCHLECHTERENTWÜRFE IM KONTEXT VON ETHNIZITÄT UND
NATION IN EINEM NAPO RUNA-DORF IM ORIENTE ECUADORS**

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades

DOCTOR PHILOSOPHIAE

vorgelegt

von Iris Edenheiser

geboren am 12.04.1977 in Torgau

Leipzig, den 19. Oktober 2009

DANKSAGUNG	7
ORTHOGRAPHIE DES QUICHUA	9
1. EINLEITUNG: GEGENSTAND, ZIEL UND METHODIK	10
PROLOG: DIFFERENZ AM EIGENEN LEIB.....	10
1.1. FOKUS DER STUDIE:	
GESCHLECHTLICHE UND ETHNISCH-KULTURELLE IDENTITÄT IN EINEM RUNA-DORF AM NAPO	13
1.2. METHODIK.....	17
1.2.1. <i>Vor Ort: Die Herkunft des Datenmaterials</i>	17
1.2.2. <i>Die Auswertung: Diskursanalyse und Akteursfokus</i>	21
1.2.3. <i>Am heimischen Schreibtisch:</i> <i>Das Problem der Repräsentation und die Frage nach der eigenen Verortung</i>	23
1.3. AUFBAU DER STUDIE.....	27
2. FORSCHUNGSSTAND.....	30
2.1. EINLEITUNG: ÜBERSCHNEIDUNG DER KATEGORIEN.....	30
2.2. GENDER IN AMAZONIEN: KRIEG DER GESCHLECHTER VS. EGALITÄRES PARADIES.....	30
2.2.1. <i>Das geschlechtsantagonistische Modell</i>	30
2.2.2. <i>Die postmoderne Dekonstruktion von Geschlecht</i>	33
2.2.3. <i>Zwischen Hierarchie und Egalität:</i> <i>Interpretationen des amazonischen Geschlechterverhältnisses</i>	35
2.3. ETHNO-KULTURELLE IDENTITÄT UND DIFFERENZ IN AMAZONIEN	37
2.3.1. <i>Ethnizität/ethnische Identität: Einkreisen der Begrifflichkeiten</i>	37
2.3.2. <i>Ein Schlaglicht auf die Ethnizitätsforschung</i>	37
2.3.2.1. Ethnizität, Klasse und Nation in Lateinamerika	41
2.3.2.2. „Kulturpolitik“: Ethnizität aus postmoderner Perspektive	42
2.3.2.3. Der indigene Blick auf die „Anderen“.....	44
2.4. PERSPEKTIVISMUS UND MULTINATURALISMUS	45
2.5. DIE TIEFLAND-RUNA: ETHNOGRAPHISCHE FORSCHUNGEN.....	48
3. RAUM UND ZEIT:	56
GEOGRAPHISCHER, SOZIALER UND HISTORISCHER HINTERGRUND.....	56
3.1. ORIENTIERUNG IM ORIENTE.....	56
3.2. VERSUCHE ETHNISCHER UND SPRACHLICHER EINORDNUNG	58
3.3. DIE KOLONIALZEIT: EROBERER, GROßGRUNDBESITZER UND MISSIONARE.....	60
3.4. DIE REPUBLIK: KAUTSCHUKBOOM UND SCHULDKNECHTSCHAFT	63
3.5. DAS 20. JAHRHUNDERT.....	65
3.5.1. <i>Agrarkolonisation und Landreformen</i>	65
3.5.2. <i>Das schwarze Gold</i>	69
3.5.3. <i>Indigene Antworten</i>	70
3.5.4. <i>Ethno-soziale Hierarchie: Indigene Nationen, plurinacionalidad und multiculturalidad vs. ecuadorianische Nation, mestizaje und blanqueamiento</i>	72
3.6. ZUSAMMENFASSUNG.....	76
4. IM DORF: KOMMUNALE VERGEMEINSCHAFTUNG	78

4.1.	DIE COMUNIDAD ZANCUDO	78
4.2.	ZENTRALE ORGANISATIONSPRINZIPIEN: ASSOZIATION, VORSTAND UND DORFVERSAMMLUNG	82
4.3.	DIE MINGA UND DEREN IDENTITÄTSSTIFTENDE FRÜCHTE	85
4.4.	POLITISCHE PARTIZIPATION	87
4.4.1.	<i>Auf der Bühne des Gemeindehauses</i>	87
4.4.2.	<i>Hinter den Kulissen</i>	90
4.4.3.	<i>Die Teilnahme der „Anderen“</i>	91
4.4.4.	<i>Die Befähigung zum Vorstand</i>	93
4.4.4.1.	Die öffentliche Rede und andere Hindernisse für Frauen	93
4.4.4.2.	Und die Mestizen?	97
4.5.	ZUSAMMENFASSUNG	98
5.	IN DER FAMILIE: GESCHLECHTERERZIEHUNG.....	101
5.1.	WENN EIN KIND GEBOREN WIRD... ..	101
5.1.1.	<i>Zeugungsakt: Der aktive Mann</i>	101
5.1.2.	<i>Traditionelle Hausgeburt vs. Krankenhaus</i>	103
5.1.3.	<i>„Starke Runa haben viele Kinder“</i>	104
5.2.	KINDHEIT, ADOLESCENZ UND ERZIEHUNG.....	108
5.2.1.	<i>Ají, kalte Bäder und (Rat)Schläge zum Abhärten</i>	108
5.2.2.	<i>Adoptierte und Waisen: Zwischen konstruierter und essentieller Verwandtschaft</i>	113
5.2.3.	<i>Beginnende Geschlechterseparierung in der Arbeit</i>	114
5.2.4.	<i>Brüder und Schwestern: Ein hierarchisches Verhältnis</i>	116
5.2.5.	<i>Das Erwachen der Sexualität und die Schicklichkeit der Mädchen:</i>	
	<i>Eine Frage der Ehre</i>	117
5.3.	ZUSAMMENFASSUNG	124
6.	IN DER EHE: RUNA KARI, RUNA WARMI UND „DAS GUTE LEBEN“	127
6.1.	EHEANBAHUNG UND HOCHZEIT: VOM ERSTEN FLIRT ZUM EINTRAG IM ZIVILREGISTER.....	127
6.1.1.	<i>Wer entscheidet?</i>	127
	<i>Exkurs: Die romantische Liebe im indigenen Kontext</i>	131
6.1.2.	<i>Die einzelnen Schritte</i>	136
6.1.2.1.	Tapuna und pactachina.....	136
6.1.2.2.	Bura	137
6.1.2.3.	Außerhalb der Gemeinden: misa boda und Standesamt	140
6.2.	NACH DER HOCHZEIT: DIE SCHWIEGERTOCHTER UND IHRE NEUE FAMILIE.....	141
6.3.	VIRILOKALITÄT UND MÄNNLICHE ERINNERUNGSKULTUR.....	143
6.4.	RAUM UND BEWEGUNGSFREIHEIT	145
6.4.1.	<i>Heim und Feld</i>	145
6.4.2.	<i>Straße, öffentliche Plätze, Feste und Besuchsreisen</i>	146
6.4.3.	<i>Die Stadt: Zügellos und gefährlich</i>	149
6.4.4.	<i>Der Wald: Ort wilder Tiere und Geister</i>	151
6.5.	REICHTÜMER: LAND, ALLTAGSGERÄTSCHAFTEN, GELD – UND KINDER.....	152
6.6.	GESCHLECHTLICHE ARBEITSTEILUNG IN DER SUBSISTENZÖKONOMIE.....	155

6.6.1.	<i>Weibliche Arbeit: Alles dreht sich um den Maniok</i>	155
6.6.2.	<i>Die männliche Versorgung mit Fleisch und die Wertschätzung der Jagd</i>	158
6.6.3.	<i>Mann und Frau als Wirtschaftseinheit: Komplementär – und hierarchisch</i>	159
6.7.	INDIGENE TEILHABE AN DER KAPITALISTISCHEN MARKTÖKONOMIE	162
6.7.1.	<i>Auf dem Dorf: Landwirtschaftliche Produkte und Arbeitsleistungen</i>	162
6.7.2.	<i>Lohnarbeit als männliche Prestigefrage</i>	164
6.7.3.	<i>Frauen als Hausangestellte: Zwischen Ausbeutung und Selbständigkeit</i>	167
6.7.4.	<i>Männliche und weibliche Arbeitsmigration im Vergleich</i>	176
6.8.	DEVIANZ: MANNSWEIBER, MANDARINEN UND MARICONES.....	177
6.9.	DIE DUNKLE SEITE DES ZUSAMMENLEBENS: INNERFAMILIÄRE GEWALT	181
6.9.1.	<i>Der weibliche Diskurs um Gewalt in der Ehe</i>	182
6.9.2.	<i>Auslöser: Alkohol, Eifersucht und falsche Alltagsgriffe</i>	184
Exkurs:	<i>Männlicher Alkoholkonsum als Vergemeinschaftungsakt</i>	
	<i>und Selbstvergewisserung</i>	184
6.9.3.	<i>Ertragen, Zurechtweisen, Frauenhaus und Polizei:</i>	
	<i>Individuelle, familiäre und gesellschaftliche Umgangsstrategien</i>	191
6.9.4.	<i>Ursachenforschung:</i>	
	<i>Familienvater vs. Saufkumpan und die Perspektive der Frauen</i>	196
6.10.	ZUSAMMENFASSUNG	201
7.	IN DER NATION: MARGINALISIERUNG UND EINBINDUNG	205
7.1.	INDIGENE IM NATIONALEN DISKURS	205
7.1.1.	<i>Ein „Zivilisationshindernis“</i>	205
7.1.2.	<i>„Typisch ecuadorianisch“</i>	206
7.1.3.	<i>Exotistische Selbstrepräsentation</i>	207
7.1.4.	<i>Indigenität und kollektive Feminisierung</i>	210
7.1.5.	<i>Tanzende Frauen in Tracht</i>	212
7.1.6.	<i>Männliche Rollen bei Festlichkeiten</i>	214
7.2.	DIE „NEUEN“ MÜTTER.....	216
7.2.1.	<i>Die Josefiner/innen: Anleitung zu Keuschheit und Häuslichkeit</i>	217
7.2.2.	<i>Eine Nichtregierungsorganisation als „Entwicklungsmotor“: Das Beispiel Aliniambi</i> .	222
7.2.3.	<i>Hegemonialer Eingriff oder gewünschter „Fortschritt“?</i>	226
7.3.	DIE BILINGUALE SCHULE: ERZIEHUNG ZU PATRIOTISCHEN STAATSBÜRGER/INNEN	227
7.3.1.	<i>Das Nationalgefühl und der Umgang mit dem kolonialen Erbe</i>	227
7.3.2.	<i>Die Schule im Dorf: Stärkung der Gemeinde</i>	231
7.3.3.	<i>Schule und Geschlecht</i>	233
7.3.4.	<i>Weiterführend: Das mestizisch dominierte colegio</i>	234
7.4.	DAS MILITÄR: LEHRZEIT DER MÄNNLICHKEIT	235
7.4.1.	<i>Patriotismus und Männlichkeit</i>	235
7.4.2.	<i>Die sexuelle Eroberung des Landes</i>	239
7.4.3.	<i>Danach: Der Militärdienst als erfolgreich bewältigter Übergangsritus</i>	242
7.4.4.	<i>Aus weiblicher Sicht</i>	244

7.5.	ZUSAMMENFASSUNG.....	244
8.	MIT DEN „ANDEREN“: ETHNISCHE IDENTITÄT UND DIFFERENZ	247
8.1.	DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEN MESTIZ/INNEN: DAS DOMINANTE „ANDERE“ DER RUNA.....	247
8.1.1.	<i>Die Stadt als mestizischer Moloch vs. die ländliche Idylle</i>	247
8.1.2.	<i>Ethnisierte Modernität: Urbane Mestizin vs. rurale runa warmi.....</i>	249
8.1.2.1.	Büro und chagra.....	249
8.1.2.2.	Die unkontrollierte Frau: Zu viel Freizügigkeit.....	252
8.1.2.3.	Hautfarbe und Schönheit: Je heller desto attraktiver.....	253
8.1.2.4.	Moderne Weiblichkeit als Erweiterung von Handlungsspielräumen?.....	257
8.1.3.	<i>Das Fußballfeld als Bühne ethnisierter Männlichkeit</i>	258
8.1.3.1.	Fußball als „zivilisatorische“ Maßnahme	258
8.1.3.2.	„Ein Spiel der Männer“	259
8.1.3.3.	Der interkulturelle Vergleich: Von gezüchteten und „wilden“ Hühnern	260
8.1.4.	<i>Mestizische Männer und Runa-Frauen: Ein Dominanzverhältnis?</i>	262
8.1.4.1.	Aus kolonialer Tradition.....	262
8.1.4.2.	Mischehen: Nicht gern gesehen.....	263
8.1.4.3.	Bräutwerbung und Zusammenleben:	266
	Der Zwist zwischen Akkumulations- und Verteilungsökonomie.....	266
8.1.4.4.	Die Angst vor Liebesmagie	268
8.1.4.5.	In Zancudo:	269
	Harmonische Ehepraxis, „Mischlingskinder“ und ein missgünstiges Umfeld.....	269
8.1.5.	<i>Zusammenfassung.....</i>	271
8.2.	DIE HUAORANI: PROTOTYPEN DER „WILDEN WALDINDIANER/INNEN“	272
8.2.1.	<i>Der Stamm als „unzivilisierte“ Vergemeinschaftungsform</i>	274
8.2.2.	<i>Nacktheit, Naturalisierung und der Wald als Habitat.....</i>	274
8.2.3.	<i>Ungezügelter Emotionen: Aggressivität und Mordlust</i>	276
8.2.4.	<i>Faulenzen und rohes Zeug essen.....</i>	281
8.2.5.	<i>Ursache Frauenmangel: Homosexualität und Frauenraub</i>	283
8.2.6.	<i>Zusammenfassung.....</i>	284
8.3.	DIE GRINGO/AS: VON KANNIBALEN ZU HARMLOSEN TOURISTINNEN	285
8.3.1.	<i>Begriffsklärung: blanco/as, gringo/as, rancias</i>	285
8.3.2.	<i>Ein Wahrnehmungswandel: Wie aus Fettstehlern Goldesel wurden</i>	286
8.3.3.	<i>Weißer Männer und Frauen: Friedlich, schwächlich, klug und unfruchtbar</i>	292
8.3.4.	<i>„Eine große Ehre“: Die Ehe mit einer Weißen.....</i>	294
8.3.5.	<i>Die Erziehung zur Runa:</i>	297
	<i>Ein runder, brauner Körper und das Erlernen von weiblichen Alltagsfertigkeiten</i>	297
8.3.6.	<i>Zusammenfassung.....</i>	299
8.4.	DIE AFRO-ECUADORIANER/INNEN: GEFÄHRLICHE UND PROMISKUITIVE NEGROS.....	300
8.4.1.	<i>Die Übernahme hegemonialer Diskurse</i>	300
8.4.2.	<i>Assoziationen zur Hautfarbe: Rauch, Kohle, Affen</i>	301
8.4.3.	<i>Urbane Perversion: Schwarze, männliche, kriminelle Aggressivität</i>	303
8.4.4.	<i>Sexualisierung und unerwünschte Beziehungen</i>	304

8.4.5.	<i>Zusammenfassung</i>	306
8.5.	KEIN PANINDIGENES BEWUSSTSEIN: DIE SCHMUTZIGEN RUNA AUS DEN ANDEN.....	306
8.5.1.	<i>Ein falsches Quichua</i>	307
8.5.2.	<i>„Kartoffelfresser!“</i>	308
8.5.3.	<i>Eine Frage der Hygiene: Der Geruch von Zwiebeln und die schmutzigen Röcke</i>	309
8.5.4.	<i>Zusammenfassung</i>	310
8.6.	GESAMTSCHAU: DIE RUNA-WAHRNEHMUNG DER „ANDEREN“.....	311
8.6.1.	<i>Konstruktion vs. Essenz</i>	311
8.6.2.	<i>Indigener Rassismus?</i>	313
8.6.3.	<i>Die „Anderen“ durch die Augen der Runa von Zancudo</i>	318
9.	RESÜMEE	321
9.1.	INTERDEPENDENZEN VON GESCHLECHT, ETHNIZITÄT UND NATION	321
9.2.	RUNA-MÄNNER UND RUNA-FRAUEN: EINE MACHTHIERARCHIE	326
9.3.	DER UMGANG MIT ANDEREN ETHNISCHEN GRUPPEN: VON „WILD“ ZU „HYPERZIVILISIERT“.....	326
9.4.	GESCHLECHT ALS VORAUSSETZUNG ETHNISCHER IDENTITÄT	327
9.5.	NEBENEINANDER: KONSTRUKTIVISTISCHE UND ESSENTIALISTISCHE VORSTELLUNGEN.....	328
9.6.	AUSBlick	329
	ANHANG	332
	ABBILDUNGEN.....	333
	GLOSSAR	341
	VERZEICHNIS DER INTERVIEWPARTNER/INNEN.....	343
	LITERATURVERZEICHNIS.....	345
	INTERNETQUELLEN.....	366

Danksagung

Das Herzstück der vorliegenden Arbeit beruht auf dem Datenmaterial, das ich dank der Großzügigkeit meiner Gastgeber/innen während einer einjährigen Feldforschung in ihrer Gemeinde Zancudo im Oriente Ecuadors sammeln konnte. Ohne die offene Aufnahme in ihre Häuser, die Teilhabe an ihren alltäglichen Arbeiten und ihren außergewöhnlichen Festen, und die Geduld, mit welcher sie meinen fortwährenden Fragen begegneten, hätte ich diese Dissertation nicht zu schreiben vermocht. Ich danke den Zancudeño/as den steten Fluss ihres *chicha*, die vielen helfenden Hände – und nicht zuletzt das Gelächter und die obszönen Witze, die manchmal auch auf meine Kosten gingen und dennoch nie übel zu nehmen waren. Es sei mir verziehen, dass ich hier nicht das gesamte Dorf aufzähle, sondern lediglich die mir am nächsten stehenden Protagonist/innen: An erster Stelle wären da selbstverständlich die *compadres* Clíde Chimbo und Rosalina Andi zu nennen – ersterer wusste wunderbar, für mich ethnologische Übersetzungsarbeit zu leisten, wenn ich mal wieder eine Bemerkung oder eine Handlung oder eine Regel nicht verstand; letztere hielt mich auf humorvolle Weise stets auf dem neuesten Stand aller Dinge, die im Dorf vor sich gingen. Es folgen meine überaus hilfsbereiten und freundlichen Nachbarn Armando Alvarado und Mercedes Aguinda, ohne die ich öfters ohne Strom oder Wasser gewesen wäre – und die mich darüber hinaus immer wieder in alle möglichen Aktivitäten integrierten. Ebenso danke ich von ganzem Herzen Don Elias, der mich bis zu seiner Krankheit immer aufs Freundlichste unterstützt hatte und dessen Frau Maria Aguinda, die mich mehr als einmal mit den kulinarischen Spezialitäten des Oriente *und* der Sierra beköstigte. Ihre Schwester Teresa Aguinda, welche meine Quichua-Lehrerin wurde und auch ansonsten eine Freundin, sei an dieser Stelle desgleichen erwähnt. Weiterhin sind zu nennen: „Cuchi“ Alvarado; Rosa, Maria und Lupe Murialdo; Manuela Kalapucha; Mónica Aguinda; „Lucho“ Alvarado und Martha Aguinda; Paula Cerda und Oswaldo Aguinda; Fausto Aguinda; José Vargas und Barbara Kalapucha; und alle Lehrer/innen der Dorfschule – Salomé, Fabiola, Teodoro, Alejandro und Nely. Last but not least: Paúl López, der mir ein enger Vertrauter wurde, Cristina Vargas, die mit mir manche Freude und manche Träne teilte, und Pedro Cerda, den ich dann in Berlin mit einigen verspäteten Nachfragen löchern durfte. Ashka pagarachu!

Doch natürlich waren es nicht nur die Menschen, die ich in Zancudo kennenlernte, welche mir zur Seite standen und denen mein aufrichtiger Dank gilt. Und hier ist an erster Stelle meine liebe Freundin Heike Quast zu nennen, deren konstante Hilfe, Energie und Interesse für meine Arbeit mich von vielerlei Unsicherheit befreite. Heike, ihr Ehemann Willan Poveda und ihre Tochter Cristina wurden mir zu einer zweiten Familie. Und auch der weiteren Familie Willans und anderen Einwohner/innen der Colonia Bolívar sei gedankt für die herzliche Aufnahme und „sanfte“ Einführung in das Oriente-Leben: ganz besonders Don Cicerón, Marcia und Fredy, Iván und den Kindern Jofre, Adela und Jeison.

Des Weiteren danke ich den Mitarbeitern des GTZ-Projektes Gran Sumaco, im besonderen Jörg Henninger, welche mir über manche bürokratische Hürde halfen. Außerdem sei die energiegeladene Judy Logback von Kallari genannt, deren tiefe Kenntnis des Quichua und der Runa-Kultur immer wieder gute Fingerzeige für mein weiteres Arbeiten hervorbrachte.

Zurück nach Deutschland und in die Akademie: Ich danke Prof. Christoph Antweiler für die Betreuung meiner Dissertation und die forschersische Freiheit, die er mir stets gewährte; sowie Prof. Michael Schönhuth für die freundliche Übernahme der doch recht kurzfristig angetragenen Gutachterfunktion. Die Mitglieder des Graduiertenkollegs „Identität und Differenz“ an der Universität Trier lieferten viele anregende Diskussionen und neue Perspektiven, die mich über den Tellerrand der Ethnologie blicken ließen. Darüber hinaus entstanden in der gemeinsamen Anstrengung auch persönliche Freundschaften. Besonders genannt seien Kea Wienand, Bernd Elzer und Nina Möllers. Im Rahmen des Graduiertenkollegs förderte die Deutsche Forschungsgemeinschaft und das Land Rheinland-Pfalz die vorliegende Arbeit mit einem Doktorandenstipendium und Reisekostenzuschüssen, die mir eine längere Feldforschung ermöglichten.

Kolleg/innen und Freunde: Julia Zenker sei gedankt für ihre enge Freundschaft und jederzeit bereitstehenden fachlichen Rat – und Olaf Zenker für seine wertvolle Starthilfe. Meine Leipziger UB-Leidens- und Freudensgemeinschaft, bestehend aus Annett Saupe, Bernadett Bigalke, Stefan Strien und Jeannine Kunert versüßte mir die langwierige und einsame Schreibphase. Bernadett und Claudia Rauhut lasen außerdem kritisch Teile der Arbeit.

Lars Meyer: Danke für Beistand auf den letzten Metern – und überhaupt ...

Die Beschäftigung mit der (leider zu oft brotlosen) Ethnologie hätte nicht ohne die finanzielle Unterstützung meiner Familie geschehen können. Oma, Opa, Tanten und Onkeln: Danke, dass Ihr meine „Schrulle“ stets toleriert habt. Und der wichtigsten Person sei zum Schluß aus ganzem Herzen gedankt: meiner Mutter, auf deren Hilfe in jeglicher Hinsicht ich immer zählen durfte. Ihr sei demnach diese Arbeit auch gewidmet.

Orthographie des Quichua

Das Quichua ist eine Variante der Quechua-Sprachfamilie.¹ Als ursprünglich nicht verschriftlichte Sprache war seine Schreibweise lange sehr uneinheitlich und ist es bis heute geblieben – auch bei Muttersprachler/innen. Daran hat auch die in den 1990er Jahren von den indigenen Runa-Organisationen geförderte Unifizierung der Schreibweise nicht viel ändern können. Doch zumindest alle offiziellen Dokumente sowie Buchpublikationen tragen idealerweise nun eine einheitliche Schreibweise: das *Quichua unificado* bzw. *Shukllachishka kichwa*, das insbesondere auch für die bilingualen Schulen bindend ist. Im Folgenden richte ich mich ebenfalls nach dieser Schreibweise. Eine Ausnahme mache ich lediglich bei der Bezeichnung Quichua (*Kichwa*) für die Sprache, da diese in vielen wissenschaftlichen Publikationen nach wie vor gebräuchlich ist.

¹

Zur Herkunft vgl. Kapitel 3.2.

1. Einleitung: Gegenstand, Ziel und Methodik

„There is no perspective from nowhere. We start from somewhere.“
(Crapanzano 2007: 6)

Prolog: Differenz am eigenen Leib

Anfang Februar 2005: Ich quälte mich zum wiederholten Male in jener Woche auf einem rostigen Mountainbike in tropischer Nachmittagsglut eine leicht ansteigende Schotterstraße hinauf, nach links und rechts größeren Steinen ausweichend, um nicht vom Fahrrad zu fallen. Die Szene spielte im ecuadorianischen Teil des Amazonastieflandes: Die Straße verband die mestizische Colonia Bolívar, wo ich bei Freunden ein kleines Zimmer bewohnte, mit der indigenen Gemeinde Zancudo, die ich als mein zukünftiges „Forschungsfeld“ auserkoren hatte. Ich war zum zweiten Male auf dem Weg zum Dorfpräsidenten Pablo Dahua², um den Termin der nächsten Dorfversammlung herauszufinden, bei welcher ich mich vorstellen, mein Anliegen vortragen und dann einer hoffentlich positiv ausfallenden Abstimmung beiwohnen konnte. Am Anfang der Woche war ich umsonst zu einer angekündigten, aber nicht abgehaltenen Versammlung gekommen.³ Zwei Tage darauf hatten Pablo, der später mein compadre⁴ wurde, und ich uns zu einem erneuten Gespräch zusammengefunden, das wir leider aufgrund von Trunkenheit seinerseits nach ein paar Sätzen hatten abbrechen müssen. Und nun stand ich also wieder am von üppiger Vegetation und Holzhütten gesäumten Straßenrand. Ich positionierte mich so, dass ich von dem Ein-Zimmer-Haus in zweiter Reihe, das der 30jährige Pablo mit seiner drei Jahre jüngeren Frau Rosario und den drei kleinen Kindern bewohnte, gesehen werden konnte. Und tatsächlich fegte Rosario die Terrasse, auf der sich gemeinhin alles Leben abspielte, ließ sich aber auch durch die Ankündigung meiner Ankunft durch eines ihrer Kinder zunächst nicht dabei stören. Ich dagegen erlebte in der Zwischenzeit meine erste Feuertaufe als Fremdling, der Einlass in die Gemeinde begehrte: Es hatte sich eine Traube von Kindern um mich und mein Fahrrad gebildet, die mich nach allen Regeln der Kunst in Schach hielten. Sie hängten sich sowohl an mich als auch an mein Gefährt, das sie mir unbedingt streitig machen wollten, redeten alle gleichzeitig auf mich ein und steckten mir Blüten ins Haar (freundliche Variante) oder bewarfen mich mit selbigen (unfreundliche Variante). Ein Mädchen riss mir die Sonnenbrille vom Kopf und setzte sie sich selbst auf. Sie kommentierte ihre Handlung mit „vier Augen haben“ und warf sich dann mit der Bemerkung „Ich bin gringa!“ in Pose, d.h. sie streckte

² Die Namen meiner Informant/innen wurden anonymisiert.

³ Ich hatte erst noch zu lernen, nicht jede getroffene Terminabsprache als verbindlich anzusehen.

⁴ Dt. „Gevatter“; d.h. der Vater meines Patenkindes. Bei den Runa ergänzen diese Patenschaftsbeziehungen (span. *compadrazgo*) Bluts- und Affinalverwandtschaft, wobei hier die Verbindung zwischen Pateneltern und leiblichen Eltern des Kindes im Mittelpunkt steht.

(imaginäre) Brüste und Hintern heraus und stolzierte in wiegendem Gang auf und ab. Mich ergriff eine erste Ahnung dessen, welches Bild der weißen Frau hier wohl vorherrschen könnte. Der älteste Junge in der Meute fragte mich in herausforderndem Ton, ob ich einen Mann hätte und wo dieser abgeblieben sei. Dann wollten mir die Kinder ihre Sprache beibringen und fragten mich nach den Quichua-Namen für uns umgebende Dinge wie „Haus“, „Baum“ usw. Glücklicherweise hatte ich zu diesem Zeitpunkt schon etwas Quichua-Unterricht genommen und machte wenigstens in diesem Metier eine ganz passable Figur. Nebenbei warf man Steinchen in die Speichen meines Rades und malträtierte es mit Tritten. Mir war inzwischen schon jede Kinderliebe abhanden gekommen. Doch ich wurde weiter belagert und man wollte alles über meine Familie wissen: Wer und wo meine Eltern seien, wie viele Geschwister ich hätte und was meine Onkel und Tanten täten. Außerdem interessierten sich die Kinder für meine Nahrungsvorlieben. Die Antwort kaum abwartend, erläuterten sie mir sogleich die hiesigen Essgewohnheiten. Dabei zogen sie an meiner Gürteltasche, versuchten sie zu öffnen und begehrten zu erfahren, was ich darin mit mir herumtrüge. Sie vermuteten eine horrend Summe Geld und forderten mich auf, zum Dorflädchen zu gehen und ihnen Süßigkeiten zu kaufen. Ein Junge bot an, mein Fahrrad für 1000 Dollar zu reparieren. Gelächter. Ich zeigte ihm einen Vogel, schloss aber aus den mir begegnenden verständnislosen Gesichtsausdrücken, dass diese Geste hier wohl nicht bekannt wäre. Plötzlich bekam ich ein Baby in den Arm gedrückt und dazu die Aufforderung Milch zu trinken, damit ich dann meinerseits Milch geben könnte. Schließlich wurde auch die obligatorische Frage nach der Kamera gestellt und ich dazu aufgefordert Fotos zu machen – „Klick-klick!“. Die Mücken und Sandfliegen, die mich zerstachen, taten ihr übriges, um meine Stimmung auf den Nullpunkt sinken zu lassen.

Endlich kam Rosario: Sie bat mich allerdings nicht ins Haus, sondern stellte sich zu mir auf die Straße. Zunächst schimpfte sie die Kinder aus, die sofort etwas Ruhe gaben. Danach erfuhr ich, dass Pablo auch diesmal wieder nicht zugegen sei, sondern flussabwärts in der Colonia Bolívar an Preisverhandlungen zum Landverkauf teilnehme: In der Nähe sollte ein Flughafen gebaut werden, für den Platz benötigt würde. Das war ein Herzensprojekt des aus der Provinzhauptstadt Tena stammenden damaligen Staatspräsidenten Lucio Gutiérrez, den in Zancudo aufgrund seiner Herkunft die Mehrheit gewählt hatte. Trotzdem sei man mit dem Verlauf der Gespräche nicht einverstanden und wollte für einige Tage die Straße blockieren, sofern die Auszahlungen nicht erhöht würden. So zumindest hätte man es angedroht. Rosario forderte mich auf, weiterhin auf Pablo zu warten. Dann griff sie sich ihre Schüssel mit Wäsche und ging zum Fluss, um zu waschen und zu baden. Und ich war zu meinem Leidwesen wieder mit den Kindern allein. Das Spiel begann von vorn, doch Rosario kehrte glücklicherweise bald zurück und begann ein intensiveres Gespräch über die Themen, um die sich nach lokalen Vorstellungen das Leben aller Frauen drehte: Familie, Ehemann,

Kinder. Die erste Frage, üblich in ganz Ecuador und in keiner Weise als unhöflich oder zu intim wahrgenommen, galt meinem zivilen Status: Verheiratet oder alleinstehend? Alle Zwischenformen entbehrten aus lokaler Perspektive jeder Seriosität. Da ich soltera⁵ ohne Kinder war, gab es keine weiteren Anknüpfungspunkte und sie fing an, von sich zu erzählen: Sie hätte ihren Pablo geheiratet, ohne ihn genauer zu kennen. Als sie damals beide in Tena aufs Gymnasium gingen, wäre sie ihm aufgefallen. Zurück im Dorf, hätte er bei ihrer Mutter, da ihr Vater vor langer Zeit schon verstorben war, um ihre Hand angehalten und die Erlaubnis bekommen. Bis dahin hätten beide noch nie miteinander gesprochen. Zur Hochzeit hätte sie äußerst zurückhaltend agiert und sich niemandem zeigen wollen, schon gar nicht ihrem Bräutigam. Nun wären sie seit fünf Jahren verheiratet und hätten drei Kinder. Mehr sollten es auch nicht werden. Um dies sicherzustellen, nähme sie eine natürliche Medizin aus dem Wald ein, deren Herstellung sie mir sogleich detailliert erklärte. Außerdem wäre ihr Stiefvater Schamane und wüsste deshalb ebenfalls, wie man eine Frau zeitweise unfruchtbar mache. Ich hatte kaum Zeit, mich über die Offenheit unseres ersten Gesprächs zu wundern, als auch schon das nächste Thema meine Vorstellung über tabuisierte Themen erschütterte: Die ersten Ehejahre seien sehr schwierig gewesen, da ihr Mann sie oft geschlagen hätte, insbesondere, wenn er von einem Saufgelage betrunken nach Hause gekommen wäre. Doch seit er auf der Abendschule in der Colonia Bolívar sein Abitur mache – das Gymnasium in Tena hätte er damals aus finanziellen Gründen abbrechen müssen – hätte sich die Situation durch seinen höheren Bildungsgrad und den Einfluss der dortigen mestizischen Lehrer/innen⁶ gebessert.⁷

Nichtsdestotrotz demonstrierte Rosario einen gewissen Stolz auf den Posten ihres Angetrauten als Dorfpräsident: Die Leute der Gemeinde hätten ihn gewählt, weil er gebildet und an der Abendschule einer der besten Schüler sei. Doch die Aufgabe sei nicht immer angenehm: Vor kurzem hätte er in seiner Funktion nach Tena fahren müssen, um eine Anzeige bei der Polizei aufzugeben. Es wäre zum wiederholten Male in das dorfeigene Lädchen eingebrochen worden und man hätte ein paar Jugendliche des neu gegründeten und sich mit Abspaltungsplänen von der gesamten Gemeinde tragenden Dorfviertels Galápagos verdächtigt. Der Vater eines der Verdächtigen hätte Pablo für die öffentlich geäußerten Anschuldigungen Prügel angedroht. Das wäre diesem zu weit gegangen und er hätte die Polizei als staatliche Institution einschalten wollen, da das Anliegen dorfintern scheinbar nicht mehr friedlich gelöst werden könnte.

⁵ Dt. „alleinstehend“

⁶ Ich bevorzuge die gender-sensible Schreibweise mit Schrägstrich „/“. In den Textpassagen, in denen es um mehrheitlich männliche Akteure geht (z.B. Konquistadoren, Schamanen, weiße Händler usw.) verwende ich absichtlich die männliche Form. Bei zusammengesetzten Wörtern belasse ich aus Gründen der besseren Lesbarkeit die männliche Form.

⁷ Diese Darstellung erwies sich später als idealisiert: Rosario begegnete mir einige Male mit blauen Flecken im Gesicht und erzählte von gelegentlichen gewalttätigen Ausbrüchen ihres alkoholisierten Mannes.

Nachdem Rosario geendet hatte, wurde ich zu meiner Erleichterung das erste Mal indigener Gastfreundschaft teilhaftig: Sie ging ins Haus zurück und holte eine Schüssel gefüllt mit chicha⁸, die sie mir anbot. Chicha als dem zentralen Grundnahrungsmittel der Runa ist gleichzeitig wichtigstes Symbol des Willkommen-Seins: Jedem Gast wird nach dem Betreten des Hauses eine Schüssel voll angeboten. Ich kann nicht behaupten, dass ich dieses leicht säuerliche, dickflüssige Getränk köstlich fand, würde jedoch im Laufe der Zeit besonders das chicha meiner zukünftigen comadre sehr zu schätzen lernen. Ich ließ mir den Herstellungsprozess erklären und war erleichtert zu erfahren, dass menschlicher Speichel zu keinem Zeitpunkt daran beteiligt wäre, wie ich es anders aus der Literatur über die Quichua der südlicheren Provinz Pastaza kannte.⁹

Nachdem ich ausgetrunken hatte, erinnerte ich an den Versammlungstermin und wir gingen gemeinsam zum Haus von Rosarios Schwiegereltern, um dort weitere Informationen einzuholen. Während wir auf Serafina Tapuy, Rosarios Schwiegermutter, warteten, nutzte ich die Zeit meine Umgebung etwas genauer zu betrachten: Gemäß meiner mitteleuropäischen kulturellen Determiniertheit, die bestimmte Vorstellungen von Hygiene und „Schmutz“ in mir verankert hatten, nahm ich auf dem gerodeten Platz um das Haus überall nur Abfall, aufgeweichten, schlammigen Boden, unangenehme Gerüche, rüdische Hunde, dürre Hühner wahr – und noch mehr Kinder, die mich neugierig anstarrten und kicherten. Bei dem Gedanken, die nächsten Monate an diesem Ort zu verbringen, befahl mich ein Unbehagen nicht unbeträchtlichen Ausmaßes.

Nachdem wir nach einigem Hin und Her schlussendlich in Erfahrung gebracht hatten, dass die Versammlung am nächsten Tag um 14:00 Uhr beginnen sollte, verabschiedete ich mich ungeduldig von Rosario, schwang mich entnervt, verschwitzt, hungrig, zerstothen und vom chicha leicht benommen aufs Rad, fuhr zurück zur Colonia Bolívar und verfluchte meine Studienwahl im allgemeinen und mein Dissertationsprojekt im besonderen.¹⁰

1.1. Fokus der Studie: Geschlechtliche und ethnisch-kulturelle Identität in einem Runa-Dorf am Napo

Bereits diese Eingangsszene verdichtete die zentralen Themen meiner Arbeit und ließ mich diese am eigenen Leib erfahren. Mein Geschlecht und meine Hautfarbe generierten einen bestimmten Umgang mit mir, der zu diesem Zeitpunkt der Kategorie „weiße, unbekannte

⁸ Maniokbier

⁹ Später lernte ich, dass es auch in Zancudo unterschiedliche Herstellungsmethoden gab und einige Frauen einen geringen Teil des verwendeten Maniok durchaus auch kauten, um durch die im Speichel enthaltenen Enzyme den Gärungsprozess, welcher dem Getränk geringe Mengen Alkohol zusetzte, in Gang zu bringen.

¹⁰ Wie die Existenz der vorliegenden Arbeit beweist, überwand ich den so typischen anfänglichen Schock, zog nach Zancudo, „betrieb Feldforschung“ und gewöhnte mich letztendlich doch recht gut ein.

Touristin“ entsprach und der entsprechend sich die Kinder und Rosario verhielten. Zu Beginn unseres Zusammentreffens wurde ich nicht einmal ins Haus gelassen, am Ende war ich bereits Empfängerin einer Schüssel *chicha*. Ein Prozess der Dekonstruktion von Fremdheit hatte eingesetzt und ich war bereits auf dem Weg von der weißen Ausländerin zur *comadre*, nur wussten das zu diesem Zeitpunkt weder Rosario noch ich.¹¹ Die Neugierde über meine Familie und meinen Heiratsstatus als auch meine Essgewohnheiten deutete schon auf die Zentralität von Familienverbindungen als Rahmen und Nahrung als ein zentrales Feld der Herstellung von Identität hin. Die Geschichte ihrer Hochzeit und der trunkenen Gewalt des Ehemannes warf ein kurzes Schlaglicht auf Runa-Geschlechterbeziehungen und deutete durch den Verweis auf den mäßigenden Einfluss einiger Lehrer/innen des mestizischen Nachbardorfes ebenfalls eine Verbindung zwischen den Ordnungen Geschlecht und Ethnizität an. Der Flughafen, dorfinterne und „äußere“ Gerichtsbarkeit, Familienplanung, und die Querelen um das neue Dorfviertel Galápagos waren weitere Themen, die mich in den nächsten Monaten beschäftigen sollten und die in der beschriebenen Situation erstmalig anklangen.

Die vorliegende Arbeit ist eine Fallstudie zu Gender- und ethnischen Identitäts- und Differenzkonstruktionen und deren Kongruenzen und Widersprüchen zur alltäglichen und außeralltäglichen Praxis in einer indigenen Gemeinde im Tiefland Ecuadors. Meine Informant/innen finden sich in einem nationalstaatlichen Kontext wieder, der verschiedene „Rassen“ kennt, Plurikulturalität in seiner Verfassung verankert hat, und in dem Ethnizität den alltäglichen Umgang der einzelnen Gruppen miteinander prägt. In diesem hierarchisierten Gefüge sehen sich *indígenas*¹² gemeinhin auf die unterste Stufe verwiesen. Insofern wird Napo Runa-Identität¹³, die zutiefst von Gender-Kategorien durchzogen ist, in Abgrenzung und Anziehung zu anderen ethnisch-kulturellen Gruppen und der Nation Ecuador formiert. Wie bereits in anderen Veröffentlichungen zum Thema herausgestellt wurde, so ist die kulturelle Arbeit, ethnische Grenzen zu markieren und aufrechtzuerhalten, unauflösbar mit Gender verbunden¹⁴ – ebenso wie Gender-Konstruktionen mit Referenzen

¹¹ Selbstverständlich muß ein vollständiges Entkommen der Kategorie „weiße Ausländerin“ Illusion bleiben.

¹² Dt. „Indigene“

¹³ „Runa“ ist die ethnische Eigenbezeichnung für alle indigenen Quichua-Sprecher/innen Ecuadors. „Napo Runa“ spezifiziert die Herkunft der von mir besuchten Gruppe als Runa, die aus dem Oriente vom Fluss Napo stammt. Ich werde im Folgenden diese beiden Eigenbezeichnungen benutzen, wenn ich meine Untersuchungsobjekte als ethnische Gruppe kennzeichne. Der Terminus „Quichua“ dagegen wird v.a. in der Literatur und von den indigenen Organisationen im Zusammenspiel mit der Mehrheitsgesellschaft als Eigen- und Fremdbezeichnung verwandt, findet aber in der Alltagssprache kaum Verwendung.

¹⁴ Vgl. z.B. Maggi 2001; für einen Überblick über ältere Ethnographien, die sich mit Genderungleichheit in Verbindung mit anderen Ungleichheiten beschäftigen vgl. Knauff 1996; für interdisziplinäre, kulturwissenschaftlich ausgerichtete Studien zu Überschneidungen von Gender und Ethnizität/„Rasse“/Interkulturalität vgl. z.B. Lewis 1996; Müller 2003; Schmidt-Linsenhoff, Hölz und Uerlings 2004; Graduiertenkolleg Identität und Differenz 2005.

auf „das Ethnische“ hergestellt werden. Die Galionsfigur der *Gender Studies*, Judith Butler, schreibt dazu:

„If one ‚is‘ a woman, that is surely not all one is; the term fails to be exhaustive, not because a pre-gendered person transcends the specific paraphernalia of its gender, but because gender is not always constituted coherently and consistently in different historical context, and because gender intersects with racial, class, ethnic, sexual, and regional modalities of discursively constituted identities. As a result, it becomes impossible to separate out ‚gender‘ from the political and cultural intersections in which it is invariably produced and maintained.“ (1990: 3)

Folgende, operationalisierte Fragen sucht die vorliegende Arbeit zu beantworten:

- I. Wie wird Gender im Oriente verhandelt und performativ produziert? Existieren Gegenstimmen und Subversionen¹⁵ zu dominanten Genderrollen, und wenn ja, in welcher Form?
- II. Wie entwerfen die Napo Runa von der sogenannten Peripherie aus ihre nationale und ethnische Identität? Welche Diskurse und praktischen Strategien entwickeln sie im Umgang mit den ethnisch „Anderen“ innerhalb des nationalen, ecuadorianischen Kontextes?
- III. Auf welche Art und Weise sind Gender, Ethnizität und Nation ineinander verwoben? Wie werden Männlichkeiten und Weiblichkeiten in Abgrenzung und Anziehung zum ethnisch „Anderen“ konstruiert? Welche Rolle spielt das Geschlecht beider Seiten im interethnischen Umgang? Wie werden dabei hegemoniale Gender-, ethnisch-rassistische und nationale Diskurse und Praxen von den Runa aufgenommen, verarbeitet und umgedeutet?

Für das Amazonastiefland sind diese Interdependenzen von ethnischer, geschlechtlicher und nationaler Identität, insbesondere aus indigener Perspektive, bis dato wenig untersucht. Es gilt, eine Ergänzung zu den hinreichend analysierten, hegemonialen Vorstellungen und Strukturen von „Rasse“/Ethnizität und Gender seitens der Kolonisierer/innen zu erarbeiten (vgl. Canessa 2005a: 6f.). Die Einwohner/innen Zancudos kommen mit urbanen, hegemonialen Vorstellungen nationaler, ethnischer und geschlechtlicher Identität über die verschiedensten Felder in Berührung: in den dörflichen Schulen und Kindergärten, über die Arbeitsmigration, die Projektarbeit von Entwicklungsorganisationen, den Konsum von Verbrauchsartikeln, die Medien und den Militärdienst – um nur einige Beispiele zu nennen (vgl. van Vleet 2005: 107f.). Wie gehen Indigene mit diesem urban geprägten, nationalen

¹⁵ Den Begriff der „Subversion“ entlehne ich bei Judith Butler. Er kann aber im amazonischen Kontext keine Ent-Naturalisierung hegemonialer Heterosexualität durch verschiebende Spiegelung und andere Techniken leisten, wie dies bei Butler der Fall ist (z.B. 1991: 204ff.; 1995: 170), sondern meint wesentlich vereinfachter ein generelles Unterlaufen eines dominanten Geschlechterideals durch alternative Gegenentwürfe, die allerdings das Primat der Heteronormativität kaum infrage stellen.

Diskurs um? Wie reproduzieren und verändern sie ihn? Wo passen sie sich ihm an und wo lehnen sie ihn ab? Die Napo Runa sind weder als passive Empfänger/innen dominanter Diskurse noch als völlig autonome Akteur/innen zu betrachten. Hier wird deshalb der Versuch unternommen, die Diskursführung auf über-kommunaler Ebene durch einen akteurszentrierten Fokus mit indigener Dorfpraxis zusammenzuführen.

Die vorliegende Arbeit lehnt sich auf den ersten Blick an die klassischen und etwas aus der Mode geratenen Dorfmonographien an. Sie erhebt jedoch keinen holistischen Anspruch, sondern rückt die Felder Gender und Ethnizität ins Zentrum der Untersuchung. Obgleich das Dorf Zancudo den Fixpunkt meiner Forschung bildet, so berücksichtige ich doch das Hinein- und Hinausgreifen interner und externer Akteur/innen explizit mit, denn die kulturell homogene Monade früherer Ethnographien hat bekanntermaßen nie existiert und tut es in diesen zunehmend globalisierten Zeiten erst recht nicht. Deshalb wird im Folgenden der Analyse der Bedeutung moderner¹⁶ Institutionen wie der Schule, den Kindergärten und dem Militärdienst größerer Platz eingeräumt, als dies in den meisten Dorfethnographien zum Amazonastiefland bis dato der Fall ist. Darüber hinaus widme ich mich auch populärkulturellen Themen, wie z.B. dem Fußball, als Vehikel von Identitäts- und Differenzkonstruktionen. Mit dem Versuch der Beantwortung oben genannter Leitfragen soll ein Beitrag zum Verständnis der Interdependenzen von lokalen, nationalen und transnationalen ethnisch-kulturellen und geschlechtlichen Identitäts- und

16

Diese gegenüberstellende Dichotomisierung von „modern“ und „traditionell“ verläuft häufig parallel zu jener von „westlich“ und „indigen“ und ist m.E. erklärungsbedürftig, insbesondere da sie im folgenden Text nach dieser Fußnote nicht mehr in Anführungsstrichen erscheinen werden. Diese Konzepte sind im Kontext der vorliegenden Arbeit keineswegs auf einer kulturevolutionär gedachten Stufenleiter, in der das Eine dem Anderen vorausgeht, verortet. Sie sollen hier stattdessen eine wertfreie Qualität besitzen. Diese Begriffe dienen als Differenzierungsmöglichkeit zwischen zwei unterschiedlichen gesellschaftlich-kulturellen Sinn- und Praxisentwürfen, deren Verschiedenheit nicht geleugnet werden kann. Doch selbstverständlich beeinflussen und durchkreuzen sich beide Seiten gegenseitig. Was die Begriffe „traditionell“/„indigen“ betrifft, so schreibe ich diesen weder eine zeitlose Qualität, noch eine statische Unwandelbarkeit, noch eine Verortung in ferner Vergangenheit zu. Selbstverständlich ändern sich auch Traditionen im Laufe der Zeit. Jedoch existieren unbestreitbar Phänomene, die aus dem Inneren indigener Gesellschaften gewachsen sind. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie seit ihrer Entstehung in ihrem Sein in der Welt unwandelbar wären. Wenn ich also zum Beispiel vom Schamanismus als einem „traditionellen/indigenen Phänomen“ spreche, dann meine ich damit, dass es seinen Ursprung und seine feste Verankerung in indigener Kultur hat, sage aber nicht, dass man es immer noch mit demselben Schamanismus zu tun hat, den die Konquistadoren im 15. Jahrhundert antrafen. Selbstverständlich befindet auch er sich in einem ständigen Wechselspiel zur nicht-indigenen Umwelt. Was die Termini „modern“ und „westlich“ betrifft, so beziehe ich mich mit David Lipset auf Anthony Giddens:

„Giddens views modernity in terms of mechanisms and processes of differentiation, or specialization. As societies modernize, their constituent institutions tend to become, in his terminology, ‘disembedded’ from the control of indigenous, cultural authorities [Giddens 1991: 17]. Disembedding mainly results from interference by the state, the spread of capitalism through commodity production, the commodification of labor, and, of course, the use of money. [...] Western ‘experts’ such as doctors, police, missionaries, political officials, and others may also intervene and ‘deskill’ indigenous leaders.“ (Lipset 2004: 211f.)

Das lokale Verständnis von Modernität in als „un-modern“ definierten Gesellschaften meint v.a. den Ausbau von Infrastrukturen, Wirtschaftswachstum, steigenden Konsum und Rationalität (vgl. Klenke 2007: 210). Dabei wird v.a. die Stadt mit Fortschritt und Modernisierung in Verbindung gebracht.

Differenzkonstruktionen, untersucht auf der Ebene eines Runa-Dorfes im Oriente Ecuadors, geleistet werden.

1.2. Methodik

1.2.1. Vor Ort: Die Herkunft des Datenmaterials

Bei der Auswahl des Feldforschungsortes Zancudo spielten mehrere Faktoren eine Rolle, die sowohl der rationalen Überlegung als auch dem Zufall und dem Sentiment entsprangen. Aus praktischen Erwägungen sollte es ein Ort sein, der infrastrukturell in das Straßennetz eingebunden war und in dem die Menschen häufig Kontakt zur Welt außerhalb der Gemeinde hatten. Außerdem sollte es eine „richtige“ *comunidad*¹⁷ sein – im Gegensatz zu den einzeln verstreut gelegenen Gehöften der großen *comunas*¹⁸ – damit ich mit möglichst vielen Leuten räumlich und zeitlich konzentriert zusammenarbeiten konnte. Aus einem früheren Praktikumsaufenthalt waren mir die Gegend um Tena und einige rurale Orte am Napo flussabwärts bereits vertraut. Ich nutzte bestehende Kontakte und wohnte einige Zeit bei einer Familie in der Colonia Bolívar, die eine der wenigen mestizischen Siedlungen an der Straße nach Ahuano darstellte und anderthalb Stunden Busfahrt über eine in den Wald geschlagene Schotterpiste von Tena entfernt lag. Direkt angrenzend befand sich die indigene Gemeinde Zancudo. Ich wurde von einem Lehrer der Abendschule der Colonia Bolívar dem bereits im Prolog erwähnten Dorfpräsidenten Zancudos, Pablo Dahua, vorgestellt. Auf dessen Initiative hin präsentierte ich mich den übrigen Einwohner/innen Zancudos auf mehreren Dorfversammlungen und in informellem Rahmen bei einer Hochzeitsfeier. Nachdem ich alles mir Angebotene ohne Vorbehalte konsumiert hatte und scheinbar als harmlose und freundliche Person eingeschätzt wurde, war die Übereinkunft, dass ich in Zancudo wohnen und meine Forschungen betreiben könnte, verhältnismäßig schnell getroffen.

Die Runa-Gemeinde Zancudo erschien mir nun als „Untersuchungseinheit“ insofern interessant, als dass sie eine relativ junge Ansiedlung darstellte, die erst in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts gegründet worden war, aus verschiedenen Familienverbänden bestand und durch die „Eroberung“ von Huaorani¹⁹-Land in ihrem Entstehungsprozess einer

¹⁷ Dt. „Gemeinde“

¹⁸ Weitläufiges, vom Staat garantiertes Stück Land, das in Gemeindebesitz liegt, aber in Parzellen aufgeteilt von einzelnen indigenen Familien bewirtschaftet wird. Diese siedeln in größeren Abständen voneinander, so dass man hier keine Dorfstruktur im klassischen Sinne vorfindet.

¹⁹ Die Huaorani sind eine zahlenmäßig recht kleine indigene Gruppe des ecuadorianischen Tieflandes (Feser gibt im Jahr 2000 ihre Zahl mit bis zu 1.500 Personen an [2000: 33]). Im nationalen „Indianerdiskurs“ werden die Huaorani gern als „Wildeste der Wilden“ dargestellt. In den 1990er Jahren sorgten sie für internationale Schlagzeilen als „letztes unberührtes Indianer-Volk“ im Kampf gegen Erdöl-Firmen.

mestizischen *colonia*²⁰ ähnelte. Darüber hinaus lag sie in direkter Nachbarschaft zu einer solchen und grenzte außerdem direkt an ein Touristenressort, in dem auch einige Dorfbewohner/innen arbeiteten. Zancudo schien mir somit sowohl historisch als auch zum Zeitpunkt der Studie ausreichend in ein interethnisches und nationalstaatliches Gefüge eingebunden zu sein: Ich vermutete hier deutlichere ethnische Abgrenzungs- bzw. Anpassungsprozesse und eine stärkere Sichtbarkeit der Interaktion außer- und innerdörflicher Geschlechterkonstruktionen als in abgelegeneren Siedlungen. Besonders im Hinblick auf Widerständigkeit gegenüber unerwünschter, von allen Seiten stattfindender Einmischung versprach Zancudo ein ergiebiger Feldforschungsort zu sein.

Zwischen 2004 und 2006 verbrachte ich insgesamt 14 Monate in Ecuador, davon zwölf in Zancudo selbst. Der lange, stationäre Teil meiner Forschung fand von Februar bis November 2005 statt. Ich lebte in einem kleinen Zimmer im zweiten Stock der Grundschule und nahm an allen gemeinschaftsrelevanten Aktivitäten teil. Dazu gehörten sämtliches Geschehen um die Schule selbst und die Kindergärten, die fast wöchentlich stattfindenden *mingas*²¹, die Dorfversammlungen, große Feiern und ihre arbeitsintensiven Vorbereitungen, Sportspiele, informelle Gesprächsrunden am Dorfladen und in der Discothek des Nachbarortes, Ausflüge in andere Gemeinden und nach Tena sowie schamanische Heilungen. Außerdem besuchte ich regelmäßig einzelne Familien: Wir arbeiteten gemeinsam auf dem Feld, gingen fischen oder zum Goldwaschen, kochten und erledigten sonstige Arbeiten im Haushalt, oder ich wurde zum Fernsehen, Essen, Trinken, Tanzen oder zum Kirchengang eingeladen. Oft empfing und bewirtete ich selbst auch Gäste in meinem Haus.

Das Primärmaterial der vorliegenden Analysen besteht einerseits aus den Aufzeichnungen meines Feldforschungstagebuchs, das sowohl systematische Beobachtungen als auch Anekdoten und private Eindrücke enthält, die sich aus der Methode der teilnehmenden Beobachtung ergaben. Andererseits lieferten mehr oder weniger streng strukturierte Interviews die dieser Arbeit zugrundeliegenden Daten. Die Fragen waren nach meinem Vorwissen auf jede/n Interviewpartner/in persönlich abgestimmt. Es gab jedoch anhand eines generellen Interviewleitfadens große Schnittmengen zwischen den Fragethemen, um die Vergleichbarkeit der Aussagen zu gewährleisten. Einige dieser Gespräche nahmen in ihrem Verlauf den Charakter biographischer Erzählungen an. Insgesamt führte ich Interviews mit 35 Personen. Dabei zeichnete ich 25 Interviews bzw.

²⁰ In Ecuador wird eine indigene, rurale Siedlung als *comunidad (nativa)*, eine nicht-indigene als *colonia* bezeichnet. Diese Ausdrücke sind allerdings keine juristischen Denominationen, anders als z.B. der Begriff *comunidad nativa* in Peru (vgl. z.B. Rößler 2006: 160).

²¹ *Mingas* sind Gemeinschaftsarbeiten, die entweder im Dienste der *comunidad* stattfinden oder von Privatpersonen initiiert werden, die in diesem Fall die alimentäre Versorgung der Arbeiter/innen übernehmen und die Verpflichtung eingehen, ihrerseits bei Bedarf an den *mingas* anderer teilzunehmen.

Interviewfolgen mit ausdrücklicher Erlaubnis der Gesprächspartner/innen auf Tonband auf.²² Dazu kamen sechs schriftlich festgehaltene Interviews, die ich vor allem zu Beginn meines Aufenthalts führte.²³ Ich bemühte mich, bei der Wahl meiner Gesprächspartner/innen einen repräsentativen Querschnitt der heterogenen Zusammensetzung des Dorfes zu gewährleisten.²⁴ Außerdem interviewte ich Einwohner der benachbarten Colonia Bolívar und aus Tena und den Verwalter des Touristenressorts Aliñahui. Zudem pflegte ich freundschaftliche Beziehungen, die ihrer Natur nach meinem euro-amerikanischen Freundschaftskonzept entsprachen, zu einigen urban geprägten Runa, die ich in einem außer-dörflichen Kontext kennengelernt hatte. Durch diesen vornehmlich männlichen Freundeskreis²⁵ erhielt ich Zugang zu Themen, die v.a. männliche Identitätsbildung betrafen und die mir andernfalls gänzlich verborgen geblieben wären. Zu nennen wären hier v.a. der Militärdienst und männliche Sexualität, was auch die Bereiche Pornographie und Prostitution einschloss.

Ich führte alle Interviews auf Spanisch. Bei zwei schriftlich festgehaltenen Interviews nahm ich die Übersetzungshilfe einer weiteren anwesenden Person in Anspruch, welche meine Fragen ins Quichua übertrug und mir beim Verstehen der gelegentlich gemischt-sprachigen Antworten meiner Gesprächspartnerinnen half. Besonders kryptische Interviewstellen spielte ich Runa-Freunden vor, die nicht aus Zancudo stammten und mir bei der Interpretation behilflich waren. Fast alle Dorfbewohner/innen waren zweisprachig. Das Niveau der Sprachkenntnisse schwankte zwar im innerdörflichen Vergleich, dennoch ist Spanisch fest als Verkehrssprache, bei vielen Kindern mittlerweile auch als Muttersprache, etabliert. Ich selbst sprach bereits zu Beginn der Feldforschung fließend Spanisch, hatte mir aber zu Hause im Vorhinein autodidaktisch einige Vokabeln, grammatikalische Grundstrukturen und Floskeln des Quichua angeeignet. Bei meinem ersten Aufenthalt im Sommer 2004 belegte ich einen 4-wöchigen Sprachkurs bei einem ausgebildeten indigenen Quichua-Lehrer in Tena. Als ich im Februar 2005 nach Zancudo zog, erhielt ich dort Unterricht von der Lehrerin Teresa Andi, welcher aber schon bald aufgrund ihrer enormen Arbeitsbelastung wieder abgebrochen werden mußte.²⁶ So lernte ich schließlich vornehmlich

²² Die Transkriptionen sind dem Anhang als digitalisierte Quellen in CD-Form beigelegt.

²³ Die Diskrepanz zwischen der Anzahl der Interviewpartner/innen und der Interviews ergibt sich daraus, dass ich einige Doppelinterviews – also mit zwei Interviewpartner/innen gleichzeitig – führte.

²⁴ Vgl. im Anhang die Liste der Interviewpartner/innen.

²⁵ Auch in der Stadt erhält sich die Trennung zwischen inner- und außerhäuslichem Bereich entlang der Geschlechtergrenze. Dies schließt vornehmlich von jungen Männern ausgeführte Arbeit im Tourismusgeschäft, in dessen Kontext ich am ehesten Runa meines Alters (zum Zeitpunkt der Feldforschung war ich 27/28 Jahre alt) außerhalb Zancudos kennenlernte, ein. Einer dieser Freunde, Marco Grefa, wurde einige Zeit nach meinem Feldforschungsaufenthalt von seiner deutschen Freundin nach Berlin geholt, wo ich ihn ebenfalls interviewte. Einige Datenlücken konnte ich so mit seiner Hilfe auch nach meiner Rückkehr nach Deutschland noch füllen.

²⁶ Teresa Andi ging bis mittags im Nachbarort ihrem Beruf nach, hatte danach zu Hause sieben Kinder, ihre Eltern und den Haushalt zu versorgen und konnte von ihrem (mestizischen) Mann keine Unterstützung erwarten, da dieser aufgrund einer chronischen Krankheit, für die seine Familie

vom Hören-Sagen. Letztendlich konnte ich Alltagsgespräche führen und bei längeren Ansprachen, z.B. bei Dorfversammlungen, die Hauptinformationen herausfiltern. Außerdem erlernte ich die zentralen, für mein Thema relevanten Begriffe in ihren verschiedenen Bedeutungsschichten.

Eine weitere Datenbasis lieferten die Gedächtnisprotokolle, die ich nach zahlreichen informellen und semi-formellen Gesprächen mit den Dorfbewohner/innen ebenso wie mit Akteur/innen außerhalb der Gemeinde anfertigte.²⁷ Zu letzteren zählten andere Napo Runa, die ins Dorf kamen oder deren Gemeinden ich besuchte, das nicht in Zancudo lebende Lehrpersonal der Schule, Vertreter/innen der indigenen Organisationen und verschiedener Entwicklungsorganisationen in Tena und Quito, indigene und nicht-indigene Bekannte und Freunde aus dem Tourismusgeschäft sowie Wissenschaftler/innen. Und so wie Zancudo nicht als autistische und selbstreferenzielle Monade existiert, so überschreiten auch meine Datenquellen die Dorfgrenzen: Ich sprach mit Menschen außerhalb der Gemeinde ebenso wie ich auch das Verhalten der Zancudeño/as im außerdörflichen Kontext beobachtete.

Zu Beginn des Feldaufenthaltes nutzte ich einen Dorfcensus, der gerade bei meiner Ankunft von Don Juan, einem der wenigen mestizischen Dorfbewohner, im Auftrag des Planungsbüros für den Flughafen erstellt wurde. Ich begleitete ihn und half bei der Niederschrift der Informationen. So lernte ich alle Haushalte auf unkomplizierte Weise kennen und konnte mir einen ersten Überblick über verwandtschaftliche Beziehungen, Wohnverhältnisse, Siedlungsstruktur und ökonomische Situation verschaffen.

Später ließ ich von den Schüler/innen der oberen Klassen Zeichnungen der unterschiedlichen ethnischen Gruppen inklusive geschlechtlicher Unterteilung anfertigen. Überdies lieferten Zeitungen und Zeitschriften, Plakate, Flyer, die Homepages von indigenen Organisationen, Tourismusfirmen und der politischen Administration Tenas, ebenso wie Radio- und Fernsehübertragungen kontextualisierende Informationen.

Menschen entwickeln und offenbaren Identitäts- und Differenzvorstellungen durch die verschiedensten Aktivitäten wie z.B. Essen, Arbeiten, zur Schule gehen, Sport treiben und den Umgang mit Tourist/innen oder Ethnolog/innen. Deshalb betrachte ich die Methode der „teilnehmenden Beobachtung“ nach wie vor als *die* ethnologische Datenerhebung schlechthin, die jedoch nicht immer als „saubere“ Quelle belegbar ist. Keine noch so ausgeklügelte Statistik kann diese Grundpfeiler ethnologischen Forschens ersetzen, die v.a. über das Teilen der Alltagspraxis der Akteur/innen des „Feldes“ fremde Lebens- und Sinnwelten zu erschließen weiß.

²⁷ dorfinterne Hexerei verantwortlich machte, die Gemeinde die meiste Zeit mied. Im vorliegenden Text sind die zitierten Interviewpassagen als solche gekennzeichnet (z.B. „Interview mit Mónica Andi“). Handelt es sich um ein Gedächtnisprotokoll, so wird lediglich die zitierte Person genannt – ohne den Zusatz „Interview“ (z.B. „Mónica Andi“).

Um die Bewohner/innen Zancudos selbst zu Wort kommen zu lassen, ist die vorliegende Arbeit durchzogen von längeren und kürzeren übersetzten Interviewpassagen. Dies scheint mir die geeignetste Art und Weise, die trockene akademische Analyse mit dem „prallen Leben“ vor Ort zu verbinden und damit der eigentlichen Aufgabe der Ethnologie, nämlich der Übersetzung zwischen Kulturen und dem angemessenen Vergegenwärtigen fremder Lebenswelten, gerecht zu werden (vgl. Streck 2003).

1.2.2. Die Auswertung: Diskursanalyse und Akteursfokus

Geschlechtliche und ethnische Diskurse, von denen die vorliegende Arbeit handelt, können sich über verschiedene Medien ausdrücken: vom gesprochenen Wort eines Informanten bis zum Flyer zur Wahl der indigenen Schönheitskönigin *Guayusa Warmi*²⁸ der Tourismusbehörde. Mein Anliegen ist nicht, den „verborgenen Kern“ der Napo-Runa-Kultur in ihrer Zancudeñer Ausprägung zu enthüllen. Das dies nicht zu leisten ist, hat die Ethnologie spätestens in ihrer „Krise der Repräsentation“ im Zuge der *Writing-Culture-Debatte* in den 1980er Jahren schmerzlich lernen müssen (vgl. Clifford und Marcus 1986; Berg und Fuchs 1995). Stattdessen behandle ich indigene Repräsentationen von geschlechtlicher und ethnischer Identität, so wie sie nach außen demonstriert wurden. Da der Begriff „Diskurs“ im Verlauf der Arbeit wiederholt auftauchen wird, sehe ich mich unglücklicherweise gezwungen, an dieser Stelle eine Definition zu wagen. Der Terminus ist äußerst schwammiger Natur – und doch, oder vielleicht gerade deshalb, ist er seit geraumer Zeit zu einem der wichtigsten Bestandteile geisteswissenschaftlicher Rede geworden. „Diskurs“

„[...] [hat] sich zu einem modischen Begriff entwickelt, dessen beliebiger Gebrauch in den unterschiedlichsten Fachbereichen eine allgemeine Erfassung unmöglich erscheinen lässt.“
(Ruoff 2007: 92)

Gemeint ist dabei der Diskursbegriff nach Foucault²⁹. Aus den verschiedensten Definitionen und Umschreibungen³⁰ dieses „Allerweltsworts“ sei an dieser Stelle die meine mosaikartig zusammengesetzt: Ein Diskurs ist ein anonymes Aussagefeld zu einem bestimmten Objektbereich, das sozusagen frei im Raum schwebt und Rede und Handeln durchdringt. Er umfasst tatsächlich realisierte Aussagen innerhalb einer umgrenzten Zeit und eines sozialen

²⁸ Dt. „Guayusa-Frau“; *Guayusa* ist ein tee-ähnliches Getränk aus den getrockneten Blättern einer Stechpalmenart (*Ilex guayusa*). Er wird traditionell täglich vor dem Morgengrauen von der Mutter des Hauses für ihren Mann und die restlichen Familienmitglieder aufgebriht. *Guayusa* ist heute eines der zentralen Symbole traditioneller Napo-Runa-Kultur.

²⁹ Weitere Diskursbegriffe, wie bspw. der kommunikationstheoretische Diskursbegriff nach Jürgen Habermas, haben keine annähernd so große Strahlkraft wie der Foucault'sche entwickeln können (vgl. Jäger 2004: 120ff.).

³⁰ Vgl. dazu z.B. Foucault 1974; Jäger 2004; Petermann 2004: 1013ff.; Ries 2007: 34ff.; Ruoff 2007.

Raumes und setzt sie in eine bestimmte Ordnung zueinander. Zum Diskurs gehören spezifische Ausschlusspraktiken, welche gegen die Diskursregeln verstoßende Aussagen zum Schweigen bringen bzw. sie mit Negativität belegen, z.B. durch die Benennung dessen als Wahnsinn. Diskurse bringen in dieser Form die Dinge, von denen sie sprechen und die sie vermeintlich lediglich abbilden, erst hervor. Dies geschieht in sich ständig wiederholender und zitierender Praxis, die mit Judith Butler als Performativität bezeichnet wird (Bublitz 2002: 22). Die konkreten Äußerungen, in denen sich der Diskurs offenbart, geschehen nach festgelegten Strukturen und Argumentationsstrategien, welche der Diskurs bereitstellt. Er bestimmt das öffentliche Denken und liefert sinnhafte Begründungen für Handeln in Gesellschaft. Er legt fest wie, wann, wo und wer zu wem über eine bestimmte Sache sprechen darf. Foucault analysiert zudem Diskurse in ihrer Funktion als Mittel zum Etablieren und zum Erhalt von Macht. Sie platzieren ihre Subjekte und Objekte in ein bestimmtes, hierarchisches Verhältnis zueinander, das durch die Diskurswirkungen ganz praktische Auswirkungen auf die Lebensrealität Einzelner hat. Menschen sind Diskursen ausgeliefert, ebenso wie sie sich diese aneignen und ihr Handeln an ihnen ausrichten (Ries 2007: 37). Die Diskursanalyse hat aufgrund dieses Potentials zum Aufzeigen von Machtstrukturen besonders im Bereich *Critical Science*/Kritische Wissenschaften viele Anhänger/innen gefunden.

Abschließend sei bemerkt, dass es in jedem gesellschaftlichen Rahmen nicht *den* Diskurs gibt, sondern dass meist mehrere Diskurse nebeneinander existieren, die sich widersprechen können. Diese Diskurse stehen aber oftmals in einem hierarchischen Verhältnis zueinander, so dass unterlegene und unterdrückte Konstruktionen von Sinnwelten nur im Verborgenen des dominanten Diskurses blühen und in der nachträglichen Analyse und Interpretation mit geradezu archäologischer Akribie ans Licht geholt werden müssen. Der Versuch, in der vorliegenden Arbeit neben dominanten auch die sich weniger deutlich artikulierenden Gegendiskurse herauszuarbeiten – sowohl im Zusammenspiel mit der Mehrheitsgesellschaft als auch innerhalb der indigenen Gemeinde – soll diesem Anspruch kritischer Wissenschaft gerecht werden.

Dabei ist es ebenso Anliegen der vorliegenden Arbeit, neben den Diskursen die sozialen Akteure nicht aus dem Blick zu verlieren. Die *agency* meiner Informant/innen, d.h. die ihnen innewohnende Fähigkeit, zwischen verschiedenen, möglichen Optionen zu wählen und ihre Handlungen sowohl an ihren eigenen Bedürfnissen und als auch an sozialen Zwängen auszurichten, soll ebenso Raum erhalten wie ihr Eingebunden-Sein in machtvolle, übergeordnete, hegemoniale Diskurse nicht vernachlässigt wird. Neben der Darstellung der Diskursregime, die einen enormen Zwang auf den/die Einzelne/n ausüben können, wird somit individuelle *agency*, welche dem/r Akteur/in erlaubt, ein erwartetes Verhalten an den

Tag zu legen oder eben auch zu verweigern bzw. subversiv zu unterlaufen, nicht aus dem Blick verloren. Dabei halte ich es mit Anthony Giddens, welcher

„agents as possessing motives and wants, as having a good deal of knowledge about their social circumstances, as being competent enough to grasp their own hierarchy of purposes and the trade-offs between purposes that are necessary in situated contexts, and as being routinely engaged in the reflexive monitoring of their actions and circumstances“ (Stones 2005: 322)

betrachtet.

1.2.3. Am heimischen Schreibtisch: Das Problem der Repräsentation und die Frage nach der eigenen Verortung

Anfang der 1970er Jahre erklärte Clifford Geertz (1973) die Ethnographie zu einem fiktiven literarischen Genre und rückte erstmals das Problem der Repräsentation fremder Lebenswelten ins Licht. Ihm auf dem Fuße folgte die feministische Kritik, die das Augenmerk auf den Einfluss des *bias* auf ethnographische Produktionen legte und zudem das Vergessen der weiblichen Hälfte der Menschheit anprangerte (Rosaldo und Lamphere 1974; Reiter 1975). Zeitgleich wurde die ethnologische Komplizenschaft in Kolonialismus und Imperialismus durch postkoloniale Ansätze aufgegriffen (Asad 1973; Said 1978). Im Fahrwasser dieser Strömungen entstand 1986 der Band *Writing Culture*, der heftigste Kontroversen und die bereits erwähnte „Krise der Repräsentation“ auslöste, mit welcher die Ethnologie sich bis zum heutigen Tage peинigt und aus der sie bis dato keinen verbindlichen, allgemeingültigen Ausweg gefunden hat. Es geht in dieser Debatte um eine Kritik der textlichen Objektivierung – *othering* – und das Ringen um eine angemessene Repräsentation unserer Untersuchungssubjekte.³¹

Wie es sich für alle Veröffentlichungen unserer Zunft mittlerweile geziemt, gehört deshalb auch an diese Stelle der Hinweis, dass es sich bei den folgenden Ausführungen um ein zeitlich und räumlich höchst begrenztes Interpretationswerk handelt, welches unter dem Einfluss verschiedenster Faktoren entstand. Dazu gehören zunächst die epistemologischen Grundlagen und die historische Bedingtheit der Ethnologie als Wissenschaft, die eine bestimmte Methodologie – die Feldforschung – sowie ein bestimmtes textliches Genre inklusive der ihm zugehörigen Rhetorik – wissenschaftliche Abhandlung mit all ihren bekannten Konventionen – verlangt und ein spezifisches Lesepublikum hervorbringt. Ebenso ist die sogenannte postmoderne Kritik an der Ethnologie, welche zu permanenter Selbstreflexivität „nötigt“, in ihrer Historizität zu sehen: Sie ist gleichfalls zeitlich und örtlich

³¹ Einigen *Writing-Culture*-Autoren wurde dies gar zum wissenschaftlich gänzlich unmöglichen Unterfangen (Clifford 1993; Tyler 1993).

gebunden und kann keine unabhängige Meta-Perspektive für sich in Anspruch nehmen. Spätestens seit der *Writing Culture*-Diskussion sind ethnographische „Wahrheiten“ eingeständenermaßen nur noch partiell (Clifford 1986: 6). Doch innerhalb des Feldes „wissenschaftliche Ethnologie“ existieren Wahrheitsregimes und rhetorische Stilelemente, die bestimmte Ethnographien zu einem gewissen historischen Zeitpunkt wahr erscheinen lassen. Und auch wenn man Ethnographien als Fiktionen betrachtet, so müssen wir uns doch mühen, sie zu „wahreren Fiktionen“ zu machen. Das soll heißen, dass Ethnographien „annähernd wahrer“ werden, wenn sie der Konfrontation einer intersubjektiven Realitätswahrnehmung standhalten; d.h. dass die Abbildungen der Realität, die ich liefere, und die Wahrnehmung der Realität, auf die ich mittels meiner Ausführungen referiere, mit der Wahrnehmung anderer Personen zumindest teilweise kongruent sein sollten (Reyna 2006: 9f.). Eine sozialwissenschaftliche Narrative bildet die Folie meiner Ausführungen, innerhalb derer ich mich zwangsläufig selbst verorte. Diese Narrative hat bestimmte „Wahrheitsfindungsmechanismen“ ausgebildet, die innerhalb ihres Rahmens gelten, und an denen ich mich orientieren muss, sofern meine Arbeit innerhalb dieses sozialen Feldes des (geistes)wissenschaftlichen Betriebes eine anerkenbare Aussage machen möchte. In diesem Sinne stellt die vorliegende Arbeit eine „partielle Wahrheit“ dar, ohne weder absolute Gewissheit zu beanspruchen noch sich als reine Fiktion zu sehen, die lediglich der Fantasie der Autorin entspränge und keinerlei Abgleich mit intersubjektiven Wahrnehmungen der „Welt da draußen“ standhalten müsse (Reyna 2006: 6f.).

Weitere Einflüsse auf meine Arbeit sind wissenschafts-biographischer Natur: Da wäre zunächst die universitäre Sozialisation der Autorin, die zuerst am Leipziger Institut für Ethnologie stattfand und einen gewissen Hang zum Literarischen, dem „Einfühlen in das Fremde“ und zur klassischen Dorfstudie mit stationärer Feldforschung zeitigte. Auf das Magisterstudium in Leipzig folgte die Mitgliedschaft am interdisziplinären Trierer Graduiertenkolleg „Identität und Differenz“, das in seiner theoretischen – kritische postkoloniale, poststrukturalistische, feministische und Queer-Theorie mit einem Fokus auf dem Begriff der Repräsentation – und methodologischen – Diskursanalyse – Ausrichtung eine erfrischende Erweiterung zur vorher genossenen Ausbildung darstellte.³² Das extensive Zitieren der Interviewpartner/innen versucht dem kritischen Anspruch des Graduiertenkollegs sowohl nach dem Sichtbarmachen der Stimmen der „Anderen“ als auch nach der Positionierung der Forscherin und der Offenbarung der subjektiven und hierarchischen

³² Zu nennen sei hier bspw. Donna Haraways Kritik wissenschaftlicher „Objektivität“ im Zusammenhang mit dem unmarkierten Blick/Subjekt, die mich Ethnographien anders lesen ließ. Der „unmarkierte Blick“ ist für Haraway

„the gaze from nowhere. This is the gaze that mythically inscribes all the marked bodies, that makes the unmarked category claim the power to see and not be seen, to represent while escaping representation. This gaze signifies the unmarked positions of Man and White.“ (1988: 581).

Aspekte der westlichen Wissensproduktion gerecht zu werden. Dennoch kann jener kritische Anspruch an meine Arbeit den Vorwurf erheben, dass letztendlich alle Repräsentationsmacht auf Seiten der Ethnologin verbleibt, die sich anmaßt, die Welt der „Anderen“ authentisch wiederzugeben. Diese postkoloniale Kritik stellt die Frage der *political correctness* ethnographischen Schreibens. Es ist nicht zu leugnen, dass die Ethnologie ein Kind der Kolonialzeit ist und ihre Arbeit doch z. T. bis heute auf diesen Wurzeln ruht.³³ Man ist hier mit dem Problem der hierarchisierten Begegnung und dem Sprechen über die (subalternen) „Fremden“ in einem Rahmen, der ihnen selbst kaum direkte Ausdrucksmöglichkeiten bietet, konfrontiert.³⁴

„No anthropologist can claim the seal of untainted indigenous authenticity without engaging, even with the best, politically correct intentions, in a form of epistemological authority.“ (Lorrain 2001: 265)

Ich versuche deshalb in der Auswahl der Interviewausschnitte und in den Analyseabschnitten immer wieder, meine Rolle als fragende und schauende Ethnologin wenigstens kurzzeitig sichtbar zu machen. Dabei verbleibe dennoch ich als Autorin in der Position der obersten Autorität, welche letztendlich die Interviewpassagen zusammenstellt und sie in einen neuen Sinnzusammenhang bringt. Deshalb sei an dieser Stelle nochmals auf den subjektiven Charakter jeder, auch der vorliegenden, Ethnographie hingewiesen. Geht man mit Claude Lévi-Strauss vom Informanten als *bricoleur* aus, der sich seine Kultur aus allen möglichen Versatzstücken bastelt (Petermann 2004: 867), so ist die Ethnologin gleichsam ebenso eine *bricoleuse*, die interpretierend ihre eigene Version aus allem „Zusehen-Gegebenen“ zusammensetzt.

Die mitunter geäußerte Forderung, man solle doch den „Untersuchten“ die Forschungsergebnisse zur Verfügung stellen, überschätzt m.E. die unmittelbare praktische Relevanz ethnologischer Studien für unsere Studiensubjekte. Hinzu kommt, dass das Interesse der meisten Informant/innen vor Ort für das, was ich täglich in meinen Computer tippte, nicht besonders groß zu sein schien. Dies mag u.a. daran liegen, dass man die Folgen dessen – nämlich die Fremdrepräsentation in einem westlich-universitären Kontext – nicht abschätzen konnte, diese aber auch für die alltägliche Praxis des Dorflebens irrelevant war.

³³ Ich will mich hier selbst nicht ausschließen: Ohne die quasi-koloniale Situation und die daraus erwachsenen spezifischen sozialen Konstellationen und Imaginationen über meine Person und Weiße im Allgemeinen, hätte ich wohl kaum einen solch leichten Zugang zu „meinem Feld“ bekommen und mich mit relativer Selbstverständlichkeit bewegen können, was mir die wissenschaftliche Datensammlung letztendlich doch auch zu einer weitgehend angenehmen Tätigkeit hatte werden lassen.

³⁴ Zum Begriff des Subalternen und seinen Artikulationsmöglichkeiten vgl. den vielzitierten Aufsatz von Spivak 1988.

Nur zu gern hätte ich mich der Illusion hingeeben, die Begegnungen im Feld fänden auf Augenhöhe, unter Gleichen, statt.³⁵ Doch so sehr ich mich auch mühte, meine Gastgeber/innen waren nie bereit, diese Illusion zu teilen und kommunizierten mir über verschiedene Wege eine Hierarchie, welche die Forscherin je nach Kontext auf unterschiedliche Positionen verwies und Abstand hielt. Doch gestaltete diese Differenz sowohl aus materiellen als auch psychologischen Gründen das Leben im Feld erträglich, wenn nicht zuweilen gar recht angenehm. Mein finanzieller, sozialer, als auch bildungstechnischer „Vorsprung“ wurde von meinen Informant/innen deutlich wahrgenommen. Entsprechende Erwartungen blieben selbstverständlich nicht aus: Diese waren zum Einen v.a. finanzieller bzw. „wissenstransferischer“ Natur, andererseits griffen sie in den sozialen Bereich ein, indem meine Person zur Prestigeakkumulation genutzt wurde. Auf diese von unterschiedlichen Machtpositionen geprägte Beziehung vermag ich lediglich aufmerksam zu machen, muss sie jedoch als Problem stehen lassen.

Des Weiteren sind besonders die Suche nach indigenen Widerständigkeiten und Subversionen im Dialog mit der hegemonialen Nationalgesellschaft ebenso wie im internen indigenen Raum dem Einfluss des Trierer Graduiertenkollegs und seiner Anlehnung an Kritische Theorie und Dekonstruktion geschuldet.

Eine weitere Einengung der Perspektive wurde allein schon durch die Fragestellung des Dissertationsprojektes generiert, die einen selektiven Blick auf Gender und Ethnizität zum Nachteil anderer kultureller Bereiche forderte. Und nicht zuletzt arbeiten der gewählte Ort, der gewählte Zeitraum und all die Zufälle, welche der Wissenschaftlerin im Feld begegneten, am Endprodukt in entscheidender Weise mit. Die vorliegende Arbeit würde anders aussehen, wäre als Feldforschungseinheit ein fern ausgebauter Infrastruktur gelegenes Dorf gewählt worden; oder wäre der Flughafen bereits fertiggestellt und in Betrieb genommen worden; hätte ich nicht zuerst den Dorfpräsidenten und seine mich unter ihre Fittiche nehmende Frau kennen gelernt; oder nicht erst in der letzten Woche des Feldaufenthaltes Kenntnis von den jägerischen Fähigkeiten einer meiner Nachbarinnen erhalten³⁶ usw. Die Reihe ließe sich endlos fortsetzen.

³⁵ Einige Vertreter/innen unseres Faches haben versucht, dieses Dilemma in einer „dialogischen Ethnologie“ aufzulösen, indem sie die Begegnung mit den „Anderen“ selbst zum Thema machen und ihnen eine Co-Autorenschaft einräumen. Bekannteste Beispiele sind Rabinow 1977; Dumont 1978; Tedlock 1978; Crapanzano 1980 und Shostak 1981. Doch letztendlich konnten auch diese Entwürfe einer „dialogischen Ethnologie“, trotz allen guten Willens, ihr eigentliches Anliegen nicht zufriedenstellend verwirklichen. Der/die Ethnolog/in bleibt immer als letzte Instanz erhalten, welche die Repräsentation der „Anderen“ in einer logischen Kohärenz innerhalb wissenschaftlicher Konventionen übernimmt (vgl. Petermann 2004: 1023ff.). Andere haben das dialogische Prinzip als genuin westlich verstanden und seinen Status als Forschungsideal als überschätzt infrage gestellt: Man könne sich am Kommunikationsverhalten im indigenen Südamerika ein Beispiel nehmen, bei dem langes Monologisieren ohne Feedback als typisch herausgearbeitet worden sei, und so auch den Dialog zwischen Feldforscher/in und Informant/in als wohlwollendes Monologisieren betrachten (Streck 1997: 9).

³⁶ In diesem Falle hätte ein interessantes Kapitel über weibliche Jagd, ein bis *dato* kaum bearbeitetes

Dies sind nur einige Punkte, die meinen *bias* und meine Verortung deutlich machen sollen. Alle forschungsbeeinflussenden Faktoren aufzuzählen, wäre mir allein nicht möglich, da ich mir dieser in ihrer Vollständigkeit nicht bewusst sein kann. Ebenso wenig wäre hier der Platz dazu. Der/die Leser/in möge bei den folgenden Ausführungen deren Begrenztheit mitdenken und um die Notwendigkeit einer Lektüre im „Bewusstsein der Quellenkritik“ (Ries 2007: 49) wissen.

1.3. Aufbau der Studie

Zunächst gebe ich einen Überblick über die relevante theoretische und ethnographische Literatur zur Thematik der Arbeit. Dabei rolle ich die theoretischen Debatten nah am regionalen Fokus Amazonien auf, um die im empirischen Teil angewandten Konzepte einführend vorzustellen. Ich behandle Gender- und Ethnizitätstheorien zunächst getrennt voneinander, da bis dato für die Amazonasethnographie weder eine theoretische noch empirische Verknüpfung beider Bereiche stattgefunden hat. Im Anschluss daran erblicke ich im Multinaturalismus nach Eduardo Viveiros de Castro und der Konzentration auf den Körper als Ort der Identität bzw. Differenz eine Möglichkeit, die Kategorien Ethnizität und Geschlecht zusammenzuführen. Den Abschluss des Kapitels bildet ein Überblick über die ethnographische Literatur zu den Tiefland-Runa, innerhalb derer ich die Spezifik meiner Studie herausarbeite.

Das dritte Kapitel ist einführenden Charakters und soll der Einbettung des empirischen Materials in einen weiteren geographischen, historischen und sozialen Kontext dienen. Ich breite stichpunktartig die Kolonialgeschichte des Oriente und die neo-kolonialistischen Gegebenheiten der Gegenwart aus. Außerdem beschreibe ich die Provinzhauptstadt, die für meine Informant/innen den zentralen urbanen Orientierungspunkt markiert, und stelle die Konzepte *mestizaje*, *blanqueamiento*, *plurinacionalidad* und *multiculturalidad* vor, die innerhalb der ecuadorianischen Nation als einander widerstreitende Identitätsangebote existieren. Dies dient der Darstellung eines Rahmens, innerhalb dessen sich indigene Identitäts- und Differenzherstellungen bewegen.

Mit dem vierten Kapitel beginnt der ethnographisch-empirische Teil: Hierbei ist zu beachten, dass allen Kapiteln die Themen Gender und ethnische Klassifikationen und Interaktionsweisen im nationalen Kontext unterliegen, diese jedoch zwangsläufig unterschiedlich gewichtet sind. Dabei bewege ich mich vom Inneren der Gemeinde nach außen; von gemeindeinternen und „gegenderten“ Identitäts- und Differenzzuschreibungen sowie einer durch die geschlechtliche Arbeitsteilung geprägten Alltagspraxis über die Außenrepräsentation bei Dorffesten bis zur Wahrnehmung Anders-Ethnischer, mit denen

Thema in der Amazonasethnographie, eingefügt werden können.

man nur über Medien oder Reisen in die Städte bzw. – das andere Extrem – flussabwärts in den weniger erschlossenen Waldgebieten in Kontakt kommt.

Im vierten Kapitel stelle ich zunächst das Dorf Zancudo mit seinen wichtigsten Eckdaten vor. Es geht mir hier um die Darstellung der kommunalen Organisationsformen, innerhalb derer sich die Dynamiken von Geschlecht und Ethnizität entfalten. Ich beschreibe die formale politisch-juridische Organisation nach innen, die in ihrer Form nicht-indigenen Ursprungs ist, sowie informelle politische Entscheidungsprozesse im innerdörflichen Kontext. Es werden die Bedingungen politischer Macht analysiert, die sich in einem Widerstreit zwischen modernen und traditionellen Techniken und Fähigkeiten äußern. Außerdem zeichne ich die Partizipationsmöglichkeiten von Frauen an politischer Macht nach.

Im fünften Kapitel wird in Umrissen der Weg des/r Runa von der Empfängnis bis zur Geschlechtsreife herausgearbeitet und männliche und weibliche Rollen und ihre hierarchischen Positionen zueinander in diesem Prozess aufgezeigt. Es kommen Erziehungsstrategien zur Darstellung, die eine sowohl ethnisch als auch geschlechtlich geprägte Formung, die sich v.a. an den Körper wendet, vornehmen.

Das sechste Kapitel beschäftigt sich mit dem Runa-Alltag, welcher essentiell durch die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung zwischen Ehepartnern geprägt ist. Die Vorstellung vom „guten Leben“ ist dabei ebenso auf das Engste mit der Geschlechtsidentität verbunden. Weiterhin vergleiche ich geschlechtlich bestimmte Raum- und Zeitaufteilung, Besitzverhältnisse und Netzwerke und verfolge die moralischen Diskurse über die Natur „richtiger“ Frauen und Männer, welche mit der arbeitsteiligen Praxis eng verknüpft sind, ihr z.T. aber auch zuwider laufen. Fokus diskursiver und praktischer Widersprüche ist dabei die zunehmende Einbindung von Frauen in die außerhäusliche Sphäre, der Antagonismus zwischen sorgendem Familienoberhaupt und spendablem Trinkkumpan und die Einflüsse externer Akteur/innen im Dorf, welche eine weitere Verunsicherung traditioneller Geschlechterrollen mit sich bringen. Darüber hinaus bearbeite ich das häufig vernachlässigte Thema innerfamiliärer Gewalt und zeige auf, was dies über das Runa-Geschlechterverhältnis offenbart.

Im siebten Kapitel entferne ich mich zunächst vom Dorf Zancudo und stelle überblicksartig die Auseinandersetzung der Runa mit geschlechtlichen und ethnischen Diskursen dar, wie sie im nationalen Kontext, bspw. bei folkloristischen Festlichkeiten auf Stadt- oder Provinzebene oder in den Institutionen Schule und Militär, zum Tragen kommen. Ich beschreibe typische Demonstrationsmöglichkeiten ethnisch-kultureller Identität in einem interethnischen Begegnungsraum und betrachte dabei indigene, gegenderte Selbstexotisierung in ihrer Funktion für die Außenrepräsentation als auch zur Identitätsbildung nach innen. Dabei geht es auch um den Einfluss der katholischen Mission auf Runa-Geschlechterbilder, ebenso wie um eine Ausprägung national gefärbter

Männlichkeit im Militär – und ins Dorf zurückgekehrt um den Einfluss des Kindergarten- und staatlichen Schulwesens auf ethnische Identitätsbildungsprozesse.

Im achten und damit letzten empirischen Kapitel wende ich den Blick gemeinsam mit meinen Informant/innen nach außen und verdichte und generalisiere zusammenfassend die von ihnen geteilten, stereotypen Fremdbilder, die ebenso von bestimmten Gender-Vorstellungen durchdrungen sind. Dabei zeige ich auf, welche Funktion diese für die Konstituierung eines (geschlechtlichen) Runa-Selbst haben. Ich umreiße die wichtigsten Felder, innerhalb derer Grenzziehungsprozesse vorgenommen werden und untersuche den indigenen Umgang mit okzidental Kategorien wie „Rasse“ und „Nationalität“. Ich beginne mit den Mestiz/innen als derjenigen Gruppe, mit welcher sich die Runa nahezu alltäglich auseinandersetzen und zu welcher sie meist in einem direkten Dominanzverhältnis innerhalb der sozialen und ökonomischen Hierarchie Ecuadors stehen. Dabei kommt besonders die Ambivalenz im Umgang mit dem mestizischen Umfeld im Spannungsfeld von nationaler Einheits- und Gleichheitsbeschwörung und interethnischen Ab- und Ausgrenzungsmechanismen zum Ausdruck. Danach beschäftige ich mich mit den Huaorani und den Weißen als zwei sich gegenüberstehenden, exotischen Extrempolen, gehe auf die Wahrnehmung der Afro-Ecuadorianer/innen als zutiefst fremdartig ein und schließe den Reigen der Fremdbilder mit den Hochlandindigenen, welche die Runa-Imagination rein gar nicht zu entfachen vermögen.

Das Resümee fasst die Ergebnisse der Studie zusammen. Es werden nochmals die verschiedenen Überschneidungspunkte und gegenseitigen Beeinflussungen von Geschlechter- und ethnischen Konzepten innerhalb der ecuadorianischen Nation verdichtet herausgearbeitet, mein Sichtweise der Machthierarchien zwischen Runa-Männern und – Frauen dargelegt sowie die von den Runa gepflegten ethnischen Stereotypen resümiert. Ein Ausblick soll eine Zukunftsprognose wagen und weitere Forschungsfelder eröffnen.

2. Forschungsstand

2.1. Einleitung: Überschneidung der Kategorien

Gender-, ethnische und nationale Identitäten bedingen sich gegenseitig und sind nicht ohne Bezug zueinander zu verstehen. Identität wird vom Gros der sozial- und kulturwissenschaftlich orientierten Forschung nicht (mehr) als Essenz betrachtet, die im individuellen Bewusstsein sitzt, sondern als Prozess, der durch sozialen Austausch bestimmt ist und in Abgrenzung und Angleichung zu Differenz(en) geschieht. Dabei ist es ein Ziel der vorliegenden Arbeit, Zusammenhänge, Überschneidungen und wechselseitige Bezüge zwischen der Herstellung geschlechtlicher und ethnischer Identität herauszuarbeiten. Die Interdependenzen von Geschlecht, Ethnizität, „Rasse“ und Nation sind in der Amazonasethnographie bis dato kaum untersucht worden, weshalb in dem hier folgenden Überblick über den aktuellen Forschungsstand die Bereiche Ethnizität und Geschlecht getrennt voneinander dargestellt werden. In Viveiros de Castros Theorie vom Körper als dem großen Differenzierer in amazonischen Ontologien lässt sich dann eine Zusammenführung beider Bereiche finden.

2.2. Gender in Amazonien: Krieg der Geschlechter vs. egalitäres Paradies

2.2.1. Das geschlechtsantagonistische Modell

Wegweisend für die Geschlechterforschung in Amazonien ist der 1959 erschienene Aufsatz von Robert F. Murphy *Social Structure and Sex Antagonism*, in dem erstmalig das Konzept des *sexual antagonism* vom melanesischen auf den amazonischen Raum übertragen wird. Murphy schreibt den brasilianischen Mundurucú einen ausgeprägten und institutionalisierten Geschlechterantagonismus zu, den er v.a. aus der räumlichen und sozialen Trennung der Geschlechter ableitet. Die Abgrenzung der Männer gegenüber den Frauen erfolge durch konzeptionelle Opposition und die Hervorbringung eines stärkeren Zusammenhalts und interner Solidarität unter Männern. 1974 veröffentlicht das Ehepaar Murphy seine gemeinsame Studie *Women of the Forest*, in welcher es einige Positionen aus Murphys früheren Artikeln modifiziert und erstmalig die Perspektive und Lebensrealität der indigenen Frauen in den Mittelpunkt rückt. Dabei bleibt aber der Dominanzgedanke des Männlichen über das Weibliche erhalten, der ideologisch in Mythen und Ritualen zu seinem Ausdruck finde. Das Konzept des Geschlechterantagonismus fügt sich nahtlos ein in die sich in den 1970er Jahren gerade erst akademisch etablierende feministische Forschung. Postuliert wird eine universelle Asymmetrie der Geschlechter, die zu allen Zeiten und an allen Orten zu Ungunsten der Frauen ausfalle. Als einflussreichste ethnologische Arbeit dieser Zeit gilt der Sammelband *Women, Culture and Society* von Michelle Rosaldo und Louise Lamphere

(1974), in dem auch ein Artikel Joan Bambergers erscheint, in welchem diese südamerikanisches Mythenmaterial verschiedener Gebiete vergleichend untersucht. Dabei widerspricht sie der Vorstellung des Mythos als indigene Geschichtsschreibung, der eine vergangene Realität abbilde, sondern interpretiert diesen stattdessen als Legitimationsinstrument männlicher Macht. Durch die südamerikanischen Mythen ziehe sich das Motiv einer vergangenen Frauenherrschaft, die oftmals als chaotisch und dysfunktional dargestellt und durch die, meist trickreiche, Machtübernahme der Männer abgelöst werde. Diese erscheine in den Mythen als „zivilisatorischer“ Fortschritt und bestehe deshalb rechtmäßig bis zum heutigen Tage (Prinz 1999: 20). Rosaldo arbeitet in ihrer *Theoretical Overview* die als universell postulierte binäre Opposition öffentlich – privat heraus, die mit einer Einteilung in männliche und weibliche Sphäre kongruent sei. Die Assoziation der Männer mit dem einflussreicheren öffentlichen Bereich sei verantwortlich für die ungleiche Machtverteilung zwischen Frauen und Männern. Sherry Ortner (1974) erweitert dieses Modell in Anlehnung an Lévi-Strauss um die Kategorien Natur – Kultur, wobei sie erstere mit dem weiblichen, letztere mit dem männlichen Bereich konzeptionell verbunden sieht.

Die Forschungen der 1970er und 1980er Jahre werden von diesem Axiom universaler männlicher Dominanz geprägt und das Konzept des sexuellen Antagonismus findet breite Anwendung (Prinz 1999: 20). Die Arbeiten zu Amazonien bilden hier keine Ausnahme. Naomi Quinn (1977) fasst die Merkmale „antagonistischer“, amazonischer Gesellschaften wie folgt zusammen:

- I. Frauen werden unter Androhung institutionalisierter Gruppenvergewaltigung von komplexen Geheimkulten ausgeschlossen, die sich meist um sakrale Flöten drehen, welche im Männerhaus vor weiblichen Blicken verborgen aufbewahrt werden.
- II. Frauen bzw. bestimmte, weiblich konnotierte Tätigkeiten und biologische Gegebenheiten (z.B. Menstruation und Geburt) werden als unrein imaginiert.
- III. Männliche Sexualität hat mit Entleerung und Kraftverlust zu tun.
- IV. Auch im alltäglichen Umgang ist das Geschlechterverhältnis von Feindseligkeit durchdrungen (vgl. Prinz 1999: 18f.).

Dieses Konzept des Antagonismus findet breite Anwendung: So spricht z.B. Janet Siskind (1973a, b) in ihrer vielbeachteten Studie zu den Kashinawa von im Alltag stabilen Beziehungen, die auf dem Reziprozitätsprinzip beruhen. Jedoch werde im Ritual, ganz besonders bei der *special hunt*³⁷, offene Feindschaft zwischen den Geschlechtern ausgelebt. Laut Siskind sei dies aber nur möglich, weil es sich dabei um einen rituellen, und damit zeitlich begrenzten Kontext handele, der vom Alltagsleben abgegrenzt sei und auf dieses

³⁷

Special hunts sind besondere Jagdausflüge, zu denen die Jäger von den Frauen eines Dorfes aufgefordert werden und die in einen rituellen Rahmen eingebunden sind.

demnach nicht destruktiv einwirken könne. Christine Hugh-Jones (1979) geht in ihrer Untersuchung über Indigene am Pirá-Paraná in Nordwest-Amazonien ebenfalls von strikt nach Geschlecht getrennten Arbeits-, Lebens- und religiösen Sphären aus. Jedoch betont sie weniger den Antagonismus und die Hierarchie zwischen den Geschlechtern, sondern konzentriert sich auf die symbolische Bedeutung weiblicher Alltagstätigkeiten und ihrer Produkte innerhalb ritueller Aktivitäten. Damit gibt sie erstmalig dem weiblichen Bereich und dessen bis dato von der Forschung als profan angesehenen Tätigkeiten und Erzeugnissen einen Platz im religiösen Symbolsystem südamerikanischer Indigener. Die Murphys, Siskind und Hugh-Jones sind damit die ersten, deren Monographien explizit das Leben von Frauen im Amazonastiefeland zum Gegenstand haben, dessen Fehlen in ethnographischen Schriften gerade erst zu kritisieren begonnen wird (Rosaldo und Lamphere 1974; Reiter 1975).

In den 1980er Jahren vertritt besonders Thomas Gregor (1985) das Antagonismus-Modell. Seiner Untersuchung der symbolischen Dimensionen der Sexualität bei den Mehinaku am Xingú unterlegt er einen neo-freudianischen Ansatz. Dabei werden Mythen und Rituale wie Träume interpretiert, die tiefsitzende kulturelle Ambivalenzen und Ängste zum Ausdruck bringen. Gregor geht es v.a. um indigene Maskulinität, die sich aus sexueller Angst vor der weiblichen Physiognomie und reproduktiven Kraft speise. Diese werde in Ritual und Mythos kompensiert, in denen männliche Dominanz über Frauen exerziert werde. Gregor nennt dies *gender wars* – Geschlechterkriege – und treibt damit das Antagonismus-Modell auf die Spitze. Er postuliert eine universelle männliche Angst vor Weiblichkeit, die aus den unterschiedlichen biologischen Gegebenheiten von Männern und Frauen herrühre und die er im Motiv der gezähnten Vagina symbolisiert sieht. Den *vagina-dentata*-Horror findet er sowohl im kollektiven Imaginationsfundus euro-amerikanischer Großstädter als auch im brasilianischen Regenwald. Für Gregor liegen die Ursachen für eine geschlechtsantagonistische Gesellschaftsordnung in einer problematischen männlichen Identität aufgrund weiblicher Reproduktionsmacht, welche mittels der sozialen Konstruktion männlicher Überlegenheit kompensiert werde. Hinzu kommt die kulturelle Betonung männlichen *bondings*, aus dessen Struktur sich für Gregor und andere (z.B. Siskind 1973a, b; unter den Bedingungen permanenter Kriegsführung vgl. Chagnon 1968) zwangsläufig eine Opposition zwischen Männern und Frauen ergebe.

Diese Ansichten werden in der Folge viel zitiert, aber auch genauso oft kritisiert. Den Studien, die den *sexual antagonism* als Grundmuster amazonischer Vergesellschaftung heranziehen, wird vorgeworfen, auf reduktionistische Weise eine universelle psychologische Dimension von Männlichkeit zu postulieren, die in dem Bedürfnis liege, gleichgeschlechtliche Solidarität zu erleben und Frauen zu dominieren (McCallum 1994: 95, 2001: 160). Zudem sei diese Darstellung patrizentrisch, da Frauen und ihr komplementärer Einfluss auf Genderbeziehungen vernachlässigt werden – sie bilden lediglich ein Epiphänomen zum

männlichen Status (Knauff 1997: 235). Animosität gegenüber Frauen erscheine geradezu als natürliches Resultat aus männlichem Zusammenhalt. Bruce Knauff bezeichnet dies als hobbesianische Annahme, die soziale und sexuelle Opposition quasi als natürlichen, primordialen Zustand voraussetze (1997: 236). Ferner beschäftigen sich diese Forschungen v.a. mit formalen Strukturen und Ideologien. Der Praxis jedoch, in welcher Frauen Einfluss nehmen und dominante Ordnungen unterlaufen und konterkarieren können, wird zu wenig Beachtung geschenkt.

2.2.2. Die postmoderne Dekonstruktion von Geschlecht

Mit der zunehmenden Verankerung postmoderner Ansätze innerhalb der Ethnologie wird Kritik an den Grundannahmen der bisherigen Gender-Forschung in Amazonien laut: Sie gehe von festen, sozusagen „natürlich“ festgeschriebenen Gruppenidentitäten von Männern und Frauen aus, anstatt diese zu problematisieren. Mann und Frau sind in den älteren Veröffentlichungen von Geburt an geschlechtlich festgelegt. Das Geschlecht gilt als ein natürlicher Aspekt von Individuen; die sozial-kulturelle Gender-Identität wird diesen vorgegebenen Körpern lediglich auferlegt. Anfang der 1990er beginnt man, diese Annahmen zu historisieren und die Konstruiertheit auch des biologischen Geschlechts zu proklamieren. Indigene Amazoniens erweisen sich unter diesen neuen Prämissen als die wahren „postmodernen Praktiker/innen“: Im indigenen Denken und Handeln stehe nämlich die permanente Herstellung und Festigung von (Körper)Identitäten explizit im Vordergrund (vgl. z.B. Münzel 1993; Viveiros de Castro 1998; McCallum 2001). Erst mit der Betonung des Nicht-Statischen, Prozesshaften und Konstruierten durch den wissenschaftlichen Diskurs sehen sich nun auch die Ethnolog/innen in der Lage, dies in ihrem Datenmaterial zu entdecken.

Vor allem die *sex-gender*-Unterscheidung³⁸ bestimmt in den 1990ern nun die Debatte. Carol MacCormack, Marilyn Strathern (1980) und Henrietta Moore (1988) sind innerhalb der Ethnologie schon frühzeitig richtungsweisend, indem sie den Determinismus der Biologie bezüglich kultureller Produktionen infrage stellen. Im fächerübergreifenden akademischen Feminismus setzt sich im deutschsprachigen Raum Carol Hagemann-White (1984, 1988a, b) bereits zeitig mit den physiologischen Grundlagen des Zweigeschlechtermodells auseinander. Sie betrachtet „männlich“ und „weiblich“ nicht mehr als naturwissenschaftlich erhärtete Tatsachen, sondern geht stattdessen von einem Kontinuum zwischen beiden sexuellen Polen aus, auf dem sich jedes Individuum an einer anderen Stelle verorten lasse

³⁸

Sex und *gender* sind hier aus dem Englischen übernommen, da im Deutschen keine adäquate Begrifflichkeit existiert: Man spricht lediglich etwas umständlich bei ersterem vom biologischen, bei letzterem vom sozialen Geschlecht. Ich benutze in dieser Arbeit den Terminus „Geschlecht“ und das ins Deutsche als Lehnwort übernommene „Gender“ synonym.

(Schröter 2000: 12f). Doch es ist v.a. Judith Butler, die mit *Gender Trouble* (1990) und *Bodies That Matter* (1993) die Dekonstruktion der Kategorien *sex* und *gender* entscheidend vorantreibt. Auch das biologische Geschlecht wird von ihr als soziale Konstruktion interpretiert. Butler macht Foucaults Machtanalyse für die Genderforschung fruchtbar und sieht Genderidentitäten als multiple Möglichkeiten, die innerhalb jeder sozial-kulturellen Situation nach widerstreitenden Diskursen in einem hegemonialen und gegen-hegemonialen Machtkampf ausgehandelt werden. Es gebe demnach verschiedene Geschlechtsalternativen, die nicht biologisch bestimmt seien und mit denen sich Individuen identifizieren können bzw. von außen identifiziert werden (vgl. für die Ethnologie Moore 1988, 1994; Herdt 1994).³⁹ Diese Identitäten entstehen in und werden reproduziert in performativen Akten. „Performativität“ bedeutet bei Butler das beständige Zitieren von Normen, das wirklichkeitserzeugenden Charakter habe (Bublitz 2002: 22). Die Anwendung dieser performativen, dekonstruktivistischen Sichtweise mit ihrer starken Fokussierung auf Diskurs auf das amazonische Feldmaterial ist jedoch nicht unproblematisch. Zwar wird „der/die Indianer/in“ mitunter als die Verkörperung des Postmodernen schlechthin gefeiert (Münzel 1993), was v.a. auf die deutliche indigene Artikulation des Performativen, der beständigen, wiederholenden Herstellung von – auch körperlichen – Identitäten zurückgeht. Dennoch wird die Genderforschung in ihrer Dekonstruktion binärer Strukturen unter Amazonienforscher/innen kaum nachhaltig Unterstützung finden können: Amazonische Gesellschaften sind in extremem Maße *gender inflected* (vgl. z.B. Lindenbaum 1987: 222; Gregor und Tuzin 2001a: 8ff.); d.h. dass binäre Vorstellungen über geschlechtliche und sexuelle Identität und Differenz als Folien für nahezu alle anderen Bereiche – Natur, soziales Leben, Kosmos – dienen. Indigene beharren auf der Männlich-Weiblich-Dualität (vgl. auch Gregor und Tuzin 2001b; McCallum 2001).

Die Monographie *Gender and Sociality in Amazonia* (2001) von Cecilia McCallum ist die bekannteste Arbeit jüngeren Datums und gründlichste Analyse des amazonischen Geschlechterverhältnisses, die über die postmoderne Schule zurückkehrt zur Empirie und Informant/innenaussagen zur Heteronormativität ernst nimmt. McCallums Arbeit kann als Hauptvertretung im Genderbereich einer neuen „Mode“ unter Anthropolog/innen gesehen werden, sich mit dem Körper als neuem Paradigma zu beschäftigen. Körper werden, wie bereits erwähnt, nicht mehr als natürlich gegeben, sondern als sozial und kulturell produziert angenommen (vgl. z.B. Rival 1998; Overing und Passes 2000; Vilaça 2002). Das amazonische, emische Konzept der Person, so wie es Ethnolog/innen seit einigen Jahren interpretieren, sei ebenfalls eng an den Körper gekoppelt und wird wie dieser als prozessuales und relationales Gebilde imaginiert, was somit postmoderne Identitätsentwürfe

³⁹

Vgl. als Gegenargumentation zu dieser „Entkörperlichung“ von *sex* und *gender* im deutschsprachigen Raum z.B. Duden 1993; Lindemann 1993; Schröter 1995, 2000.

widerspiegele (vgl. z.B. Basso 1996; Viveiros de Castro 1998; Stolze Lima 1999).

Generell lässt sich zusammenfassen, dass ab den 1990ern zunehmende Kritik an älteren Arbeiten laut wird, denen man einen gewissen Exotismus vorwirft, der sich vornehmlich mit den „aufregenden“, „männlichen“ Themen Schamanismus, Kriegsführung und Kopfjagd beschäftige (Overing und Passes 2000: 9; Vilaça 2002: 348). Es findet nun eine Verschiebung des Fokus von der offiziellen, politischen, rituellen Sphäre auf den häuslichen Bereich als Ort der Produktion von Verwandtschaft und damit „Sozialität“⁴⁰ im täglichen Teilen von Nähe, Nahrung und Fürsorge statt (Vilaça 2002: 348).

2.2.3. Zwischen Hierarchie und Egalität: Interpretationen des amazonischen Geschlechterverhältnisses

Wie bereits anklung, setzen in den 1990ern Gegentendenzen zu älteren, geschlechtsantagonistischen Positionen ein, die sich auf die Komplementarität beider Geschlechter stützen und eine Hierarchie zwischen Frauen und Männern negieren (z.B. Prinz 1999, 2002; Herzog-Schröder 2000; McCallum 2001). Als Vorreiterin kann hier Eleanor Leacock (1981) gelten, die bereits Ende der 1970er Jahre von „Patriarchatsmythen“ innerhalb der feministischen Forschung spricht, damit jedoch noch lange allein auf weiter Flur bleibt. Die Prämisse, wo zwei Geschlechter seien, da müsse es automatisch auch Machthierarchien geben, wird erst 20 Jahre später hinterfragt (z.B. McCallum 2001). So weist bspw. McCallum darauf hin, dass in Amazonien Machtpositionen fluktuierend seien, persönlicher Autonomie ein hoher Wert zugesprochen, Kapital nicht akkumuliert und soziale Ungleichheit sich nur sehr bedingt in politischen oder ökonomischen Institutionen niederschlage und zudem nicht festgeschrieben werde (2001: 158). Sie spricht von einem generellen kooperativen und ungezwungenen Verhältnis zwischen Männern und Frauen und wendet sich gegen die Idee, amazonische Männlichkeit ließe sich in eine globale „hegemoniale Männlichkeit“ (Connell 1995) einfügen (McCallum 2001: 158). Für McCallum ist das Durchdrungen-Sein allen Alltags und aller mentalen Konzepte von der binären Konstruktion männlich – weiblich nicht notwendigerweise gleichbedeutend mit einer Machthierarchie. Es gebe lediglich Bereiche, in denen Männer besser bestehen können als Frauen und umgedreht (2001: 3). McCallum (1994; 2002) und Overing (z.B. 1989) argumentieren, dass antagonistische Interpretationen amazonischer

⁴⁰ „Sozialität“ steht hier als deutsche Übersetzung des englischen Terminus *sociality*, der in verschiedenen Ansätzen als Abgrenzung zur Durkheimianischen Dichotomie Gesellschaft/Individuum benutzt wird. McCallum (2001) passt ihn auf den amazonischen Kontext an und versteht darunter sowohl formale Aspekte sozialer Organisation, die entlang logischer Systeme operieren – z.B. *Moiety*-Exogamie, Kreuzcousinenheirat oder generationenalternierende Namensgebung –, als auch emotionale und moralische Dimensionen, die dem lokalen Wert, welcher sozialer Interaktion beigemessen wird, Rechnung tragen. Sozialität ist in diesem Zusammenhang ein gewünschter Effekt bestimmter Transaktionen zwischen indigenen Akteur/innen (McCallum 2001: 4f.).

Geschlechterverhältnisse durch einen Hierarchie-*bias*, der einer westlichen politischen Philosophie entspringe, geprägt seien, wobei sie sich dezidiert gegen Bamberger und Gregor richten (Lorrain 2001: 263). Beide Forscherinnen dagegen zelebrieren die Egalität und sprechen von einem komplementären Geschlechterverhältnis (vgl. auch Prinz 1999, 2002; Herzog-Schröder 2000).

Mittlerweile werden Gegenstimmen zu dieser schon fast harmoniesüchtig anmutenden Darstellung wieder lauter. Gregor und Donald Tuzin postulieren in ihrem 2001 herausgegebenen, vergleichenden Sammelband zu den Geschlechterverhältnissen in Melanesien und Amazonien erneut eine universale ungelöste, psychologische Spannung zwischen männlich und weiblich, die in beiden Regionen in ein antagonistisches Geschlechterverhältnis münde. Lorena Córdoba (2006) wendet sich in ihrer Geschlechteranalyse am Beispiel der Chacobo in Nordost-Bolivien dezidiert gegen ein beschönigendes Bild eines egalitären Paradieses unter Indigenen in Amazonien und macht darauf aufmerksam, dass Komplementarität nicht notwendigerweise gleichbedeutend sei mit Gleichheit. Auch wenn das Aufeinander-Angewiesensein der Geschlechter von Indigenen selbst diskursiv elaboriert werde, so verneine dies dennoch nicht zwangsläufig die Existenz eines Dominanzverhältnisses zwischen beiden (Córdoba 2006: 156).

Claire Lorrain (2001) bescheinigt sowohl der hierarchischen als auch der egalitären Interpretationsrichtung einen *bias*. Beide Voreingenommenheiten entstehen überhaupt erst durch die positive Wertung, welche Egalität im westlichen, politischen Denken einnimmt. Und so lasse sich beiden Seiten vorwerfen, sie hätten einen ethnozentrischen, ideologischen und moralischen Blick auf die untersuchten Geschlechterverhältnisse. Als Kritiker/innen der jeweils anderen Richtung seien sie gefangen in der Illusion epistemologischer Überlegenheit (Lorrain 2001: 264). Wer hierarchische Strukturen postuliere, obwohl indigene Informant/innen auf Egalität beharren, der dekontextualisiere und vertrete einen „erfahrungsfernen“ Standpunkt. Wer dagegen egalitäre Strukturen betone, könne mitunter indigene Normen übernehmen und diese mit der sozialen Praxis verwechseln (Lorrain 2001: 265). Das Ausagieren von Beziehungen nehme bisweilen ganz andere Gestalt an als ihr normativer Aspekt. Das alte epistemologische Problem der Ethnologie tauche an dieser Stelle wieder auf: Wahrnehmung sei immer auf die ein oder andere Weise *biased*; also könne jede Beschreibung lediglich interpretativen Charakters sein (Lorrain 2001: 265). Meine eigene Auslegung bezüglich des Geschlechterverhältnisses bei den Napo Runa blieb deshalb lange unentschlossen, ob sie sich nun auf die Dominanz- oder die Komplementär-Seite schlagen sollte. Das Ergebnis dieses Denkprozesses ist im Kapitel 6.10. nachzulesen.

Darüber hinaus werden in den meisten Forschungen, die sich explizit mit Gender in Amazonien auseinandersetzen, mehrheitlich klassisch-ethnologische Phänomene wie Flötenkult, Couvade und Mythologie untersucht. Neuere Einflussfaktoren wie Militärdienst,

Arbeitsmigration und Schulbildung aufzugreifen, ist deshalb auch ein Anliegen der vorliegenden Arbeit.

2.3. Ethno-kulturelle Identität und Differenz in Amazonien

2.3.1. Ethnizität/ethnische Identität: Einkreisen der Begrifflichkeiten⁴¹

Zunächst einmal lässt sich „Identität“ negativ definieren: nämlich als das Nicht-Vorhandensein von Differenz innerhalb bestimmter sozialer Kategorien. Bei „ethnischer Identität“ handelt es sich dabei um eine Gruppe von Menschen, die aus emischer und/oder etischer Sicht bestimmte Kriterien miteinander teilt, z.B. gleiche Sprache, Kultur, gemeinsame Geschichte usw. Diese Merkmale können aber zu einem ganz unterschiedlichen Maße an Bedeutung gewinnen, wobei große Variationen innerhalb einer Gruppe auch einfach ignoriert und gewisse Gemeinsamkeiten betont werden können. Unterscheiden sich aus emischer und/oder etischer Sicht diese identifizierenden kulturellen Züge, spricht man von Differenz und zieht eine soziale Grenze. Dabei geschieht dies immer in Interaktion zu einem anderen ethnisch-kulturellen Gegenüber. Insofern wird Ethnizität⁴² in der Forschung nicht mehr durch ein bestimmtes, endliches, objektiv beobachtbares Set von Kriterien definiert (Schlee 2002: 8), sondern als relationales und situatives Phänomen untersucht. Von den unzähligen mehr oder minder erhellenden Definitionen von Ethnizität sei eine recht treffende Umschreibung von Thomas Hylland Eriksen an dieser Stelle zitiert:

„Ethnicity is an aspect of social relationships between agents who consider themselves as culturally distinctive from members of other groups with whom they have a minimum of regular interaction. [...] Ethnic groups tend to have myths of common origin and they nearly always have ideologies encouraging endogamy, which may nevertheless be of highly varying practical importance.“ (Eriksen 2002: 12)

2.3.2. Ein Schlaglicht auf die Ethnizitätsforschung

Ein erschöpfender Literaturüberblick über die gesamte theoretische Debatte zum Thema Ethnizität kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Da bereits eine große Zahl guter und

⁴¹ In der vorliegenden Arbeit benutze ich die Begriffe „Ethnie“ und „ethnisch“ trotz aller Kritik, welche diese berechtigterweise im Zuge der Ethnizitätsforschung als äußerst unscharfe analytische Kategorien erfahren haben, weiterhin. Ich betrachte sie dabei vornehmlich als emische Kategorien, da im ecuadorianischen, nationalen Kontext mit der essentialistischen Vorstellung fest umgrenzter Ethnien sowohl seitens indigener als auch nicht-indigener Akteur/innen operiert wird.

⁴² Der Begriff „Ethnizität“ steht im Rahmen der vorliegenden Arbeit synonym für „ethnische Identität und Differenz“. Da in Ecuador im Alltagsdiskurs Ethnie, „Rasse“ und Kultur nicht immer klar voneinander geschieden werden, verbinde ich mitunter diese Kategorien und spreche von „ethnisch-rassischer“ oder „ethnisch-kultureller“ Identität, um diesen emischen Kategorien Rechnung zu tragen.

leicht zugänglicher Überblicksarbeiten (vgl. z.B. Waldmann und Elwert 1989; Heinz 1993; Antweiler 1994; Vermeulen und Govers 1994; Sollors 1996a; Jenkins 1997; Baumann 1999; Eriksen 2002) existiert, umreiße ich im Folgenden lediglich die Hauptströmungen ethnologischer Ethnizitätsforschung.

Der Terminus „Ethnizität“ taucht in der akademischen Rede in der Zeit des Zweiten Weltkriegs auf (Glazer und Moynihan 1975: 1; Wade 1997: 16; Eriksen 2002 [1993]: 2). Der Begriff *ethnic* existiert im englischen Sprachgebrauch allerdings schon länger. Er basiert auf dem griechischen *ethnos*, was sich als „Volk“ übersetzen lässt, wurde für alle „Heiden“, also Nicht-Christen, verwandt und ab dem 19. Jahrhundert als Synonym für *racial* benutzt (Williams 1988: 119). Mit der zunehmenden Demontage der Kategorie „Rasse“ ersetzt er diese sowohl im populären als auch im wissenschaftlichen Diskurs mehr und mehr, obwohl man die Grundlage ethnischer Gruppierungen nach wie vor in wie auch immer gearteten biologisch fundierten Merkmalen sieht (Wade 1997: 16). Mit der Dekolonialisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wendet man die Begriffe „ethnisch“ und „Ethnie“ meist auf sozial benachteiligte Minderheiten-Gruppen innerhalb von Nationalstaaten an, um die zunehmend politisch unkorrekter erscheinenden Termini „Rasse“ und „Stamm“ nicht mehr bemühen zu müssen (Wade 1997: 16; Eriksen 2002 [1993]: 8ff.). Innerhalb der Sozialwissenschaften wird Ethnizität ab den 1960er Jahren zu einem immer größeren Forschungsfeld, nachdem man des Scheiterns der *melting-pot*-Idee und der Auflösung von Nationalstaaten in ethnische Verbände – *falling states* – gewahr wird (Orywal und Hackstein 1993: 593f.). In der geistigen Nachfolge der alles klassifizierenden Kolonialbeamten geht die Forschung zunächst von einem essentialistischen Verständnis von Ethnizität aus, d.h. die untersuchten Gruppen werden nach „objektiven“ Merkmalen ethnisch geordnet. Diese Forschungsrichtung ist deshalb unter dem Namen „Objektivismus“ oder auch „Primordialismus“ bekannt. Dabei unterscheidet man zwei Strömungen: zum Einen die Vorstellung von einer tatsächlichen genetischen Verwandtschaftsbasis ethnischer Gruppen, die in dieser Form am prominentesten von Pierre van den Berghe (1978, 1981, 1986) vertreten wird; zum Anderen die Annahme, dass kulturelle Merkmale, die innerhalb der Gruppe von allen Mitgliedern gleichermaßen geteilt werden, objektiv beobachtbar seien und mittels Sozialisationsverfahren fest in den einzelnen Individuen in einem essentialistischen Sinne verankert werden, welche die Grenzen der Gruppe für alle gleichermaßen eindeutig festlegen. Als Hauptvertreter dieser Richtung gilt gemeinhin Clifford Geertz mit seiner Theorie der *primordial ties*, die als nicht-hinterfragbare soziale Gegebenheiten eine solch übermächtige Kraft entwickeln, dass sich die unter ihrem Einfluss stehenden Individuen diesen nicht entziehen können (Geertz 1963).

Frederik Barths vielzitierte Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band *Ethnic Groups and Boundaries* bringt 1969 die Wende hin zu einem sogenannten

„konstruktivistischen“ oder auch „subjektivistischen“ Verständnis von Ethnizität. Unter diesem Label lassen sich nahezu alle neueren sozialwissenschaftlichen Abhandlungen, einschließlich der vorliegenden, über das Phänomen Ethnizität zusammenfassen. Nach Barth sind es nicht „objektive“ Merkmale, welche ethnische Identität bestimmen, sondern stattdessen entstehe diese aus einer ständigen Interaktion mit anderen, ähnlich strukturierten Gruppen, wobei spezifische Merkmale selektiert und im Grenzziehungsprozess zum ethnischen Kennzeichen erhoben werden (Orywal und Hackstein 1993: 594f.). Die auf dieser Grundlage entstandenen Forschungen folgen unterschiedlichen „Graden“ von Konstruktivismus: Die „Gemäßigten“ sehen Ethnizität als eine soziale Konstruktion unter Verwendung tendenziell überprüfbarer realer Merkmale (vgl. z.B. Barth 1969; Cohen 1978; Eriksen 2002); die „Radikaleren“ schenken der Existenz beobachtbarer kultureller Eigenschaften als möglichem Inhalt ethnischer Identität keine Beachtung und sehen diese als willkürliches Produkt an, das zudem ständigen Wandlungen unterworfen sei (vgl. z.B. Tonkin, MacDonald und Chapman 1989; Sollors 1989, 1996).

Innerhalb einer generell konstruktivistischen Ausrichtung lässt sich nochmals die sogenannte „instrumentalistische Schule“ isolieren, deren Ansichten ebenso unter dem Begriff „Identitätsmanagement“⁴³ zusammenfassbar sind. Die prominentesten Verfechter eines kollektiven Instrumentalismus sind hierbei Abner Cohen (1969, 1974) und Paul R. Brass (1985, 1991), die Ethnizität als politische Ressource betrachten und ihre Nützlichkeit für das Erreichen gemeinschaftlicher Ziele in den Vordergrund ihrer Analysen stellen. Kulturelle Merkmale werden in einem Konflikt zwischen konkurrierenden Interessensgruppen politisch wirksam gemacht. Cohen zieht hierbei erstmals eine Verbindung zur Kategorie Klasse und setzt Ethnizität in einen weiteren Zusammenhang von Machtbeziehungen, die sich um einen beständigen Kampf um „das größere Stück des Kuchens“ drehen (Sollors 1996b: xv). Brass ergänzt, dass es ausschließlich die Eliten seien, die eine Gruppe mit kulturellen Gemeinsamkeiten durch deren Manipulation in den Status einer „ethnischen Gemeinschaft“ erheben, um in der Konkurrenz um Ressourcen gegenüber anderen Eliten bestehen zu können. Ethnizität sei hierbei als politischer Mythos zu betrachten (Hutchinson und John 1996: 13). Bei diesem Ansatz werden jedoch die Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten einzelner, nicht-elitärer sozialer Akteur/innen negiert. Diese erscheinen lediglich als manipulierbare Masse durch die gesellschaftliche Führung. Dieser bei Brass fehlenden individuellen Komponente der Instrumentalisierbarkeit von ethnischer Identität und Differenz wenden sich Vertreter/innen der *Rational-Choice*-Ansätze zu. Als bekanntester kann hierbei Michael Banton (1983, 1994) gelten. Er sieht das Individuum als Schnittpunkt verschiedenster Identitätsoptionen (z.B. Klasse, Religion, Gender usw.). Je

⁴³ Vgl. zum Begriff des Identitätsmanagements im Zusammenhang mit Ethnizität Giordano 1981; Greverus 1981.

nach erhofftem persönlichem Nutzen werde sich der/die Einzelne für oder gegen eine Identifikation mit dieser oder jener Ethnie entscheiden. Dies kann auch situationsabhängig variieren: In unterschiedlichen Kontexten können divergente Identitäten betont werden. Der/Die Einzelne manipuliere somit Identitätszuschreibungen strategisch zum eigenen Vorteil. Diese instrumentalistischen Perspektiven auf die politische und persönliche Manipulierbarkeit von Ethnizität lassen sich auf einige Aspekte des dieser Arbeit zugrundeliegenden Datenmaterials anwenden. So erhellt bspw. der kollektive Ansatz die Entstehung eines ethnischen Bewusstseins in Amazonien und die zunehmende ethnische Fragmentierung innerhalb der indigenen Organisationen. Die auf das Individuum gerichtete Perspektive hilft z.B. bei der Beantwortung der Frage, warum Runa-Jugendliche in der Stadt in der alltäglichen Interaktion mit Mestiz/innen bevorzugt kein Quichua sprechen, während sie gleichzeitig als Touristenführer gegenüber Ausländer/innen ihre indigene Identität und damit einhergehende Verbundenheit mit der Wald-Umwelt herausstellen. Allerdings ist mit diesen rationalistischen Erklärungen nicht die starke Emotionalität, die mit der ethnischen Zugehörigkeit verbunden sein kann, zu verstehen. Eine instrumentalistische Sichtweise eröffnet eine Kosten-Nutzen-Rechnung verschiedener Identifikationen – aber sie erklärt nicht, warum Menschen weinen, wenn sie die Nationalhymne hören oder bereit sind, für ihr Vaterland zu sterben (Schlee 2002: 27). Außerdem lassen sie von außen zugeschriebene Identitäten völlig außer acht. Oftmals ist es aufgrund externer Umstände geradezu unmöglich, der eigenen, mitunter auch „erlittenen“, Identität zu entkommen. Auch scheint hier die Vorstellung einer vollständig rationalen Steuerbarkeit von Identifikationen auf, die eine zu große Trennung von Individuum und sozio-kultureller Umwelt voraussetzt (vgl. Eriksen 2002: 55). Wie Richard Jenkins richtig bemerkt, ist Ethnizität sowohl eine soziale Erscheinung als auch eine individuelle Erfahrung:

„Ethnicity as a social identity is collective and individual, externalised in social interaction and internalised in personal self-identification.“ (Jenkins 1997: 14)

Die vorliegende Arbeit verortet sich selbst in diesem Feld ethnischer Studien als „gemäßigt“ konstruktivistisch. Ich folge hier keinem radikalen Relativismus, der eine völlig freie Wählbarkeit und Willkürlichkeit von Identitäten propagiert. Die als ethnische Grenze ausgewählten kulturellen Identitätsmarker müssen ein Mindestmaß an Plausibilität mit der Lebenserfahrung der Akteur/innen aufbringen, um zu funktionieren. Insofern halte ich ethnische Identifikationen für nur *teilweise* wähl- und manipulierbar. Denn das Material, aus dem imaginierte Differenzen konstruiert werden, ist oftmals sehr real. Trotzdem ist Ethnizität nicht als in Zeit und Raum gefrorene Identität zu verstehen, sondern unterliegt dem Wandel und der Abhängigkeit vom Kontext und den Gegenübern (z.B. Jenkins 1997: 14; Hall 1999: 91f.). Es existiert kein fester, für alle Zeiten festgelegter Kern ethnischer Identität, den es für

den/die Ethnolog/in zu bergen gelte (Wade 1997: 70). Zudem sind Individuen in einem Netz multipler Zugehörigkeiten verortbar, wobei je nach Situation die eine oder andere hervortritt. Diese Identifikationen beeinflussen sich gegenseitig, wobei in dieser Studie besonders die Überschneidungen von Ethnizität und Geschlecht herausgearbeitet werden. Ich gehe dabei von der Existenz intersubjektiv beobachtbarer und beschreibbarer Differenzen zwischen Gruppen in Glaube, Sprache, Lebensstil usw. aus.

2.3.2.1. *Ethnizität, Klasse und Nation in Lateinamerika*

Fragen der ethnischen Identität in Lateinamerika werden erst ab den 1970er Jahren im akademischen Rahmen breiter diskutiert. Dabei stellt man Indigene zunächst entweder als passive Opfer genozidaler Handlungen dar (z.B. Jaulin 1970; Davis 1977) oder es erfolgt eine meist marxistische Analyse des Kolonialismus, die politische und ökonomische Ungleichheit und Ausbeutung in interethnischen Beziehungen betont. Das ethnische Element wird aufs Engste mit der Kategorie Klasse verbunden, wobei Ethnizität hier häufig auf seine Rolle als Idiom des Klassenkampfes reduziert bleibt (z.B. de la Fuente 1965; Bourricaud 1975; Friedlander 1975; Stavenhagen 1975; Aguirre Beltrán 1979). Von einer reduktionistischen, instrumentalistischen Position aus wird ethnische Identität als bloßes Produkt ökonomischer Beziehungen gesehen; Kultur hat in diesem Feld keinen Wert an sich und wird nicht als eigenständige Quelle von Mobilisierung, Identität und Konflikt betrachtet (Wade 1997: 66, 78). Es entsteht die Idee des „internen Kolonialismus“, die ausbeuterische Verhältnisse innerhalb einer Nation als Fortführung der hierarchisierten Beziehungen zwischen kolonisierten Gebieten und kolonisierenden Staaten bzw. Nationen vergleicht. Die Monopolisierung des Handels, Kontrolle der Produktion, Diskurshoheit – auch wenn man diesen Begriff damals noch nicht benutzte – und die allumfassende Subordination der Kolonisierten durch eine rassistisch/ethnisch anders definierte Elite sei Kennzeichen dieses Prozesses (González Casanova 1971). Die Position indigener Gemeinden innerhalb des Nationalstaates wird mittels dieser Theorie des internen Kolonialismus beschrieben. So auch von Norman Whitten (1976a, b), der sie nutzt, um die Ethnogenese der Runa im ecuadorianischen Oriente zu analysieren und damit als Erster eine signifikante Arbeit zu indigener Ethnizität für den amazonischen Raum vorlegt. Whitten stellt erstmalig Indigene als aktive Mitgestalter/innen ihrer Umwelt dar, die sich in der Betonung ethnischer Identität einerseits mit den kolonisierenden Mestiz/innen und andererseits mit dem Staat und seinen juristischen Besonderheiten bezüglich indigener Landnutzung auseinandersetzen (Whitten 1976a, b; Wade 1997: 64f.).

Daneben ist ethnische Identität bis in die 1980er Jahre für Amazonist/innen bestenfalls ein Thema, das innerhalb kleiner, scheinbar isolierter Dorfgemeinschaften auftaucht, sofern diese exogamen Heiratsregeln mit anders-linguistischen, indigenen Gruppen unterliegen

(z.B. Hugh-Jones, C. 1979) oder/und anderweitig untereinander in sozio-kulturellen Austausch treten (44. Congreso de Americanistas 1984). Unter dem Einfluss von Lévi-Strauss' Strukturalismus und der nordamerikanischen Kulturökologie beschäftigt man sich vorzugsweise mit indigener Sozialorganisation, Mythologie und Symbolismus (Wade 1997: 67). Die einzigen Ausnahmen bilden zu diesem Zeitpunkt in zweifacher Hinsicht der bereits erwähnte Whitten und Michael Taussig (1980). Zum Einen verankern sie die indigene und afro-ecuadorianische bzw. afro-kolumbianische Bevölkerung Ecuadors und Kolumbiens innerhalb des Nationalstaates⁴⁴, zum Anderen überwinden sie die rein marxistische Perspektive und verorten Ethnizität nicht nur in einem ökonomischen, sondern auch in einem kulturellen Zusammenhang (Wade 1997: 79).

Zusammenfassend lässt sich hier anmerken, dass die Überschneidung der Kategorien Ethnizität/„Rasse“ und Klasse in diesen frühen Arbeiten dominiert. Die Analyse des Aspekts Geschlecht im ethnischen Kontext spielt dabei nahezu keine Rolle.

2.3.2.2. „Kulturpolitik“: Ethnizität aus postmoderner Perspektive

In den 1980ern und 1990ern steht die Betrachtung von Ethnizität im Zeichen der Postmoderne, d.h. dass die Konstruiertheit von Identität immer weiter in den Vordergrund rückt und man sich in der Forschung auf Formen der Repräsentation konzentriert (Wade 1997: 80f.). *Politics of Culture/Kulturpolitik* wird zu einem zentralen Schlagwort (vgl. z.B. Alvarez, Dagnino und Escobar 1998). Benedict Andersons *Imagined Communities* (1983) eröffnet hier den Raum, nach der Verortung afro-amerikanischer und indigener Elemente in der Imagination der Nation zu fragen (Wade 1997: 84). Für den ecuadorianischen Fall beginnen Whitten (1981a, b, 1985), auf seinen früheren Arbeiten aufbauend, und Stutzman (1981), einen Blick auf die gesamte ecuadorianische Nation und ihr „ethnisches Make-up“ zu werfen. Eine nach europäischem Vorbild modellierte Nation beruht auf ethnischer Homogenisierung: Whitten und Stutzman zeigen für den Fall Ecuador, wie dies im hegemonialen Diskurs durch die Idee der *mestizaje* konzeptionalisiert werde. Damit ist eine Mischung von Weißen mit „Anders-Rassischen“ gemeint, die allerdings idealerweise mit einem kulturellen *blanqueamiento* – „Weiß-Werden“ – einhergehen sollte. Widerstand gegen diese Sichtweise der Nation formiere sich auf der subalternen Seite in der Betonung eben jener entwerteten ethnischen Identitäten (Whitten 1985: 19), was sich speziell ab den 1980er Jahren in der Stärkung der indigenen Organisationen bemerkbar mache. Hier ist besonders der von Greg Urban und Joel Sherzer 1991 herausgegebene Sammelband *Nation-States and Indians in Latin America* zu nennen, der gemeinhin als erster Meilenstein in der

⁴⁴ Dies ist hier als eine Erweiterung des ethnographischen Fokus der Amazonasethnographie zu sehen, welcher bis in die 1980er Jahre hinein überwiegend der Mainstream-Ethnologie folgend das Augenmerk vornehmlich auf das Lokale legte und indigene Kulturen oftmals als nahezu unberührte, in sich geschlossene Monade behandelte.

Erforschung der indigenen Bewegungen im Zusammenhang mit dem Nationalstaat gilt (Warren und Jackson 2003: 6f.; Rößler 2006: 35). Die Beiträge machen verstärkt deutlich, dass ethnische Identitäten und der Nationalstaat aufs Engste miteinander verknüpft sind und eine Betrachtung indigener Kulturen als isolierte Entitäten, wie es bis dato in der ethnologischen Forschung üblich ist, nicht mehr zeitgemäß sein kann. Durch ihre eigene Verortung innerhalb der Nationen nötigen Indigene selbst die Forschung zu dieser neuen Perspektive (vgl. Turner 1991). Die einzelnen Artikel konstatieren ein Andauern ethnogenetischer Prozesse, die sich aus der komplexen Interaktion zwischen staatlichen Institutionen, indigenen Organisationen, Kirchenvertreter/innen und unterschiedlichen Fraktionen innerhalb der indigenen Gemeinden ergeben (Wade 1997: 91). Es zeigt sich, dass sich Indigene an die an sie herangetragenen Erwartungen und Bilder vom „richtigen Indianer-Sein“ aktiv anpassen, um politisch und ökonomisch effektiv zu agieren (z.B. Jackson 1991).

In der Folge erweisen sich besonders die indigenen Organisationen und ihre Repräsentationen von ethnischer Identität und Differenz für viele Ethnolog/innen als faszinierendes Forschungsfeld, so dass zu diesem Komplex eine breitgefächerte Literaturlage zu vermerken ist (z.B. Frank 1992; Neumann 1994; Kearney 1996; Varese 1996; Iberoamerikanisches Institut 2001/2; Maybury-Lewis 2002; Warren und Jackson 2002; zum ecuadorianischen Fall z.B. Black 1999; Perreault 2002). Im deutschsprachigen Raum entstehen ebenfalls verschiedene Arbeiten zu indigenen Bewegungen, die auch das Thema „Ethnizität“ behandeln (z.B. Ströbele-Gregor 1992; Mader und Sharup 1993; Blum 1994a, b; Mader 2001). Dabei haben v.a. Münzel (1985, 1993) und Rößler (2006) auf die Problematik scheinbar traditioneller ethnisch-kultureller Identität in der Außenrepräsentation und intern divergierenden Prioritäten aufmerksam gemacht. Generell beleuchten diese Forschungen das essentialistische Identitäts- und Kulturverständnis, das von indigenen Organisationen getragen werde, und zeigen, wie das ihm inhärente Mobilisierungspotential für politische Zwecke genutzt werde (vgl. z.B. Wade 1997; Rößler 2006: 37f.). Ein weiteres Thema ist die regelmäßig wiederkehrende Frage nach der Effektivität dieser Organisationsform, die Korruptionsproblematik und die beständige Gefahr einer Instrumentalisierung durch den Staat, dessen Vertreter/innen die verschiedenen indigenen Verbände immer wieder zu spalten versuchen (z.B. Rößler 2006).

Es entstehen außerdem weitere Arbeiten, die sich speziell mit der Rolle des „Indianischen“ für die Konstruktion nationaler Identität in Lateinamerika und deren Repräsentation beschäftigen: Einerseits sei das Bild des „Indianischen“ als Inkarnation des „Wilden“, Anarchischen und Chaotischen notwendig, um die mestizische Nation als geordneten, „zivilisierten“ Raum aufzubauen, der die Legitimation habe, das innere „Andere“ zu domestizieren und der seligmachenden „Zivilisation“ zuzuführen (z.B. Mason 1990;

Radcliffe und Westwood 1996; Stephenson 1999; Canessa 2005a). Andererseits schlage im „kolonialen Unbewussten“ eine Machtzuschreibung über undomestizierbare Magie an Indigene und insbesondere ihre Schaman/innen zurück (vgl. Taussig 1987, Abercrombie 1991; Howe 1991). Das Thema Schamanismus wird darüber hinaus in seiner Beständigkeit bei gleichzeitiger Anpassung an moderne Gegebenheiten als zentrales Element indigener Widerständigkeit gegenüber ethnisch-kultureller Hegemonie herausgearbeitet (z.B. Taussig 1987; Muratorio 1991; Elsass 1992; Langdon und Baer 1992; Thomas und Humphrey 1999; Schweitzer de Palacios und Wörrle 2003).

2.3.2.3. Der indigene Blick auf die „Anderen“

Vor allem ab Ende der 1980er Jahre kommen überdies Forschungen hinzu, die dem *native point of view* der Kolonisationsgeschichte seinen Platz einräumen und versuchen, indigene Resistenz im Angesicht fremder Dominanz deutlicher herauszustellen (z.B. Hill 1988; Hugh-Jones 1989; Muratorio 1991; Harris 1995). Besonders die Mythologie als historisches Bewusstsein wird dabei zu einem beliebten Forschungsfeld (z.B. Rappaport 1990). Diese Arbeiten zu ethnischer Differenz aus indigener Perspektive lassen sich als Ergänzungen zu Tzvetan Todorovs *La conquête de l'Amérique* (1982) und Peter Masons *Deconstructing America* (1990) lesen, die eine eingehende Analyse europäischer Imaginationen über Amerika und seine Einwohner/innen als radikal „Andere“ liefern. Es erfolgt damit die Darstellung des fremden Blicks auf das europäische „Eigene“, die besonders für Amazonien im indigenen Diskurs den Weißen als den „bärtigen Barbaren“ zutage fördert (z.B. Münzel 1982, 1988; Roe 1988; Overing 1996). Dieser wird häufig mit dem „wilden Waldindianer“ kontrastiert, dem er an Inhumanität nicht nachstehe (vgl. z.B. Taussig 1988; Gow 1991, 1993; Keifenheim 1996). Die vorgestellten Forschungen konzentrieren sich hierbei auf die indigene Wahrnehmung von Weißen und „Waldindianer/innen“. Die Darstellung indigener Fremdbilder von Hochlandindigenen und Afro-Amerikaner/innen finden sich kaum. Eine Ausnahme bilden Whitten und Corr (1999), die Imaginationen des Schwarzen in indigenen Mythen und Ritualen behandeln, wo es mit der indigenen Unterdrückungserfahrung in Verbindung gebracht wird und deshalb eine positive Konnotation verliehen bekommt. Meines Erachtens muss diese Ansicht ergänzt werden, da der in der vorliegenden Arbeit präsentierte Alltagsdiskurs unter Indigenen über Afro-Ecuadorianer/innen eine andere Sprache spricht. Auch Analysen der kulturellen Bearbeitung der Tourist/innen- und Freiwilligenströme, die Amazonien mittlerweile heimsuchen und eine Modifikation des Bildes der Weißen mit sich bringen, sind rar gesät. Hier setzt die vorliegende Arbeit mit einer umfassenden Betrachtung indigener Fremdbilder ein.

Eng verbunden mit ethnischer Identität und Differenz ist jener Zweig der sozialphilosophischen, meist strukturalistisch orientierten Amazonasforschung, der zu

generellen Thesen über die Natur von Identität und Differenz aus indigener Perspektive gelangt. Hier gilt Claude Lévi-Strauss als der große Ahnherr, dessen Ausführungen zur Mythenanalyse bis heute in modifizierter Form prägend sind und der als Schablone aller Beziehungen zwischen „Eigenem“ und „Anderem“ jene zwischen konsanguinaler und affinaler Verwandtschaft ausmacht: Der Affinalverwandte sei der prototypische „Fremde“ (vgl. z.B. Lévi-Strauss 1976b: 706). Dieses binäre Modell menschlichen Denkens, welches er eng mit der für ihn und die westliche Philosophie so typischen Opposition Natur – Kultur verbindet, wird ab den 1990er Jahren von Seiten anderer Amazonist/innen vermehrt aufgebrochen und in ein ternäres verwandelt. Joanna Overing (1996) unterscheidet in der indigenen Metaphysik *Self*, *internal Other* und *external Other*; im deutschsprachigen Raum entwickelt Ernst Halbmayer (1998; 1999) für die Yukpa ein Modell des „Identischen“, „Sozialisierten“ und „Wilden“, dessen Grenzen mittels des Austauschs bzw. Nicht-Austauschs von Nahrung und Sexualität markiert werden; und für den französischsprachigen Bereich sind es Barbara Keifenheim und Patrick Deshayes, die mit ihren Forschungen bei den peruanischen Kashinawa eine breite Zwischenzone zwischen „Eigenem“ und „Anderem“ mit verschiedenen Formen des „Nicht-Eigenen“ und „Nicht-Anderen“ ausmachen (Keifenheim 1990, 1992; Deshayes und Keifenheim 1994). Das „Fremde“ nimmt in diesen Arbeiten ganz unterschiedliche Formen an. So kann es z.B. in Gestalt der angeheirateten Verwandtschaft, der weißen Konquistadoren und Missionare oder auch der maliziösen Waldgeister auftreten. Overing sieht den fundamentalen Unterschied zwischen okzidentalem und amazonischem Umgang mit Alterität darin, dass letztere nicht Inferiorität, sondern Macht und Potenz des „Anderen“ betonen (1996: 53, 77), während bei ersteren eine Machtzuschreibung an die „Anderen“ bestenfalls unbewusst stattfindet. Indigene betrachten Alterität als gefährlich, und doch für gesellschaftliches Leben unabdingbar (Overing 1996: 54). Dennoch werden in der vorliegenden Arbeit auch Inferioritätszuschreibungen an das „Anderen“/„Fremde“ seitens Indigener sichtbar gemacht.

2.4. Perspektivismus und Multinaturalismus

1998 veröffentlicht Eduardo Viveiros de Castro seinen vielbeachteten Artikel *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*⁴⁵, in dem er verschiedene Punkte, die in einzelnen portugiesisch-sprachigen Arbeiten bereits ab den 1970er Jahren angesprochen wurden (z.B. Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro 1979; Seeger 1980; Viveiros de Castro 1987 [1977]) erneut aufgreift und pointiert. Er führt die Begriffe Perspektivismus und Multinaturalismus als feste Größen der theoretischen Reflektion innerhalb der Amazonasforschung ein. Der

⁴⁵ Dieser Artikel erschien bereits ein Jahr zuvor auf Deutsch im Fachblatt der Schweizerischen Amerikanistenvereinigung (Viveiros de Castro 1997). Zitiert wird jedoch meist die englische Version (Viveiros de Castro 1998).

Terminus „Perspektivismus“ bezieht sich auf das indigene Verständnis der Wahrnehmung der einzelnen, mit *agency* ausgestatteten Wesen des indigenen Kosmos: Wie nehmen Menschen andere Lebewesen wahr und wie betrachten diese Wesen wiederum die Menschen und sich selbst? Laut Viveiros de Castro beantworten sich die Amazonier/innen diese Frage folgendermaßen:

„Typischerweise sehen die Menschen unter normalen Umständen die Menschen als Menschen, die Tiere als Tiere und die Geister (wenn sie diese sehen) als Geister. Die (Jagd-)Tiere hingegen und die Geister sehen die Menschen als (Beute-)Tiere, während die (Beute-)Tiere die Menschen als Geister oder als (Jagd-)Tiere sehen. Demgegenüber sehen sich die Tiere und die Geister als Menschen, wenn sie sich in ihren eigenen Häusern und Dörfern aufhalten, und erfahren ihre eigenen Gewohnheiten und Eigenschaften entsprechend der Ordnung von Kultur: Sie sehen ihre Nahrung als menschliche Nahrung ([...] die Aasgeier sehen die Würmer des verfaulten Fleisches als gebratenen Fisch usw.), ihre körperlichen Attribute (Behaarung, Federn, Krallen, Schnäbel usw.) als Schmuck oder kulturelle Instrumente, ihr Sozialsystem als menschliches mit seinen Institutionen (mit Führern, Schamanen, Festen, Riten usw.). [...] In diesem Sinne sind die Tiere Menschen, sie sehen sich als Personen.“ (Viveiros de Castro 1997: 100)

Nicht-Menschen nehmen sich als anthropomorphe Wesen wahr. Insofern werde hierin deutlich, dass Indigene nicht nur sich selbst, sondern anderen Wesen des Kosmos ebenfalls eine Subjektposition zugestehen, die immer eine menschliche sei. Im indigenen Denken sehe sich jedes Lebe- und Geistwesen selbst als menschlich. Dementsprechend geht Viveiros de Castro von einer indigenen Konzeption der Einheit der Seele bei allen Wesen aus. Somit werde der Körper zum Ort, von dem aus Identität und Differenz entstehe.

„[D]er Körper [erscheint] als der große Differenzierer in den Kosmologien des Amazonas – d.h. als das, was nur die Wesen derselben Art in dem Maße vereint, in dem diese von den anderen Wesen unterschieden werden.“ (Viveiros de Castro 1997: 108)

Viveiros de Castro entdeckt in der indigenen Ontologie eine metaphysische Kontinuität, aber eine physische Diskontinuität, die er als Multinaturalismus – im Gegensatz zum westlichen Multikulturalismus – bezeichnet (1997: 106ff.). Im westlichen Denken gehe man von einer physischen Einheit aller Menschen aus, d.h. alle besitzen einen menschlichen Körper. Darüber hinaus sei man mit anderen Lebewesen ebenfalls über den Körper verbunden, da alle ein universelles Substrat – die DNA – gemeinsam haben. Jedoch die Seele/der Geist – und im Weiteren die Kultur – machen den Unterschied. Sie/er werde Tieren abgesprochen; ebenso wie im 15. und 16. Jahrhundert diskutiert würde, ob „Indianer/innen“ überhaupt eine Seele besäßen und damit der Kategorie Mensch zuzusprechen wären. Dass sie über einen

menschlichen Körper verfügten, stände dagegen außer Frage (Viveiros de Castro 1997: 108). Aus indigener Perspektive verhalte sich dies anders. Die „Indianer/innen“ bezweifelten nie, dass die Europäer/innen Seelen hätten. Schließlich besäßen Affen und Waldgeister diese ebenfalls. Für sie stellte sich stattdessen die Frage, ob deren Körper zu den gleichen „Affekten“⁴⁶ fähig wäre wie der ihre (Viveiros de Castro 1997: 107). Der Körper wird hier nicht auf seine Physis beschränkt, sondern gemeint sind vielmehr Körpertechniken und -praxen, etwa im Sinne des Bourdieuschen Habitusbegriff. Es gehe um Zustände und Fähigkeiten, die den Körper spezifizieren: Wie er sich bewege, wo er lebe, wie er lebe (in Gruppen oder allein bspw.), wie und was er esse usw. Das physische Erscheinungsbild des Körpers gelte zwar als ein wahrscheinlicher Referent auf die Identität seines Trägers, aber es könne auch trügerisch sein. In indigenen Kosmologien haben die Wesen grundsätzlich transformative Eigenschaften, d.h. das „Eigene“ könne sich in das „Andere“ verwandeln und umgedreht. In einen (physiologischen) Menschenkörper könne sich deshalb auch ein Jaguarzustand eingeschrieben haben. So kennen bspw. indigene Mythen und „Erfahrungsberichte“ das Motiv des Waldgeistes, der sich zwar in einer menschlichen Hülle verberge, sich jedoch durch sein uneigentliches körperliches Verhalten (z.B. fliegen, Blut trinken) als Nicht-Mensch letztendlich verrate (Viveiros de Castro 1997: 107). McCallum bezeichnet diese Dispositionen, Affekte und Kapazitäten, die den Körper eigentlich ausmachen, als *embodied knowledge* und im menschlichen Falle auch als *human agency*. Für die Cashinahua schreibt sie:

„[A] Cashinahua's body is probably [Hervorhebg. d. Verf.] *inhabited by a Cashinahua habitus – though in what way and how well can differ, depending on the micro-history of its making.*“
(McCallum 2001: 165)

Im Multinaturalismus kommt die Idee des Körpers als Kleid, das wechselbar sei, zum Ausdruck. Für amazonische Indigene existiere eine allen Wesen gemeinsame Seele – und damit seien sie alle auch Kulturwesen – aber es gebe viele Körper, viele Naturen. Körper können modifiziert und gar gänzlich gewechselt werden, z.B. durch Ernährung, das Erlernen bestimmter körperlicher Techniken und Gewohnheiten und dem Etablieren von Beziehungen zu anderen sozialen Subjekten. Ungleiche Körper werden mit diesen Mitteln einander angeglichen und Identität hergestellt. Dies könne sowohl im kosmologisch-mythischen Bereich geschehen, indem sich z.B. eine mythische Person durch Erlernen der Atmung unter

⁴⁶ Viveiros de Castro erläutert seine Nutzung dieses Begriffes nicht näher. Aus dem Kontext ergibt sich jedoch, dass er scheinbar einen erweiterten psychologischen Affekt-Begriff gebraucht, in dem Affekte als Oberbegriff für Gefühle und Stimmungen steht, also für Zustände eines bestimmten subjektiven Empfindens, das auch mit körperlichen Veränderungen einhergeht. Bei Viveiros de Castro stehen „Affekte“ nicht in explizitem Gegensatz zur Kognition.

Wasser langsam in einen Wassergeist verwandele; als auch im alltäglichen Bereich, indem durch gemeinsame körperliche Arbeit und das Teilen von Nahrung ein Prozess der aktiven Angleichung von Individuen, in den meisten Fällen Bluts- und Affinalverwandten, in Gang gesetzt werde. Dies stehe im Gegensatz zur westlichen Idee des passiven Erbes von Verwandtschaft über Blut und Gene. Ebenso siede sich Bildung/Erfahrung/Erziehung überwiegend im Körper statt im Geist an. Es liege hier nicht die ontologische Körper-Seele-Dichotomie westlichen Denkens vor. Stattdessen werde die äußere Form eines Wesens durch bestimmte Techniken ständig refabriziert, was auf das Innere, die „Seele“⁴⁷ einwirke und mit dieser korrespondiere. Diese Lebens-/Vitalenergie zeige sich in der äußeren Erscheinung und ihrem Verhalten (Uzendoski 2005: 39).

Für die Herstellung von Identität oder Differenz sei im Amazonastiefland die Koch- und Ernährungsweise besonders wichtig, was gerade auch im interethnischen Bereich von Bedeutung sei. Der indigene Körper werde dabei nicht als Tatsache, sondern als *Tat* gedacht. Indigene betonen deshalb die Notwendigkeit einer beständigen Formung des Körpers. Für sie gebe es keine geistige Veränderung, die sich nicht in einer Modifizierung des Leibes niederschlage. Deshalb versteht Viveiros de Castro auch die körperliche Metamorphose als indigenes Gegenstück zur europäischen geistigen Konversion. Aus indigener Perspektive bedeute Akkulturation Aufnahme und Verkörperung westlicher Körperpraktiken und weniger die Übernahme ideeller Artefakte wie z.B. religiöser Glaubensauffassungen (Viveiros de Castro 1997: 108f.). So beschreibt bspw. McCallum die indigene Vorstellung, dass ein Cashinahua, der bei Weißen aufwachse, gegen alle Erscheinung einen weißen Körper besitze (McCallum 2001: 165), der nach bestimmten Nahrungsmitteln verlangt und nicht fischen und jagen kann. In dieser Übertragung der Bedeutung des Körpers von der Kosmologie auf den geschlechtlichen und ethnischen Bereich erweist sich der Ansatz Viveiros de Castros auch für die Interpretation des dieser Arbeit zugrundeliegenden Datenmaterials als fruchtbar. Der empirische Teil dieser Studie beschäftigt sich am Beispiel der Gemeinde Zancudo mit den konkreten Formen der Angleichung bzw. Differenzierung geschlechtlicher und ethnischer Körper bei den Napo Runa.

2.5. Die Tiefland-Runa: Ethnographische Forschungen

Die Tiefland-Runa gehören zum kulturell-geographischen Raum Nordwestamazoniens, das bis in die 1970er Jahre ein weißer Fleck auf der ethnographischen Landkarte bleibt (Gow

⁴⁷ Der Begriff „Seele“ ist mit seiner christlichen Konnotation in einem ethnologischen Kontext nicht gänzlich unbelastet zu gebrauchen. Viveiros de Castro benutzt ihn in seinem Artikel synonym zu „Geist“, andere Autor/innen sprechen lieber von „Vitalenergie“ (z.B. Uzendoski 2005).

1993: 327, 343). Die Runa sind, trotz ihrer relativ großen Zahl⁴⁸, von diesem ethnologischen Desinteresse doppelt betroffen, da sie nicht der Vorliebe vieler Forscher/innen für möglichst exotische, abgeschiedene, „authentische“ Gruppen entsprechen. Stattdessen scheinen sie einen akkulturierten, hispanisierten, verarmten, bäuerlichen Lebensstil zu pflegen, der für die damalige Ethnologie wenig von Interesse ist (Vickers 1980: 236, Gow 1996: 97).

Der bereits erwähnte Norman E. Whitten, welcher bis heute der bekannteste aller Tiefland-Runa-Forscher ist, veröffentlicht 1976 seine Monographie *Sacha Runa*, die sich mit den Canelos Runa⁴⁹ im südlichen Oriente Ecuadors beschäftigt. Er beendet damit zum einen das lange Schweigen über die Tiefland-Runa generell, zum anderen wendet er sich explizit den komplexen sozioökonomischen und politischen Realitäten zu, denen sich moderne Runa stellen müssen. Er geht damit über den bis dato üblichen „Museumsansatz“ (Vickers 1980: 236), der das Bild einer nahezu unkontaktierten und „reinen“ Kultur entwirft, hinaus. Whitten liefert eine detaillierte Beschreibung des historischen Prozesses interethnischer Kontakte vom 17. Jahrhundert bis heute und die damit verbundenen kulturellen Veränderungen, wobei er zunächst die üblichen Bereiche Ökologie, Ökonomie, Sozialorganisation und Religion als innerkulturelle Phänomene der Reihe nach abhandelt. Der zweite Teil des Buches widmet sich der Aufarbeitung der Kontaktgeschichte zwischen euro-amerikanischen und indigenen Akteur/innen von den Anfängen der *conquista* bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts, wobei er auf verschiedene Anpassungsstrategien seitens der Runa eingeht. Die Arbeit entsteht im Geiste der *advocacy anthropology* der 1970er Jahre, als man die meisten indigenen Gruppen von Ethno- und Genozid bedroht sieht und viele Ethnolog/innen sich der Unterstützung des physischen und kulturellen Überlebens ihrer Forschungssubjekte verschreiben. In den folgenden Jahren erscheinen verschiedene weitere Monographien und Aufsätze Whittens zur Auseinandersetzung der Canelos-Runa mit den sie umgebenden äußeren Zwängen. Whitten wird dabei zwar nicht müde, die Positionierung Indigener – und Afro-Ecuadorianer/innen – auf der untersten Stufe der ecuadorianischen Machtpyramide anzusiedeln, jedoch wird seine Perspektive im Laufe der Jahre positiver und er stellt die Stärke kultureller Adaptions- und Resistenzmechanismen heraus (1981a, 1985, 1997, 2003).

Als erster (Er)Forscher der Tiefland-Runa mit ethnologischem Hintergrund hat allerdings der Deutsche Udo Oberem zu gelten, der bereits in den 1950er Jahren längere Feldaufenthalte bei den für diese Arbeit relevanten Napo Runa absolvierte. Seine im Stile

⁴⁸ Cipoletti spricht von ca. 70.000 Napo Runa (2007: 652).

⁴⁹ Zum Unterschied zwischen Canelos und Quijos siehe Kapitel 3.2. Whitten verortet die Canelos tendenziell in einer Jívaro-Tiefland-Tradition, während er die Quijos, zu denen auch die Napo Runa zählen, in einen Montaña-Kontext bettet und sie somit als Mediator/innen zwischen Hoch- und Tiefland betrachtet (1976: 5ff.). Ich behandle in diesem Forschungsüberblick jedoch beide Gruppen, da sie trotz aller Unterschiede viele Gemeinsamkeiten teilen und sich ihre Ethnograph/innen ebenfalls aufeinander beziehen.

einer klassischen Ethnographie gehaltene Abhandlung *Los Quijos*⁵⁰ erscheint jedoch erst 1980 auf Spanisch. Diese Arbeit ist stark historisch ausgerichtet und eine wahre Fundgrube für ethnographische Details sowohl des materiellen als auch des ideellen Bereichs. Aufgrund des Alters der Datenbasis und des deskriptiven Stils ist sie aus heutiger Sicht v. a. von geschichtlichem Interesse. Anhand Oberems Ausführungen lassen sich Veränderungen im kulturellen Repertoire der Napo Runa im Laufe der letzten 50 Jahre nachvollziehen.

Blanca Muratorios *The Life and Times of Grandfather Alonso* (1991), das zuerst 1987 auf Spanisch erscheint, stellt eine Kombination von *oral history* und historischer Archivforschung dar und ist eine Spurensuche kultureller Überlebensmechanismen der Napo Runa aus der Tena-Archidona-Gegend von 1850 bis 1950. In einem Wechselspiel von wissenschaftlicher Historiographie, die auf Archivmaterial beruht, und den biographischen Erzählungen des Napo Runa Alonso Andi dekonstruiert Muratorio „offizielle Geschichte“, in der die Napo Runa als ignorant, unterdrückt und unterwürfig dargestellt werden. Stattdessen zeichnet sie deren eigene Formen des Widerstandes gegen Missionare, liberalen Staat, extraktive Ökonomie und Landkolonisation nach. Sie stellt mehrere Faktoren als zentral für das kulturelle Überleben der Napo Runa heraus. Zum einen nennt sie als äußere Bedingungen die schwache Präsenz des Staates im ecuadorianischen Amazonien sowie die Abwesenheit von landbesitzender Aristokratie, was einen massiven Landverlust wie etwa im Hochland vermied. Zum anderen schreibt sie den indigenen Akteur/innen die Fähigkeit zu, verschiedene weiße, miteinander konkurrierende Parteien zu ihrem Vorteil zu manipulieren. Sie sieht eine Übereinstimmung zwischen der extraktiven Ökonomie (Gold, Gummi, Erdöl) der „Fremden“ mit der sozialen und ökonomischen Organisation der Napo Runa, in der sich bspw. das Jagen und Sammeln mit dieser neuen Art des Wirtschaftens durchaus vereinbaren ließe. Überdies wären die weißen Händler von indigenen Fähigkeiten, insbesondere der intimen Kenntnis des Waldes, abhängig, was den Napo Runa einen gewissen Gestaltungsspielraum im Durchsetzen ihrer eigenen Interessen in die Hände gäbe. Allerdings bleibt ihr Versuch, die Napo-Runa-Kultur im Ganzen als spezifisches Widerstandsinstrument zu etablieren, wobei sie hier besonders auf Schamanismus, musikalische Traditionen, Witz und verwandtschaftlichen Zusammenhalt eingeht, etwas nebulös. Viele andere indigene Gruppen hatten ähnliche Charakteristiken aufzuweisen und haben nicht überlebt (Powers 1993: 339).

1997 erscheint *De Cazadores a Ganaderos*⁵¹ von Theodore MacDonald, dessen Datenbasis indes auf einer Feldforschung Anfang der 1970er beruht. MacDonald erlebt die Runa vom Río Arajuno in einer Zeit des Umbruchs, weshalb seine Arbeit soziale Veränderung und kulturelle Kontinuität als Fokus behandelt. Der Titel des Buches verrät es

50

Dt. „Die Quijos“

51

Dt. „Von Jägern zu Rinderzüchtern“

bereits: Es geht um die Umstellung von einer Subsistenzwirtschaft, die auf Gartenbau, Jagd, Fischfang und Sammeln beruht, zu einer Geldwirtschaft, die sich der Rinderzucht verschreibt. Hinzu kommt die Problematik der Landknappheit, die durch staatlich geförderte Migration aus dem Hochland weiter verschärft wird. Trotz dieses beschleunigten sozialen Wandels konstatiert MacDonald den Runa ebenfalls eine erstaunliche kulturelle Persistenz: Auch wenn seine Informant/innen zu einer neuen Wirtschaftsweise gezwungen werden, die umweltzerstörerisch wirke, ihren Arbeitsalltag stark umstrukturiere und eine Mehrbelastung bedeute, so lassen sich diese neuen Erfahrungen doch ins traditionelle Symbolsystem einfügen, das weitergetragen werde durch allmorgendliche Trauminterpretation und das Agieren der Schamanen. MacDonald schließt mit der hoffnungsvollen Prognose, dass ein spezifisch indigener Blick auf die Welt nicht im Verschwinden begriffen sei. Zu einem späteren Zeitpunkt sieht er sich jedoch zu einer gewissen Revision dieser Position genötigt, die in *Ethnicity and Culture Amidst New Neighbors* (1999) erfolgt. Im letzten Kapitel dieser mit historischer Tiefe vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Jetztzeit ausgestatteten Arbeit zeigt er, dass zum Einen viele junge Runa den Traditionen, die sich auf die Bereiche Trauminterpretation, Gesang, Schamanismus, Mythologie beziehen, keine große Bedeutung mehr beimessen. Zum Anderen wird deutlich, dass das traditionelle Symbolsystem nicht ausreiche, um alle neuen Erfahrungen vor dessen Hintergrund adäquat zu verarbeiten. Dafür entstehen neue Bezugsrahmen, die sich besonders auf Ethnizität und die Betonung der eigenen Kultur fokussieren, wobei beides viel mit der „Erfindung von Traditionen“ (Hobsbawm und Ranger 1983) zu tun habe, die als „ursprüngliche“, „uralte“ kulturelle Ausdrucksformen auf die Vergangenheit projiziert werden. Während der letzten 20 Jahre gewänne die Grenze zwischen Runa und Nicht-Runa laut MacDonald zunehmend an Bedeutung, während vorher kulturelle Energie vermehrt in das symbolische System investiert würde, welches das individuelle Erwerben von Kraft und Erfahrung über Träume und schamanistische Praktiken umgebe. Doch das kulturelle Ideal intimen, sorgenden Umgangs miteinander und die balancierte Reziprozität als Grundprinzip sozialen inner-ethnischen Agierens bleiben weiterhin erhalten (MacDonald 1999: 138ff.).

Zur selben Zeit wie MacDonalds Monographien erscheinen zwei ähnlich ausgerichtete Studien von María Antonieta Guzmán Gallegos (1997) und Mary-Elizabeth Reeve (1998), die sich beide mit den Canelos Runa zwischen Bobonazo- und Curaray-Fluss in der Provinz Pastaza beschäftigen. Sie behandeln die traditionelle Subsistenzwirtschaft, verschiedene sozial-religiöse Rituale wie Hochzeit und *jista*, ein jährlich stattfindendes „Fruchtbarkeitsfest“, und die innerdörfliche und inner-ethnische Sozialorganisation als identitätsstiftende Praktiken. Guzmán Gallegos legt ihren Schwerpunkt explizit auf die Ausprägung von Genderidentitäten über den Anbau von Maniok (*Manihot esculenta*), die Jagd und den Fischfang. Dabei spiele die Weitergabe dieser Fähigkeiten von den Eltern auf ihre Kinder als

auch die Verarbeitung und der gemeinsame Konsum der so produzierten Nahrungsmittel, die sie als „personifizierte Dinge“ – *cosas personificadas* – bezeichnet, eine entscheidende Rolle für die Formierung der (geschlechtlichen) Person. Geschlechtsspezifische Arbeit, die daraus resultierenden Produkte und die aus ihrem Austausch entstehenden sozialen Bindungen sind für Guzmán Gallegos die Grundlagen kommunaler Organisation und damit indigener Identität, die sich in Abgrenzung zu den mestizischen Migrant/innen aus der Sierra und ihren *colonias* immer wieder aufs Neue behaupten müsse. Reeve nähert sich dem Thema Identität aus einer weniger gender-fokussierten Perspektive. Sie untertitled ihre Studie *El proceso de la formación de la identidad*⁵² und meint damit v.a. Ethnogenese und „Transkulturation“. Dies geschieht einerseits historisch, indem Reeve den Spuren der Runa-Ethnogenese seit der *conquista* folgt, wobei sie den Missionsstationen und der von ihnen ausgehenden Sesshaftwerdung eine wichtige Rolle zuteilt und den Umgang der Runa mit der missionarischen Präsenz nachzeichnet. Dabei bezieht sie sich zum Einen detailliert auf die *jista*, die von den Runa, die in Missionseinzugsgebieten leben, in der Gegenwart von Nicht-Runa zur Aufführung gebracht werde und ethnische Grenzen deutlich mache; zum Anderen auf die *mingas*, die innerhalb des Dorfes eine andere soziale Bedeutung einnehmen als in der Mission, wo sie von außen angeordnet werden. Sie beleuchtet in diesem Zusammenhang die verschiedenen Facetten des ethnischen Konzepts *runapura*⁵³, das auch und im Besonderen in den Missionen aufrechterhalten werde und in Abgrenzung zu den Kategorien *auca* und *ahuallacta*⁵⁴ stehe. Sowohl Guzmán Gallegos als auch Reeve beschäftigen sich mit ethnischen Grenzziehungen und den Auswirkungen nicht-indigener Institutionen bzw. Praktiken wie Mission und mestizischer Landnahme. Jedoch liegt ihr Hauptaugenmerk stets auf der inneren Sozialorganisation der bäuerlichen Gemeinden und deren Selbstvergewisserung im Diskurs des Eigenbildes und der Alltagspraxis.

Eines der beliebtesten Objekte der Amazonienforschung der letzten Jahre – die indigenen Organisationen – behandelt Thomas Albert Perreaults *Movilización Política e Identidad Indígena en el Alto Napo*⁵⁵ (2002). Perreault beschäftigt sich in dieser Arbeit mit der Politik der indigenen Organisationen im Zusammenhang mit drei miteinander verbundenen Bereichen: dem agrarischen Wandel, der inneren Sozialorganisation und indigenen Identitätsentwürfen. Er zeichnet zum Einen nach, wie die wichtigste politische Vertretung der Napo Runa, die FOIN – *Federación de Organizaciones Indígenas de Napo*⁵⁶ – auf provinzieller und nationaler Ebene agiert und „soziales Kapital“ nutze, um politische

⁵² Dt. „Der Prozess der Identitätsbildung“

⁵³ Dt. „reine Runa“

⁵⁴ Ersterer Terminus bezieht sich auf andere indigene Gruppen des Waldlandes, die von den Runa als „nicht-zivilisiert“ betrachtet werden. Der zweite Begriff umfasst Nicht-Indigene, meist Mestiz/innen, die in der Stadt leben.

⁵⁵ Dt. „Politische Mobilisation und indigene Identität am oberen Napo“

⁵⁶ Dt. „Föderation indigener Organisationen aus Napo“

Partizipation in vom Nationalstaat besetzten Bereichen für Indigene zu erlangen. Laut Perreault sei es ihr gelungen, eine starke Position im politischen Feld zu übernehmen und sich als ernst zunehmender Partner nationalstaatlicher und anderer Institutionen und Akteur/innen zu etablieren. Auf lokaler, kommunaler Ebene untersucht er das Agieren einer der Mitgliedsorganisationen der FOIN, der ATIAM⁵⁷, und bescheinigt ihr Erfolge in den 1980er Jahren in der Akquise von Fördergeldern und Projekten für bilinguale Bildung, Agrarkredite, verschiedenste Entwicklungsmaßnahmen und Gesundheit. Besonders bei der Sicherung von Landtiteln und der Einführung von *cash crops* – in diesem Fall *naranjilla* (*Solanum quitoense*) – wären ihre Bemühungen von Erfolg gekrönt. Doch mit der Einschränkung staatlicher Unterstützung in den 1990ern werde auch die Arbeitsfähigkeit von ATIAM und anderen Verbänden auf Gemeindeebene stark beschnitten, da diese nicht über gleichermaßen ausgebaute Netzwerke verfügen wie etwa die FOIN. Generell sieht Perreault die indigenen Organisationen in einer *broker*-Rolle zwischen indigenen, subsistenzwirtschaftlich orientierten Gemeinden und der nationalen Integration gepaart mit kapitalistischer Entwicklung (2002: 196). Die Repräsentationen von ethnischer Identität, die besonders von den indigenen Organisationen forciert werde, versteht er dabei als symbolisch-soziales Kapital im Wettstreit mit anderen, nationalen Akteur/innen um Ressourcen, welche das (soziale) Überleben der Runa gewährleisten sollen. Zudem interpretiert er die zunehmende Ethnisierung am Napo als konterhegemonialen Diskurs, der sich gegen nationalstaatliche Homogenisierung und Marginalisierung indigener Interessen richte. Dieser Darstellung hätte man bei aller Sympathie für die Untersuchungssubjekte eine etwas kritischere Note gewünscht: Das Problem der Korruption, das auch vor indigenen Organisationen nicht halt macht, wird ebenso wenig berührt wie die mitunter große Diskrepanz zwischen kulturell-ethnischer Außenrepräsentation und inner-indigenen Praxen oder wie auch die mitunter große Distanz zwischen der urbanen Führung der Organisationen und den Erwartungen und Begehrlichkeiten der ruralen Gemeinden.

Die neueste Veröffentlichung im Stile einer ethnographischen Monographie stammt aus der Feder von Michael Uzendoski und trägt den Titel *The Napo Runa of Amazonian Ecuador* (2005). Uzendoski stellt mit Marx eine Ethnotheorie des Wertes (*value*) dar, die sich stark vom Warenprinzip einer kapitalistischen Ökonomie unterscheidet. Aus emischer Perspektive liege der größte Wert nicht etwa in der Akkumulation materieller Güter, sondern in einem friedlichen sozialen Miteinander, der Betonung fürsorglicher, verwandtschaftlicher Bindungen und dem Prinzip des allumfassenden Teilens. Verwandtschaft werde durch den transformierenden Charakter geteilter Substanzen und eine gemeinsame Geschichte hergestellt. Uzendoski strukturiert seine Arbeit nach der chronologischen Entwicklung des

⁵⁷ *Asociación de Trabajadores Indígenas Agropecuarios de Mondayacu*; dt. „Assoziation der indigenen, landwirtschaftlichen Arbeiter von Mondayacu“

Einzelnen im Lebenszyklus, wobei er das Prinzip der Transformation, das für die oralen Traditionen des südamerikanischen Tieflandes hinlänglich bekannt ist, als Grundlage von Identitätsbildungen herausarbeitet. In einigen Punkten jedoch widerspreche ich seiner Darstellung: Dies betrifft im Besonderen die Beschreibung eines egalitären und ausgesprochen harmonischen Geschlechterverhältnisses sowie die generelle Auslassung konflikthafter Konstellationen, die es, wie in allen menschlichen Gesellschaften, auch bei den Napo Runa gibt. An anderer Stelle wird diese Idealisierung der Runa-Gesellschaft durch Uzendoski ebenso kritisiert (Cipoletti 2007: 653).

Die jüngste Veröffentlichung zu den Napo Runa stammt von Alicia Garcés Dávila (*Relaciones de Género en la Amazonía Ecuatoriana*⁵⁸, 2006) und ist eine Zusammenschau von Fallstudien zum Geschlechterverhältnis in ethnisch unterschiedlichen indigenen Gemeinden. Ein Kapitel ist dabei drei Runa-Dörfern in der Provinz Napo gewidmet. Es handelt sich hierbei nicht um eine Untersuchung, der ein langer, stationärer Feldaufenthalt zugrunde liegt. Sie ist stattdessen ergebnisorientiert im Hinblick auf entwicklungspolitische Handlungsempfehlungen ausgerichtet. Garcés Dávila pointiert die Ergebnisse ihrer Studie prägnant: Aus neueren ökonomischen Strategien, mit denen sie sich fast ausschließlich beschäftigt, ergebe sich ein ungleiches Geschlechterverhältnis zu Lasten der Frauen. Die Wertschätzung der Marktproduktion, die v.a. in Männerhand liege, führe zu einer Herabsetzung der Subsistenzwirtschaft, mit der Frauen traditionell eng verbunden seien und die für eine positive weibliche Geschlechtsidentität stets eine herausragende Bedeutung hätte. Zusätzlich zu einer Arbeitsüberbelastung haben Frauen zudem weniger Zugang zu Land aufgrund der patrilokalen Wohnregelung, was gleichbedeutend sei mit weniger Mitspracherecht in ökonomischen und politischen Belangen der gesamten Gemeinde. Zudem sei ihr Zugang zu Bildung limitiert, was ebenfalls in eine weitere Beschränkung ihrer wirtschaftlichen Tätigkeiten innerhalb der Gemeinde münde und sie von männlicher Erwerbstätigkeit abhängig mache. Garcés Davilas Studie kann einige interessante Erkenntnisse für die sich von der Subsistenz- zur Marktwirtschaft wandelnden Gemeinden erbringen, jedoch ist diese Arbeit nicht als umfassende Analyse zu Gender bei den Napo Runa zu lesen.

Alle überblicksartig dargestellten Forschungen haben auf verschiedene Art und Weise mit dem Thema Identität zu tun. Wie lässt sich nun die vorliegende Arbeit in diesem Feld einordnen? Geht es um ethnische Identität und kulturellen Wandel, so thematisieren fast alle Autor/innen die Abgrenzung und die Interaktion mit dem mestizischen Umfeld. Die Dichotomie zwischen weißer/mestizischer und indigener Identität wird in nahezu allen genannten Ethnographien aufgegriffen. Jedoch fehlt eine Einordnung zum Verhältnis zu

58

Dt. „Geschlechterbeziehungen im ecuadorianischen Amazonien“

anderen ethnischen Gruppen Ecuadors und zur Auseinandersetzung mit den im Oriente immer zahlreicher erscheinenden Freiwilligen und Tourist/innen, die in ihrem Interesse für alles „authentisch Indianische“ und ihrer Freigebigkeit sowohl mit Geld als auch mit Arbeitskraft das Bild des Weißen als „bärtigem Barbaren“ doch erheblich modifizieren. Ein Grund für das bisherige Fehlen einer solchen Analyse mag das Alter des verwandten Datenmaterials sein, da der Tourismus vermehrt erst im Laufe der 1990er Jahre über Tena und Umgebung „hereinbrach“ und bspw. im Forschungsgebiet von Guzmán Gallegos und Reeve bis zum heutigen Tage keine bedeutende Rolle spielt. Generell wird in diesen Arbeiten kaum auf die Zusammenhänge zwischen nationalen Diskursen und deren indigener Wahrnehmung eingegangen. Lediglich in Nebensätzen werden die Kategorie Geschlecht in Bezug auf ethnische Grenzziehung oder die Einflüsse interkultureller Beziehungen auf Geschlechterbilder und –praxen thematisiert. Zudem räume ich der von der Forschung vernachlässigten Analyse innerfamiliärer Gewalt Raum ein. Die Sympathie für ihre Forschungssubjekte ist vermutlich Schuld an einer m. E. häufig idealisierten Darstellung des Geschlechterverhältnisses durch die Mehrzahl der Autor/innen.

In Bezug auf Widerstandspotentiale gegen eine kulturell-ethnische Hegemonie konzentrieren sich die meisten Studien, mit Ausnahme Perreaults, auf traditionelle Strukturen; d.h. sie widmen sich der althergebrachten Arbeitsteilung in der Subsistenzwirtschaft, weiblichem Gesang, Traumanalyse, schamanistischen Ritualen und Mythologie. Moderne Einrichtungen werden zwar thematisiert, jedoch geschieht dies lediglich am Rande. Diese Lücke soll durch die vorliegende Arbeit geschlossen werden, indem bspw. die bilinguale Schule, interkulturelle Sportveranstaltungen, Militärdienst und Arbeitsmigration in ihren Auswirkungen für ethnische und geschlechtliche Identität zu ihrem Recht kommen. Aus diesem Grund konzentriere ich mich im Folgenden weniger auf die altherwürdigen Arbeitsfelder der Ethnographie wie auf Mythologie, Schamanismus oder die traditionellen Formen des Anbaus, Jagens und Sammelns. Diese Bereiche können zudem in den erwähnten Arbeiten detailliert nachgelesen werden. Vielmehr lege ich größeres Augenmerk auf die modernen Ausprägungen von Alltagsdiskursen und –praxen.

3. Raum und Zeit: Geographischer, sozialer und historischer Hintergrund

3.1. Orientierung im Oriente⁵⁹

Das Dorf Zancudo befindet sich zwischen der Provinzhauptstadt Tena und dem Missionstützpunkt Ahuano am Ufer des Flusses Napo⁶⁰ in der gleichnamigen Provinz, welche eine von sechs Provinzen⁶¹ des so genannten Oriente Ecuadors stellt⁶². Mit dem Begriff Oriente wird das gesamte Tiefland östlich der Anden bis zur peruanischen Grenze im Westen und Süden und der kolumbianischen Grenze im Norden bezeichnet. Der ecuadorianische Oriente mit seinen sich in den Amazonas ergießenden Flüssen und der weitgehenden Bedeckung mit immergrünem Regenwald gehört zum Einzugsgebiet des Amazonastieflandes. Als eine der wasserreichsten Regionen der Erde und mit der Lage am östlichen Rande der Andenkordillere ist das Klima des Oriente typisch tropisches Regenwaldklima mit einem Jahresmittel von 25° C bei einer Luftfeuchtigkeit von über 90 Prozent (Fundación „José Perrault“ 2004: 94). Wie überall in Amazonien sind die Böden relativ nährstoffarm. Da der Napo jedoch als Weißwasserfluß den Anden entspringt, von dort Verwitterungsmaterial mitbringt und regelmäßig über seine Ufer tritt, produziert er so einen schmalen Streifen fruchtbaren Schwemmland, der gut für die Landwirtschaft geeignet ist (Müller 1995: 129).

Das urbane Herzstück dieser Region bilden die Provinzhauptstadt Tena mit ca. 18.000 Einwohnern (INEC 2001) und das zehn km entfernte Archidona, das dank seiner Missionsstation zu den ältesten Städten des Oriente gehört. Insgesamt leben in der Provinz Napo ca. 80.000 Menschen auf einem Gebiet von 11.409 km². Das entspricht einer Bevölkerungsdichte von ca. sieben Einwohner/innen/km² (Fundación „José Perrault“ 2004: 131). Die wichtigsten Wirtschaftszweige sind die Erdölförderung und der Tourismus. Hinzu kommt der landwirtschaftliche Sektor, in dem Kaffee, Kakao und Bananen als Exportprodukte, Maniok, Kochbananen und Reis für den lokalen Markt und die eigene Subsistenz angebaut werden. Stück für Stück wird das Straßennetz durch die Provinz ausgebaut. In einigen Gegenden sind die Flüsse bis heute die Hauptverkehrsadern und einzelne Dörfer, die nicht direkt am Ufer liegen, nur über unwegsame Waldwege zu erreichen.

⁵⁹ Vgl. Abb. 1

⁶⁰ Vgl. Abb. 2

⁶¹ Von Nord nach Süd betrachtet sind dies: Sucumbíos, Napo, Orellana, Pastaza, Morona-Santiago und Zamora-Chinchipec.

⁶² Ecuador wird in vier geographische Zonen unterteilt, die bereits jedes Schulkind als *mental map* des eigenen Landes verinnerlicht hat: Costa (Küste), Sierra (andines Bergland), Oriente (amazonisches Tiefland) und die Galápagos-Inseln.

Von Quito aus führt eine schmale, nur teilweise betonierte Straße nach Tena, die sich über den Páramo der Anden und durch den Nationalpark Sumaco Napo Galeras die Berghänge entlang in immer feuchter und heißer werdende Regionen windet und den alten Pfad ersetzt, über den noch bis in die vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts Napo Runa Waren und Menschen auf ihrem Rücken *per pedes* vom Oriente in die Hauptstadt trugen. Blickt man die Abhänge hinunter, kann man zuweilen alte Auto- und Buswracks erblicken, und einige Transportunternehmen werben für ihre besonders sichere Fahrweise, indem sie die Anzahl Verkehrstoter und -versehrter des letzten Jahres auf die Rückseite der Bustickets drucken. Nach circa fünfstündiger Fahrt wird man bei der Ankunft in Tena von der heroischen Statue Jumandys, eines Kaziquen⁶³ aus der Zeit der *conquista*, in Kriegerpose mit Speer in der Hand begrüßt. Diese Statue ist symptomatisch für den Umgang mit der konfliktreichen Vergangenheit: Die Napo Runa sehen in ihm einen Ahnen, der als Symbol ihres militärischen und kulturellen Widerstands gegen zunächst spanische, später nationale Repression fungiert. Für die Mestiz/innen ist er eines der typischen „Indianerimago“, die man in ganz Ecuador als Statuen, Büsten, Wandmalereien und auch in der Literatur finden kann: Der historisierte „Indianer“ als idealisierter heroischer, starker, naturverbundener⁶⁴ Verteidiger seines Landes, der einem so mythischen Charakter entspricht, daß er nichts mehr gemein hat mit der heutigen indigenen Bevölkerung, die sich ökonomisch und sozial auf die unterste Stufe der Nation verwiesen sieht. Bereits der Stadtaufbau Tenas zeigt eine Segregation zwischen Mestiz/innen und Indigenen: Im Zentrum leben Mestiz/innen in Häusern aus Stein und befinden sich die großen Institutionen des Staates (Rathaus, Provinzverwaltung, Polizei) und der Kirche (Missionsstation der Josefiner/innen mit angeschlossener Kirche); an der Peripherie stehen die Holzhütten der Indigenen, die Straßen sind unbefestigt und jedes freie Fleckchen Erde, sei es auch noch so klein, wird zum Anbau von Grundnahrungsmitteln, v.a. Maniok und Kochbananen (*Musa spp.*), genutzt.⁶⁵

⁶³ ältere Bezeichnung für einen indigenen politischen Führer

⁶⁴ Dies wird für den amazonischen Kontext stets durch Nacktheit symbolisiert: Auch Jumandy trägt nur einen Schurz.

⁶⁵ Zur räumlichen Aufteilung amazonischer Städte vgl. Chevalier 1982.

3.2. Versuche ethnischer⁶⁶ und sprachlicher Einordnung

Die indigene Bevölkerung der Provinz Napo gehört in Selbst- und Fremdwahrnehmung mehrheitlich zur *nacionalidad*⁶⁷ der Quichua de la Amazonía, die sich von den Quichua-Sprecher/innen der Sierra sowohl linguistisch als auch kulturell unterscheiden. Trotz der Erkenntnis der Ethnizitätsforschung, dass ethnische Gruppen kontextabhängig und vor allem durch Autodenomination und Grenzziehung gegenüber anderen Gruppen bestimmt seien (Barth 1969), findet man nach wie vor auch in neueren Monographien (Muratorio 1991; Guzmán Gallegos 1997; Perreault 2002; Reeve 2002; Uzendoski 2005) eine Einteilung aufgrund „objektiver“ dialektaler, kultureller und historischer Unterschiede in zwei Untergruppen, die sich auf die Arbeiten von Whitten (1976) und Oberem (1980) beziehen und aufgrund ihrer steten Wiederholung in der Literatur auch hier erwähnt werden sollen: die Quijos-Quichua, deren Ausbreitung entlang des Napo mit dem Gebiet der Provinzen Napo und Orellana in etwa übereinstimmt; und die Canelos-Quichua, die entlang und zwischen den Flüssen Bobonaza, Pastaza und Curaray in den Provinzen Pastaza und Morona-Santiago siedeln.⁶⁸ Das Gebiet der heutigen, im Osten der Provinz Napo gelegenen *Parroquia*⁶⁹ Quijos, die sich um den gleichnamigen Fluss und den zentralen Verkehrs- und Handelsknotenpunkt Baeza gruppiert, wird in der Literatur gleichzeitig als „Ursprungsort“ der Quijos, aus denen im Laufe der Zeit die Quijos-Quichua hervorgingen, angenommen. Die Sprache der Quijos war bis ins 15. Jh. nicht das Quichua, jedoch spricht man hier von einer frühzeitigen Quichuaisierung, die den Grundstock für die Ausbreitung des Quichua und der damit verbundenen Kultur in weiten Teilen des ecuadorianischen Oriente bildete (Whitten 1976: 21; Muratorio 1991: 37; Reeve 2002: 57).

⁶⁶ Die Definition von einer bestimmten Anzahl von Menschen mit bestimmten Merkmalen als Ethnien hat sich aus sozialwissenschaftlicher Perspektive oftmals als eine „Errungenschaft“ des kolonialen Systems herausgestellt. Europäische Ideen über Gruppenzugehörigkeiten wurden auf die vorgefundene Welt übertragen und fanden Eingang in die koloniale Administration, was im Laufe der Zeit dazu führte, dass diese ethnischen Bezeichnungen von den derart Klassifizierten z.T. übernommen wurden. Jedoch waren die Grenzen zwischen den einzelnen ethnischen Gruppen meist fließender, als es uns frühe Ethnolog/innen, Missionar/innen und Kolonialbeamte glauben machen wollten. Besonders für das subsaharische Afrika ist dieser Befund von Ethnolog/innen und Sozialwissenschaftler/innen herausgestellt worden (vgl. z.B. Lentz 1998; Schlee 2002: 7f.). Erwin H. Frank zeichnet dies für das Amazonastiefland anhand der peruanischen Cashibo nach und geht dabei davon aus, dass ähnliche Dynamiken auch für andere indigene Ethnien gelten. Die Formation größerer, ethnischer Verbände und deren Benennung als solcher sei hier eine Entwicklung, die mit der Kolonisation einsetzte. Üblicher wären lange jedoch nur lokale Zusammenschlüsse gewesen, die ständig wechselten. Eine Gruppen-Identifikation fände dabei v.a. auf lokaler Ebene statt. Darüber hinaus würden situativ kurze Bündnisse geschlossen, die sich aber bei Bedarf auch rasch wieder auflösen könnten (Frank 1991). Heute gehören ethnische Fremd- und Eigenbezeichnungen zum festen Klassifikationssystem sowohl auf nationaler als auch dörflicher Ebene, weshalb sie in dieser Arbeit (ebenso wie die Bezeichnungen von „Rassen“) nicht in Anführungsstriche gesetzt werden.

⁶⁷ Dt. „Nationalität“

⁶⁸ Die ältere ethnische Bezeichnung Quichua wird heute, auch in der wissenschaftlichen Literatur, meist durch die Eigenbezeichnung Runa ersetzt.

⁶⁹ In Ecuador sind die einzelnen Provinzen nochmals in *cantones* (Kantone) und diese wiederum in *parroquias* unterteilt. *Parroquia* hat im Deutschen eigentlich die Bedeutung „Pfarrgemeinde“, im ecuadorianischen Kontext jedoch bezeichnet sie die kleinste staatliche Verwaltungsebene über dem

Die Quichua-Sprecher/innen selbst bezeichnen sich in Hoch- und Tiefland in Runa shimi⁷⁰ gleichermaßen als Runa, eine weitere Spezifikation nach Regionen ist aber möglich. Die Quichua/Runa de la Amazonía unterscheiden sich nochmals nach ihren Herkunftsgebieten an Flüssen (z.B. Napo Runa) und/oder größeren Siedlungen (z.B. Pano Runa, Archidona Runa). Diese Bezeichnungen sind auch mit linguistischen Differenzen verbunden und orientieren sich gleichzeitig an vor-ethnischen Identifikationsstrukturen nach größeren Familienverbänden. Jedoch sind die Grenzen der einzelnen Gruppen in jedem Falle fließend. Hinzu kommen die Migrationsbewegungen innerhalb und außerhalb des Oriente, die ebenfalls keine eindeutige territoriale Zuordnung erlauben. In das indigene Sprechen findet der Begriff Quichua als ethnische Eigenbezeichnung v.a. in einem offiziellen Rahmen und in der Rhetorik der indigenen Organisationen Eingang. In der Alltagsrede ist man entweder *Nativo/a*, wenn Spanisch gesprochen wird, oder *Runa*, wenn man im Quichua-Idiom bleibt.

Sprachlich klassifizieren Orr und Wrisley das Quichua des Oriente nach drei Hauptdialekten: Bobonaza, gesprochen am Pastaza- und Bobonaza-Fluß; Tena, im Gebiet um Tena, Ahuano und am Arajuno-Fluß⁷¹; und Limoncocha am mittleren und unteren Napo (1965: iii). Im peruanischen Norden leben ebenfalls einige Quichua-Sprecher/innen, deren Dialekt in der Literatur als *Llakwish* oder *Lamista* bezeichnet wird (Müller 1995: 98).

Die Geschichte der Sprach- und Ethnogenese der heutigen Napo Runa liegt im Halbdunkel. Für die Zeit vor der spanischen Kolonisation sind die historischen Quellen äußerst rar gesät: Es existieren einige spanische Chroniken aus dem 16. Jahrhundert, die von Ereignissen am Vorabend der Kolonisation berichten, sowie spärliche Ergebnisse aus archäologischen Ausgrabungen (Porrás Garcés 1961; 1971; 1975; Meggers und Evans 1968; Lathrap 1970), die auf eine enorme linguistische Vielfalt der Tena-Archidona-Region vor der spanischen Eroberung schließen lassen (Oberem, 1980: 50; Muratorio 1991: 36, Reeve 2002: 55ff.).⁷²

Das ecuadorianische Quichua gehört zur großen Quechua-A-Sprachfamilie, die ihr Zentrum um Cuzco im 15. Jahrhundert hatte und sich als Sprache der Inka mit deren Expansionszügen in weite Teile des Andenraumes und seiner östlichen Abhänge verbreitete. Einige Forscher/innen sind allerdings der Ansicht, das Quichua habe sich bereits vor den inkaischen Eroberungszügen auch im ecuadorianischen Oriente als *lingua franca* eines regen Handelslebens etabliert (Whitten 1976: 3ff.; Stark 1985: 181; Muratorio 1991: 37).

einzelnen Dorf oder der einzelnen Stadt.

⁷⁰ Dt. „Runa-Sprache“/„-Zunge“; gleichbedeutend mit „Quichua“ als Sprachbezeichnung
⁷¹ Müller bezeichnet die „Tena“-Untergruppe dagegen als „Yumbo“ (1995: 98). Er bezieht sich hier vermutlich auf Oberem (1980: 31) und Whitten (1976: 5). Heute schreibt man dem Begriff eine pejorative Bedeutung zu, so dass er weder in der wissenschaftlichen Literatur noch als Eigenbezeichnung verwandt wird.

⁷² In den spanischen Quellen werden unterschiedliche Gruppen nach linguistischen Kriterien unterschieden: Sprach- bzw. Dialektgrenzen markierten aus ihrer Perspektive gleichzeitig „Stammesgrenzen“ (Reeve 2002: 53).

Stark spricht gar von einem Ursprung des ecuadorianischen Oriente-Quichua um 600 n.u.Z. in eben jenem Gebiet, in dem es auch heute gesprochen wird, der Verbreitung südlich und westlich nach Peru und der Wiedereinführung in einer anderen dialektalen Variante durch die Inka (1985: 180f.). Marcos Mercier widerspricht dieser These vehement. Er geht stattdessen davon aus, dass bei der Ankunft der Weißen am Oberlauf des Napo das Quichua bestenfalls als von den Inka erlernte Handelssprache benutzt würde. Ansonsten wären dort Sprachen der Chibcha-Familie vertreten. Eine umfassende Quichuaisierung des Napo sieht er erst frühestens zum Ende des 18. Jahrhunderts durch den Einfluss der Missionare als gegeben an (1985: 53).⁷³

Die Inka selbst, die zwischen 1450 und 1470 unter Pachakutik Yupanki und seinem Sohn Tupac Yupanki weite Gebiete des Andenraumes einschließlich Quitos eroberten und in ihr Reich integrierten (Trimborn 1964: 100f.), unternahmen zwar einige Exkursionen in die Gefilde des östlichen Andenabhangs, setzten sich dort aber nicht fest und inkorporierten den Oriente nie in ihr Imperium (Oberem 1980: 50f.; Muratorio 1991: 37).⁷⁴

3.3. Die Kolonialzeit: Eroberer, Großgrundbesitzer und Missionare⁷⁵

Die Spanier eroberten Quito 1533 mit dem Sieg über Rumiñahui, General der Inka-Armee, und begannen schon bald darauf mit ersten Expeditionen in das Tiefland. Angetrieben vom Mythos um El Dorado sowie auf der Suche nach Zimt machte sich 1538 Gonzalo Díaz de Pinera an den schwierigen Abstieg von Quito in das tropische Tiefland, begegnete jedoch in der dicht besiedelten Quijos-Region bewaffnetem Widerstand und wurde zurückgedrängt. 1541 brach Gonzalo Pizarro⁷⁶, mittlerweile zum Gouverneur der Provinzen von Quito ernannt, mit 200 Spaniern und 4000 zwangsverpflichteten Hochlandindigenen im Gefolge auf. Auch er nahm den Weg über das Quijos-Tal und schaffte es bis zum Zusammenfluss von Río Coca und Río Napo, musste dann jedoch, ohne Gold oder auch nur ausreichend Zimt gefunden zu haben, hungrig, frustriert und von ständigen Attacken der Einheimischen demoralisiert den Rückweg antreten. Vorher sandte er aber noch seinen Mitstreiter Francisco de Orellana mit einem kleinen Trupp auf Nahrungssuche, der nie wie abgesprochen zurückkehrte. Stattdessen folgte de Orellana dem Napo, „entdeckte“ so den Amazonas und gelangte nach unsäglichen Strapazen und großen Verlusten 1542 zu dessen Mündung am Atlantik (Muratorio 1991: 2; Perreault 2002: 36f.). Seine Reise wird jährlich am 12. Februar in allen Oriente-Provinzen Ecuadors mit Ausstellungen, Paraden und

⁷³ Zur Diskussion um die Entstehung und Verbreitung des ecuadorianischen Quichua vgl. Costales 1971; Guevara 1972; Hartmann 1978; Rojas 1980.

⁷⁴ Zur ecuadorianischen Geschichte während der Inka-Zeit vgl. Salomon 1986.

⁷⁵ Zur detaillierteren Geschichte des 15. Jahrhunderts im amazonischen Ecuador vgl. Rumazo 1982; für den gesamten Zeitraum von der Eroberung bis in die 1950er Jahre vgl. Oberem 1980.

⁷⁶ Bruder von Francisco Pizarro, der als Eroberer des Inkareiches gilt

Volksfesten als *Día del Oriente*⁷⁷ gefeiert und dient als immer wiederkehrender Anlass, den Anspruch Ecuadors auf einen Status als „amazonische Nation“ zu proklamieren.⁷⁸

Ab 1556 unterstand das Quijos-Gebiet auf Befehl des Vizekönigs von Lima dem Gouverneur von Quito, was bedeutete, dass diese Territorien zu erobern, permanente Siedlungen zu errichten und die indigene Bevölkerung zu christianisieren seien. Zwischen 1559 und 1563 gründeten die Spanier mehrere Städte bzw. Ansiedlungen: Baeza, Avila, Archidona und Tena (Muratorio 1991: 2). Von hier aus begann man mit der Eingliederung des Oriente in die koloniale Administration. Dies erfolgte, wie in den spanischen Kolonien Südamerikas üblich, über das System der *encomiendas*: Die spanische Krone vergab Gebietskonzessionen an Großgrundbesitzer spanischen Ursprungs, die das Recht hatten, Arbeit und Tribut von den auf ihrer *encomienda* lebenden Indigenen einzufordern (Perreault 2002: 37f.). Eingeschleppte Krankheiten, physischer Missbrauch durch enorm hohe Arbeitslast, körperliche Züchtigung als Strafe sowie Mangelernährung und die Migration in unwegsamere Gebiete des Tieflandes, um der spanischen Unterdrückung zu entgehen, verursachten innerhalb der ersten 50 Jahre der Kolonisation einen Bevölkerungsrückgang in der Quijos-Region von bis zu 90 Prozent (Oberem 1980: 40ff.; Muratorio 1991: 41; Perreault 2002: 40).

1578 kam es nach kleineren Erhebungen zu einem umfassenden Aufstand, der von eben jenem Jumandy angeführt wurde, der heute als Denkmal die Einfallsstraße vom Hochland nach Tena ziert und dessen Namen Busunternehmen, Schulen und touristische Vergnügungsorte tragen.⁷⁹ Dieser Aufstand involvierte große Teile der indigenen Bevölkerung und schloss sowohl Gruppen aus dem Hochland als auch aus dem Tiefland ein. Das Herzland der Revolte lag im Quijos-Gebiet um Baeza. Der Aufstand wurde niedergeschlagen und es folgte eine enorme Repression durch die Spanier. Jene Quijos, die sich nicht schon vorher abgesetzt hatten, flohen daraufhin in weiter entfernt liegende Gebiete im Tiefland und vermischten sich mit der dort bereits ansässigen, vorwiegend Jívaro sprechenden Bevölkerung (z.B. Uzendoski 2005: 145; Oberem 1980: 89f.; Perreault 2002: 39f.). Die heutigen Napo Runa sehen ihre Ursprünge in den Quijos und verehren Jumandy als einen ihrer Heroen (vgl. Uzendoski 2005: 147).⁸⁰

⁷⁷ Dt. „Tag des Oriente“

⁷⁸ Dieser Feiertag ist vor dem Hintergrund des andauernden Grenzkonfliktes mit Peru zu sehen, der 1941 in eine kriegerische Auseinandersetzung mündete. Als deren Ergebnis unterschrieb das militärisch hoffnungslos unterlegene Ecuador auf Druck der USA 1942 das Protokoll von Río de Janeiro und wurde damit eines erheblichen Teils seines Tieflandes (circa 200.000 km²) und des direkten Amazonaszuflusses beraubt. Dieser Verlust bildet ein nationales Trauma und taucht nach wie vor sowohl in politischer Rhetorik als auch in Alltagsgesprächen immer wieder auf. Bis heute kann man auf geographischen Karten das verlorene Land als Teil der ecuadorianischen Nation gekennzeichnet sehen.

⁷⁹ Zu Vorbedingungen, Aufstandshergang und -folgen vgl. Oberem 1980: 81ff.

⁸⁰ Zu indigenem Widerstand während der Kolonialzeit vgl. Moreno Yáñez 1987.

Den ersten spanischen Kolonialadministratoren und *encomenderos* folgten bald die Missionare.⁸¹ Die Jesuiten reisten bereits im 16. Jahrhundert in die Quijos-Region, konnten jedoch aufgrund des Widerstandes der Großgrundbesitzer keine permanente Missionsstation etablieren. Dies gelang ihnen erst 1660, als sie sich in Archidona einrichteten, was ihnen eine wichtige Basis auf der Route zwischen Quito und den jesuitischen Missionen in Maynas (Peru) wurde. Sie gründeten eine Übersetzerschule, in der Kindern verschiedener ethnisch-linguistischer Gruppen der Region Quichua⁸² und das Evangelium beigebracht wurde. Durch anhaltende Konflikte mit den Großgrundbesitzern, denen die Missionare zu „indianerfreundlich“ agierten und mit denen sie in ständiger Konkurrenz um indigene Arbeitskraft lagen, schlossen die Jesuiten 1674 ihre Mission in Archidona. 1708 revitalisierten sie diese, um nicht den rivalisierenden Franziskanern das Feld zu überlassen. Mit der Ausweisung aller Jesuiten aus den spanischen Kolonialbesitzungen verließen sie 1767 auch Archidona (Muratorio 1991: 41; Perreault 2002: 40f.).

Die Jesuiten arbeiteten, wie in anderen Gebieten Lateinamerikas, auch am Napo mit der Gründung von *reducciones* – Agrarsiedlungen – in denen Indigene verschiedenen ethnischen und linguistischen Ursprungs konzentriert wurden und die der christlichen Indoktrination sowie der Ausbeutung indigener Arbeitskraft dienen sollten. Die Siedlungen fungierten als Seuchenherde, dezimierten die Bevölkerung weiter und viele Indigene flohen von hier in verschiedene Gebiete des tiefländischen Waldes (Muratorio 1991: 41), wo sie anders-sprachige⁸³ Bewohner/innen entweder ganz verdrängten oder sich mit ihnen vermischten. Dabei blieb das Quichua als dominante Sprache erhalten bzw. wurde etabliert.

Nach dem Weggang der Jesuiten folgten Vertreter des spanischen Klerus, die laut Oberem zu den schlimmsten Ausbeutern der Indigenen wurden (1980: 109f.). Zudem ist das gesamte 17. und 18. Jahrhundert durch eine abnehmende koloniale Kontrolle der Region gekennzeichnet⁸⁴, die aus Quiteñer Perspektive aus dem Oriente einen Ort der Anarchie, Barbarei und Gesetzlosigkeit machten (z.B. Muratorio 1991: 72 f.; Perreault 2002: 41).

Muratorio fasst diese Phase der Kolonisation durch die Spanier wie folgt zusammen:

„In conclusion, it may be said that the process of conquest and initial evangelization brought about an ‚ethnocidal simplification‘ of the Amazon’s rich ethnic variety. The consequences of this process in the Tena-Archidona-area, became evident in a widespread Christianization of the Indians [...] and in their complete Quichuanization.“ (1991: 42)

⁸¹ Zur Geschichte der Jesuitenmission im ecuadorianischen Oriente vgl. Jouanen 1977.

⁸² Laut Perreault ist heute nicht mehr nachvollziehbar, welche dialektale Form des Quichua dort vermittelt wurde (2002: 41). Marcos Mercier dagegen gibt „Chinchay cuzqueño“ als gelehrte Variante an (1985: 54).

⁸³ Es handelte sich hier v.a. um verschiedene Sprachen bzw. Dialekte der Záparo-, Jívaro- und Tukano-Familie (Reeve 2002: 55ff.).

⁸⁴ Demzufolge ist die Quellenlage für diesen Zeitraum recht dünn.

3.4. Die Republik: Kautschukboom und Schuldknechtschaft⁸⁵

Ecuador erklärte 1830 seine Unabhängigkeit von der spanischen Krone und rief sich zur Republik aus. Damit wurde die administrative Kontrolle über den Oriente aufgrund fehlender Ressourcen zusätzlich diminuiert und dieser einen Großteil des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger sich selbst überlassen.⁸⁶ Kontakte zu Quito gab es nur sporadisch. Die wenigen Vertreter der Administration, die gleichzeitig die wirtschaftlichen Fäden der Region in den Händen hielten⁸⁷, pressten die indigene Bevölkerung in Schuldknechtschaft – *peonaje* –: Sie wurde gezwungen, Produkte zu völlig überhöhten Preisen einzukaufen. Den (vermeintlichen) Wert dieser Erzeugnisse zahlten sie nicht mit Geld, sondern golten ihn selbst und/oder durch eine ihnen untergebene Person (meist Familienmitglieder) mittels Arbeitsleistung ab. Das Ausmaß des Arbeitsaufwandes unterlag allein der Willkür des „Arbeitgebers“, da die Runa weder den Wert der gekauften Waren noch den ihrer Arbeitskraft innerhalb dieses Systems kannten (Muratorio 1991: 72f.; Perreault 2002: 42f.). Außerdem extrahierte der Staat weiterhin die Tributzahlungen in Gold und *pita* (Agavenfasern [*Aechmea sp.*]), die als Grundlage zur Textilherstellung dienten. Die indigene Arbeitskraft wurde darüber hinaus zu verschiedenen Arbeiten im Dienste der Administration zwangsweise herangezogen, was weitere Migration entlang des Napo Richtung Osten nach sich zog (Oberem 1980: 114; Perreault 2002: 43).

1869 wurde der Jesuitenorden von der Regierung García Moreno wieder ins Land gelassen, um im Oriente Verwaltungsaufgaben zu übernehmen, mit denen sich der Staat überfordert fühlte.⁸⁸ Die Jesuiten führten die Rinderwirtschaft ein und bemühten sich, die weit zerstreut siedelnde indigene Bevölkerung in festen Dörfern zu konzentrieren, um sie so besser unter ihre paternalistische Führung stellen zu können.

Abermals kam es zu Konflikten zwischen den Jesuiten und den ansässigen Händler/innen um die rare Ware „indigene Arbeitskraft“. Die Runa bildeten mal mit den einen, mal mit den anderen Allianzen. Doch mit der wachsenden Macht der Jesuiten verlagerte sich die indigene Sympathie vollständig auf die Seite der Wirtschaftsvertreter/innen. 1892 kam es zu einem Aufstand gegen die Missionsstation in Loreto, die offen von den weißen Händler/innen unterstützt wurde und in deren Folge die Jesuiten 1896 abermals der Region verwiesen wurden (Muratorio 1991: 76ff., 86f.; Perreault 2002: 43f.).

Durch das Ende der liberalen Regierung und die Ermordung des ehemaligen Präsidenten Eloy Alfaro im Jahre 1912 wurde eine engere Verbindung zwischen Staat und Kirche wieder

⁸⁵ Für eine indigene Perspektive vgl. auch die bereits mehrfach erwähnte, hervorragende Monographie von Muratorio (1991).

⁸⁶ Zum 19. Jahrhundert im Oriente vgl. Taylor 1994.

⁸⁷ Dieser Umstand dauert bis heute an.

⁸⁸ Zu dieser Phase der Mission vgl. Miranda 1975.

möglich. Italienische Missionar/innen des Josefinerordens erschienen 1922 in Tena und übernahmen die Missionsstation der Jesuiten.⁸⁹ Anders als diese arbeiteten sie dagegen von Beginn an einer Integration der indigenen Bevölkerung in die Nationalgesellschaft zu: Die Josefiner/innen unterstützten die Kolonisation des Oriente durch Weiße und Mestiz/innen, gründeten weitere Missionsstationen und (Internats)Schulen, sorgten somit für eine zunehmende permanente Sesshaftwerdung der Runa und dadurch für die Verfügbarkeit ihrer Arbeitskraft sowohl für die Missionen selbst als auch für die ansässige weiße Wirtschaft (Perreault 2002: 49).

Zwischen 1895 und 1899 hatte die liberale Regierung mehrere Dekrete erlassen, welche Indigene als ecuadorianische Bürger/innen anerkannten, ihnen Rechte auf Bildung und juristischen Schutz gewährten und sie der Verpflichtung zu Steuerzahlungen und zusätzlichen Arbeitsleistungen enthoben (Muratorio 1991: 99). Diese für ihre Zeit sehr progressive Gesetzgebung hatte im Oriente allerdings aufgrund der ohnehin geringen staatlichen Kontrolle und ihrer darüber hinaus engen Verflechtung mit der lokalen weißen Wirtschaft kaum Effekte, was ganz besonders für die Zeit zwischen 1880 und 1914 gilt: Es war die Epoche des Kautschukbooms, der die indigene Bevölkerung weiter Gebiete West-Amazoniens furchtbaren Verwerfungen seitens der Kautschukbarone und ihrem Gefolge aussetzte.⁹⁰ Da es im ecuadorianischen Oriente weniger und qualitativ minderwertigeren Kautschuk⁹¹ gab, waren hier die Auswirkungen nicht gar so horrend wie in Peru, Brasilien und Bolivien, taten aber dennoch ihr Übriges, um die lokalen sozialen und produktiven Praxen grundlegend zu verändern (Perreault 2002: 45). Die Kautschukhändler stellten die Vorhut des industriellen Kapitalismus, welcher den Amazonas in dieser Form erreichte. Tausende von indigenen Arbeitskräften unterlagen einer erzwungenen Mobilisierung. Die weißen Händler unterteilten die indigene Bevölkerung in arbeitsfähige und -willige *indios*, die man mittels des Schuldknechtschaftssystems⁹² unter Vertrag nehmen konnte und zu denen auch die Napo Runa um Tena zählten, und „unbrauchbare“ *infielos* oder *bárbaros*⁹³, zu denen alle anderen gehörten und die versklavt und verkauft werden konnten. Diese Sklavenjagden wurden oft mit Hilfe von Runa oder Záparo, die zu anderen indigenen Gruppen in einem feindlichen Verhältnis lebten, durchgeführt. Als die minder produktiven Wälder Ecuadors immer weniger hergaben, brachten die meisten *caucheros*

⁸⁹ Zur Geschichte der Josefinermission in Ecuador aus ordensinterner Perspektive vgl. Spiller 1974; Carletti 1984.

⁹⁰ Zur Gewalt während des Kautschukbooms vgl. z.B. Taussig 1984; zu ökonomischen Aspekten vgl. Barham und Coomes 1994; zur indigenen Sichtweise dieser Ära vgl. Reeve 1988.

⁹¹ Unter dem Sammelbegriff „Gummi“ bzw. „Kautschuk“ werden verschiedene Arten von Latex zusammengefasst. In Ecuador wurde von folgenden Baumarten gezapft: *Castilloa elastica*, *Hevea brasiliensis*, *Manilkara bidentata*, *Macoubea panicifolia*, *Couma macrocarpa* (Muratorio 1991: 106).

⁹² Zur Analyse dieses in Lateinamerika historisch sehr weit verbreiteten Systems vgl. z.B. Strickon und Greenfield 1972.

⁹³ Dt. „Ungläubige“ oder „Barbaren“

(Kautschuksammler und -händler) sowohl Sklaven als auch unter Vertrag stehende Arbeiter in gummireichere Gebiete nach Brasilien oder Peru oder verkauften die Arbeitskräfte direkt an mächtigere Gummibarone, um ihre Schulden abzuführen (Muratorio 1991: 107f.; Perreault 2002: 45f.). Die meisten der bis dato wenig kontaktierten Gruppen wurden durch dieses Vorgehen und die immer wieder von den Weißen verursachten und den Oriente heimsuchenden Epidemien⁹⁴ ausgelöscht (Muratorio 1991: 108). Indigener Widerstand gegen die Ausbeutung äußerte sich in Sabotage, Diebstahl, gar Mord an Kautschukhändlern; aber v.a. in der altbewährten Methode der Flucht in unzugänglichere Waldgebiete (Muratorio 1991: 119).

Iquitos in Peru fungierte als Zentrum des Geschäftes: Hierhin brachte man den gesammelten Kautschuk und von hier trat er seine Reise in die Welt an. Und so orientierte man sich im ecuadorianischen Oriente während dieser Jahre ökonomisch und sozial Richtung flussabwärts nach Peru – die Beziehungen zwischen dem andinen Quito und Amazonien blieben weiterhin spärlich (Muratorio 1991: 104f.; Perreault 2002: 45).

Mit dem kommerziellen Anbau von kautschukliefernden Pflanzen in Plantagen in Südostasien ab 1912 fand diese Ära ein abruptes Ende (Macdonald 1997: 198). In den zwanziger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts flammte der Kautschukexport aufgrund der enormen nordamerikanischen Nachfrage nochmals auf, erreichte aber nie wieder das Ausmaß des ersten Booms (Perreault 2002: 45).

3.5. Das 20. Jahrhundert

3.5.1. Agrarkolonisation und Landreformen

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte die liberale Regierung den Handel und die Arbeitsverhältnisse im Oriente zu regulieren und v.a. die vorhandene Arbeitskraft festzusetzen und zu disziplinieren. Dies sollte zum Einen durch Bildung und Erziehung der Indigenen, v.a. der Kinder in Internaten, zum Anderen durch ein Eindämmen des illegalen Verlagerens von Arbeitskräften nach Peru und Brasilien durch die Kautschukhändler erreicht werden (Muratorio 1991: 112f.). Auch durch die immer wieder aufflammenden Grenzstreitigkeiten mit Peru hatte der Staat ein steigendes Interesse an einem „lebendigen“, d.h. dichter besiedelten und wirtschaftlich genutzten Oriente. Dies sollte durch eine zunehmende agrarische Kolonisation geschehen, was ebenfalls im Interesse der ehemaligen Kautschukhändler war, die sich nach dem Ende des Kautschukbooms nach neuen Einkommensquellen umsehen mussten (Muratorio 1991: 142; Perreault 2002: 47).

⁹⁴ Muratorio spricht von Hinweisen auf mindestens 18 Epidemien unterschiedlicher Art (z.B. Grippe, Pocken, Masern, Ruhr, Malaria, Dengue Fieber) zwischen 1869 und 1924 (1991: 108).

Das *Ley de Oriente*⁹⁵, Artikel 5, von 1894 erlaubte es dem Staat, *terrenos baldíos*, Land, das scheinbar unbewohnt und ungenutzt war, an weiße Siedler/innen zu verkaufen. Das Land indigener Gemeinden stand zwar klar unter Gesetzesschutz, da man sich aber, wie auch schon sämtliche Jahrzehnte und Jahrhunderte vorher, im Oriente wenig an die Vorschriften aus Quito hielt, verloren Indigene dennoch mehr und mehr ihres Bodens und damit ihrer Subsistenzgrundlage (Muratorio 1991: 142; Perreault 2002: 47). Bald mussten sie selbst *tierras baldías* – Brachland – suchen und diese für sich reklamieren, was z.T. auf Kosten anderer indigener Gruppen, z.B. der Huaorani, erfolgte. Ehemalige indigene Dörfer wurden Stück für Stück in weiße Städte umgewandelt (Muratorio 1991: 143). Land, auf das man ausweichen konnte, wenn das eigene Feld als *terreno baldío* einem/r Weißen zugesprochen worden war, wurde immer knapper.

Weißer Siedler/innen gründeten so die ersten Haciendas im Oriente, auf denen *cash crops* (Baumwolle, Kaffee und Reis) angebaut und Rinderzucht betrieben wurde.⁹⁶ Anders als in der Sierra⁹⁷ beruhte deren Bewirtschaftung auf dem Schuldknechtschaftssystem, das bereits aus dem Kautschukboom bekannt war: Um sich die im Oriente besonders rare Arbeitskraft zu erhalten, sorgte der/die Patron/in⁹⁸ dafür, dass die Schuld nie ganz abgeglichen wurde. Er/Sie behielt die Schuldbücher unter Verschluss, so daß die Schuldner/innen weder ihren Schuldenbetrag noch den monetären Wert ihrer Arbeit kannten. Trotzdem das System offensichtlich ausbeuterischer Natur war, beruhte es dennoch prinzipiell auf einer gewissen Freiwilligkeit: Es konnte niemand gezwungen werden, ein Schuldknechtschaftsverhältnis einzugehen. Da jedoch verschiedene fabrikhergestellte Produkte mittlerweile zur Grundausrüstung indigener Haushalte gehörten (z.B. Töpfe, Gewehre, Macheten, Salz, Stoffe), war es *de facto* kaum möglich, sich außerhalb des Systems zu stellen, ohne die Versorgung mit diesen Waren grundlegend zu gefährden (Perreault 2002: 48f.).

Ebenfalls im Rahmen der *peonaje* funktionierte der Handel mit Gold: In den dreißiger Jahren erfasste den Oriente dank des weltweiten Preisanstiegs für das Edelmetall aufgrund der Geldentwertung im Zuge der Weltwirtschaftskrise ein wahrer Rausch. Das Gold wurde von Indigenen an den Flußufern gewaschen und an Patron/innen weiterverkauft (Muratorio 1991: 157ff.). Auch dieser Hype ging mit dem Niedergang des Goldpreises an den

⁹⁵ Dt. „Gesetz des Oriente“

⁹⁶ Zum System und zur Entwicklung der Hacienda vgl. z.B. Morner 1973; Guerrero 1975; Espinosa 1984.

⁹⁷ In der Sierra ging man nach dem *huasipungo*-System vor: Auf der Hacienda lebende Arbeiter/innen bekamen im Austausch für ihre Arbeitsleistung ein kleines Stück Land, das sie für ihre Subsistenz nutzen konnten (Muratorio 1991: 150). Das System hatte feudale Strukturen, war in den meisten besiedel- und bewirtschaftbaren Gebieten der Sierra fest etabliert und führte zu einer umfassenden Ausbeutung und Verarmung der Hochland-Runa. Ihre Bewegungsfreiheit war extrem beschnitten; darüberhinaus gab es kaum freie Räume, in die man hätte fliehen können (Perreault 2002: 48). Ganz anders im Oriente, wo jeder Unterdrückungsversuch mit einer Migration „in die Wälder“ zumindest potentiell beantwortbar blieb.

⁹⁸ Muratorio spricht von „einer hohen Prozentzahl“ weiblicher Patroninnen im Oriente (1991: 145). In indigenen, historischen Erzählungen tauchen sie ebenfalls immer wieder auf.

internationalen Märkten vorüber; jedoch ist Goldwaschen bis heute eine beliebte Nebeneinnahmequelle.⁹⁹

Das System der Schuldknechtschaft fiel letztendlich durch die zunehmende Anbindung Tenas an die nationale Infrastruktur und der damit einhergehenden kommerziellen Konkurrenz im Warenverkauf sowie dem ersten Auftreten der Erdölfirmen – *petroleros* –, die Indigenen reguläre Löhne zahlten, in sich zusammen (Perreault 2002: 50).

Ein erster Einbezug der indigenen Bevölkerung als eigenständige Akteur/innen in die nationale Politik erfolgte 1937 mit dem *Ley de Organización y Régimen de las Comunas y el Estatuto de las Comunidades Campesinas*¹⁰⁰, das die rechtliche Kategorie der „Kommune“ festlegte: eine juristisch anerkannte, freie Gemeinde mit mehr als 50 Einwohner/innen. Das Gesetz nahm in seinem Wortlaut keine ethnische Einschränkung vor, in der Praxis wurde (und wird) die *comuna* aber fast völlig mit indigenen Lebens- und Organisationsformen assoziiert. Die Gemeinden konnten nun eigene lokale Verwaltungen mit einem *presidente*¹⁰¹ an der Spitze wählen und erhielten kollektive Landrechte (z.B. Reeve 2002: 196; Lucero 2003: 29; Lunnebach 2004: 43), unterstanden aber der *Parroquia*-Verwaltung. Mit diesem Gesetz wurde erstmalig eine Annäherung zwischen indigenen Gruppen und Staat erreicht. Auch wenn von staatlicher Seite dieser Gesetzeserlass eher einer Integration der indigenen Arbeitskraft in die nationale Ökonomie und der Sicherung der internen Märkte dienen sollte (Figueroa 1996/7: 198f.), so bildete die *comuna* für Indigene doch einen geschützten Raum: Er markierte ein Anrecht auf Bodenbesitz und stand im Gegensatz zum Leben auf der *encomienda*, wo man dem Gutdünken der Großgrundbesitzer/innen ausgesetzt war und es keine rechtliche Sicherheit gab.

Der erste Zensus, der explizit auch Daten zu den Lebensbedingungen auf dem Land erhob, aus dem Jahr 1954 brachte die Erkenntnis, dass Ecuador die ungerechtesten Besitzverhältnisse in ganz Lateinamerika besaß: Insgesamt 45 Prozent des kultivierten Landes gehörten gerade vier Prozent aller Grundbesitzer/innen (Macdonald 1997: 236). 1964 wurde die längst überfällige Agrarreform durchgeführt, da die ungleichen Landbesitzverhältnisse insbesondere in der Sierra nicht mehr ohne die Gefahr sozialer Unruhen aufrechtzuerhalten waren.¹⁰² Die gesetzliche Grundlage – *Ley de reforma agraria y colonización* und *Ley de tierras baldías*¹⁰³ – zur Durchführung der Reform umfasste zwei Hauptpunkte:

⁹⁹ Speziell um den Schuljahresbeginn oder bei anderen privaten Anlässen, für die Geld benötigt wird (z.B. Taufe, Kommunion usw.), kann man vermehrt Familien an den Flußufern beim Goldwaschen sehen.

¹⁰⁰ Dt. „Gesetz der Organisation und des Wesens der Kommunen und Satzung der bäuerlichen Gemeinden“

¹⁰¹ Dt. „Dorfpräsident“

¹⁰² Zu Agrarreformen in Lateinamerika allgemein vgl. de Janvry 1981.

¹⁰³ Dt. „Gesetz der Agrarreform und der Kolonisierung“ und „Gesetz des Brachlandes“

- I. die Enteignung von Großgrundbesitz in der Sierra und die Aufteilung und Vergabe in kleinen Parzellen an Landlose und
- II. die Kolonisation des „Brachlandes“ (*tierras baldías*).

Als *tierras baldías* wurden diejenigen Ländereien definiert, die nicht im Sinne euro-amerikanischen Agrarwirtschaftens genutzt wurden; sie wurden damit gleichsam auch als unbewohnt betrachtet. Dieses vor allem im Oriente befindliche Land sollte nun für die Inbesitznahme durch neue Siedler/innen zur Verfügung stehen (Perreault 2002: 52). Diese Agrarreform verlagerte das Problem der Landknappheit in der Sierra auf den Oriente und nahm keinerlei Rücksicht auf indigenes Wirtschaften, das durch Wanderfeldbau in Kombination mit Brandrodung, lange Brachen, Jagd und Fischfang, beides kaum als „effektive“ Nutzung eines bestimmten Stückchen Lands nachweisbar, gekennzeichnet war und ist (Perreault 2002: 52f.).

1973 wurde ein weiteres agrarreformerisches Gesetz – *Ley de Reforma Agraria* – lanciert, von dem folgende drei Punkte Relevanz für die Entwicklung im Oriente hatten:

- I. das Land gehört demjenigen, der es bearbeitet,
- II. das Land muss eine „soziale Funktion“ erfüllen, also der Kolonisation der *tierras baldías* dienen und auf effektive Weise genutzt werden und
- III. das Land soll vorzugsweise an kollektive Eigner statt Individuen vergeben werden (Perreault 2002: 53).

Die ersten beiden Punkte schienen zunächst zu Ungunsten der ansässigen indigenen Bevölkerung und ihrer tradierten Wirtschaftsformen zu gehen, jedoch beziehen sich heute viele Kleinbäuer/innen bei illegalen Landbesetzungen von ungenutztem Großgrundbesitz auf eben diese Aspekte des Gesetzes. Der dritte Punkt führte zur weiteren Bildung von *comunas*.¹⁰⁴ Es entstanden so große, zusammenhängende Ländereien, die sich bis heute im kollektiven Besitz einer Gemeinde befinden. Die einzelnen Parzellen werden von individuellen Familien bewirtschaftet, denen dieses Land für einen bestimmten Zeitraum zur Verfügung steht. Jedoch können sie dieses Land nicht verkaufen oder ohne Zustimmung der übrigen *comuna*-Mitglieder weiterverpachten.

Durch diese beiden Gesetze war die juristische Grundlage geschaffen worden, auf welcher immer mehr mestizische Siedler/innen bzw. Kolonist/innen (*colono/as*) aus der an Dürre, Landknappheit, Überbevölkerung und geringer Produktivität leidenden Sierra in den Oriente kamen und sich Land nahmen (Reeve 2002: 196). Der Staat tat sein Übriges, indem er die „Besiedlung“ des Oriente propagierte und zusätzliche Anreize schaffte. Es erfolgte sowohl eine „wilde“ als auch eine geordnete Kolonisation. Oft geschah dies in

¹⁰⁴ Der Zwang, Land „wirtschaftlich“ zu nutzen, führte jedoch im Oriente auch zum breiten Anlegen von Weideland durch Abholzung des Waldes mit all seinen umweltschädigenden Folgen, da dies die einfachste Form war, den Besitz größerer Flächen rechtlich geltend zu machen (Perreault 2002: 54f.).

chronologischer Abfolge: Man machte sich zum Besitzer über „braches“ Land und ließ dies im Nachhinein legalisieren. Verantwortlich für die Legalisierung war ab 1961 zunächst das IERAC – *Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización*¹⁰⁵ – und ab 1973 das INCRAE – *Instituto Nacional de Colonización de la Amazonía Ecuatoriana*¹⁰⁶ – (Reeve 2002: 196). Die zunehmende Landknappheit machte wiederum die ansässige indigene Bevölkerung zu Migrant/innen: Ihr Weg führte sie stets flussabwärts, so dass Napo Runa aus Tena gegenwärtig auch um Coca und östlicher leben (vgl. Muratorio 1991: 179). Diese Kolonisations- und Migrationsbewegungen halten bis heute an.

3.5.2. Das schwarze Gold

Das größte Potential, den Oriente in die nationale und internationale Ökonomie einzubinden, hatte jedoch die Erdölindustrie. Denn die *petroleros* erarbeiteten und hinterließen eine Infrastruktur, die zunächst Folgeindustrien (z.B. Vieh-, Holz- und Bauwirtschaft, Handel, Vergnügungsindustrie) anzog und im Zuge dessen eine generelle Kolonisation vormals schwer zugänglicher Gebiete ermöglichte.

1921 begann die Geschichte der Verquickung des Oriente mit dem Erdöl mit einer Konzession über 2,5 Millionen Hektar an die US-amerikanische Firma Leonard Exploration Company. Man führte einige Bohrungen durch, jedoch war die Ausbeute recht gering. Verschiedene andere Firmen probierten sich im Laufe der nächsten Jahrzehnte an der Erdölförderung, aber erst ab dem Jahr 1964, als ein Konsortium aus Texaco und Gulf Konzessionen von insgesamt 1,5 Millionen Hektar im Oriente erhielt, kann man von einer großangelegten, kommerziell erfolgreichen, viele Gesellschaftsbereiche umfassend verändernden Erdölausbeutung sprechen (Perreault 2002: 55). Seit 1972 stehen alle das Erdöl umfassenden Aktivitäten unter Aufsicht der CEPE – *Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana*¹⁰⁷. Sie regelte die staatliche Beteiligung an den Einkünften, legte die Größe der einzelnen Konzessionsblöcke auf je 200.000 h fest, limitierte Förderzeiten und setzte den Pflichtanteil einheimischer Arbeitnehmer/innen auf 95 Prozent fest. 1989 wurde die CEPE umstrukturiert und heißt seitdem PETROECUADOR (Feser 2000: 264). Mittlerweile sind über Partizipationsverträge mit PETROECUADOR unzählige multinationale Erdölkonzerne im Oriente tätig, die einerseits sowohl von Kolonist/innen als auch Indigenen als Boten der „Zivilisation“ begrüßt werden und deren Arbeitsplätze heiß begehrt sind, die sich aber andererseits jahrelang einer effektiven staatlichen Kontrolle entzogen und z.T. verheerende Umweltschäden verursacht haben. Technisch veraltete und nicht gewartete Bohrtürme, Pipelines, Produktionsgruben sowie eine umweltschädliche Entsorgungspraxis von

¹⁰⁵ Dt. „Ecuadorianisches Institut für Agrarreform und Kolonisation“

¹⁰⁶ Dt. „Nationales Institut der Kolonisation des Ecuadorianischen Amazoniens“

¹⁰⁷ Dt. „Staatliche ecuadorianische Erdölkorporation“

Erdölbeiprodukten haben v.a. im Gebiet um Lago Agrio (Provinz Sucumbíos) zu vergifteten Böden und Flüssen und erheblichen gesundheitlichen Belastungen bei der ansässigen Bevölkerung geführt (Feser 2000: 265f.; vgl. auch Gómez 1992; Kimmerling 1993, 1996; Fontaine 2003). Erst durch zunehmenden nationalen und internationalen Druck seitens indigener Organisationen, Nichtregierungsorganisationen und Kirchen änderten die verschiedenen Erdölfirmen in den 1990er Jahren ihre Strategien und achten nunmehr auf ein „sauberes“, d.h. ökologisches und soziales Image, was sich in verschiedenen Sicherheitsmaßnahmen im Rahmen der Erdölförderung, -verarbeitung und des -transports sowie sozialen Projekten für betroffene Gemeinden und Einzelpersonen äußert (z.B. Feser 2000: 267ff.).

Da das Erdöl Ecuadors wichtigstes Exportgut ist und damit das Rückgrat der Wirtschaft bildet, ist man von staatlicher Seite an einer allzu strengen Kontrolle der Firmen nicht interessiert und vergibt heute sogar Konzessionen in ausgewiesenen Nationalparks.

3.5.3. Indigene Antworten

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde mit der Gründung von indigenen Organisationen eine Antwort auf die zunehmende Vereinnahmung indigenen Landes und Lebensstils durch nicht-indigene Akteur/innen, v.a. Kolonist/innen und Erdölfirmen, gefunden (vgl. z.B. Kearney 1996; Warren und Jackson 2002). Die erste indigene Organisation Lateinamerikas, die auf einer ethnischen Basis fußte, war die 1961 ins Leben gerufene *Federación de Centros Shuar*¹⁰⁸ (FCSH) der Shuar im südöstlichen Teil des ecuadorianischen Oriente (vgl. z.B. Neumann 1994). Sie beanspruchte die Anerkennung ihrer Kultur als Bestandteil der ecuadorianischen Nation und ein Recht auf eigenständige Entwicklung (Mader und Sharup' 1993: 115). Im Laufe der 1960er Jahre entstanden in ganz Ecuador wie auch in anderen Ländern Lateinamerikas weitere indigene Organisationen, deren Gründungsmotiv fast überall dasselbe war: der Erhalt und die Verteidigung von Landrechten und damit der Grundlage indigenen Wirtschaftens und Lebens, verbunden mit Forderungen nach gleichberechtigter Interaktion im nationalen Kontext und der Akzeptanz kultureller Differenz. Der Zusammenschluss vieler *comunidades indígenas* in Organisationen ermöglichte erstmalig, in einen kollektiven politischen Dialog mit dem Staat zu treten (Frank 1992: 50f.). 1973 bildete sich in Tena aus einigen bereits bestehenden Organisationen die *Federación de Organizaciones Indígenas de Napo*¹⁰⁹ (FOIN), die sich 1998 auf ihrem Jahreskongress in *Federación de la Nacionalidad Kichwa del Napo*¹¹⁰ (FONAKIN) umbenannte – ein Akt, der auf eine zunehmende ethnische Fragmentierung der indigenen

¹⁰⁸ Dt. „Föderation der Shuar-Zentren“

¹⁰⁹ Dt. „Föderation der indigenen Organisationen aus Napo“

¹¹⁰ Dt. „Föderation der Nationalität Quichua aus Napo“

Bewegung Ecuadors hinwies. Die unterschiedlichen Einzelorganisationen schlossen sich 1986 zur *Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador*¹¹¹ (CONAIE) zusammen (Lunnebach 2004: 45f.). Dieser Dachverband und seine einzelnen Mitglieder haben sich mittlerweile als fester und ernstzunehmender Bestandteil der nationalen politischen Landschaft etabliert. Dies kulminierte 1995 in der Gründung der Partei PACHAKUTIK, die als verlängerter Arm der CONAIE gilt: Sie versteht sich als indigene Interessensvertretung, holt lokal, regional und landesweit Wahlsiege und war unter dem Präsidenten Lucio Gutiérrez (2002-2005) an der Regierung beteiligt.

Im Laufe der 1990er Jahre radikalisierte sich die indigene Bewegung zusehends und es kam zu einer Serie von Erhebungen, bei denen bei Zusammenstößen mit der Staatsgewalt und Großgrundbesitzern auch Tote zu beklagen waren. Genannt sei hier nur das *Levantamiento de Inti Raymi* (*Inti-Raymi*¹¹²-Aufstand) im Juni 1990, mit dem die indigene Bevölkerung als politischer Akteur durch die Besetzung der Kathedrale Santo Domingo in Quito durch einige Aktivist/innen der CONAIE die nationale Bühne betrat.¹¹³ Auslöser für die Auseinandersetzung mit dem Staat waren, wie für viele folgende Aktionen, Forderungen nach der Klärung von Landrechten. Die Kirche fungierte als Vermittlerin; andere soziale Sektoren der ecuadorianischen Gesellschaft unterstützten den Aufstand ebenfalls. Es folgten weitere landesweite Erhebungen 1992 (vgl. Sawyer 1997), 1994, 1997, 1999, 2000, 2001, 2005, 2006 in Form von Demonstrationen, Besetzungen, Streiks, Märschen auf die Hauptstadt, Straßenblockaden und Festsetzen von Vertreter/innen der Staatsgewalt (vgl. Lunnebach 2004: 48ff.). Diese Mittel haben sich inzwischen auch auf innerprovinzieller und lokaler Ebene als wirksame Kommunikationsformen zwischen Indigenen und nicht-indigenen politischen Vertreter/innen etabliert. Auslöser dieser Proteste sind meist ökonomischer Natur und betreffen ganz grundlegend die Lebensbedingungen Indigener und anderer armer Bevölkerungsschichten, z.B. Erhöhung von Lebensmittel-, Elektrizitäts- und Transportpreisen. Besonders die Zeit der *dolarización*¹¹⁴ wurde von heftigen Unruhen begleitet, welche jene aber nicht verhindern konnten.¹¹⁵

Das radikale indigene Auftreten im politischen Feld mündete in einige Erfolge: Seit 1990 hat die indigene Bevölkerung eine ständige Interessensvertretung in der

¹¹¹ Dt. „Konföderation der indigenen Nationalitäten Ecuadors“

¹¹² Als *Inti Raymi* (dt. „Sonnenfest“) wird ein großes indigenes Fest in der Sierra, das mittlerweile auch Heerscharen von Tourist/innen anzieht, bezeichnet. Es fällt mit der Sommersonnenwende zusammen und dreht sich um die Verehrung von Sonne (*inti*) und Erde (*pachamama*).

¹¹³ Zur Beschreibung und Analyse des Aufstandes vgl. Moreno Yáñez 1992.

¹¹⁴ Einführung des Dollars als einzige Landeswährung

¹¹⁵ 1999 erlebte das Land eine tiefe ökonomische Krise, welcher der damalige Präsident Jamil Mahuad mit der Einführung des US-Dollars als allein gültiges Zahlungsmittel entgegen zu treten versuchte. Die Dollarisierung, die am 10. Januar 2000 umgesetzt wurde, erscheint aus heutiger Perspektive als nationales Trauma: zum einen auf symbolischer Ebene, da das „fremde“ Geld des Hegemons USA mit den Abbildern von dessen Staatsoberhäuptern von nun an von Ecuadorianer/innen tagtäglich benutzt werden musste; zum anderen auf alltagspraktischer, ökonomischer Ebene, da Waren und Serviceleistungen sich erheblich verteuerten und gespartes Vermögen entwertet worden war.

Nationalversammlung; es kam zu Agrarreformen und Landübergaben im großen Stil; das bilinguale Bildungssystem wurde durchgesetzt und die indigenen Organisationen waren am Sturz zweier Präsidenten¹¹⁶ beteiligt (vgl. z.B. Lunnebach 2004: 48ff.).

3.5.4. Ethno-soziale Hierarchie: Indigene Nationen, *plurinacionalidad* und *multiculturalidad* vs. ecuadorianische Nation, *mestizaje* und *blanqueamiento*

Der Lobbyarbeit der indigenen Organisationen ist auch die Verfassungsänderung von 1998 zu verdanken. Seitdem definiert sich Ecuador als plurinationaler und multikultureller Staat. Die CONAIE begann mit der Redefinierung indigener Gemeinschaften als *nacionalidades* – Nationen – und trug diese Idee in die öffentliche Diskussion. Dem liegt ein erweitertes Nationenkonzept zugrunde, das mit der europäischen Vorstellung der (Staats)Nation als definiert durch *ein* Volk, homogen in Sprache und Kultur, bricht. *Nacionalidades* wird dabei von dem auf Ministeriumsebene agierenden *Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador*¹¹⁷ (CODENPE) wie folgt definiert:

„[...] el conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, que tienen una común identidad histórica, idioma, cultura, que viven en un territorio determinado, mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia.“¹¹⁸ (Fundación José Peralta 2004: 139)

Es gibt heute in Ecuador dreizehn anerkannte, indigene Nationalitäten.¹¹⁹ Doch ebenso wie Ethnizität eher als Prozess denn als Faktum anzusehen ist, so ist auch diese Zahl nicht zeitlos bindend: Seit einigen Jahren bemühen sich die Andoa, ca. 800 Personen im Grenzgebiet zu Peru, um den offiziellen Status als Nationalität (Lunnebach 2004: 16).

Den Nationalitäten sind *pueblos* (Völker) als Unterkategorie zugeordnet. Es gibt nach dieser Einteilung vierzehn indigene Völker in Ecuador, die bis auf eine Ausnahme¹²⁰ allesamt zur Nationalität der Quichua¹²¹ gehören, welche die große Mehrheit der indigenen

¹¹⁶ 1997 Amtsenthebung Abdel Bucárams wegen „physischer und geistiger Unfähigkeit“; 2000 Militärputsch gegen Jamil Mahuad

¹¹⁷ Dt. „Rat für Entwicklung der Nationalitäten und Völker Ecuadors“

¹¹⁸ „[...] die Gesamtheit der heutigen Völker mit präkolumbischen Wurzeln und Bestandteil des ecuadorianischen Staates, die sich selbst als solche definieren, die eine gemeinsame historische Identität, Sprache, Kultur haben, und die in einem bestimmten Territorium durch ihre Institutionen und traditionellen Formen der sozialen, ökonomischen, juristischen, politischen Organisation und Ausführung ihrer eigenen Autorität leben.“ (eigene Übersetzung)

¹¹⁹ Es handelt sich dabei um folgende Nationalitäten: Chachi, Épera, Tsa'chila, Awa (Costa); Quichua (Sierra/Oriente); A'i Cofan, Secoya, Siona, Huaorani, Shiwiar, Zápara, Achuar, Shuar (Oriente) (CODENPE 1997).

¹²⁰ Manta-Wancavilca-Puná an der Küste

¹²¹ Karanki, Natabuela, Otavalo, Kayambi, Kitu Kara, Panzaleo, Chibuleo, Salasaka, Waranka, Puruwá, Kañari, Sarakuro (alle in der Sierra), Quichua de la Amazonía

Bevölkerung Ecuadors ausmacht.¹²² Hinzu kommt in manchen Aufzählungen das *pueblo* der Afroecuadorianer/innen, aus denen nochmals das Pueblo Negro de la Sierra als konkret topographisch lokalisierbar im Chota-Tal und Becken des Río Mira herausgehoben wird (z.B. Fundación José Peralta 2004: 143f., 147). Sie bilden keine eigene Nationalität.

Die ecuadorianische Verfassung spricht in Anlehnung an die Terminologie der Vereinten Nationen von Nationen bzw. Völkern¹²³, wenn es um Indigene und Afroecuadorianer/innen geht, und von Volk im Singular, wenn sie sich auf die nationale Gemeinschaft der Ecuadorianer/innen bezieht (Trujillo 2000: 8). Eine allgemeingültige Definition, die klar zwischen *nacionalidad* und *pueblo* unterscheidet und wissenschaftlichen Ansprüchen genügen könnte, gibt es nicht. Dennoch bildet dieses Konzept der multiplen Nationalitäten innerhalb Ecuadors eine Alternative zum bis dato vorherrschenden, exklusiven Nationenkonzept:

„[T]he conception of the national is a very different one from the exclusive loyalty demanded by national identities as they have been understood historically. Instead, the conception of plurinationality invokes the equivalence of multiple loyalties within a de-centered social. In this sense it works against the centre/margin binary and a simple unitary view of the nation and the power of the state within this [...].“ (Radcliffe und Westwood 1996:50)

Mit dieser Verfassungsreform wurde die Idee der *mestizaje*, die viele ehemalige iberische Kolonien Südamerikas durchdringt und bis in die 1980er die öffentliche Ideologie des ecuadorianischen Nationalismus bestimmte, zumindest von offizieller Seite abgelöst.¹²⁴ *Mestizaje* beschreibt ein Konzept, das eng mit *ecuatorianidad*¹²⁵ verbunden ist und das die Entstehung eines „nationalen Körpers“ (= nationale Identität) durch Vermischung verschiedener „Rassen“ propagiert.¹²⁶ Dabei lösen sich die „Ursprungselemente“ auf und es

¹²² Die Bewohner/innen Zancudos würden demnach im offiziellen Sprachgebrauch zur Nationalität der Quichua und zum Volk der Quichua de la Amazonia gehören.

¹²³ Die UN beziehen sich auf folgende Definition, die allerdings nicht legal bindend ist:
„Indigenous communities, peoples and nations are those which have a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop, and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems.“ (Martínez Cobo 1986, Vol.5, Paragraph 279; zitiert nach Lunnebach 2004: 13)

¹²⁴ Die Alltagspraxis unterscheidet sich, wie so oft, erheblich vom offiziellen Diskurs.

¹²⁵ Dt. „Ecuadorianität“

¹²⁶ Die lateinamerikanischen Eliten orientierten sich auch nach der Unabhängigkeit weiterhin am euro-amerikanischen Westen und wollten dessen Modernität und Fortschritt in ihren Ländern kopieren, die mittels Wissenschaft, Technologie, Vernunft, Bildung und Freiheit des Individuums erreicht werden sollten. Doch in Europa gab es keine signifikanten schwarzen oder indigenen Bevölkerungsanteile; im Falle der USA wurden diese streng segregiert gehalten. Hinzu kamen die damals populären biologistischen, rassistischen Theorien des 19. Jahrhunderts, die Indigenen und Schwarzen einen inferioreren Status zuschrieben und alle „Gemischten“ als degeneriert verurteilten. Die lateinamerikanischen Eliten versuchten, dieses Dilemma zu umgehen, indem sie die rassistischen

entstehe der/die genuin/e Ecuadorianer/in. Diese Ideologie meint damit implizit eine zunehmende „Verfeinerung“ der indigenen und schwarzen Bevölkerungselemente durch die „zivilisatorische“ Kraft der aus Europa stammenden Weißen (*blanqueamiento*) (vgl. z.B. Whitten 1976: 9, 19ff.; 1985: 41ff.; 2003: 53; Wade 1986, 1995, 1997; Radcliffe und Westwood 1996: 33ff.; Silva Charvet 2004: 99ff.). *Blanqueamiento* ist gleichbedeutend mit mehr Urbanität, Christlichkeit, „Zivilisiertheit“; weniger Ruralität, weniger schwarz, weniger indigen. Diese Vorstellung der idealen mestizischen Nation schließt diejenigen aus, die nicht gemischt sind. Darüber hinaus ist nicht jede Mischung erwünscht: Jene zwischen Afro-Ecuadorianer/innen und Indigenen etwa würde *nicht* zum Fortschritt des Landes beitragen. Dieser wird dadurch gewährleistet, dass die geographischen und sozialen Peripherien des Landes durch Entwicklung entsprechend eines technischen und ökonomischen Wachstums nach westlichem Design durch Mestiz/innen¹²⁷, als Träger/innen des „Vaterlandes“, verändert werden. Es geht demnach beim *blanqueamiento* nicht nur um ein Aufhellen der Hautfarbe, sondern auch um die Übernahme von Verhalten und Moral der dominanten Klassen (z.B. Canessa 2005b: 17). Beim Konzept der *mestizaje* hat man es also keineswegs mit einer neutralen Mischung zu tun, sondern es handelt sich um eine hierarchische Bewegung von unten (schwarz/dunkel) nach oben (weiß/hell) (Wade 1994: 21; Radcliffe und Westwood 1996: 34).¹²⁸

Theorien abschwächten und modifizierten. Sie bezogen sich auf die Lamarcksche Theorie der Vererbbarkeit von erworbenen Fähigkeiten und hofften damit auf eine „Verbesserung der Rasse“. Zudem wurde die Idee eines degenerierten Mestizentums abgelehnt, sondern im Gegenteil in einigen Ländern, u.a. Ecuador, *mestizaje* zu dem Symbol einer spezifisch lateinamerikanischen Identität erhoben. Das damit einhergehende *blanqueamiento* war mit der eugenischen Idee verbunden, weißes Blut wäre „stärker“ als schwarzes und indigenes und würde damit dessen Eigenschaften überlagern. Zudem wurde besonders die Einwanderung aus Europa bevorzugt und der Zuzug von Schwarzen stark restringiert (Wade 1997: 31f.).

127

Wie mit allen ethnischen Kategorisierungen, so ist auch der Begriff „mestizisch“ unscharf und kann je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen annehmen. In der ecuadorianischen, lateinamerikanischen und auch wissenschaftlichen Literatur bezeichnet „Mestiz/in“ ursprünglich die Nachfahr/innen aus Verbindungen zwischen spanischen Kolonisatoren und indigenen Frauen. In der Alltagssprache in Ecuador und ganz besonders im Oriente wird der Begriff *mestizo/a* für die derart beschriebene Gruppe nicht verwandt, sondern bezieht sich auf die Kinder aus indigenen und mestizischen (im obigen Sinne) Verbindungen. Die „eigentlichen Mestiz/innen“ werden sowohl in der Selbst- als auch Fremdbezeichnung *colono/as* (dt. „Kolonist/innen“) genannt. Sie sind diejenigen, die nicht im Oriente geboren sind, sondern aus dem Hochland einwanderten, um Land zu „kolonisieren“. Gleichwohl bleiben die Kinder von *colono/as*, obwohl im Oriente geboren, weiterhin *colono/as*. Diese Bezeichnung wird aber von manchen Mestiz/innen als diskriminierend abgelehnt. Außerdem ist ihre Übertragung auf Mestiz/innen, welche nicht im Oriente leben, aber von den Runa in denselben Kategorien wahrgenommen werden, unscharf. Deshalb bleibe ich in der vorliegenden Arbeit bei dem Begriff „Mestiz/in“. *Colono/a* steht im expliziten Kontrast zur spanischen Fremd- und Eigenbezeichnung der Runa als *Nativo/as*. Dieser Begriff stellt eine Analogie zum nordamerikanischen *Native* als politisch korrekte Bezeichnung der Nachkommen der indigenen Bevölkerung dar, die bei der Ankunft der Europäer/innen auf dem heutigen Territorium des amerikanischen Kontinents lebten. Da dieser Terminus jedoch für verschiedene indigene Gruppen benutzt wird und damit interethnische Differenzierungen nivelliert werden, verwende ich in dieser Arbeit nur dann, wenn ich direkte oder indirekte Rede, in welcher dieser Begriff auftauchte, wiedergebe.

128

Tatsächlich wird „weiß“ und „mestizisch“ im Alltagsgebrauch auch mitunter synonym füreinander benutzt. Wenn man in Zancudo von mestizischer Arroganz gegenüber Runa sprechen wollte, dann sagte man oft:

„Sie fühlen sich als Weiße, als etwas Besseres.“

„[M]estizaje [...] has provided a mythical version of indian-white relations in which both are equally valued and hybridity is seen as the outcome of democratic intermingling. The historical basis for this is dubious and includes the genocidal practices of the West. Indigenous people have been massacred in a scramble for land and domination in Latin America, either early in the colonial period for the heartland of the indigenous empires or, more recently, in the Amazonian area.“ (Radcliffe und Westwood 1996: 40)

„Unlike the concept of indígena, blanco and mestizo appear transparent and contentless. To declare that one is blanco or mestizo is essentially to assert that one is not ‚un indio‘. Blanco and mestizo thus remain amorphous and residual categories, bereft of ethnicity and intended in common usage not so much to tell others who you are as who you are not. Moreover, the term mestizo is to be Ecuadorian, to identify with the nation-state.“ (Beck und Mijeski 2000: 124)

Im Zensus des INEC – *Instituto Nacional de Estadísticas y Censos*¹²⁹ – von 2001 wurde die ethnische Selbstdefinition mittels vorgegebener Kategorien erfragt und folgendes Ergebnis erzielt:

Ethnische Selbstdefinition	Prozent an der Gesamtbevölkerung
Indígena (indigen)	7
Negro (schwarz)	2
Mestizo (mestizisch)	77
Mulato („mulattisch“)	3
Blanco (weiß)	10

(INEC VI 2001)

Diese Zahlen stehen in einem großen Missverhältnis zu anderen Schätzungen, welche die Selbstdefinition nicht zur Hauptgrundlage nehmen, und lassen im INEC-Zensus eine Tendenz zur Selbstkategorisierung als Mestiz/in vermuten, um der Marginalisierung als indigen zu entgehen. Andere Quellen sprechen von einem Bevölkerungsanteil zwischen 20 und 50 Prozent Indigenen, v.a. in der Sierra und in Amazonien (Perreault 2002: 65). Francisco Terán, einer der bekanntesten und einflussreichsten Geographen Ecuadors, der zahlreiche Lehrbücher zur geographischen „Realität“ Ecuadors verfasste, veröffentlichte 1991 folgende Übersicht:

Aus diesem Grund verbinde ich im Laufe der Arbeit immer wieder beide Kategorien miteinander, wenn ich eine generelle hierarchisierte Dichotomie zwischen Indigenen und Mestiz/innen/Weißen aufzeigen möchte. Aus indigener Perspektive besteht in einem solchen Verhältnis von Dominanz und Subordination auch kein nennenswerter Unterschied mehr zwischen mestizisch und weiß. Im Kontext des Forschungsthemas der vorliegenden Arbeit werden die Bezeichnungen „mestizisch“, „weiß“, „schwarz“ und „indigen“ aufgrund ihres häufigen Gebrauchs und ihres essentialistischen und realitätsstiftenden Charakters im ecuadorianischen Alltag nicht in Anführungsstriche gesetzt. Dass diese Bezeichnungen jedoch einen äußerst fluktuierenden Inhalt bergen, sollte dabei nicht aus den Augen verloren werden.

¹²⁹ Dt. „Nationales Institut für Statistik und Zensus“

Ethnische Definition	Prozent an der Gesamtbevölkerung
Indígena (indigen)	18,5
<i>Negro</i> (schwarz)	4,5
<i>Mestizo</i> (mestizisch)	36,0
<i>Mulato</i> („mulattisch“)	14,5
<i>Blanco</i> (weiß)	26,5

(Terán 1991: 20; zitiert nach Radcliffe und Westwood 1996: 69)

Doch auch Terán macht die Quellen seiner Daten nicht transparent (Radcliffe und Westwood 1996: 68).

Für die Provinz Napo gibt der INEC-Zensus folgende Zahlen bei einer Gesamteinwohnerzahl von 80.000 Menschen an:

Ethnische Selbstdefinition	Prozent der Oriente-Gesamtbevölkerung
Indígena (indigen)	54
<i>Negro</i> (schwarz)	0,5
<i>Mestizo</i> (mestizisch)	38
<i>Mulato</i> („mulattisch“)	1
<i>Blanco</i> (weiß)	6

(INEC 2001)¹³⁰

Diese sehr unterschiedlichen Zahlen sollen hier nochmals deutlich machen, dass jede ethnische Einteilung nach bestimmten Interessen der Politik und/oder des Identitätsmanagements konstruiert wird. Es versteht sich von selbst, dass mit der zunehmenden Einbindung auch entlegener Gegenden Vertreter/innen aller ethnischen Affiliationen in ganz Ecuador, besonders in den großen Städten Guayaquil und Quito als Migrationszentren, vertreten sind. Jedoch sind in der mentalen Topographie der meisten Ecuadorianer/innen bestimmte Gebiete mit gewissen Hautfarben und Ethnien assoziiert: So ist bspw. die Küste „schwarz“, der Oriente vorwiegend „indianisch“.

3.6. Zusammenfassung

Seit den ersten Kontakten mit spanischen Konquistadoren im 16. Jahrhundert sehen sich Indigene einer Marginalisierung durch weiße und mestizische Eliten ausgesetzt, die

¹³⁰

Die Abweichungen gehen auf Rundungen und die zusätzliche Kategorie „Andere“ zurück, die ich hier als irrelevant ansehe und deshalb nicht nenne. Neuere Zahlen sind nicht erhältlich, da die ethnische Zugehörigkeit nicht mehr erhoben wird. Dies korreliert mit der ideologischen Vorstellung einer eigentlich durch *mestizaje* geprägten Nation, in der Ethnizität und „Rasse“ keine Rolle mehr spielen sollen. Damit wird eine Dimension nationaler ecuadorianischer Identität deutlich: Das Unsichtbar-Machen ethnisch-rassischer Unterschiede im sozialen und ökonomischen Bereich (Radcliffe und Westwood 1996: 32).

gleichzeitig mit dem Versuch gekoppelt ist, sie als „effektive“ Arbeitskräfte in die Nation zu integrieren. Aus den frühen Ereignissen dieses Kolonisationsprozesses gingen die Napo Runa als Ethnie mit ihrer eigenen dialektalen Färbung des Quichua hervor.

Die kirchliche, staatliche und wirtschaftliche Förderung der Ansiedlung in Dörfern zeitigte zudem eine zunehmende Sesshaftwerdung der indigenen Bevölkerung und ihrer Niederlassung in Dorfverbänden, wo es vorher nur verstreut siedelnde Familien gab, die mehrere „Residenzen“ gleichzeitig haben konnten und oft umherreisten. Kautschukboom, Goldrausch, Holzfäller- und Erdölfirmer und die in ihrem Gefolge immer massiver werdende Landnahmebewegung taten ihr Übriges, um die indigenen Gruppen mehr und mehr auf der untersten Stufe in einen nationalen und internationalen Wirtschaftszusammenhang und ein euro-amerikanisches Bedeutungsfeld einzubeziehen. Die sich durch die Jahrhunderte hindurchziehenden Themen dieses kolonialen Prozesses sind die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, die Domestizierung der „wilden“ Natur und die Integration der gesamten Region und seiner Einwohner/innen, insbesondere ihrer Arbeitskraft, in den Nationalstaat, um sie ihm und seinen Wirtschaftseliten zunutze zu machen (Perreault 2002: 60). Dieser interne Kolonialismus dauert bis zum heutigen Tage an und artikuliert sich aktuell v.a. über die Kontrolle von Land. Die Sicherung von Landrechten ist damit zu einer der wichtigsten Aufgabe der seit den 1960er Jahren entstandenen indigenen Organisationen geworden, deren Hauptverdienst v.a. in einer neuen Sichtbarkeit Indigener als ernstzunehmender politischer Akteur/innen und der – zumindest offiziellen – Anerkennung ihrer kulturellen Differenz im nationalstaatlichen Zusammenhang liegt. Damit einher geht die Änderung der ecuadorianischen Verfassung von 1998, in welcher Ecuador nun als eine plurikulturelle und multiethnische Nation im Kontrast zum bis *dato* vorherrschenden Konzept der *mestizaje* und dem damit verbundenen *blanqueamiento* definiert wird. Trotz dieser anti-diskriminatorischen Tendenzen werden Indigene und andere Gruppen in der Alltagspraxis jedoch weiterhin an die ökonomische und soziale Peripherie der Nation gedrängt.

4. Im Dorf: Kommunale Vergemeinschaftung

4.1. Die *comunidad* Zancudo

Das Dorf Zancudo befindet sich in der Provinz Napo, circa 30 km östlich der Provinzhauptstadt Tena, am Río Napo. Es hatte¹³¹ zur Zeit der Feldstudie etwa 280 Einwohner/innen¹³² in 37 Haushalten und gehört damit zu einer der größeren indigenen Gemeinden.¹³³ Die Gemeinde Zancudo besitzt bis auf das Territorium, das von Schule, Gemeindehaus und Sportplatz okkupiert wird, kein Gemeindeland und unterscheidet sich insofern von anderen indigenen Gemeinden, die als *comunas* eingetragen sind. Statt kollektivem Landbesitz, der einzelnen Familien zur Bewirtschaftung überlassen wird, aber nie in deren uneingeschränktem Besitz übergeht, gibt es in Zancudo ausschließlich Privatbesitz. Die Gründung des Ortes durch einige Kernfamilien aus Tena und Umgebung um 1955¹³⁴ ähnelt insofern einer mestizischen Kolonisierung, da scheinbar freies Land in Besitz genommen und besiedelt wurde, die Legalisierung dieser Felder aber erst einige Jahre später durch die IERAC erfolgte. Insofern findet man in Zancudo den klassischen, aus der ethnographischen Literatur zu den Tiefland-Runa bekannten Unterschied zwischen *quiquin llacta*¹³⁵ und *sacha purina llacta*¹³⁶ nicht vor.

Zancudo ist in drei Dorfviertel – *barrios* – unterteilt. Direkt an der Strasse befinden sich die drei Unterviertel La Lomita¹³⁷, Central und San Lucas, die von den Einwohner/innen der anderen *barrios* als eigentliches Zancudo zusammengefasst werden. Seit dem Jahr 2005 besteht das Viertel Galápagos. Einen kleineren Ausläufer des Napo überquerend gelangt man auf eine Insel, die das dritte Viertel Las Playas¹³⁸, oder auch einfach La Isla genannt, darstellt. Diese *barrios* mögen zwar nicht uneingeschränkt deckungsgleich mit einzelnen Grossfamilien sein, werden jedoch entscheidend von diesen geprägt. Zwischen den

¹³¹ Ich benutze in meiner Beschreibung und Analyse der Zancudeñer Gegebenheiten wechselnd sowohl das ethnographische Präsens als auch Präteritum. Dinge und Ereignisse, die eher temporärer denn struktureller Natur waren, werden in Präteritum beschrieben, um ihre Historizität zu veranschaulichen. Dinge und Ereignisse, die dagegen von einer gewissen Kontinuität und Wiederholung geprägt sind, werden im Präsens dargestellt. Die Grenze zwischen beiden Darstellungsweisen ist jedoch nicht in jedem Fall eindeutig zu ziehen.

¹³² Eine exakte Angabe ließe sich aus mehreren Gründen nur von Tag zu Tag machen:

- I. Die Geburtenrate ist sehr hoch,
- II. Todesfälle sind zu berücksichtigen und
- III. es gibt eine große Mobilität. Viele Familien besitzen mehrere Häuser in unterschiedlichen Gemeinden und wechseln den Wohnort je nach Gutdünken.

¹³³ Gewöhnlich wäre eine Einwohnerzahl von circa 100 Personen.

¹³⁴ Das genaue Gründungsdatum lässt sich heute nicht mehr exakt bestimmen. Eine ungefähre Datierung nahmen die Dorfbewohner/innen und ich in einer Versammlung nach langen Diskussionen durch die Schätzung des Ankunftsalters der beiden ältesten Einwohner/innen und entsprechendem Zurückrechnen vor.

¹³⁵ eigentliche dörfliche Ansiedlung inklusive bewirtschafteter Gärten

¹³⁶ weitere, unbewirtschaftete Gärten und Jagdgebiete, die vom Dorf mindestens einen Tagesmarsch entfernt liegen

¹³⁷ Dt. „Das Hügelchen“, da es auf einer Anhöhe liegt.

¹³⁸ Dt. „Die Strände“

einzelnen Vierteln gab es verschiedene Konflikte, die zur Konstruktion innerdörflicher Identitäts- und Differenzzuschreibungen geführt haben. Je nach Situationserfordernis zählten sich die Bewohner/innen der anderen *barríos* zu Zancudo oder eben nicht, während die „eigentlichen“ Zancudeño/as tendenziell alle drei Viertel als *comunidad* Zancudo betrachteten.¹³⁹

Die Einwohner/innen leben zu überwiegendem Teil von der Landwirtschaft, die hier in Form von Gartenbau mit Brandrodung und Rotationsbrachen praktiziert wird. Die mit Abstand wichtigsten Nutzpflanzen sind Maniok und Kochbanane, die als Grundnahrungsmittel unersetzbar sind, jedoch auch für den Verkauf durch die wachsende städtische Bevölkerung Tenas an immer größerer Bedeutung gewinnen. Mais (*Zea mays*) und der erst seit wenigen Jahren angebaute Reis (*Oryza L.*) werden sowohl verkauft als auch selbst konsumiert. Weitere Produkte der Subsistenz, die in den *chagras*¹⁴⁰ und um die Häuser angebaut werden, sind z.B. weitere Bananensorten; Orangen (*Citrus sinensis*); Maracuja (*Passiflora edulis*); Erdnuss (*Arachis hypogaea*); Chirimoya (*Bactris gasipes*); Pfirsichpalme (*Bactris gasipaes*); Guayusa (*Ilex sp.*); *morete* (*Mauritia flexuosa*); Avocado (*Persea americana*); Brotfrucht (*Artocarpus altilis*); Papaya (*Carica papaya*); die scharfen, roten *ají*-Schoten (*Capsicum anuum*), die bei keiner „richtigen“ Mahlzeit fehlen dürfen, und das Fischgift Barbasco (*Deguelia utilis*). Kaffee (*Coffea robusta*) und Kakao (*Theobroma cacao*), die in den 1960ern eingeführt wurden, dienen ausschließlich als *cash crops* und werden an mestizische Händler abgegeben. Die Eiweißzufuhr wurde traditionell über den Fischfang und die Jagd abgedeckt.¹⁴¹ Mittlerweile sind diese Wirtschaftsweisen aber nur noch sporadisch von Erfolg gekrönt, so dass vornehmlich die Hühnerhaltung den Appetit auf tierisches Protein stillen muss. Im dorfeigenen Laden¹⁴² kann man sich außerdem mit Büchsenfisch, Kartoffeln, Nudeln, Zwiebeln, Schweinefett, Alkoholika, Süßigkeiten und Zigaretten versorgen. Zu diesem Zwecke ist selbstredend ein Einkommen nötig, das in den meisten Fällen durch den Verkauf eigener Produkte und durch vorwiegend männliche, ungelernete Arbeit auf den Feldern anderer Bauern/Bäuerinnen – meist der Mestiz/innen im Nachbardorf Colonia Bolívar – oder für Erdölkompanien erwirtschaftet wird. Dies kann auch

¹³⁹ Im Folgenden beziehe ich mich ebenfalls auf alle drei Viertel, wenn von Zancudo die Rede ist. Ausnahmen werden kenntlich gemacht.

¹⁴⁰ Dt. „Gärten“

¹⁴¹ Die Wälder um Zancudo sind durch die lange Besiedlung mittlerweile fast „leergejagt“, so dass *carne de monte* (dt. „Waldfleisch“ – Jagdwild) nur noch selten auf den Tisch kommt.

¹⁴² Der Laden wurde von der Erdölfirma PERENCO gesponsert, welche durch Zancudo eine unterirdische Pipeline legte und gesetzlich zu einer Zuwendung für die von der Erdölförderung in irgendeiner Form betroffenen Gemeinden verpflichtet ist. Der Laden befindet sich in Gemeindebesitz. Die Dorfversammlung wählt alle drei Monate eine/n neue/n Verkäufer/in aus ihrer Mitte, die ein kleines Gehalt von PERENCO bezieht. Dies sollte ursprünglich dazu dienen, jede Familie früher oder später an dieser monetären Einnahmequelle zu beteiligen. Während meines Aufenthalts wollte aber kaum noch jemand diese Arbeit freiwillig übernehmen, da sich mit dem Verkauf landwirtschaftlicher Produkte mehr verdienen lässt. Außerdem entspricht das „Laden-Hüten“ nicht der indigenen Vorstellung von „richtiger“, „wertvoller“ Arbeit. Darüber hinaus gab es beständige Querelen um angebliche Gelderveruntreuungen durch die jeweiligen Verkäufer/innen.

mit zeitweiser Migration einhergehen. Manche unverheirateten Frauen nehmen die Möglichkeit wahr, als Hausangestellte in den Städten – v.a. in Tena und Quito – Geld zu verdienen. Bei den Jüngeren geht hier der Trend zu einem Verbleib im außerdörflichen Kontext. Für die Männer ist der Militärdienst, der sie für ein Jahr aus ihrer gewohnten Arbeit und Umgebung reißt, eine zentrale Erfahrungsreferenz mit der Außenwelt. Zancudo grenzt außerdem an das auf einer Anhe liegende Mittel-Budget-Touristenressort Aliahui, das v.a. von ausländischen Tourist/innen besucht wird und einige Einwohner/innen als Angestellte in der Küche, als Reinigungskräfte und als Touristenführer beschäftigt. Deren Einkommen sorgen im Dorf regelmäßig für Neid und Missgunst. Überdies befindet sich die biologische Station und Umweltorganisation Jatun Sacha mit ihrem eigenen Waldbesitz in ca. zwei km Entfernung. Die Beziehung zu ihren Betreibern gestaltet sich ambivalent: Einerseits beschäftigt Jatun Sacha viele westliche Freiwillige, die zu gelegentlicher Projektarbeit ins Dorf kommen und gern gesehen sind. Andererseits wird in den organisationseigenen Wäldern durch die Dorfbewohner gejagt und Holz geschlagen, was regelmäßig Konflikte mit der Verwaltung Jatun Sachas zeitigt.

Seit 1988 zerschneidet eine Schotterstraße das Gebiet Zancudos, die bei meinem letzten Besuch im Sommer 2006 gerade geteert wurde, und auf welcher mehrmals täglich ein Bus in das ca. 30 km entfernte Tena fhrt. Vor dem Bau der Straße bildete der Fluss Napo die einzige Verkehrsader. Durch die erhöhte Mobilität besuchen v.a. die Männer regelmäßig die Provinzhauptstadt Tena. Diese stellt gewissermaßen den westlichsten, urbanen Bezugspunkt vor den Anden dar: Nach wie vor orientiert man sich geographisch, ökonomisch und sozial eher flussabwärts, d.h. weiter östlich tiefer in den Oriente, wo ebenfalls Tiefland-Runa leben. In diese Richtung gab es von jeher eine starke Migrationsbewegung, die aber mit der zunehmenden Landknappheit auch in diesen Gebieten langsam abebbt. 1993 erreichte das Stromnetz entlang der Straße die Gemeinde. Im „eigentlichen“ Zancudo sind mittlerweile fast alle Haushalte inklusive Gemeindehaus und Laden angeschlossen, für eine Versorgung der Schule sorgte ich aus Eigeninteresse – schließlich hatte ich ein Laptop zu betreiben – die Bewohner/innen des Viertels Galpagos zapften den Strom illegal ab und die Inselbewohner/innen arbeiteten nach wie vor nur mit Kerosin- bzw. Dieselkerzen. Galt es, eine große Festlichkeit auszurichten, wurde ein Generator für das Betreiben der obligatorischen Musikanlage besorgt. Dies empfahl sich ohnehin, da die Stromzufuhr oft durch umfallende Bäume unterbrochen wurde.

1975 errichteten die Zancudeos ihre eigene Grundschule, die 1992 in eine bilinguale Schule umgewandelt wurde, damit der *Direccin bilingüe*¹⁴³ in Tena untersteht und in

¹⁴³ Dt. „Bilinguale Direktion“. 1988 wurde auf Druck der indigenen Dachorganisation CONAIE die *Direccin Nacional de Educacin Indgena Intercultural Bilinge* (DINEIIB; dt. „Nationaldirektion zur interkulturellen zweisprachigen Erziehung indigener Gruppen“) eingerichtet (Stallmeister 1996: 383).

welcher auswärtige Runa-Lehrer/innen unterrichten. Diese Schule schließt mit der sechsten Klasse und damit dem Mindeststandard nach ecuadorianischer Schulpflicht ab. Für den Besuch einer höher führenden Schule steht entweder das Abendgymnasium der benachbarten Colonia Bolívar, die Missionsschule bzw. das -internat des Josefinerordens im ca. vier km entfernten Ahuano oder verschiedene *colegios*¹⁴⁴ in Tena zur Verfügung. Insgesamt besaßen sechs erwachsene Einwohner/innen Zancudos das Abitur. Bis auf eine Ausnahme – die Lehrerin Teresa Andi – gingen diese Personen dennoch weiterhin einem bäuerlichen Broterwerb nach. Dies dürfte sich jedoch in den nächsten Jahren ändern, da immer mehr Jugendliche den *bachiller*¹⁴⁵ abschließen und ohnehin zusehends weniger Land zur Bewirtschaftung zur Verfügung steht. Bildung wird mittlerweile von den Meisten als hohes Gut, als prestigeträchtig angesehen. Besonders angesichts der Tatsache, dass eine Familie durchschnittlich sieben Kinder hat, können nicht mehr alle ihren Unterhalt als selbstständige Bäuer/innen bestreiten. Zudem entsteht durch die zunehmende Einbindung in nationalstaatliche Strukturen ein erhöhter Bedarf an regelmäßigem, pekuniärem Einkommen für kostenpflichtige Verwaltungsakte, medizinische Versorgung¹⁴⁶ und generelle Konsumartikel, das über die lokale Landwirtschaft nicht immer zuverlässig gewährleistet werden kann.

Zudem gibt es seit 2004 im Viertel Zancudo und seit 2005 im Viertel Galápagos jeweils einen Kindergarten. Diese wurden von der Fundación Aliniambi Amazonía initiiert, welche vor einigen Jahren in Quito von mestizischen Soziolog/innen gegründet wurde. Die Stiftung finanziert sich aus staatlichen Geldern und Spenden. Ihr Ziel ist die Einführung einer an westlichen Standards orientierten frühkindlichen Erziehung in den indigenen Gemeinden der Provinz Napo. Zu diesem Zwecke stellte sie Material, Geld und Beratung für den Bau von Kindergärten zur Verfügung. Nach Fertigstellung des Baus kümmerte sich Aliniambi um die Nahrungsmittel, die gesundheitliche Versorgung und die Aus- und Weiterbildung der Kindergärtner/innen. Die Mütter der Gemeinde übernahmen im Turnus zu einem von Aliniambi gezahlten Gehalt die Funktion der Kindergärtner/innen.

Die ethnische Mehrheit im Dorf sind Napo Runa. Darüber hinaus lebte eine mestizische Familie im Dorf, die sich an dorfinernen sozialen Aktivitäten kaum beteiligte. Ebenfalls auf

In den folgenden Jahren entstanden in den Gebieten mit überwiegend indigener Bevölkerung bilinguale Schulen, in denen sowohl auf Spanisch als auch auf der jeweiligen indigenen Sprache unterrichtet wird (Black 1999: 36).

¹⁴⁴ Dt. „Gymnasien“; Ich übersetze den Begriff *colegio* hier mit „Gymnasium“, da der Besuch einer solchen Einrichtung in Deutschland wie in Ecuador Voraussetzung für das Studium an einer Hochschule oder Universität ist. Jedoch sind inhaltlich beide Ausbildungen nicht miteinander vergleichbar. Insbesondere im ecuadorianischen Oriente sind die *colegios* sehr praxisbezogen ausgerichtet: Jungen und Männer werden v.a. in handwerklichen Tätigkeiten und landwirtschaftlicher Expertise ausgebildet; Mädchen und Frauen erlernen „typisch weibliche“ Berufe wie Sekretärin oder Schneiderin.

¹⁴⁵ ecuadorianisches Äquivalent zum Abitur

¹⁴⁶ Auch Schamanen als traditionelle Heiler verlangen mittlerweile z.T. enorme Preise für eine Behandlung.

dem Territorium Zancudos wohnte eine weitere mestizische Familie, die aber juridisch auf eigenen Wunsch zur benachbarten Colonia Bolívar gehörte. Es gab sechs Mischehen inklusive Nachkommen, die ausschließlich von Frauen des Dorfes mit Vertretern anderer Ethnien – fünf Mestizen und ein Halb-Huaorani – eingegangen wurden. Soziale Beziehungen gründen auf Blutsverwandtschaft, Heiratsallianzen und Patenschaften. Der Wohnsitz nach der Heirat ist üblicherweise virilokal. Nach einigen Jahren jedoch kann der Wohnort wechseln. Meist wird danach entschieden, wo die Landqualität und -quantität am günstigsten ausfällt.

Wie die Mehrheit der Ecuadorianer/innen, so sind auch alle Einwohner/innen Zancudos formal Katholik/innen, pflegen jedoch ein recht pragmatisches Verhältnis zu religiösen Autoritäten und Dogmen. Außer zu besonderen Anlässen wie Taufe, Erstkommunion, Hochzeit und Beerdigung wird die Kirche kaum frequentiert:

„Wir sind Katholiken, aber wir gehen niemals zur Messe [lacht].“ (Pablo Dahua)

Der Schamanismus und alle damit verbundenen Vorstellungen sind als Weltbild als auch in der alltäglichen Praxis der Krankenheilung fest verankert.

4.2. Zentrale Organisationsprinzipien: Assoziation, Vorstand und Dorfversammlung

Die *comunidad nativa* ist eine gänzlich moderne Organisationsform, die in dieser Art von den indigenen Gemeinden im Andenraum übernommen wurde (vgl. Rößler 2006: 160). Jede Gemeinde wählt nach basisdemokratischen Prinzipien alle drei Jahre eine *directiva*¹⁴⁷ und kennt als Entscheidungsgremium die Dorfversammlung.¹⁴⁸ In dieser werden alle die Gemeinde betreffenden Entscheidungen von den Mitgliedern der Gemeinde besprochen und per öffentlicher Handabstimmung mit einfacher Mehrheit beschlossen, wobei jeweils eine Person pro Kleinfamilie stimmberechtigt ist. Die einzelnen Positionen des Vorstandes sind:

- I. Präsident/in,
- II. Vizepräsident/in,
- III. Sekretär/in, der/die über jede Versammlung ein Protokoll führt, und
- IV. Kassenwart/in.

1999 wurde auf Gemeindeebene die Assoziation „Mushuk Runa“¹⁴⁹ gegründet, in der insgesamt 32 Familien – 70 Prozent der Gemeindebewohner/innen – Mitglied sind, vertreten

¹⁴⁷ Dt. „Vorstand“

¹⁴⁸ Andere, aus älteren Ethnographien bekannte Organisationsformen wie Moieties, Kriegerverbände, Altersklassen, Ältestenrat, Abstammungsclane usw. existieren nicht.

¹⁴⁹ Dt. „Neue Runa/Menschen“ im Sinne der ethnischen Eigenbezeichnung

durch je einen Familienangehörigen als eingetragene/r *socio/a*¹⁵⁰. Die Assoziation ist in Tena beim *Ministerio de Agricultura y Bienestar Social*¹⁵¹ offiziell eingetragen. Sie besitzt ein internes Statut, eine eigene Direktion und Buchführung, hält ebenfalls Mitgliederversammlungen ab und erhebt Beiträge. Staatliche Stellen verhandeln über die Vergabe von *obras*¹⁵² fast ausschließlich mit den formaleren Assoziationen statt mit der gesamten Gemeinde, worin der größte Anreiz für die Gründung einer Assoziation liegt:

„Die Assoziation bedeutet Organisation, Organisation. [...] Also bildet man eine Assoziation, um mehr Kraft zu haben, eine Einheit. Um, sagen wir, [...] einen Fond zu suchen. Um [...] Geld zu suchen. [...] Der Assoziation wird mehr geholfen. [...] Weil sie wissen, wenn du assoziiert bist, dann ist man organisierter.“ (Interview mit Vicente Huatatoa)

Anders als viele andere indigene Assoziationen ist sie in Zancudo nicht zuständig für die Vergabe und Legalisierung von Land, da dieses hier in Privatbesitz ist. Die Vorstände von Gemeinde und Assoziation waren personell meist identisch. Jeden Montag fuhr der Vorstand als Abgesandter der Gemeinde „auf Kommission“ nach Tena, d.h. man sprach im Rathaus, der Provinzverwaltung, verschiedenen Ministerien, bei einzelnen Politiker/innen usw. persönlich vor, um für das eigene Dorf Unterstützung in Form von *obras* zu erwirken.

Zancudo war nicht Mitglied einer der großen indigenen Organisationen¹⁵³, weil

„wir unabhängig sein und nicht ständig zu großen Versammlungen und Seminaren gehen wollen und außerdem sowieso das Geld und die obras bekommen. Wofür brauchen wir dann die Organisationen? Besser ist es, unabhängig zu sein.“ (Dorfpräsident Pablo Dahua)

Die Dorfversammlungen – *sesiones* – finden im Gemeindehaus – *casa comunal* – statt. Je nach Bedarf werden sie einberufen, indem der Präsident *convocatorias*¹⁵⁴ an jeden Haushalt verteilen lässt. Einmal im Jahr gibt es eine Generalversammlung – *asamblea* –, in welcher die Erfolge und Ärgernisse des letzten Jahres Revue passieren und Pläne für das neue Jahr geschmiedet werden. Während der Versammlungen werden u.a. die *mingas* beschlossen. Sie dienen dazu, Projekte innerhalb der Gemeinde durch die Arbeitskraft ihrer Mitglieder voranzutreiben. Das können landwirtschaftliche, z.B. das Anlegen eines Schulgartens; bauliche, z.B. das Renovieren des Gemeindehauses; oder instandhaltende Tätigkeiten sein, z.B. das Abmähen des zugewachsenen Sportplatzes. Gemeindehaus, Schule und

¹⁵⁰ Dt. „Mitglied“

¹⁵¹ Dt. „Ministerium für Landwirtschaft und soziales Wohlergehen“

¹⁵² Bauten und/oder Projekte, die von dorfexterner Seite, meist staatlichen Institutionen oder Nicht-Regierungsorganisationen, in die Gemeinde getragen werden. *Obras* werden von den Dorfbewohner/innen als das primäre Ziel jeder Politik betrachtet.

¹⁵³ Deren Basis sind nicht individuelle Mitgliedschaften, sondern ganze Gemeinden.

¹⁵⁴ Kleine Notizblätter, auf denen Datum und Uhrzeit der Versammlung angegeben sind

Kindergärten sind durch *mingas* entstanden, wobei die Gemeinde die Arbeitskraft, die jeweilige zuständige Behörde in Tena die kostenintensiven Baumaterialien stellt. *Mingas* bilden zusammen mit den Versammlungen und den Festen die gemeinschafts- und identitätsstiftenden Pfeiler kommunalen Lebens.

Die kommunäre Organisationsstruktur verfestigte sich im ecuadorianischen Oriente erst ab den 1970er Jahren. Sie war von Beginn an als unterste Stufe politischer Organisation innerhalb des Nationalstaates ausgelegt und insofern in dessen Strukturen eingebunden. Damit war die *broker*-Rolle des Vorstandes, besonders des Präsidenten, zwischen der Gemeinde und den nationalstaatlichen Institutionen vorgegeben.¹⁵⁵ Diese Funktion verlangt *per se* andere Kenntnisse und Fähigkeiten, als sie der bis dato politisch führende Schamane innehatte. Während der letzten Dekaden ist deshalb politische Macht zusehends aus den Händen älterer Männer – der Großfamilienvorstände, die meist gleichzeitig auch schamanische Fähigkeiten besaßen – in die Hände jüngerer Männer¹⁵⁶ und sogar auch einiger Frauen übergegangen. Bei den alle zwei Jahre stattfindenden Wahlen werden mittlerweile ausschließlich Jüngere überhaupt als Kandidaten vorgeschlagen. Sie sind kompetenter im Umgang mit der Außenwelt, sprechen meist ein fließendes Spanisch, sind literat, haben mathematische Kenntnisse und können somit mit Geld umgehen. Dies sind Voraussetzungen dafür, mit den betreffenden Behörden in Tena und anderen potentiellen Geld- und Projektegeber/innen auf effektive Weise verhandeln zu können und Ressourcen zum Gemeinwohl der *comunidad* zu mobilisieren. So ist das Sprechen von Spanisch oder das Durchsetzen der eigenen Rede mit spanischen Vokabeln bei Dorfversammlungen eine Demonstration für alle Anwesenden, dass man es hier mit einem erfolgreichen *broker* zwischen der indigenen und der mestizischen Welt zu tun habe. Besonders der Vorstand und Männer, die eine Aspiration auf das Präsidentenamt hegen, ließen deshalb oft und gern Spanisch einfließen, um ihre Kompetenz unter Beweis zu stellen. Letztendlich sind es jedoch die *obras*, an denen der Erfolg eines Dorfpräsidenten gemessen wird und an denen sein politisches Wohl oder Wehe hängt. In den *obras* materialisiert sich für die indigene Landbevölkerung gelungene Politik: Bei kommunalen, provinziellen und nationalen Wahlen erhalten diejenigen Stimmen, von denen man sich die meisten *obras* im Sinne von Infrastrukturprojekten und Gaben für die Gemeinde erwartet. Parteiprogramme, Informationen zur geplanten Wirtschaftspolitik, gar politische Ideologien sind dagegen viel zu abstrakter Natur, als dass sie Wählerstimmen mobilisieren könnten. Jeder Präsident bekommt diese Abhängigkeit vom effektiven Umgang mit den externen Ressourcengebern

¹⁵⁵ Zu Begriff und Funktion des/r *brokers/in* als Vermittler/in zwischen indigener Basis und überregionalen, nationalen und internationalen Organisationen am Beispiel indigener Organisationen im peruanischen Amazonastiefland vgl. Rößler 2006.

¹⁵⁶ Gemeint ist hier das biologische Alter ab Mitte 20, das sozial dem Status des seit mehreren Jahren verheirateten Mannes mit einigen Kleinkindern und eigenem Haushalt entspricht.

zu spüren, wobei ihn die Erwartungshaltung seiner Gefolgsleute unter enormen Druck setzen kann. Eines nachts sah und hörte ich von meiner Terasse aus den auf der gegenüberliegenden Seite des Fussballfeldes im Laternenlicht schwankenden, trunkenen Pablo Dahua, der sich lautstark und bitterlich darüber beschwerte, dass die Leute ihn und seine Präsidentschaft angriffen. Immer wieder beklagte er sich weithin hörbar in die Nacht hinein:

„Die Leute sagen, ich hätte keine obras gebracht, aber ich habe obras!“¹⁵⁷

4.3. Die *minga* und deren identitätsstiftende Früchte

In einem Interview zum Ende meines Feldaufenthaltes, bei dem der damalige Dorfpräsident Pablo Dahua und ich die Rollen wechselten und er aus meinen Auskünften einen Bericht für seine Abiturklasse zusammenstellte, fragte er mich, welche Gemeinschaftsaktivitäten mir in Zancudo am besten gefallen hätten. Spontan fielen mir zuallererst die Feste ein. Er schien mit der Antwort nicht ganz zufrieden und ergänzte sofort: „Und die *mingas* sicherlich!“. Damit verdeutlichte Pablo den so zentralen Anteil des kollektiven Arbeitens für die Konstruktion von Gemeinschaftlichkeit innerhalb des Dorfes. Die kommunale *minga* ist dafür der deutlichste Ausdruck. Sie ist geprägt durch gemeinsame Arbeit und gemeinsamen Konsum. Jede Familie muss mindestens eine/n Vertreter/in zum „Arbeitseinsatz“ schicken. Wer sich vor den *mingas* drückt, bekommt irgendwann den Unwillen der anderen Gemeindemitglieder zu spüren. Fragt man nach den wichtigsten, positiven Eigenschaften eines Menschen – z.B. als Kriterium bei der Partnerwahl – wird „arbeitsam“ als eine der Hauptcharakteristika angegeben. Die Arbeitsmoral gehört zu den am meisten gelobten oder kritisierten Eigenschaften, wenn über andere gesprochen wird. Die z.T. schwere, körperliche Arbeit auf dem Feld wird außerdem diskursiv als Abgrenzung zur „schwächlichen“ Konstitution und geringeren Arbeitsmoral der Mestiz/innen und Weißen genutzt. Besonders die Rolle der Runa-Frau, welche auch außerhalb des Hauses physisch anspruchsvoller Feldarbeit nachgeht, steht dabei im Kontrast zur faulen Mestizin, welche den ganzen Tag nur im Haus sitzt und ihre wenigen Kinder versorge.

„Die colonas arbeiten nicht. Sie bleiben immer nur im Haus. Aber die Runa-Frauen, wir sind stark, wir arbeiten auf dem Feld.“ (Rosario Cerda)

¹⁵⁷

Als Beispiel diente ihm dazu seine Hühnerfarm. Allerdings erwähnte er nicht, dass die Hühnerzucht ausschließlich sein persönliches Projekt zum Gelderwerb darstellte und er dafür eine ältere, zur Schule gehörende Hütte übernommen hatte, ohne dies mit den Lehrer/innen abzusprechen. Dem gesamten Projekt fehlte vollständig der gemeinnützige Aspekt.

Das Ehepaar als kleinste Produktionseinheit arbeitet Hand in Hand bei der Nahrungsmittelerzeugung und erwirtschaftet so die materielle Grundlage für „das gute Leben“. Ebenso gilt dies im größeren Rahmen auch für die Gemeinde. Die indigene Gemeinde ist aufgrund des engen Zusammenlebens regelmäßig von Konflikten und damit dem Zerfall des so hochgeschätzten sozialen Lebens bedroht. Sie bedarf damit beständiger Erneuerung, was v.a. mittels der gemeinsamen Arbeit geschieht. Nach Viveiros de Castros multinaturalistischer Interpretation indigener Identitätskonzepte sind weder das menschliche Wesen noch die Gemeinschaft als fertige, festgeschriebene identitäre Einheiten zu begreifen. Sie müssen durch Arbeit, ihre Produkte und deren Konsum fortgesetzt hervorgebracht werden (McCallum 2001: 7). *Mingas* finden am häufigsten in und um die Schule statt. Die gemeinschaftliche Arbeit für die Schule ist dabei eine Erweiterung der Produktionsverhältnisse des Haushaltes: Zu Hause sorgen die Eltern durch geschlechtsspezifische Arbeit für die Ernährung ihrer Kinder, in der Schule wird dies durch gemeinsame Anstrengung aller Eltern zugunsten aller Schulkinder, bspw. durch das Anlegen eines Schulgartens, auf einer erweiterten gesellschaftlichen Ebene fortgeführt. Durch der gemeinsamen Hände Arbeit entsteht ein gemeinsames Produkt, dass von der Zukunft des Dorfes, nämlich den Kindern, gemeinsam verzehrt wird. Wenn wir in Mauss'scher Tradition davon ausgehen, dass in Amazonien Produzent, Produkt und Konsument nach Art der Gabe in einem engen Verhältnis stehen und eine Art Substanz-/Energieübertragung vom ersten über zweites zum letzten stattfindet (vgl. z.B. Gow 1989; Guzmán Gallegos 1997: 70ff.; Passes 2000: 100ff.; Uzendoski 2004; 2005: 137ff.), dann bedeutet dies, dass die bspw. an der Herstellung eines Schulgartens Beteiligten nicht nur in einem materiellen, sondern auch in einem darüber hinausweisenden, gewissermaßen energetisch-spirituellen Sinne die Kinder gemeinschaftlich „füttern“. Deren Körper werden dadurch zum Einen über die elterlichen Produkte, zum Anderen durch den gemeinsamen Konsum bei der Schulspeisung einander ähnlich gemacht. Dieser ökonomische Prozess dient also nicht nur dem bloßen Leibes- und Lebenserhalt, sondern produziert simultan Gemeinschaftlichkeit durch gleiche Nahrung, die in gleichen Körpern resultiert (vgl. McCallum 2001: 5). Andere *minga*-Arbeiten, die nicht der Ernährung der Kinder sondern eher Aufbau-, verschönernden oder instandhaltenden Arbeiten an den öffentlichen Gebäuden und Anlagen Zancudos dienen, schaffen von außen sichtbare Materialisierungen des Gemeinschaftswillens und der Arbeitskraft der Bewohner/innen, worauf Dorf-Externe auch immer wieder hingewiesen werden. Darüber hinaus ist es auch die gemeinsame körperliche Arbeit, welche die Angleichung von individuellen Körpern in den immergleichen Arbeitsschritten in Gang setzt bzw. hält, da sie bestimmte Fähigkeiten in diese Körper einschreibt.

Die Gemeindemitglieder teilen bei *minga* und Dorfversammlung jedoch nicht nur Arbeit, sondern auch Nahrung, v.a. *chicha*, das in regelmäßigen Runden an alle Anwesenden aus

einem großen Topf ausgeschenkt wird. Nun ist gemeinsame Nahrung schon vielfach in Amazonien als körper- und damit identitätsstiftend dargestellt worden (z.B. Overing 1992: 192; Viveiros de Castro 1998: 480f.; Halbmayer 1999: 67f.; McCallum 2001; Uzendoski 2004, 2005). Zum Einen wird die Aufnahme derselben Substanzen als körperangleichend und damit gemeinschaftsbildend verstanden, zum Anderen trägt das *chicha* als Produkt bestimmter Frauen einen personalisierten Aspekt in sich, mit dem die Körper der übrigen Gemeindemitglieder genährt werden. Runa erschaffen und erhalten Körper dadurch, dass sie durch ihre Arbeit Dinge zum Konsumieren erzeugen, die sie mit anderen teilen. Die Pflege, die einem Menschen durch die Nahrung von anderen gegeben worden ist, manifestiert sich in seinem Körper. Dieser ist damit eine sichtbare Erinnerung an die Bemühungen der anderen (McCallum 2001: 7).

4.4. Politische Partizipation

4.4.1. Auf der Bühne des Gemeindehauses

Das *casa comunal* ist gemeinsam neben der Schule das modernste und befestigste Gebäude der gesamten Gemeinde. Im Gegensatz zu den Wohnhäusern Zancudos besteht es aus Stein und Zement. Die Gemeindemitglieder errichteten das Haus ebenso wie die Schule in *mingas*, womit beide die zentralen baulichen Symbole der Zusammengehörigkeit der *comunidad* sind. Beide Gebäudekomplexe bilden mit der Freifläche in ihrer Mitte das Zentrum der Gemeinde, in welchem alle offiziellen Aktivitäten – *mingas*, Feste und Versammlungen – als auch inoffizielle Begegnungen – Trinkgelage am Dorfladen, der in einer Ecke des Gemeindehauses eingerichtet wurde; Sportnachmittage; Karten- und Murnelspielrunden – stattfinden. *Casa comunal* und Schule haben gleichzeitig eine Repräsentationsfunktion und sollten deshalb immer in ordentlichem Zustand sein. Ein Gemeindehaus, das nur aus Holzpfählen und Palmblattdach besteht, ist ein Symbol der Rückständigkeit und der Unfähigkeit des jeweiligen Präsidenten, langlebigere, modernere, städtischere Materialien zu beschaffen. Der Gemeindesaal ist ein geschützter Raum, der den Mitgliedern der *comunidad* zusteht und den man als „Fremde/r“ nicht ohne Weiteres betreten darf. So wartete ich bei Versammlungen stets vor der Tür, bis mich jemand hereinrief und zur Partizipation aufforderte. Fragte ich meine Interviewpartner/innen, was eine Gemeinde ausmache und ihr wichtigstes Element sei, so erwähnte man stets zuerst das Gemeindehaus mit den darin stattfindenden Sitzungen und die Schule als Hort der modernen Bildung. Damit besteht das Herzstück einer *comunidad* sowohl diskursiv als auch praktisch aus zwei Elementen, die aus historischer Perspektive relativ junger Natur, durch die ecuadorianische Gesetzgebung bestimmt und an die Bedürfnisse des modernen Nationalstaates angepasst sind. Die Vergangenheit wird als eine Zeit dargestellt, in der es noch kein Gemeindehaus

gab und die Schule lediglich aus einer Hütte mit Holzplatten bestand. Die neue, kommunale Vergemeinschaftung wird aufs höchste wertgeschätzt und dem früheren Leben vorgezogen, als die einzelnen Haushalte verstreut lagen und autarker lebten:

„Früher wussten wir gar nichts. Wir waren nicht organisiert. Es gab nur reinen Wald hier. Es gab keine Organisation, nichts.“ (Interview mit Dolores Mamallacta)

Und obgleich sowohl Gemeindestruktur als auch Bildungsinstitution auf einen nationalstaatlichen Einfluss zurückgehen und einer Anpassung an diese dienen, so sind sie doch gleichzeitig geschützte Räume, in denen eben diese Vermittlung zur Außenwelt zunächst intern ausgehandelt und den Bedingungen vor Ort durch die Akteur/innen selbst angepasst werden kann, indem innerhalb der Gemeindeversammlung so verschiedene Dinge wie die nächsten Forderungen an staatliche Behörden in Tena, der Umgang mit dem Flughafenbau oder auch die Teilnahme an Protestaktionen, Streiks und Besetzungen diskutiert und beschlossen werden.

Der stark formalisierte Rahmen einer Dorfversammlung ist im *Ley de Comunas*¹⁵⁸ festgelegt (Whitten 1976: 257). Diese Regeln sind Teil einer umfassenden Anerkennung indigener Selbstbestimmung und werden aufgrund des großen Wertes, den Runa auf die dörfliche Gemeinde als Lebensform legen, fest eingehalten. Die Assoziation „Mushuk Runa“ stellt den nach außen wirksamen, organisatorischen Arm der Gemeinde dar. Viele Entscheidungen, die sich auf die Akquise von Geldern und *obras* beziehen, werden in ihrem Rahmen getroffen. In der Literatur findet man die Annahme, dass die Mitgliedschaft in einer Assoziation – und damit Stimmrecht und politischer Einfluss – vom Landbesitz abhinge, der aufgrund der patrilokalen Wohnsitzregelung bei den Runa eindeutig Männer bevorzuge (z. B. Garcés Dávila 2006: 99). Diesem Wohnmuster wurde aber in Zancudo nur bei etwa der Hälfte aller Ehen gefolgt. Dies hat mit der generellen Landknappheit im Oriente und den fruchtbaren Böden in und um Zancudo zu tun. Die Erbfolgeregelung des Landes wird in den meisten Fällen in der Form praktiziert, dass alle Kinder denselben Anteil bekommen. Allerdings erhalten die ältesten Kinder den fruchtbarsten Boden, da sie naturgemäß als Erste um ein Stück Land bitten. Töchter erben demnach ebenso wie Söhne, da sie jedoch traditionellerweise die eigene Gemeinde nach der Hochzeit verließen, traten sie das ihnen zustehende Land oft an ihre Brüder ab. In Zancudo jedoch haben sich die einzelnen Haushalte in etwa zur Hälfte aus in Zancudo geborenen Frauen formiert. Bei einer Heirat geht das Land automatisch mit in den Besitz des/r Ehepartners/in über, der es nach dem Tod des/r ursprünglichen Besitzers/in behalten darf. Garcés Dávila folgend wäre hier zu vermuten gewesen, dass aufgrund der Herkunft in Zancudo ein größerer Anteil Frauen als

¹⁵⁸

Dt. „Gesetz der Kommunen“

Direktmitglieder in der Assoziation „Mushuk Runa“ eingetragen wären. Dies war jedoch nicht der Fall. Obwohl der angeheiratete Verwandte im indigenen Amazonien den Prototyp des prekär-ambivalenten „Fremden“ innerhalb der eigenen Dorfgemeinschaft stellt (z.B. Lévi-Strauss 1976a; b), überwog doch der männliche Anteil unter den *socio/as* erheblich.¹⁵⁹ Die einzigen weiblichen Mitglieder waren bezeichnenderweise die Ehefrauen der Mestizen Teresa und Marcia Andi, Irene Tapuy und Julia Grefa. Außerdem gehörten weiterhin die Witwe Dolores Mamallacta – der/die Hinterbliebene übernimmt automatisch den Posten des/r Verstorbenen –, ihre Tochter Janeth, die große Freiheiten seitens ihres Mannes genoss, und die beiden Tapuy-Töchter¹⁶⁰ Rosario und Lupe dazu. Aber es fand sich keine einzige eingeheiratete Frau auf der Mitgliedsliste. Da immer nur eine Person pro Kernfamilie Mitglied werden kann und der Mann als Familienoberhaupt gilt, ist es selbstverständlich, dass dieser sich als *socio* eintragen lässt. Eine Frau kann ihren Mann aber jederzeit bei Versammlungen vollwertig vertreten. Insofern kann ich Garcés Dávila nicht zustimmen, die schreibt, dass vom Landbesitz, der in patrilokalen Gesellschaften notwendigerweise beim Mann liege, ein politisches Stimmrecht abhinge. In Zancudo konnte man davon in dieser strikten Form nicht sprechen. Hier hing Mitgliedschaft zuallererst von der ethnischen Zugehörigkeit und dann vom Geschlecht ab. Die Frage nach Bluts- oder Affinalverwandtschaft trat dahinter zurück. Die männlichen Mestizen des Dorfes tauchten als Assoziationsmitglieder nicht auf, vertraten aber gelegentlich ihre Ehefrauen bei Versammlungen. Dies entspricht der Definition und der Selbstwahrnehmung der Gemeinde als *comunidad nativa*.

Rederecht im Gemeindesaal besitzen beide Geschlechter gleichermaßen. Frauen wurde ebenso wie Männern zugehört. Der Vorwurf, „ohne Verstand zu reden“ konnte unabhängig vom Geschlecht jeden treffen. In diesem Punkt weichen meine Beobachtungen ebenfalls von denen Garcés Dávilas ab, welche das „verstandeslose Sprechen“ als männliche Kritik an weiblichen Äußerungen beschreibt (2006: 102). Wortmeldungen waren nach Geschlecht während der Versammlungen in etwa gleich verteilt. Doch das passive Partizipieren im Sinne eines verstehenden Zuhörens ist auf weiblicher Seite aus rein praktischen Gründen stark eingeschränkt: Die Frauen sind meist diejenigen, die sich um die anwesenden Kinder kümmern. Sobald ein Baby schrie, musste die Mutter den Saal verlassen, um die Versammlung nicht durch den Lärm des Kindes zu stören. Zusätzlich sind meist weitere Kleinkinder anwesend, die ebenfalls im Zaum gehalten werden müssen, nach Essen und Trinken verlangen oder anderweitig Aufmerksamkeit einfordern. Einige Ehemänner nehmen ihren Frauen gelegentlich die Betreuung der Kinder ab, dies ist jedoch nicht die Regel. Für die alimentäre Versorgung der Anwesenden sind ebenfalls ausschließlich die Frauen

¹⁵⁹ Das Verhältnis der Männer zu den Frauen beträgt 24 : 8.

¹⁶⁰ Ihr Vater ist der einzige Halb-Huaorani im Dorf.

zuständig. Die *asuamama*¹⁶¹ und ihre Helferinnen ebenso wie die Köchinnen erfüllen damit auf der alimentären Ebene eine wichtige und geschätzte Funktion. Im politischen Sinne partizipieren sie an der Versammlung jedoch weniger, da *chicha*-Zubereitung und -Anbieten und das Kochen und Verteilen viel Zeit in Anspruch nehmen und z.T. räumlich getrennt vom Gemeindesaal stattfinden, so dass die beteiligten Frauen an den Vorgängen im Saal nicht teilhaben. Werden darüber hinaus Themen behandelt, die eine gewisse Kompetenz im Umgang mit der Außenwelt voraussetzen – z.B. Gesetzgebung, Dokumente, Anträge bei verschiedenen Institutionen – verstehen viele Frauen die dargelegten Inhalte nicht, weil ihnen die Erfahrung fehlt. Denn innerhalb des eigenen Haushaltes ist es gewöhnlich der Ehemann, der sich mit diesen Dingen auseinandersetzt. Dieses generelle Unverständnis zeigte sich deutlich in den häufig gegebenen Antworten auf meine Frage zu besprochenen Inhalten:

„Ich weiß nicht, worum es geht.“ und „Ich habe nicht richtig zugehört.“

Allerdings kam mir nicht ein einziges Mal eine Unmutsäußerung über diese geringere Partizipation seitens der Frauen zu Ohren. Ihre Anwesenheit und die weibliche Rolle der Nährenden scheint ihnen ausreichende Partizipationsmöglichkeit zu sein.

4.4.2. Hinter den Kulissen

Die offizielle Partizipation während der Dorfversammlung bildet jedoch keineswegs den gesamten politischen Prozess ab. Die Zusammenkunft ist lediglich der Höhepunkt einer bereits vorher seit geraumer Zeit stattfindenden Entwicklung. Üblicherweise sind die zu besprechenden Themen bereits einige Tage vorher bekannt und man hat so die Möglichkeit, innerhalb der Familie und mit Nachbar/innen zu diskutieren. Ebenso werden diejenigen, die etwas zur Abstimmung vorlegen wollen oder deren Anliegen behandelt werden, vorab einzelne, einflussreiche Haushalte besuchen, beiläufig das betreffende Thema ansprechen, ihren Standpunkt klarmachen und versuchen, die Haushaltsmitglieder für ihre Position zu gewinnen. Insbesondere für kluge Präsidenten oder Präsidentschaftsanwärter/innen ist ein solches Vorgehen zu empfehlen. Die Eheleute können miteinander über diese Dinge sprechen und eine gemeinsame Entscheidung fällen, die dann bei der nächsten Versammlung von einem von beiden, meistens dem Mann, vertreten wird. Die Erwartungshaltung an die Geschlechterrollen und die Machtkonstellationen innerhalb der Familie richten sich jedoch an den Mann als eigentlichen Entscheidungsträger. Wurde in

¹⁶¹ Die *asuamama* (dt. „*chicha*-Mutter“) ist diejenige Frau, die bei öffentlichen Ereignissen die Herstellung und das Verteilen des *chicha* dirigiert. Sie wird im Vorfeld von dem die *minga*, Versammlung oder Feierlichkeit leitenden Mann benannt.

meinem Beisein in einem Haus über Politik gesprochen, dann ging dies stets von den Männern aus, während anwesende Frauen entweder gar nichts zur Thematik sagten oder lediglich einige Randbemerkungen einwarfen. Führte ich Paarinterviews, übernahm der Mann sofort die Gesprächsführung, wenn es um kommunal-organisatorische und politische Zusammenhänge ging. Wie Eheleute miteinander politische Probleme aushandeln, wenn keine externe Beobachterin anwesend ist, kann ich nur vermuten. Aufgrund meiner Beobachtungen und dem generellen Fehlen politischer Themen in Alltagsgesprächen unter Frauen gehe ich davon aus, dass auch im Privaten nur wenige Frauen den Versuch unternehmen, politische Entscheidungen und Parteinahmen ihres Mannes zu beeinflussen. Häufig begann eine Antwort auf meine Frage nach familienexternen Problemen mit dem Satz:

„Mein Mann sagt, dass ...“.

4.4.3. Die Teilnahme der „Anderen“

Jedoch verhielt sich die Situation ein wenig anders in den gemischt-ethnischen Verbindungen Zancudos: Die vier mestizischen Ehemänner nahmen an den Versammlungen entweder gar nicht teil oder meldeten sich dort nicht zu Wort, sondern überließen dies ihren selbstbewussten und redegewandten Runa-Ehefrauen. Selbst Don Juan, der als arbeitsamer, stets freundlicher und hilfsbereiter Mann allseits respektiert wurde, sich zwar in den *mingas* stark einbrachte und bei Versammlungen den Sekretärsposten innehatte, meldete sich nie ungefragt zu Wort. Ich lernte ihn als reflektierten und interessierten Zeitgenossen kennen, der unter vier Augen durchaus Standpunkte bezog. Von seiner Sekretärsposition aus wäre es ihm ein Leichtes gewesen, sich zu äußern. Doch wie Don Juan mir erläuterte, so hatten seine Kinder bereits schlechte Erfahrungen in der Schule aufgrund ihrer gemischten ethnischen Identität gemacht und er sah deshalb allzu laut und stark vorgetragene Positionen für sich und seine Familie innerhalb des ethnischen Kontextes Zancudos als nicht von Vorteil an. Ähnliches bemerkten auch die übrigen mestizischen Ehemänner. Julia Sánchez als Oberhaupt der einzigen „rein“ mestizischen Familie Zancudos beteiligte sich bisweilen an den Versammlungen durch Anwesenheit und einige Zwischenrufe, auf die meist nicht reagiert wurde. Einmal war ihr im dorfeigenen Laden Kredit verweigert worden, den wesentlich weniger kreditwürdige Runa-Gemeindemitglieder erhalten hatten. Jedoch brachte sie ihren Fall vor der Versammlung nicht selbst vor, wie dies normalerweise üblich war. Stattdessen sprach Dorfpräsident Pablo Dahua an ihrer statt und geißelte diesen Ausschluss, wobei er dessen Gründe in ihrer ethnischen „Andersheit“ sah und zu ihrer Verteidigung das lange, friedliche Zusammenleben von Julias Familie und den übrigen Gemeindemitgliedern betonte. Des Weiteren sandte sie zu den *mingas* manchmal

einen ihrer Söhne; doch an Festvorbereitungen und -durchführungen beteiligten sie und ihre Familie sich nicht. Diese generelle mestizische Nicht-Teilnahme an kommunitären Entscheidungsprozessen sehe ich in zwei Ursachen begründet. Zum Einen haben eingeheiratete Mestiz/innen generell einen schlechten Stand in indigenen Gemeinden: Erstens, weil einheiratende Personen allgemein durch den fehlenden Rückhalt von Blutsverwandtschaft harte Arbeit zu leisten haben, um von ihrer neuen Umgebung akzeptiert zu werden. Zum Zweiten, weil sie als Mestiz/innen zusätzlich einem doppelten Misstrauen aufgrund der historischen Dominanz Erfahrung, die jede/r Runa während seines Lebens geradezu zwangsläufig sowohl auf Gruppen- als auch auf individueller Ebene macht, und dem meist nicht den indigenen Normen und Wertvorstellungen entsprechenden Werbeverfahren um die Hand der Braut, unterliegen. Zum Anderen wird Zancudo diskursiv immer wieder als rein indigene Gemeinde konzipiert. Bei gezielten Nachfragen meinerseits nach anderen auf dem Gebiet Zancudos lebenden Ethnien, war die erste Antwort stets ein affirmatives

„Wir sind hier reine Nativos, reine Nativos!“

Erst nach und nach fiel den jeweilig Antwortenden ein, dass faktisch auch einige Mestizen, Mischlinge und ein Huaorani im Dorf wohnten. Eine *comunidad nativa* ist sowohl historisch als auch diskursiv und praktisch für und durch die Bewohner/innen als ein selbstbestimmter, geschützter Ort im Gegensatz zum fremdbestimmten Leben auf der *encomienda* und/oder in Abhängigkeit zu einem mestizischen Patron konzipiert und wird dementsprechend gelebt. Eine mestizische Einmischung in innere Angelegenheiten der Gemeinde ist deshalb äußerst unerwünscht, auch wenn man dies nie explizit bei einer Versammlung in dieser Form ausspräche. Jedoch würde ein stark auftretender Mestize nur allzu leicht Imaginationen mestizischer Dominanz wachrufen, welche jegliche inhaltlichen Aussagen überdecken würden. Die Zurückhaltung der betreffenden eingeheirateten Mestizen als politische Partizipanten der Gemeinde ist aus einem Bewusstsein dieser Gefahr zu verstehen.

Die Lage des einzigen (Halb-)Huaorani des Dorfes, Silverio Tapuy, stellte sich etwas anders dar. Er wurde zwar ebenso als ethnisch fremd wahrgenommen, jedoch ist seine ethnische Zugehörigkeit nicht mit einem Dominanznimbus verbunden, da die Huaorani gewöhnlich als rückständige, „wilde Waldindianer/innen“ imaginiert werden. Silverio Tapuy war als *socio* eingetragen und nahm auch gelegentlich an Versammlungen teil, bei denen er sich hin und wieder zu Wort meldete, jedoch von den übrigen Anwesenden meist ignoriert wurde. Zum Einen mag dies zurückzuführen sein auf seine Artikulationsweise, die äußerst undeutlich war und wohl eine Mixtur aus Spanisch, Quichua und Huaorani darstellte. Zudem war er oft betrunken und verfehlte deshalb meist das zu besprechende Thema. Zum Anderen beschuldigte man ihn während meines Aufenthaltes gerade der Hexerei, die aus

ihm in den Augen der Anderen einen unsozialen Akteur machte, auf dessen Wünsche und Meinungsäußerungen man in der Gemeinde nicht einzugehen gedachte. Vor allem der Hexereivorwurf war eng mit seiner ethnischen Identität verbunden. Da jedoch im Dorf keine weiteren Huaorani oder Vertreter/innen anderer Tieflandethnien lebten, ergibt sich hier die Schwierigkeit von Verallgemeinerungen, da ich über wenig Vergleichsdaten verfüge.

4.4.4. Die Befähigung zum Vorstand

4.4.4.1. Die öffentliche Rede und andere Hindernisse für Frauen

In Zancudo hatte bis dato noch keine Frau das Präsidentenamt inne, bestenfalls wurden Frauen als Sekretärinnen oder Vizepräsidentinnen eingesetzt. Eher noch haben eingeherratete Männer den Posten des Dorfvorstehers für sich gewinnen können. Es gibt allerdings andere Dörfer, in denen auch Frauen bereits das Präsidentenamt bekleidet hatten. Formal gesehen steht der Wahl einer Frau nichts im Wege. So saß bspw. die Lehrerin Teresa Andi stets mit am Vorstandstisch, obwohl sie keine offizielle Position bekleidete. Doch ihre Meinung war geschätzt und sie genoss aufgrund ihrer Bildung Respekt. Die Zancudeño/as sahen die Ursachen für das Fehlen weiblicher Präsidentschaftskandidatinnen bei den Frauen selbst:

„Die Frauen wollen nicht.“ und „Sie haben Angst, vor so vielen Leuten zu sprechen.“

Niemand war jedoch der Ansicht, Frauen wären aufgrund ihrer Natur von vornherein nicht dazu in der Lage, ein solches Amt auszufüllen. Jedoch muss die Qualifizierung einer Frau größer sein als die eines Mannes, um in die engere Wahl zu kommen. Das „gute Sprechen“ ist dabei eine der Grundvoraussetzungen für das Präsidentenamt. In einer Gesellschaft, in der die Führung über keinerlei Zwangsgewalt über ihre Subjekte verfügt, wird damit die gekonnte Rhetorik, das verbale Motivieren zu einer Hauptcharakteristik des guten Dorfvorstehers (vgl. z.B. Clastres 1977: 28; Gow 1991: 209; Overing 2000: 67ff., 77; Rößler 2006: 225ff.). Der Dorfpräsident kann in einem Umfeld kaum vorhandener sozialer und ökonomischer Stratifikation und einem egalitären Ethos weder über die Arbeitskraft noch die Produkte der Gemeindemitglieder verfügen, sondern nur um selbige bitten und persönlich durch sein gutes Beispiel überzeugen. Gute Führerschaft zeigt sich für Runa dadurch, dass die Bewohner/innen eines Dorfes zusammenhalten und gemeinsam etwas für den „Fortschritt“ der Gemeinde tun. Ein dominanter Führungsstil dagegen kann zum Überreden anderer gegen deren Willen führen, die dadurch wiederum verärgert werden und irgendwann wegziehen. Am Ende steht der Zerfall der Gemeinde. Eine Gesellschaft, in der kein Raum für politische Opposition ist und die als Konfliktlösungsstrategien v.a. den vermeidenden Rückzug und die Hexerei kennt, dabei ein Menschenbild hegt, dass vom Neid eines jeden

auf jeden als eine der wichtigsten menschlichen Grundkonstanten ausgeht, und gleichzeitig trotzdem ein familiäres, solidarisches Gemeinschaftsleben als höchstes Gut kennt, läuft ständig Gefahr, in ihre kleinsten Einheiten – die erweiterte Kernfamilie – zu zerfallen. Die „gute Rede“ des Präsidenten wird hier zum Kitt, der eine *comunidad* zusammenhält. Diese Rede besteht vor allem aus beständigen Beschwörungen der Einheit und des gemeinsamen Vorankommens der Gemeinde. Sie wird bei offiziellen Anlässen sowohl im inneren Kreis als auch gegenüber Außenstehenden oft wiederholt und bildet in den immer gleichen Formulierungen die Begrüßungsrede verschiedenster Veranstaltungen. „Westlichen“ Beobachter/innen mag sie merkwürdig inhaltsleer und hohl anmuten. Führt man sich jedoch vor Augen, wie prekär gelingendes gesellschaftliches Leben für Indigene sowohl im Inneren als auch im gesamtgesellschaftlichen und historischen Kontext ist, dann erhalten diese scheinbaren Worthülsen eine wesentlich tiefere Bedeutung. Wie die Existenz der *comunidad* an sich, als auch ihrer Institutionen Gemeindehaus, Vorstand, Versammlung, Schule und *minga*, so ist auch die überzeugende, im Gegensatz zur befehlenden, Rede des Präsidenten eine hart erkämpfte Errungenschaft, die in einem kolonialen Kontext der mestizisch-weißen Dominanzgesellschaft abgetrotzt wurde und ihr gewissermaßen entgegensteht. Gow drückt dies sehr schön in dem Reim

„*el patrón sabe mandar, el nuevo líder sabe hablar*“¹⁶² (1991: 209)

aus. Darüber hinaus gilt die Fähigkeit, Witze zu machen und seine Mitstreiter/innen zum Lachen zu bringen als eine der wichtigsten Eigenschaften, die der Präsident einer Gemeinde nach innen besitzen muss (vgl. Overing 2000: 67f.). Während der Dorfversammlungen erklang immer wieder das ritualisierte, hohe, spitze Lachen einiger älterer Frauen, die gern jeden Anlass aufgriffen, um sich zu amüsieren. Teresa Andi erzählte gar zwischen den Diskussionen um „ernsthafte“ Themen ein paar Witze, um die Stimmung etwas aufzulockern und qualifizierte sich damit als potenzielle Nachfolgerin des derzeitigen Präsidenten.¹⁶³ Pablo dagegen vermochte kaum, seine Zuhörer/innen zu schallendem Gelächter zu animieren. Ganz im Gegenteil war bei ihm alles Politische eine ernste und gewichtige Angelegenheit und er tadelte die Leute, wenn ihm deren Verhalten nicht gefiel. Auch deswegen wurde er von einigen als Präsident infrage gestellt, da seine Art des Umgangs mit den übrigen Gemeindemitgliedern und den anstehenden Problemen als zu ernsthaft und dominant empfunden wurde. Humor als persönliche Eigenschaft wird hochgeschätzt und ist ein

¹⁶² Dt. „Der Patrón kann befehlen, der neue Führer kann reden.“ (eigene Übersetzung)

¹⁶³ Dieses Phänomen wiederholt sich auf überkommunaler Ebene: Bei einem Kongress der indigenen Organisation FONAKIN betrat ebenfalls zur Auflockerung gelegentlich ein Witzeerzähler das Podium. Selbst im ecuadorianischen Fernsehen werden die Abendnachrichten von einem Clown kommentiert, der fest in das Ablaufprogramm integriert ist. Ob dies als indigenes Erbe gelten kann, entzieht sich jedoch meiner Kenntnis.

Zeichen für einen starken, sozialen Willen. Laut Uzendoski werden humorvollen Menschen sogar ausgeprägte schamanische Fähigkeiten zugeschrieben (2005: 60). Witze sind wie *chicha* – sie sind unerlässlich für das „gute Leben“:

„Ohne Witz kann man nicht leben.“ (Maria Andi, deren Mann ihr das Scherzen außerhalb der engeren Verwandtschaft verbot)

Aufgrund dieses dem Humor innewohnenden hohen sozialen Wertes und der damit verbundenen Macht sehen es einige, insbesondere jüngere, Männer nicht gern, wenn ihre Ehefrauen in der Öffentlichkeit Witze reißen.

Warum nun haben die meisten Runa-Frauen Angst vor dem öffentlichen Sprechen? Das Sprechen vor einer größeren Anzahl von Menschen ebenso wie das Einstehen für die eigene Position sind Qualitäten, die nicht zum Erziehungsprogramm von Runa-Mädchen gehören. Ganz im Gegenteil: Der gängige weibliche Teenager wird, wenn angesprochen, in wildes Kichern ausbrechen, kaum eine Antwort geben und sich möglichst bald hinter einem älteren Familienmitglied verstecken. Sogar moderne, selbstbewusste Frauen berichteten mir, dass sie als Jugendliche Angst vor Gästen hatten und deshalb in die Gärten flüchteten, sobald sich Besuch dem Haus der Eltern näherte. Schamhaftigkeit, die sich auch auf den verbalen Ausdruck bezieht und eng verknüpft ist mit dem Jungfräulichkeitsideal, wird Mädchen als Verhaltensnorm nahegelegt. Nach der Heirat muss hier ein gewisses Umdenken einsetzen, was meist von einem längeren, auch schmerzhaften Lernprozess begleitet wird, da eine Frau als gute Ehefrau und Mutter Gäste bedienen und zur freundlichen Konversation in der Lage sein sollte. Jedoch ist es trotz allem innerhalb des Hauses immer noch der Mann, welchem die Aufgabe des Parlierens mit Besucher/innen, besonders mit nicht zum engsten Familienkreis gehörenden, hauptsächlich obliegt. Darüber hinaus ist der Sprachduktus der formelleren Rede ein anderer als der des Alltags, den zu trainieren eine Frau über weniger Möglichkeiten verfügt als ein Mann.

Männern wird der Zugang zur Politik durch bereits vorhandene Strukturen und durch den Rückhalt der Familie erheblich erleichtert. Bei Frauen dagegen kann der Ehemann den Eintritt in die Politik verhindern. Die Befürchtung, seine Frau könnte wegen ihres Engagements ihre häuslichen Pflichten vernachlässigen, ist dabei durchaus berechtigt. Ebenso wenig schätzen v.a. jüngere Ehemänner eine zu große Exposition ihrer Partnerinnen in der Außenwelt. Hier spielt also zum Einen die höhere Arbeitsbelastung von Frauen eine Rolle, die sich zusätzlich zur Feldarbeit auch um die meist sehr zahlreiche Kinderschar und den Haushalt – v.a. Kochen und Wäsche waschen – zu kümmern haben. Diese Aufgaben sind ungemein zeitintensiv, so dass ihnen wenig Raum für die politische Arbeit bleibt. Besonders die in sehr aufreibenden Phasen jeden Montag stattfindenden *comisiones* – die Fahrten nach Tena, um im Namen der Gemeinde von verschiedenen Behörden und

Institutionen *obras* einzufordern – wären vielen Ehemännern ein Dorn im Auge. Dabei geht es nicht allein um den Zeitaufwand. Innerhalb der Familie ist traditionell der Mann für außerfamiliäre Belange zuständig. Dabei ist es üblich, dass Männer allein reisen, Frauen dagegen nicht. Sie bewegen sich meist nur in Begleitung oder wenigstens mit Erlaubnis des Ehemannes aus der Gemeinde hinaus. Frauen, die allein reisen, wird oft mit einem lachenden Auge gesagt

„*Pass auf, dass sie dich nicht wegfangen!*“,

mitunter trifft sie aber auch der Vorwurf, sie hätten an anderen Orten Liebhaber. Deshalb schränkt schon allein die Eifersucht des Ehemannes und die Gefahr, dass er sich mit einer allzu unabhängigen Frau zum Gespött der Leute machen könnte, die Bewegungsfreiheit der meisten Frauen stark ein. Damit eine Frau in die Politik gehen kann, bedürfte es demnach eines sehr toleranten Ehemannes. Zudem wird in diesem Metier ein gekonnter und selbstbewusster Umgang mit der mestizisch-weißen Außenwelt verlangt, den viele Frauen in dieser Form nicht beherrschen. Allerdings verhindern nicht ausschließlich die Männer den Eintritt der Frauen in die Politik. Die umgedrehte Konstellation kommt durchaus auch vor: Es gibt ebenso Frauen, die sich gegen die Übernahme eines Postens im Gemeindevorstand durch ihren Mann aussprechen. Obwohl Männer weniger mit Familienarbeit belastet sind, so gehen doch besonders die *comisiones* auch von ihrer Arbeitszeit ab, die sie dementsprechend nicht auf dem Feld oder bei anderen Tätigkeiten für den Unterhalt der Familie verbringen. Deshalb wird das Führungsamt von seinen Inhabern oft als Opfer, das der Betreffende für die Gemeinde erbringt, angesehen. Pablo sprach bei Versammlungen oft von dem

„*Leiden, das man für die Gemeinde erträgt*“,

wenn er von Kritik an seiner Amtsführung gehört hatte. Jedoch bedeutet das Präsidentenamt bei allen Schwierigkeiten einen gewissen Prestigezuwachs, der auch auf die Ehefrau abfärbt. Anders bei einer weiblichen Präsidentin: Statt größerem Ansehen stünde hier eher die Männlichkeit des Ehemannes auf dem Spiel. Darüber hinaus hat ein Mann letztendlich das bedrohliche Druckmittel der physischen Gewalt zur Hand, um seine Frau effektiv von einer führenden politischen Rolle abzuhalten.

Die Eigenschaften, die ein guter Präsident – und in geringerem Maße auch die übrigen Mitglieder des Vorstandes – mitbringen muss, sind tendenziell männlich konnotierte Eigenschaften, die sowohl am männlichen Runa-Ideal angelehnt als auch praktisch eher von Männern gelebt werden. Zum Einen wäre da die bereits erwähnte Furchtlosigkeit beim Sprechen vor Anderen ebenso wie der Umgang mit der Außenwelt, wozu Frauen nicht

erzogen werden. Hier spielt auch die spanische Sprachkompetenz eine Rolle, die bei Männern generell etwas ausgeprägter ist als bei Frauen, ebenso wie mathematische Kenntnisse und Lese- und Rechtschreibfähigkeit, die v.a. für das Schreiben von Anträgen und Forderungen an die verschiedenen Behördenvertreter/innen benötigt werden.¹⁶⁴ Außerdem gehört das erfolgreiche Bewegen in „fremden“ Territorien zur traditionellen Männlichkeitswerdung dazu. Früher betraf dies v.a. den Wald und die in ihm stattfindende Jagd sowie auf spiritueller Ebene den Konsum des halluzinogenen Pflanzentrunks *ayahuasca* und den Kontakt mit der anderen Welt der Geistwesen. Heute wird dies mehr und mehr ersetzt durch die Bewegung außerhalb der Gemeinde in der mestizisch-weißen Nationalgesellschaft, verkörpert durch Stadt, Militär oder die Ölfirmen als Arbeitgeber. Dabei stellen die Mestiz/innen die „anderen“ Wesen. Heute ist das erfolgreiche Bestehen dieser Umtriebe in der Außenwelt, das sich in einem mäßigen temporären Geldsegen äußert, der wichtigste Beweis männlicher Reife (vgl. Oakdale 2004: 69; Knauft 1997: 251). Zudem muss der Präsident eine gewisse Autorität mitbringen, die durch Standfestigkeit, Durchsetzungsvermögen und nach außen von einer gewissen Aggressivität bestimmt wird. Diese Eigenschaften sind nötig, um sich gegen Angriffe auf die eigene Position zu wehren und mit den mestizischen Vertreter/innen der staatlichen Behörden in Tena erfolgreich zu verhandeln. Besonders Aggressivität ist jedoch eine Eigenschaft, die an Frauen nur sehr bedingt und in auserwählten Situationen geschätzt wird. Doch für die Jagd – als traditionell männliches Betätigungsfeld – ist sie ebenso nötig wie im Wettstreit unter Männern, wo sie beim Sport zum Ausdruck kommt und bei Trinkereien und Festen mitunter in Prügeleien endet. Zudem wird männlichen Familienmitgliedern bereits von klein auf eine gewisse Autorität übertragen, so bspw. den Brüdern über ihre Schwestern. Insofern ist durchsetzungsfreudiges, starkes Auftreten ein Zug des indigenen Männlichkeitsideals. Selbst wenn in der Praxis manche Männer gleichermaßen schüchtern sein mögen wie die meisten Frauen, so haben sie doch aufgrund ihres Geschlechts, dem bestimmte Eigenschaften *per se* zugesprochen werden, größere Chancen, dennoch ein Amt zu erringen. Frauen dagegen müssen über die Norm selbstbewusst agieren und recht „unweibliche“ Eigenschaften entwickeln, um dies zu erreichen.

4.4.4.2. Und die Mestizen?

Wie stand es nun um die Chancen der in Zancudo lebenden Mestizen auf eine Führungsposition? Sie hätten bereits allein durch ihre bessere Bildung und „korrekteres“, fließendes Spanisch über die höhere Kompetenz im Umgang mit der Außenwelt verfügt.

¹⁶⁴ Ich sehe dies als Generationenfrage. Mittlerweile ist die Tendenz, eher Jungen eine Schulbildung zu geben, rückläufig. Die Sprachkompetenz im Spanischen und die übrigen in der Schule erworbenen Fähigkeiten sind bei den heutigen Teenagern in etwa gleich ausgeprägt. Jedoch schließen nach wie vor mehr Jungen die höherführende Schule mit Abitur ab.

Jedoch hängt Führungsqualität nicht nur von außendörflichen Aktivitäten, sondern auch von interner Akzeptanz ab: Dieselben, oben bereits erwähnten Gründe, die gegen eine ausgeprägte politische Partizipation der Mestizen innerhalb der Gemeinde sprechen, gelten naheliegender weise auch für die Vorstandsfunktionen. Ihnen fehlen die Netzwerke innerhalb der Gemeinde, die sie als Unterstützung für diese oft prekäre Tätigkeit benötigen würden. Außerdem kommt hier ein nicht zu unterschätzender Identitätsaspekt hinzu: Eine *comunidad nativa*, die sich von ihrer Konzeption her als geschützter Lebensraum für Indigene in einem ihnen nicht immer wohlgesonnenem Umfeld versteht, kann nicht von einem Mestizen vertreten werden. Zudem existierte bei aller Anpassung der in Zancudo lebenden Mestizen doch eine nicht zu überwindende kulturelle Distanz, die sich z.B. in einer unvollständigen Sprachkompetenz im Quichua äußerte; in der anderen Nahrung, die in den mestizischen Haushalten gereicht wurde; dem meist fehlenden indigenen Hochzeitsritual; der anderen Erziehung der Kinder und einer differenten Arbeits- und Verteilungsmoral. Bei einem Mestizen als Dorfpräsidenten wäre darüber hinaus die Angst zu groß, er könne innerhalb der Gemeinde eine hierarchische Herrschaft errichten, so wie man es von außerhalb gewöhnt ist. Insofern ist hier der Zusammenhalt nach innen und die ethnische Identität wichtiger als Kompetenzen, die der Gemeinde in der Interaktion mit der Außenwelt im Grunde Vorteile einbringen könnten. Und so waren es v.a. die Ehefrauen der Mestizen, die bei Gemeindeversammlungen stärker als andere Runa-Frauen in den Vordergrund traten. Diese Frauen profitierten von den Eigenschaften und Kontakten ihrer Männer in die mestizisch-weiße Welt hinein. Über ihr Agieren konnte letztendlich auch die Gemeinde daran gewinnen.

4.5. Zusammenfassung

Die indigene Gemeinde ist eine moderne Organisationsform, die eine Vermittlung zwischen indigenen und nationalstaatlichen Lebenswelten schafft. Der Dorfpräsident als *primus inter pares* dieser Gemeinschaft fungiert als *broker* zwischen beiden Welten. Sein Erfolg wird daran gemessen, ob er von außen genügend *obras* zum Wohle des ganzen Dorfes beschaffen kann. Nach innen aber muss er die Gemeinde durch die „gute Rede“ einen. Sein Diskurs ist dabei geprägt durch die beständige Erinnerung an die Familienbande, welche die *comunidad* zusammenhalten und innerhalb derer alles gemeinsam erwirtschaftet und geteilt wird. Gelingt es dem Präsidenten nicht, seine Rede und die gesellschaftliche Praxis kongruent zu halten und tauchen zu viele Konflikte auf, droht die Gemeinde auseinander zu brechen. Der junge Präsident hat den älteren Schamanen als Führungspersönlichkeit abgelöst, dessen Fähigkeiten den Anforderungen an eine moderne Führerschaft in den meisten Fällen nicht mehr genügen.

Die zentralen Ereignisse im Gemeindeleben sind die Dorfversammlung, die *mingas* und private und öffentliche Feste. Dorfversammlung und *minga* sind geprägt von drei

identitätsstiftenden Elementen: Arbeit, Nahrung – insbesondere *chicha* – und humorvolle, hierarchiefreie Kommunikation. Gemeinschaftliche Arbeit und Konsum und die soziale Wärme, welche durch das geteilte Lachen entsteht, bringen sowohl die Gemeinschaft im sozial-psychologischen als auch im gegenständlichen Sinne hervor. Zum Einen entstehen konkrete Materialisierungen, die gleichzeitig als Symbole der Gemeinde sichtbar sind – z.B. Schulgarten oder gepflegter Sportrasen –, zum Anderen werden sich gleichende Körper der einzelnen Gemeindemitglieder durch das gemeinsame Ausführen derselben Aktivitäten und das Aufnehmen derselben Nahrung geschaffen. Dies wiederholt sich als Abgrenzungsdiskurs auf ethnischer Ebene, wenn insbesondere die Form der Arbeit und die bevorzugten Nahrungsmittel und ihr Konsum als „typisch Runa“ definiert werden.

Zugang zu politischer Partizipation und Führerschaft ist theoretisch beiden Geschlechtern möglich, wird Männern jedoch aufgrund der tradierten Praxis wesentlich erleichtert. Sprechen in öffentlichen Kontexten gehört nicht zum Erziehungsprogramm von Runa-Mädchen; bereits innerhalb des Hauses erfüllen Männer die Rolle des unterhaltenden Gastgebers; Frauen haben eine zeitintensivere Arbeitsbelastung als Männer; Ehemänner missbilligen häufig aus Eifersucht eine zu große Exposition ihrer Partnerinnen im außer-familiären Kontext und zudem kann männliches Prestige durch eine aktive und dominante Frau beschädigt werden. In der Praxis ergibt sich dadurch eine geringere Teilhabe am politischen Prozess, was jedoch aus indigener Perspektive nicht negativ beurteilt wird. Frauen spielen ausgleichend in der alimentären Versorgung während der Dorfversammlungen eine größere Rolle. Da dieser eine hohe identitätsstiftende Kraft innewohnt, vermittelt diese Aufgabe offenbar ein ausreichendes Partizipationsgefühl auf weiblicher Seite. Die Arbeitskraft Andersethnischer, in Zancudo bis auf eine Ausnahme allesamt Mestizen, wird zwar für die *mingas* gern in Anspruch genommen, im politischen Prozess jedoch werden die „Anderen“ an den Rand gedrängt. Mestizische Einmischung, welche in der Interaktion mit Behördenvertreter/innen in Tena durchaus von Vorteil sein könnte, ist in einer *comunidad nativa* schlichtweg unerwünscht, da sie allzu sehr an Dominanzenerfahrungen im nationalstaatlichen Kontext anknüpfen würde. Außerdem kann eine indigene Gemeinde, die in dieser Vergemeinschaftungsform als Basis indigenen Lebens und indigener Identität verstanden wird, auf symbolischer Ebene nach außen nicht von einem Mestizen vertreten werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Grundvoraussetzung für eine aktive Partizipation an politischen Entscheidungsprozessen innerhalb Zancudos zunächst die „korrekte“ ethnische Affiliation ist. Unter den Runa ist die Kategorie Geschlecht bestimmend für die Wahl in eines der politischen Ämter, wobei dies die familiäre Herkunft im Sinne von „eingeheiratet“ oder „eingeboren“ bei weitem überwiegt. Zusätzlich spielt das Bildungsniveau eine zentrale Rolle. Bildung ist für Männer ein wichtiges, aber kein ausschließliches

Kriterium, Frauen jedoch haben ohne eine gewisse Bildung definitiv keine Chance auf ein Amt. Das Bildungsniveau hängt darüber hinaus eng mit der Kategorie Alter zusammen, da ältere Gemeindemitglieder keine bzw. wenig Chancen auf Schulbildung hatten und demzufolge heutzutage wenig Entscheidungsgewalt innerhalb der Gemeinde besitzen.

5. In der Familie: Geschlechtererziehung

5.1. Wenn ein Kind geboren wird...

5.1.1. Zeugungsakt: Der aktive Mann

„Ich muss heute Abend noch arbeiten. Ich glaube, meinem Kind fehlt noch ein Fuß!“

sagte Silverio Alvarado eines nachmittags, als er sich aus einer kleinen Runde vor dem Dorfladen verabschiedete, um zu seiner schwangeren Frau heimzukehren. Schallendes Gelächter begleitete ihn. Diese Bemerkung verwies auf die in ganz Amazonien verbreitete indigene Empfängnistheorie (vgl. z.B. Gregor 1985: 88ff.; Vilaça 2002: 353), die jedoch neuerdings mit der modernen Schulbildung kollidiert. Nach jener Auffassung wird ein Kind nicht in einem einzigen Akt gezeugt, sondern es bedarf kontinuierlichen Geschlechtsverkehrs bis kurz vor der Geburt. Der Anteil des Mannes bei der Zeugung ist dabei eindeutig ausformuliert: Er gibt seinen Samen an die Frau ab und dieser akkumuliert sich im Inneren des weiblichen Körpers. Aus dieser Anhäufung bildet sich bei steter Samenzufuhr im Laufe der Zeit der Fötus.

„[...] mir erzählten sie, dass einmal gemacht, passiert überhaupt nichts. Man sagt, dass das nicht ausreichend ist, dass ... es sich formieren muss. Vielleicht zwei, drei mal machend, schon kommt es zusammen ... vom ersten, zweiten, dritten Mal, schon macht es sich ein bisschen größer, dann kann es sich also ausbilden. Und während die Frau schwanger ist, immer so weiter. So haben sie es mir gesagt. Aber vielleicht, weil ... es der Mann machen will, nichts weiter ... es ist nicht wegen einer anderen Sache [lacht].“ (Interview mit Pedro Yáñez)

Der Mann wird hierbei klar als schaffender Agens verstanden, die Rolle der Frau dagegen ist uneindeutiger. Bei Uzendoski findet sich der Hinweis, dass in dieser Empfängnistheorie auch die Frau in Form von nicht-abfließendem Regelblut ihren Anteil zur Formierung des Kindes beiträgt (Uzendoski 2005: 36). Meine Informant/innen waren sich in diesem Punkt unsicher: Die Frau gäbe wahrscheinlich ihren Teil hinzu, aber Genaueres blieb im Ungewissen. Der Anteil des Mannes ist zentraler, die Frau wird als Empfangende verstanden. Sexualität ist für den Mann daher auch mit Energieverlust durch den Samenerguss verbunden, was sich in der Bevorzugung bestimmter Speisen als Ausgleich dieses Kräfteverlustes nach dem Geschlechtsverkehr äußert. Sexualität an sich wird oft als Eroberung und Dominanz des Mannes über die Frau diskursiviert. Zärtlichkeit spielte, zumindest in Witzen und sonstigen Aussagen zu diesem Themenbereich, nie auch nur die geringste Rolle, von der okzidentalen Vorstellung des Verschmelzens und Einssein mit sich und dem/r Partner/in ganz zu schweigen. Dies erscheint im amazonischen Kontext nicht als Ziel sexueller Kontakte.

Konzeptionell ist auch hier der Mann der klar dominierende Part, der Sexualität einfordert und sich die Frau „nimmt“, wobei eine gewisse Rohheit, zumindest in der Rede, mit dazugehört:

„Stoß den Pfosten fest hinein! Man muss fest stoßen, so wie mit den Frauen, wenn nicht, dann respektieren sie einen nicht!“ (Héctor, ein indigener Mitarbeiter der Fundación Jatun Sacha, zu einem seiner Auszubildenden beim Aufstellen einer Holzdachkonstruktion im Schulgarten Zancudos)

„Hier hast du es! Wirst sehen, wie es ist, wie wir Frauen leiden, wenn die Männer es in der Nacht machen. Immer stoßen sie hart und erdrücken uns mit ihrem Gewicht! Stoßen und stoßen und erdrücken uns. Jetzt wirst du mal sehen, wie es ist, erdrückt zu werden!“ (Mónica Andi zu Pedro Yánez während einer *minga*, als sie ihm den schweren Tragekorb gefüllt mit Brennholz auf den Rücken setzte)

Der Mann wird hier im Sexualakt als aggressives Agens und sein Penis als Mittel zur Dominanz, mit dem man(n) sich Respekt verschafft, dargestellt. Die Frau erscheint in diesen und anderen Reden nie als aktiver Part: Fährt sie in die Stadt, wird sie gewarnt, dass man sie wohl wegfangen werde; Männer reden davon, welche Frau sie gern mal „nehmen“ würden, Frauen machen zwar viele Witze über Sex, äußern aber kein eigenes Begehren, sondern sprechen eher über männliche Aktivitäten. Aktive weibliche Protagonistinnen in der Sexualität scheinen Runa lediglich aus dem Konsum von Pornographie zu kennen. Es heißt

„Der Mann macht es der Frau.“ (Interview mit Pedro Yánez)

Er bestimmt, wann, wo und wie oft ein Paar sich liebt.¹⁶⁵ Insofern der Mann hier als der eindeutig aktivere Teil angesehen wird, ist er es auch, der das Geschlecht des Kindes bestimmt. Dies hängt sowohl von der „Stärke“ des Sperma als auch der Wahl des Ortes, der Tageszeit bzw. des Wetters und der Häufigkeit des Geschlechtsverkehrs ab. Die Vorstellungen zur *causa* des Geschlechts eines Kindes sind recht heterogen, jedoch haben sie alle eines gemeinsam: Mädchen werden mit Schwäche und weiblichen Bereichen assoziiert, Jungen mit Stärke und der männlichen Sphäre. Das heißt, dass Geschlechtsverkehr auf einer weichen Matratze, in der Küche oder tagsüber ein Mädchen hervorbringe; Sexualität auf Waldwegen unter einem Baum, am Strand auf harten Steinen, auf den blanken Dielen im Haus oder in der Nacht dagegen einen Jungen erschaffe. Außerdem kursiert die Vorstellung, dass häufigerer und „harter“ Geschlechtsverkehr

¹⁶⁵ Naheliegenderweise speisen sich meine Daten an dieser Stelle aus Verbalisierungen meiner Informant/innen und nicht aus einer beobachteten Praxis.

ebenfalls aufgrund der damit assoziierten und demonstrierten männlichen Stärke einen Jungen hervorbringe, da man dem männlichen Geschlecht generell mehr Stärke, sowohl im physischen als auch psychischen Sinne zuschreibt. Dabei bevorzugen Väter Jungen als Nachkommen, da diese zum Einen eine weitere Repräsentation der „starken“ Männlichkeit ihres Vaters sind, zum Anderen allein aufgrund der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung ab einem gewissen Alter dem Vater vermehrt zur Hand gehen. Außerdem bleiben sie traditionellerweise aufgrund der Patrilokalität mit größerer Wahrscheinlichkeit im Erwachsenenalter in der Nähe der Familie wohnen. Wer nur Töchter hat, der muss sich aufziehen lassen, dass er wohl nicht stark genug sei, einen Jungen zu zeugen. Das eigentliche Ideal ist ein ausgeglichenes Geschlechterverhältnis der Kinder, jedoch besteht für einen Mann ein wesentlich größerer Druck als für eine Frau, nach einigen Mädchen endlich einen Jungen zu bekommen. Frauen dagegen ist zwar weder das Fehlen von Jungen noch von Mädchen gleichgültig, aber ihre weibliche Identität wird dadurch nicht infrage gestellt. Einen spezifischen Diskurs unter Frauen, wie man die Geburt von Töchtern sicherstellen könnte oder dass diese für eine Frau mehr wert seien als Jungen, habe ich dagegen nie gehört.

Meine Nachfrage nach *Transgender*-Neugeborenen blieb meinen Informant/innen völlig unverständlich. Von einem Säugling, dessen Geschlecht bei der Geburt nicht zweifelsfrei zu bestimmen sei, hatte man noch nie gehört. Die Geschlechtsidentität steht damit auch für die Runa bei der Geburt bereits eindeutig fest. Sie muss darüber hinaus im Laufe des Lebens durch Erziehung und beständige Wiederholung gefestigt, komplementiert und perfektioniert werden.

5.1.2. Traditionelle Hausgeburt vs. Krankenhaus

Um eine angemessene Geburt streiten sich zwei gegensätzliche Meinungen, die zwischen Tradition als Quelle der Identität und Moderne als Lebenserleichterung changieren. Die meisten Geburten fanden nach wie vor im eigenen Heim statt, idealerweise mit Hilfe der Hebamme Barbara Kalapucha von der Insel, dem traditionellsten Viertel Zancudos. Barbara hatte nie eine formale, biomedizinische Ausbildung genossen, in sie wurde aber aufgrund ihrer Erfahrung großes Vertrauen gesetzt. Lediglich wenn sich bereits während der Schwangerschaft oder des eigentlichen Geburtsvorgangs Komplikationen einstellten, nahm man den anderthalb-stündigen, holprigen Weg im Bus nach Tena in das öffentliche Krankenhaus auf sich. Nur Beatris Mamallacta, die selbst einige Zeit in gelebt hatte und deren Schwestern allesamt in der großen Stadt arbeiteten und z.T. dort mit Mestizen verheiratet waren, brachte laut Eigenaussage ihre Kinder im Krankenhaus zur Welt. Sie war auch die einzige, die keine schamvolle Angst vor Gynäkologenbesuchen demonstrierte. Zum Einen hat diese recht weitverbreitete Aversion gegenüber biomedizinischer Versorgung

sicher mit den Zuständen in den staatlichen Krankenhäusern und der oftmals arroganten Attitüde des medizinischen Personals gegenüber Indigenen zu tun. Die Betreuung gestaltet sich lückenhaft und hinterließ auch bei mir keinen sonderlich vertrauenerweckenden Eindruck. Familienangehörige durften bei der Geburt nicht zugegen sein. Fand die Geburt nachts statt, war eine Essensversorgung im Nachhinein nicht gesichert. Hinzu kam die Angst vieler Runa vor einem vorschnellen operativen Eingriff in Form des Kaiserschnitts. Von indigenen Frauen auf dem Land wird im Einklang mit dem Ideal der *sinchi warmi*¹⁶⁶ erwartet, dass sie das Gebären ohne größere Geräuschverursachung überstehen. Lautes Schreien, Weinen oder gar Fluchen gilt als unpassend. In diesem Stoizismus beweist sich die Stärke der Runa-Frau:

„Die Frau aus Amazonien ist stark! Das hat man noch nie gesehen, dass eine Nativa eine Operation braucht!“ (Byron Alvarado)

Im Gegensatz dazu steht die, auch aus indigener Perspektive nicht von der Hand zu weisende, biomedizinische Nothilfe bei Komplikationen, welchen mit traditionellen Methoden nicht beizukommen wäre. Besonders Runa, die damit positive Erfahrungen gemacht hatten, wertschätzten diese Hilfe:

„Ich glaube, dass es im Krankenhaus sicherer ist. Es kann einen Kaiserschnitt geben. Wenn sie [seine Ehefrau Mónica Andi; Anm d. Verf.] nicht schnell genug gebären kann, dann können sie einen sofortigen Kaiserschnitt machen. Sie können das Baby retten oder sie, sie können sie auch retten.“ (Interview mit Vicente Huatatoca)

Man beachte hier, dass in zweiter Aussage keinerlei Identitätsaspekt aufgerufen wird. Ganz anders in der Bemerkung Byron Alvarados, der das Nicht-Benötigen moderner medizinischer Techniken aus der körperlichen Stärke „wahrer“ Runa-Frauen ableitet und sie damit implizit den „verweichlichten“, urbanen Mestiz/innen, an denen sich die städtischen Runa vermehrt orientieren, gegenüberstellt.

5.1.3. „Starke Runa haben viele Kinder“

Dieses sich aus einer traditionellen Geburt ergebende Stärkekonzept ist eng verbunden mit der Anzahl der Kinder, die eine Runa-Frau bekommen sollte. Die weibliche Fähigkeit, viele Kinder auszutragen, ist ein Zeichen persönlicher Stärke und sozialen Willens, wobei dies allerdings auf das Engste an Willen und Befähigung des Ehemannes gebunden ist. Eine

¹⁶⁶

Dt. „starke/zähe Frau“

Runa-Frau sollte so viele Kinder bekommen wie sie kann und wie es ihr Mann wünscht. Es gilt als ihre Aufgabe, seinem Begehren zu entsprechen und seine Kinder auszutragen.

„Für eine indigene Frau muss die wichtigste Eigenschaft immer sein, dass sie stark sein muss. Sie muss Kraft haben, wenn der Ehemann sagt ... sie selbst muss sich stark fühlen und sie will die Kinder bekommen, die ich haben kann. Nicht wie die Leute, die sagen ‚Ich will nicht haben, ich will nur zwei Kinder, nur zwei.‘ ‚Ich bin stark und sollte viele Kinder haben‘. Mehr Kinder zu haben, das ist stark. [...] Wenn eine Frau nicht viele Kinder haben will, dann wäre das keine typische Quichua-Frau. Das wäre sie nicht. Sie wäre vielleicht eine Colona-Person. Weil jetzt sieht man viel, viel [...] Veränderung der indigenen Leute in die Colona-Leute. Die Gebräuche ändern sich. Weil sie jetzt nicht mehr in den Gärten arbeiten wollen oder nicht mehr mehr Kinder haben wollen [...] jetzt wollen sie nichts mehr schwer tragen, wollen die Dinge des Hauses nicht mehr machen [...].“ (Interview mit Marco Grefa)

Diese Aussage wurde wohlgermerkt von einem jungen Mann getroffen, der in einem eher städtischen Kontext aufwuchs, mit seinen 30 Jahren immer noch unverheiratet war¹⁶⁷, in Tena die Universität besuchte und sich selbst nur zwei bis drei Kinder wünschte. Da das Interview an der zitierten Stelle jedoch gerade weibliche Runa-Identität zum Thema hatte, fand sich auch bei ihm der Rekurs auf die starke, fruchtbare, rurale Frau, welche das „wahre“ Runa-Sein verkörpere. Für die Frauen spielte ebenfalls ihre Fruchtbarkeit und die Kindererziehung für ein gelungenes Leben eine herausragende Rolle. Im Hinblick auf meine Kinderlosigkeit hieß es dann etwa:

„[betont] Hier, verschwenden wir überhaupt nichts!“ (Rita Grefa, lachend, mit Blick auf den runden Bauch ihrer schwangeren Cousine Julia Grefa im Vergleich zu meinem flachen Bauch)

Diese Bemerkung bezog sich auf Verhütungsmethoden wie das Kondom oder *coitus interruptus*, die immer eine „Verschwendung“ männlichen Samens und der in ihm transportierten Lebensenergie beinhalten und außerdem als „mestizische Methoden“ gelten.¹⁶⁸

Trotz dem Wunsch nach Kindern kam durchaus gelegentlich eine gewisse Belastung durch die vielen Schwangerschaften seitens der Frauen zum Ausdruck. Dies äußerte sich bspw. in Fragen über Verhütungsmethoden, die mehrmals auch an mich herangetragen

¹⁶⁷ Runa-Männer heiraten im Durchschnitt mit Anfang 20.

¹⁶⁸ Ganz so ideal, wie Rita es darstellte, war die Situation jedoch nicht: Julia hatte, nachdem sie sich ihrer Schwangerschaft bewusst wurde, erfolglos versucht, den Fötus mittels verschiedener Techniken (besondere körperliche Anstrengung, Pressungen auf den Bauch und Einnahme von Pflanzensäften) abzutreiben. Insofern wurde zwar kein Samen vergeudet, dafür aber die „Verschwendung“ eines Fötus intendiert. Derartige Abtreibungsmethoden waren mir auch von anderen Frauen berichtet worden und sind generell für das Amazonastiefland bekannt (Bruno Illius, mdl. Komm.).

wurde. Jedoch besitzen Runa-Frauen in dieser Hinsicht kein alleiniges Entscheidungsrecht: Stets muss eine eventuelle Familienplanung mit den Ehemännern abgesprochen werden. Meistens scheiterte sie an dem männlichen Vorwurf an die Frau, sie würde diese ungeborenen Kinder „für einen anderen aufheben“. Hier kommt, wie auch in der obigen Aussage Marco Grefas, eine gewisse „Gefäßfunktion“ des weiblichen Körpers zum Ausdruck, der dazu dient, die Kinder des einen Mannes zu „produzieren“. Häufig hörte ich jedoch Frauen sagen, dass ihnen ihre bisherige Kinderschar ausreichend erscheine und sie, wenn es denn nur möglich wäre, keine weiteren Kinder gebären möchten.

„Es sind die Männer, die das anordnen. Sie sagen ‚Du musst meine Kinder bekommen!‘. Aber sie denken nicht nach, dass sie gar nichts haben für ihren Unterhalt. Sie denken nicht nach!“
(Irene Tapuy)

Einige Männer unterstützten jedoch auch das Bestreben ihrer Frauen und versuchten, mit traditionellen Methoden zu verhüten. Mehr noch sind verschiedene, gesundheitsschädigende Abtreibungsmethoden, die von von Bäumen springen über Benzin trinken bis zu pflanzlichen Bädern und Trunken reichen, in Gebrauch. Vor allem die nun die Geschlechtsreife erlangende Generation betont immer wieder, dass sie nicht derart viele Kinder haben möchte wie ihre Eltern. Dem entgegen steht allerdings die Verknüpfung der Kinderanzahl mit der Männlichkeit eines Runa: Je mehr Kinder ein Mann hat, als desto viriler gilt er.

„Das sind alles die Kinder von Vicente?! Wie viele wird er haben ... dieser?! Ist das, dass er am Ende mehr Mann sein will als ich?!“ (Luís López [41], Vater von sieben Kindern, über Vicente Huatatoca [37], ebenfalls Vater von sieben Kindern)

Männer, selbst städtisch gebildete, wünschen sich deshalb oft viele Kinder und fordern dies von ihrer Frau ein. Wer keine oder wenig Kinder hat, läuft Gefahr, dass man an seiner Männlichkeit zweifelt. Ein Mann, dessen Frau nicht schwanger wird, muss sich fragen lassen, ob er Angst habe, etwa kein Mann wäre oder vielleicht nicht wüsste, wie „es“ ginge. Ebenso gelten kinderlose bzw. -arme Frauen als wahlweise bemitleidenswert oder egoistisch-mestizisch. In einer Gesellschaft, in der Kinder als der größte Reichtum und Ausweis von sowohl Männlichkeit als auch Weiblichkeit gelten, stellen derartige Anschuldigungen einen herben Angriff auf die eigene Geschlechtsidentität dar. Diese Verbindung zwischen Nachkommenschaft und idealer Maskulinität/Feminität macht es einem Modernitätsdiskurs schwer, der Sexualität zuvorderst als Lustgewinn betrachtet und erst in zweiter Instanz als Mittel zur Sicherung der Nachkommenschaft, die es darüber hinaus in bestimmten Grenzen zu halten gelte: Wenige Kinder gelten als modern – die urbanen Mestiz/innen setzen hier die Maßstäbe – und wird in dieser Form von vor Ort tätigen Frauen-

und Kinderrechtsorganisationen propagiert. So gibt es heute schon Eltern, die ihren Kindern raten, weniger Nachwuchs zu zeugen. Die Begründungen hierfür lauten, dass man nicht recht in der Lage wäre, eine Vielzahl an Kindern zu ernähren, geschweige denn, ihnen eine gute Ausbildung, die von vielen mittlerweile als wichtiges zukunftssicherndes Instrument angesehen wird, zu gewährleisten.

„Wie haben wir gelitten mit so vielen Kindern! Immer nur arbeiten, arbeiten, wegen der Kinder!“
(Jorge Dahua, Vater von neun Kindern)

Und dennoch: Trotz aller Anfragen an meine Person zur Verhütung, wurden letztendlich immer Ausreden gefunden, warum man nun gerade gar keine Zeit hätte, den Worten Taten folgen zu lassen und gemeinsam einen Arzt aufzusuchen, um sich kostenlose Kontrazeptiva verschreiben zu lassen.¹⁶⁹ Insofern bewegten sich hier zwei Diskurse gegeneinander: Einerseits der Modernitätsanspruch – auch auf dem Land lebende Runa wollen nicht als Hinterwäldler/innen gelten –, der mit mehr Individualismus und gesteigerten materiellen Bedürfnissen zusammenhängt, die mit vielen Kindern nicht zu erfüllen sind. Außerdem werden deren Zugangsmöglichkeiten zu moderner Bildung durch zu viele Geschwister ebenfalls stark beschnitten. Daneben wird die ohnehin schon virulente Landknappheit mit einer reichen Nachkommenschaft zusätzlich verschlimmert. Dem gegenüber steht der traditionalistische Diskurs. Zum Einen bedeutet hier in einer *economy of people*¹⁷⁰ (Rivière 1984) eine große Kinderschar schlichtweg Reichtum. Ihre schiere Zahl als auch die enormen Möglichkeiten zur Netzwerknüpfung dank ihrer späteren Eheverbindungen mit anderen Familien erschließen politische Macht. Zum Anderen sind, wie bereits erörtert, viele Kinder ein Ausdruck von Virilität. Dem Druck, diesem kraftvollen Männlichkeitsideal zu entsprechen, können selbst gut gebildete Männer nur schwer widerstehen. Für Frauen sind viele Kinder ebenfalls ein Zeichen ihrer Stärke und ein weibliches Ideal, andererseits möchten sie die Kinderzahl durchaus einschränken. Schließlich sind sie diejenigen, welche die physischen Anstrengungen von Schwangerschaft, Geburt und Kleinkinderbetreuung und die damit verbundenen gesundheitlichen Risiken zu tragen haben. In diesem Widerstreit überwog zum Zeitpunkt der Feldstudie auf dem Land das Verlangen nach einer reichen Kinderschar, in den urbanen Zentren und in deren Nähe war aber bereits deutlich der Trend zu kleineren Familien zu beobachten.

¹⁶⁹ Diese Verschreibung wäre nicht notwendigerweise mit einer gynäkologischen Untersuchung verbunden gewesen, welche für viele indigene Frauen ein Schreckensszenario darstellt.

¹⁷⁰ Peter Rivière führte 1984 in *Individual and Society in Guiana* das Konzept einer *political economy of people* in die Amazonienforschung ein. Gemeint ist damit, dass Reichtum an Menschen und nicht an materiellen Dingen die Grundlage indigenen Wirtschaftens bilde. Damit werde die Verfügungsmacht über Arbeitskraft und nicht jene über natürliche Ressourcen zum Entscheidungsfaktor über politische Macht. Im Sinne einer *economy of people* lassen sich auch die Heiratsallianzen und der Kinderreichtum als Lebensideal verstehen.

5.2. Kindheit, Adoleszenz und Erziehung

5.2.1. *Ají*, kalte Bäder und (Rat)Schläge zum Abhärten

Kindern wird während der Kindheit und der frühen Pubertät kein vollwertiger Personenstatus mit allen Rechten zugesprochen. Kinder haben vor allem die Aufgabe, ihre Eltern zu respektieren, die wiederum dazu aufgefordert sind, ihre Sprösslinge mit Nahrung, Kleidung, Bildung und erzieherischen Worten – in der Vorstellung vieler auch mit körperlicher Züchtigung – zu versorgen. Kinder gelten hierbei als die passiven Empfänger dieser Gaben, die all dies dankbar anzunehmen haben. Da sie selbst noch nichts produzieren, damit im Reziprozitätskreislauf, welcher das Fundament von Runa-Vergesellschaftung darstellt, innerhalb der Familie und des Dorfes lediglich nehmen und außerdem über ein geringes Wissen verfügen, gelten sie nicht als „fertige“ Personen/Runa und können deshalb auch keine gleichwertigen Gegenüber für Erwachsene sein (vgl. Gow 1989).

„[...] ich glaube, dass es zum 18. Lebensjahr gerade erst beginnt, dass man von den anderen Personen Respekt bekommt. Wenn du Kind bist, musst du die erwachsenen Personen respektieren. [...] es ist auch logisch, dass das Kind [...], der Jugendliche die ältere Person respektiert, damit die ältere Person das Kind respektiert.“ (Interview mit Fredy Licuy)

So hielt bspw. einer der Lehrer bei der Festveranstaltung zum Vatertag im Gemeindesaal eine Rede, die durchzogen war von Hinweisen darauf, wie Kinder ihre Väter zu respektieren und welche Obligationen sie ihnen gegenüber zu erfüllen hätten. Die Verantwortlichkeiten der Väter gegenüber ihrem Nachwuchs wurden mit keiner Silbe erwähnt.

Die Erziehung von Kindern wird mit den Termini *sinzhuyachina*¹⁷¹ und *dirichuyachina*¹⁷² beschrieben (vgl. Uzendoski 2005: 25). Der kindliche Körper muss gehärtet und geformt werden, damit er eines Tages ein „richtiger“, erwachsener Runa-Körper wird. Und so gelten Kinder (und Nicht-Indigene) als *llullu*¹⁷³. Säuglinge sind sowohl in physischer als auch sozialer Hinsicht – beides hängt im indigenen Denken eng zusammen – ungeformt und es bedarf der elterlichen Fürsorge, ebenso wie ihrer Strenge, diesen Status über die Jahre umzuwandeln. Da Kinder vollkommen von ihren körperlichen Begierden dominiert sind, so gilt auch ihre Persönlichkeit/ihr Wille als ganz „weich“ (Uzendoski 2005: 27). Wenn Erziehung „Körperhärtung“ und das Ausbilden eines starken sozialen Willens zum Ziel hat, so muss dies zwangsläufig durch ein gewisses Maß an Leiden erreicht werden. So wie die traditionellen Wissensexperten – die Schamanen – nur über den Weg des Leidens während

¹⁷¹ Dt. „Stärke lernen“
¹⁷² Dt. „gerade lernen“
¹⁷³ Dt. „weich“

des Drogenkonsums zu ihrer spirituellen Meisterschaft gelangen, so muss auch jedes Kind leiden, sonst kann es kein/e „gute/r“ Erwachsene/r werden (vgl. Taussig 1987: 140). In diesem Sinne sind die traditionellen Erziehungsmethoden zu verstehen, die u.a. auch körperliche Züchtigung enthalten, die trotz verbietender offizieller Gesetzeslage auch in der Schule auf Forderung der Eltern durchgeführt wird. Weitere traditionelle Erziehungsmethoden sind bspw. das frühmorgendliche Baden im kalten Fluss oder das Reiben von *ají*¹⁷⁴ in die Augen. Besonders Letzteres wird von den mestizischen Betreiber/innen der Kindergärten geradezu verteufelt. Doch insbesondere das Verabreichen von *ají* ist Bestandteil eines jahrelangen Erziehungs- und Abhärtungsprozesses, in dessen Rahmen es eine ritualisierte Form einnimmt. Ältere Verwandte, denen man besondere Kräfte nachsagt, reisen z.T. extra an, um in einer Zeremonie dem betreffenden Kinde *ají* in die Augen zu reiben. Viele Eltern benutzen auch eine Nessel (*ortiga* [*Urtica spp.*]), welche auf die Beine geschlagen wird und ein starkes Brennen verursacht. Die *ortiga* wird aufgrund ihrer krampflösenden Wirkung aber auch als Heilpflanze benutzt. Demgemäß wirkt ihre Berührung auf den Körper stärkend und soll ihn lernfähig machen (vgl. Uzendoski 2005: 233). Derlei Strafen bzw. Abhärtungen bleiben dem/der Betreffenden als ein herausragendes Ereignis der Kindheit in Erinnerung (vgl. Uzendoski 2005: 35). Weinende Kinder werden nicht getröstet; eher noch geschieht das Gegenteil: Sie werden weggeschickt oder die Eltern drohen weitere Sanktionen an. Bei Streitigkeiten zwischen Kindern wird meist der Verlierer für das Weinen bestraft. Besonders Jungen sollten keinesfalls zu *llorones*¹⁷⁵ werden. Um dies zu verhindern, werden schon Neugeborene zur Begrüßung an den Beinchen gezogen und leicht gepatscht. *Comadre* Rosario gab beim Besuch im Hause eines männlichen Neugeborenen seinen Geschwistern lachend den Rat, ihm regelmäßig einen Faustschlag zu verpassen, auf dass aus ihm ja kein *llorón* werde! Diese Erziehung soll in den Kindern selbst eine (Willens)Stärke hervorbringen, die ihnen ein Leben gemäß den Runa-Idealen ermöglicht. Schwäche wird nicht unterstützt. Für die Runa sind die verschiedenen Formen der körperlichen Züchtigung ein probates Mittel, Kindern diese Stärke in den Körper einzuschreiben.

Laut meinen Informant/innen wurden Kinder – wie auch Frauen – früher massiver misshandelt als heute. Jedoch ist körperliche Züchtigung nach wie vor in einem gewissen Rahmen Bestandteil jedes Erwachsenwerdens, auch wenn mittlerweile viele staatliche und Nicht-Regierungsorganisationen dagegen arbeiten und „Aufklärungskampagnen“ durchführen. Denn aus Runa-Perspektive können sich nur so die richtigen Werte, das richtige Benehmen und ein richtiges Denken im Körper verfestigen. Der Körper muss diese Dinge direkt spüren und sich als Körper daran erinnern. Diese Behandlung wird als Teil der

¹⁷⁴ roter Chili

¹⁷⁵ Dt. „Weinerlinge“

elterlichen Fürsorge betrachtet. Jedoch findet hier ein Umdenken statt, das durch urbane Akteur/innen in die Runa-Gemeinden getragen wird. Dabei geht es um moderne Vorstellungen von Kindererziehung, welche indigene Erziehungsmethoden, die aus der Idee des Körpers als Ort des Lernens, der Erfahrung und der Erinnerung entstehen, als überholt und barbarisch abwerten. Da die Erzieherinnen der beiden in den Vierteln Zancudo und Galápagos angesiedelten Kindergärten aus der Gemeinde selbst rekrutiert werden, müssen sie verschiedene Kurse besuchen, in denen neuartige Erziehungsmethoden gelehrt werden. Allerdings kann ich deren Umsetzung nach meiner Beobachtung nur als sehr rudimentär beschreiben.¹⁷⁶ Dennoch entsteht langsam eine kritischere Haltung gegenüber körperlicher Gewalt. Mónica Andi klagte in einem Interview über die ihr zuteil gewordene Behandlung:

„Mein Papa war [betont] aggressiv. Wie er uns geschlagen hat! Er nahm uns hier [am Hals, Anm. d. Verf.], mit einem Kabel hat er uns nach oben gezogen, wir Armen. Mit meiner Schwester standen wir so, nur auf den Zehenspitzen nicht mehr, so wir Armen so, gezogen vom Kabel. Mein Papa war sehr, sehr schlecht. Aber ich litt, weil wir es aushielten. Er tat uns ají ins Auge, in der Nacht betrunken schimpfte er uns aus... Drei Uhr morgens schickte er uns zum Baden in den Río Napo. Wir Armen, haben wir gebadet und ají im Auge [weint], er schlug uns. [...] Wir Armen, dort weinten wir immer. [...] Bis jetzt ist er so. Manchmal, wenn er betrunken ist, vor kurzem schlug er mich hier, mein Papa. Ja, er schlug mich. So, aber wenn er, mein Papa, mich ausschimpft, aber mir tut das weh, wenn ich meinen Papa, meine Mama anschau, tut mir das weh. Manchmal weine ich für mich allein. Weil es mein Papa ist, meine Mama, es sind eben keine anderen. Wofür sollte ich sie verlassen, wofür sollte ich sie ausschimpfen, ich höre still zu. In meinem Geist weine ich.“ (Interview mit Mónica Andi [36])

Mónica brachte hier großes Leid zum Ausdruck und machte deutlich, dass sie die Behandlung durch den Vater als sehr hart empfand. Dass jedoch körperliche Strafen an sich wichtig für den Lernprozess und das „richtige“ Aufwachsen eines Menschen sind, wurde auch von ihr nicht infrage gestellt. Lediglich das Ausmaß war Grund zur Beschwerde. So ging dieselbe Mónica eines Tages am Fenster vorbei, als ich der fünften Klasse gerade Englischunterricht gab. Ihr wenig sprachbegabter Sohn befand sich unter meinen Schüler/innen. Mónica blieb stehen und sagte lachend:

„Gib's ihm hart, gib's ihm hart, wenn er nicht lernt! So wird er lernen! Ja, das funktioniert. Nur so funktioniert's!“

¹⁷⁶

Hier mag der Zeitfaktor eine Rolle spielen: Der Kindergarten im eigentlichen Zancudo wurde 2004, jener in Galápagos 2005 eingerichtet. Mit zunehmender Erfahrung mit dieser euro-amerikanischen Form der Kinderbetreuung und dem Besuch weiterer Kurse könnte es hier in absehbarer Zeit zu Veränderungen kommen.

Ihr Mann Vicente, der sie begleitete, stellte dieselbe Forderung. Bei einer Elternversammlung, in der ich als neue Lehrerin vorgestellt wurde, spottete die Direktorin darüber, dass ich die Schüler/innen im Unterricht nicht schlagen wollte. Die anwesenden Eltern stimmten ihr lachend zu: Schläge seien genau das richtige Mittel zum Lernen. Sie forderten mich ausdrücklich dazu auf, ihre Kinder zu schlagen. Ein dennoch vorhandener Anti-Gewalt-Diskurs bezog sich stets auf die neue Gesetzeslage; sehr selten habe ich in diesem Zusammenhang eine psychologisierende Erklärung mit dem Hinweis auf eine bessere kindliche Entwicklung durch Gewaltfreiheit gehört:

„[...] ich denke, das ist etwas, das sich von vor langen Jahren erhalten hat. Ihre Eltern haben sie bestraft, sie misshandelt, auch waren sie viel stärker, die Väter von früher, die Großeltern, also sie wuchsen so auf und auf gleiche Weise wollen sie weitermachen [...], aber in letzter Zeit haben wir ihnen eingeschärft, dass es verboten ist, die Kinder zu schlagen. Sie können angeklagt werden und den Autoritäten übergeben werden, damit diese sie ins Gefängnis stecken. [...] Es gab Unterredungen mit den Eltern bei den Versammlungen. Abgesehen davon, dass die Elternchen uns sagen, dass wir die Kinder ohrfeigen sollen, aber nein, das ist nicht erlaubt, nach dem Gesetz. Und das ist sanktioniert. [...] Weil jetzt, darf man sie gar nicht mehr nehmen und sie bestrafen, so wie uns die Elternchen bitten, also ermessen wir in dieser Situation so mehr oder weniger. [...] Mein Vater hat mich genommen und mir ají ins Auge gerieben, wenn ich etwas getan hatte [...]. Aber das war, als ich klein war, und jetzt [...] gebe ich meinen Kindern diese Art der Bestrafung nicht. [...] Ja, ich denke, das war fast wie ein Brauch in unserer Kultur. Als indígenas kommt das von vor langen Jahren, also ich denke, ... in einem Moment sagte mein Vater mir, dass uns das lebendiger machen wird, aufmerksamer, wacher. [...] Unsere Eltern machten das [...]. In der Aktualität erziehen wir unsere Kinder, ohne ihnen diese Art von Strafe zu geben, weil wir in der Stadt wohnen. Mit den Eltern aus den comunidades ist das ganz anders.“ (Interview mit dem Dorfschullehrer Orlando Kalapucha)

Bei einer anderen Gelegenheit ließ Orlando verlauten, dass sie als Lehrer/innen körperliche Strafen in einem gewissen Rahmen durchaus befürworteten.

„Jetzt haben wir uns Stück für Stück verändert, nicht? Diese, diese Bräuche, sagen wir, damals. Weil es jetzt viele, sagen wir, Gesetze ... es gibt Gesetze für Kinder jetzt auch, die existieren. Also das sehend, hat sich das verringert. [...] In jeder der Familien ist das weniger geworden. [...] Es gibt nicht viele Strafen.“ (Interview mit Vicente Huatatoca)

„Mich schlug meine Mutter, bis ich zehn Jahre alt war. [...] Aus Vernachlässigung, weil ich nicht gehört habe. [...] Jetzt nicht mehr, jetzt haben sie kein Recht mehr, die Kinder zu schlagen. Jetzt nicht mehr.[...] Früher hatten sie das Recht, mich zu schlagen.“ (Interview mit Janeth Dahua)

„Die Kinder soll man nicht schlagen. Hier auf dem Dorf sind sie so brutal mit den Kindern. Wir in der Stadt schlagen sie nicht. Immer nur Schläge ... Da ist doch niemand da, dem man vertrauen kann!“ (Héctor López, der nahe Tena lebte, bei einem Besuch im Hause seiner Cousine Marcia in Zancudo)

Wie aus dem letzten Zitat deutlich wird, ist körperliche Gewalt für eher urban ausgerichtete Indigene eine Frage der Rückständigkeit, die an die Dörfer delegiert wird. Für die Dörfler gilt sie mittlerweile ebenso z.T. als Zeichen der Zurückgebliebenheit, die jedoch in der Vergangenheit angesiedelt wird. Einerseits wird die Stärkung und „Härtung“ des kindlichen Körpers mit dem Ziel, einen guten, „richtigen“ Erwachsenen hervorzubringen, von niemandem grundlegend infrage gestellt. Das Ideal eines wahren *runa kari* und einer wahren *runa warmi* ist für Städter und Dörfler recht ähnlich. Jedoch werden inzwischen die verschiedenen Formen der körperlichen Abhärtung unterschiedlich bewertet. Das Schlagen gilt mittlerweile vielen als unzeitgemäß und rückständig. Und auch das Verabreichen von *ají*, das Benutzen der *ortiga* und das frühmorgendliche Baden im kalten Fluss werden auf den Dörfern immer weniger, in der Stadt kaum noch angewandt. Im Gegensatz zum Schlagen wird der Verlust dieser letztgenannten Erziehungsmethoden allerdings teilweise bedauernd kommentiert. Durch ihren rituellen Rahmen, der sie zu geeigneten Symbolträgern ethnischer Identität macht, gehören sie zum *runa causal*¹⁷⁷, zu einem genuinen Runa-Leben, das gegen den städtischen, mestizischen Lebensstil abgegrenzt wird. Sowohl ältere Runa als auch jüngere, die sich v.a. im Umfeld der indigenen Organisationen mit Identitätspolitikern beschäftigen und selbst eher einem urbanen Lebensstil frönen, beklagen, dass Runa-Leben zusehends verstädtert und die Menschen „schwächer“ werden. Diese „Verweichlichung“ ergibt sich für sie u.a. aus der Abnahme der traditionellen Erziehungsmethoden.

Sprachliche Unterweisung nimmt im Erziehungssystem der Runa einen formalisierten Platz in der Institution des rituellen Rat-Gebens (*dar consejo*) ein. Dabei werden auch Worte nicht als reine „geistige“ Erziehungsmaßnahme konzipiert, sondern ebenfalls als „körperbildend“ verstanden. Es ist hier durchaus von einer Vorstellung der Materialisierung von Worten auszugehen – ähnlich wie Nahrungssubstanzen – die im Körper ihre physisch und mental verändernde Wirkung entfalten. Verbales dringt dabei in einem materiellen Sinne in die Köpfe der Zuhörenden ein und arbeitet darin. Worte können dabei sowohl Gutes als auch Schlechtes im Empfänger auslösen und ihn zu bestimmten Handlungen veranlassen. Einmal beobachtete ich bspw. eine Szene zwischen Rosario Cerda und ihrem jüngeren Schwager Lino. Sie rief ihn heran, zeigte auf die gegenüberliegende Seite des Basketballfeldes und meinte, er solle doch mal hinsehen, wie dort die Cousine Marcia dasäße. Man würde etwas zwischen ihren Beinen hervorblitzen sehen. Woraufhin Lino sich

177

Dt. „Runa-Leben“

wie vom Blitz getroffen von Rosario abwandte, sie böse anschaute und sich sofort das Ohr putzte. Als ich ein anderes Mal Pedro Yánez meine Vorstellung von Alkoholismus erläuterte und das Verhalten seines entfernten Schwagers César Andi als Beispiel nannte, unterbrach er mich nach einer Weile mit der Bemerkung, ich solle doch aufhören zu reden, er könnte sich sonst meine Beschreibung Césars einprägen und am Ende genauso verwerflich handeln wie dieser. In diesem Zusammenhang erläuterte er mir auch, dass zu viele harte Worte in einer unadäquaten Konstellation – z.B. Söhne, die ihre Mutter ausschimpfen – den Tod der betroffenen Person nach sich ziehen könnten.¹⁷⁸ Doch Gesagtes kann auch einen positiven körperlichen Effekt zeitigen:

„Ich verändere mich immer mit den Touristen. Unterwegs mit den Touristen bin ich hier gesprächiger, frage mehr, unterhalte mich. So verändere ich mich. Das gibt meinem Körper ... mehr Zufriedenheit.“ (Interview mit Ramón Yánez, der im Touristenressort Aliñahui arbeitet)

„Wenn man sich miteinander unterhält, dann fühlt man sich glücklich im Körper, nicht wahr?“
(Vicente Huatatoca)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Lernen und Erziehen bei den Runa überwiegend als körperliche Erfahrung durch Absorbieren und Nachahmung denn als mentales Beherrschen von Konzepten verstanden wird.¹⁷⁹ Der Geist als Ort der Erkenntnis bleibt dabei eher zweitrangig. Und so richten sich die Erziehungsmethoden besonders an die Körperbildung, z.B. durch Nahrung, *ají* und auch Schläge, welche sich dann als Wissen in diesen einschreiben und als „Körpererinnerung“ des/r Einzelnen verfügbar sind. Aus dieser Vorstellung heraus entsteht auch die Forderung, den Kindern schulisches Wissen regelrecht in den Körper hineinzuschlagen.

5.2.2. Adoptierte und Waisen: Zwischen konstruierter und essentieller Verwandtschaft

Adoption ist ein häufiges Phänomen unter den Runa. Man bezeichnet adoptierte Kinder als „geschenkt“ (*regalado*). Oftmals ist es auch die eigene Großmutter, die ein (häufig uneheliches) Enkelkind adoptiert und großzieht. Nach meinen Beobachtungen bestehen keine Unterschiede in der Behandlung eigener wie „geschenkter“ Kinder. Jedoch wird ihr adoptierter Status von allen erinnert und Außenstehenden als eines der ersten Attribute der

¹⁷⁸ Keifenheim berichtete Ähnliches von ihrem Feldaufenthalt bei den Kashinawa im Tiefland Perus, wobei es weniger um den Inhalt des Gesagten, sondern viel mehr um die Klangfarbe ihrer Stimme, die als sehr hart wahrgenommen wurde, ging. Auf indigener Seite befürchtete man aufgrund dieser „Härte“, Keifenheims Stimme könnte Gift in die Ohren der Zuhörenden träufeln (Keifenheim 2000: 113).

¹⁷⁹ Vgl. für das Anden-Hochland z.B. Allen 1978: 167f.

betreffenden Kinder erklärt, so dass jene sich dieses Umstandes stets bewusst bleiben. Laut einer Broschüre der Fundación Aliniambi, welche die beiden Kindergärten in Zancudo betreibt, leiden als Kinder „verschenkte“ Erwachsene unter der Adoption und fühlen sich abgelehnt. Im Dorf selbst hörte ich dies nie, habe allerdings auch nicht mit Adoptierten über ihre Situation gesprochen. Da psychologisierende Diskurse ohnehin kaum geführt werden und den Gefühlen von Kindern wenig Beachtung geschenkt wird, gibt es keinen Raum für die Artikulation derartiger Empfindungen. Ich möchte an dieser Stelle der m.E. idealisierten Darstellung Uzendoskis widersprechen, welcher den Adoptionsstatus als konfliktfrei ansieht (2005: 109f.). Sicherlich kann auch hier gelten, dass durch den alltäglichen gemeinsamen Nahrungskonsum der Körper des angenommenen Kindes jenen der übrigen, blutsverwandten Familienmitglieder angeglichen und damit nach einiger Zeit zum vollwertigen Angehörigen wird:

„Those who eat together in the same house share the same flesh in quite a literal sense: they are made of the same stuff. It is when young Iza's boy has eaten so many meals with the family that his whole body is made of the same flesh as theirs that the bond will be unquestioned and real to the boy and his family [...]“ (Weismantel 1995: 695, zitiert nach Uzendoski 2005: 110)

Aber dennoch bleibt die Erinnerung an die Adoption stets wach und wird immer wieder betont. Meines Erachtens stehen hier ein performatives Verwandtschaftsverhältnis und die Vorstellungen von einer essentiellen Blutsverwandtschaft nebeneinander, wobei erstere überwiegt und ihr größere Bedeutung beigemessen wird.

5.2.3. Beginnende Geschlechterseparierung in der Arbeit

Kinder übernehmen im Laufe der Zeit zusehends mehr Alltagstätigkeiten, indem sie ihren Eltern zur Hand gehen. Zunächst haben sie mit ihren „weichen“ Körpern und der ungeformten Vitalenergie noch einen „ungegenderten“ Willen, der sich im Laufe der Zeit von einem androgynen in einen maskulinen oder femininen entwickelt (vgl. Uzendoski 2005: 42ff.). Alternativen zu dieser Dichotomie existieren nicht. Nach und nach werden immer weitere, genderspezifische Fähigkeiten erlernt, indem dem jeweiligen gleichgeschlechtlichen Elternteil bei der alltäglichen Arbeit geholfen wird. Man geht hierbei davon aus, dass sich das Interesse von Mädchen und Jungen zwangsläufig dem jeweiligen geschlechtsspezifischen Aufgabenbereich zuwendet:

„Auch wenn die Mutter ihr nichts zeigt, aber sie sieht doch wie die Mutter es macht. Klar, dass sie gleich einer Frau wächst und alles so fühlen wird, dasselbe wie die Frauen.“ (Interview mit Pedro Yáñez)

So erlernen Kinder auf unsystematische Weise die für ihre Genderidentität maßgeblichen Handgriffe und Verhaltensweisen. Nach dem Kleinkindalter treten sie aus der gendergemischten Spielgruppe langsam heraus, um sich mit Personen des eigenen Geschlechts zu umgeben. Dabei haben Mädchen weniger Freiheiten als Jungen, da sie schon frühzeitig in das höhere Arbeitspensum der Mütter einbezogen werden. Ab circa vier Jahren beaufsichtigen Mädchen ihre jüngeren Geschwister und tragen sie in der *hamaca*¹⁸⁰ mit sich. Somit übernehmen Mädchen schon frühzeitig eine höhere Verantwortung für ihre jüngeren Geschwister. Begehen sie in diesem Rahmen Fehler, dürfen sie nicht auf Verständnis hoffen, sondern es erwartet sie Bestrafung. Jungen werden diese und andere repetitive, häusliche Aufgaben, die nahezu täglich erledigt werden müssen, nur dann übertragen, wenn keine Schwestern vorhanden sind.

„Mehr oder weniger nach unserem Brauch ist es so, dass die Mädchen faktisch die Küche unterhalten müssen, nicht? Oder sei es, die Küche, auch die Töpfe, das Geschirr, kochen, chicha machen, Wäsche waschen, das Haus saubermachen, darin, nicht? Das ist ihre Obligation, sagen wir, nicht? [...] Im Gegensatz die Männer ist es das Haus von ihm, die Arbeit, mit der er die Schwestern, den Papa, die Mama und danach die Frau und die Kinder unterhält, nicht? [...] er muss dem Vater helfen während er jung ist, in der Konstruktion des Hauses, in den Arbeiten, die der Vater hat, in jeder Hinsicht, nicht? Soweit er kann. [...] Bis sie reif sind und ihre Ehefrau haben.“ (Interview mit Carlos Huatatoca)

An dieser Stelle fällt auf, dass die Tätigkeiten für Mädchen viel klarer spezifiziert sind als jene für Jungen. Jungen helfen ihren Vätern bei körperlich sehr anspruchsvollen Arbeiten, die dafür aber lediglich temporärer Natur und somit viel weniger zeitintensiv und regelmäßig wie jene der Frauen und Mädchen ausfallen. Die Reife zum Eintritt in das erwachsene, „komplette“ Leben wird nicht an bestimmten körperlich-biologischen Merkmalen – z.B. Erstmenstruation¹⁸¹ – oder einer geistigen Reife – z.B. Schulabschluss – abgelesen, sondern hängt von der Fähigkeit des Körpers ab, diese geschlechtsspezifischen Alltagsfertigkeiten auszuführen:

¹⁸⁰ Dt. „Tragetuch“, aber auch „Hängematte“

¹⁸¹ Laut Informantinnenaussagen gibt es keine besonderen Riten zum Einsetzen der Menstruation. Es solle wohl lediglich kein *ají* gegessen und sich einige Tage ausgeruht werden. Als ich eine ältere Frau nach Ritualisierungen um die erste Menstruation befragte, beschrieb sie mir in allen Details, wie man eine Monatsbinde kaufe und sie benutze. Aufklärungsarbeit in der Pubertät seitens der Mütter fand nach meinem Kenntnisstand nicht statt. Viele Frauen berichteten, dass ihre erste Regelblutung sie sehr erschreckte. (Für Jungen existieren ebenfalls keine spezifischen Übergangsriten in der Pubertät.) Einige Informant/innen vertraten die Ansicht, dass eine menstruierende Frau generell nicht mit Maniok auf der *chagra* arbeiten oder keinen *ají* essen dürfe. Diese Vorstellungen waren allerdings nicht homogen. Andere wiederum meinten, eine Frau könne auch während der Monatsblutung alle Tätigkeiten ausführen, inklusive kochen und *chicha* herstellen.

„Man weiß, wann jemand bereit ist zum Heiraten, wenn er, der Junge, der Mann oder die Frau schon anfängt die Dinge zu machen, die Dinge der Älteren. [...] Also, ein Mann fängt an, Tiere zu jagen, fängt an, die Dinge der Erwachsenen zu arbeiten wie Bäume fällen, größere Gärten anzulegen, Häuser zu bauen, auf die Jagd zu gehen. So weiß der Papa ‚Mein Sohn kann allein leben‘. [...] Also so weiß man langsam ... der Papa, die Mama sagt ‚Mein Sohn kann jetzt schon alleine leben [...] wir brauchen nicht mehr, dass ich ihm das Essen gebe‘ [...]. Von einer Frau sehen sie, dass sie die Dinge des Hauses macht: das chicha, alles, schon kocht sie, macht die Getränke, reinigt das Haus, nicht? Also eine fertige Frau.“

„Und die erste Menstruation hat für Frauen nichts damit zu tun?“ (I.E.)

„Das ist unwichtig. Sie kann vorher oder danach sein. [...] Einige heirateten vorher. Mir erzählte eine Cousine, dass sie heiratete ohne die Menstruation gehabt zu haben. Und sie hatte ihre Menstruation, als sie ihren ersten Geschlechtsverkehr hatte.“ (Interview mit Marco Grefa)

Im Laufe der Kindheit, Adoleszenz und den ersten Ehejahren werden mehr und mehr Fähigkeiten erlernt. Nach dem Erreichen einer gewissen Reife bleibt es ein individuelles Unterfangen, sich in einigen Praxen und Fertigkeiten zu perfektionieren. Ab einem bestimmten Erfahrungsgrad, der durch die tiefe Kenntnis „gengerter“ Tätigkeiten geprägt ist, spricht man von *mujer completa* und *hombre completo*¹⁸².

5.2.4. Brüder und Schwestern: Ein hierarchisches Verhältnis

Ab der Adoleszenz teilen Brüder und Schwestern kaum noch Zeit und Gespräche miteinander. Es entwickelt sich eine engere Bindung an die gleichgeschlechtlichen Geschwister. Zwischen den Geschwistern etabliert sich spätestens mit der einsetzenden Pubertät ein hierarchisches Verhältnis, das sich auch nach der eigenen Familiengründung in einem gewissen Rahmen weiterhin erhält. Dabei greifen Alter und Geschlecht als Kategorien der Hierarchiesetzung ineinander, wobei Geschlecht die dominierendere darstellt. Die älteren Brüder sind damit diejenigen, die über ihre übrigen Geschwister eine gewisse Verfügungsgewalt ausüben können, während ältere Schwestern zwar jüngere Schwestern erziehen dürfen, aber über jüngere Brüder weit weniger Macht besitzen.

„Als Schwester hätte sie niemals über mich so bestimmen können. [...] Weil irgendeine Frau einem Mann etwas sagt, so wie mir der Luís [älterer Bruder des Interviewten; Anm. d. Verf.], also das kann nicht sein, nein, nein, nein... es gibt diese Autorität nicht, um es so zu sagen. [...] Bis ich sieben, acht Jahre alt war, haben mich meine älteren Brüder geschlagen, so mit Ohrfeigen ... und mit dem Gürtel. Meine Schwestern andererseits haben das so nie gemacht.“ (Interview mit Pedro Yáñez)

¹⁸²

Dt. „fertige Frau“/„fertiger Mann“

„Auch wenn sie älter als er ist [...] kann sie ihm diese Sachen nicht sagen. Dass sie dem Bruder befiehlt – nein! Die Brüder befehlen immer. [...] Und die älteren Schwestern dürfen auch ihre jüngeren Brüder nicht schlagen.“ (Interview mit Rosario Cerda)

Ist kein Vater mehr im Haus, so wird der älteste Sohn dessen Rolle übernehmen, selbst wenn er noch eine ältere Schwester haben sollte. Er zeichnet damit verantwortlich für alle Entscheidungen, die den Haushalt und seine Außenbeziehungen betreffen und übernimmt die Verantwortung für seine Geschwister.

„Es ist mein Bruder, der die Aufgaben meines Vaters machte. [...] er, weil er der älteste Bruder ist ... benahm er sich, wie als wäre er mein Vater, er gab das Erbe an andere Geschwister, er musste im Haus bestimmen, weil er der erste Sohn ist, wie machen, wie mein Vater sein, er machte und wusste alles so, wie es mein Vater machte.“ (Interview mit Beatris Mamallacta)

Einige Frauen forderten diese Machtkonstellation auch heraus, indem sie ihre jüngeren Brüder, auch vor anderen, zur Raison brachten. Das gleiche Vorgehen gegenüber älteren Brüdern bleibt jedoch nach wie vor undenkbar.

5.2.5. Das Erwachen der Sexualität und die Schicklichkeit der Mädchen: Eine Frage der Ehre

„Die Mutter ist wie ein Spiegel für die Töchter. Sie muss ein gutes Beispiel abgeben. [...] Die in der Mitte, sie wird jetzt schon zur señorita. Deshalb schütze ich meine Töchter ziemlich, ich will nicht, dass sie vom Weg abkommen. Wenn sie wollen, heiraten sie einen Mann, ohne vorher sexuelle Beziehungen zu haben.“ (Interview mit Magdalena Torres)

Von jungen Mädchen wird erwartet, dass sie mit ihrem Körper züchtig umgehen. Zudem ist ihre Bewegungsfreiheit im Vergleich zu jener der Jungen stärker eingeschränkt. Ein Mädchen soll möglichst stets in der Nähe der Mutter oder anderer Verwandter bleiben bzw. sich außerhalb des Hauses und der *chagra* nur in Gruppen bewegen. Ist sie mit Gleichaltrigen unterwegs – z.B. auf einer Feier – so sollte sichergestellt sein, dass in dieser Gruppe Brüder oder Cousins des Mädchens anwesend sind, um zum Einen ein Auge auf sie zu haben, zum Anderen aber auch sie vor unliebsamen Angriffen zu schützen. Für ein „ordentliches“ Mädchen geziemt es sich nicht, allein auf der Straße oder auf Feldwegen herumzulaufen, gar in der Dämmerung oder nachts, allein auf Festen zu erscheinen, insbesondere in fremden Gemeinden, ohne Begleitung in die Stadt zu fahren und ohne geschwisterlichen Anhang zur Gartenarbeit oder an abgelegene Orte zum Wäschewaschen oder Baden zu gehen. Diese Verbote haben zwei Ursachen: Zum Einen besteht eine durchaus reelle Gefahr eines sexuellen Übergriffes sowohl durch Einzelpersonen als auch

Gruppen von Jugendlichen. Zum Anderen könnte sich das Mädchen selbst zu freizügig benehmen und im schlimmsten Falle vor einer Ehe schwanger werden, was einen üblen Leumund nach sich ziehen würde. Die meisten Männer bevorzugten für die Ehe eine Jungfrau. Da man aber davon ausgeht, dass mit einsetzender Pubertät der sexuelle „Appetit“ erwacht, den man langfristig für nicht zügelbar hält, wird einer prekären Situation vorgebeugt, indem die Mädchen in sehr jungen Jahren verheiratet werden. Ihr Sexualleben soll somit auf den Ehemann beschränkt bleiben:

„[...] die Mütter, es ist deshalb, damit sie [die Töchter, Anm. d. Verf.] vorher keine sexuellen Beziehungen haben mit anderen Personen, übergeben sie sie dem Ehemann. Damit sich der Ehemann allem annimmt ... übergeben sie sie meistens als Jungfrauen. [...] Und der Ehemann beschützt sie ihr ganzes Leben lang.“

„Und die Jungfräulichkeit der Mädchen ist sehr wichtig?“ (I.E.)

„Ja, ich suche das [lacht]. Aber ich habe das noch nicht gefunden. Sie sind keine Jungfrauen mehr. Heute sind sie anderer Art.“

„Aber die Männer müssen keine Jungfrauen sein?“

„Doch, auch.“

„Ist es wichtig?“

„Ein bisschen. Nicht ganz so wie für die Frauen.“ (Interview mit Marco Grefa)

Damit gestaltet sich aus indigener Sicht der Übergang zur Sekundärstufe sehr schwierig, da dies genau die Zeit ist, in der v.a. Mädchen

„reif sind für die Ernte“ (Lehrer Eriberto Gualinga).

Die Kinder werden zu Erwachsenen, was bedeutet, dass sie heiraten, die Jungen arbeiten und die Mädchen schwanger werden sollen. Deshalb beunruhigte viele Eltern die durchaus berechtigte Angst, ihre Tochter könnte während des Besuchs einer weiterführenden Schule mit fremden Jungen zusammentreffen, auf deren Wahl die Eltern keinen Einfluss hätten, und ein uneheliches Kind zur Welt bringen, ohne dass dies in ein erweitertes Familiennetzwerk eingebunden wäre. Diese Befürchtung bildete v.a. für traditioneller ausgerichtete Eltern, die Familienverbindungen eine größere Bedeutung zumessen als formaler Bildung, einen Grund, ihre Töchter vom Besuch eines Gymnasiums abzuhalten. So galt bspw. die erste Sorge einer Mutter, deren Tochter ein von mir organisiertes Stipendium erhalten sollte, dem Umstand, dass ihr Kind auf dem Gymnasium von fremden Jungen belästigt werden könnte. Ganz unberechtigt war dieser Einwand jedoch nicht, da genügend Fälle abgebrochener Ausbildungen aufgrund von ungewollter Schwangerschaft im Dorf bekannt waren. Laut Rosario Cerda hatte man auf ihrem Gymnasium in Tena sogar eine spezielle Schuluniform für Schwangere entworfen, was auf eine gewisse Häufigkeit des Umstandes hindeutet.

Heiratet ein Mädchen gar während sie noch zur Schule geht, ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass der Ehemann einen weiteren Schulbesuch oder auch eine städtische Ausbildung schon allein aus Eifersuchtsgründen untersagen wird, v.a. wenn er vom Land kommt. Darüber hinaus gehen die Mädchen mit dem Bund der Ehe Arbeitsverpflichtungen ein, die sich nur sehr bedingt mit schulischen Aufgaben vereinbaren lassen.

„Manchmal wollen die Ehemänner nicht, manchmal haben sie, irgendein Problem haben sie, als ob es so wäre als dass es ein Gerücht gibt, und so erschwert sich, dass ... sie wollen nicht [zur Schule, Anm. d. Verf.] schicken. Manchmal gibt es Gerüchte, es gibt Kommentare. Das gefällt ihnen nicht. [...] Manchmal gehen sie [die Ehefrauen, Anm. d. Verf.] zum Lernen und die anderen, [...] holen sich die Gerüchte von woanders her, dass sie gesehen haben, wie sie mit einem anderen Klassenkamerad spricht und schon sind sie mit einem anderen Gerücht am Kommentieren. Das gefällt ihnen nicht, das ist, damit es keine Probleme gibt.“ (Interview mit Irene Tapuy)

„Mein Ehemann sagt ‚Zuerst werden wir ein Kind haben.‘, so sagt er es. Und danach kann ich weiter studieren.“ (Irene Tapuy, deren Ehemann ihr zuerst nach der Hochzeit die Arbeit als Reinigungskraft an der Schule verbot und sie danach vom weiteren Besuch ihrer Lehrerausbildung in Tena abhielt)

„Der Pablo, der wird das Gymnasium abschließen, weil er ein Mann ist. Für eine Frau ist es schwierig. Die Leute sagen, dass die Mädchen nicht lernen können, weil, weil sie Freunde haben, weil sie sich verliebt hat [...]. Die Jungen, obwohl sie sich verlieben müssen, aber es sind die Mädchen, die schwanger werden durch sie. Also ist es nicht gleich. [...] Aber es ist nicht, weil sie weniger im Kopf haben, das nicht. [...] Nach, nach der Schwangerschaft denkt man ‚Umsonst bin ich schwanger geworden, umsonst habe ich geheiratet.‘“ (Interview mit Rosario Cerda)

Da Jungen in einem späteren Alter heiraten, bleibt ihnen mehr Zeit für ihre Ausbildung, ganz abgesehen von der naheliegender Weise nicht vorhandenen Gefahr einer Schwangerschaft. Daraus ergibt sich eine gewisse Bildungsbenachteiligung für Mädchen. Mädchen werden von ihren Eltern tendenziell weniger auf weiterführende Bildungseinrichtungen gesandt, selbst wenn sie bessere Noten haben als ihre Brüder. Allerdings lässt sich ein langsamer Einstellungswandel ausmachen:

„Man sagte mir, ich solle lernen, aber meine Eltern sagten ‚Die Frauen, wofür das?! Das mit dem Lernen?!‘. Aber ich weiß nicht, laut meiner Schwester, der kleinen, der Maricela, sie sagt, dass sie sie schicken werden, aber ich weiß nicht. Und sie will lernen, das Lernen hat nichts Schlechtes. Sie muss lernen. [...] Sie lassen sie, glaube ich. Jetzt ändert er sich, mein Papa, sein Wesen, von früher.“ (Interview mit Janeth Dahua)

Ein unverheiratet schwangeres Mädchen, dem automatisch sexuelle Freizügigkeit unterstellt wird, würde auch den Rest der Familie, v.a. die weiblichen Mitglieder, in Misskredit bringen. Ihre Erziehung ebenso wie die Keuschheit der anderen weiblichen Familienmitglieder würden infrage gestellt. Zwar hätte dies niemals einen völligen Ausschluss aus der Dorfgemeinschaft zur Folge, aber ein solches „loses“ Mädchen hätte weniger Auswahl bei der Partnerwahl¹⁸³ und würde eine gewisse Herablassung seitens anderer Frauen zu spüren bekommen.

„Ja, die Leute reden: ‚Der Wahnsinn erfasste sie, dass sie so und so rumläuft und jetzt ist sie schwanger geworden. Sie machte nicht, wie man es machen muss, sie passte nicht auf sich auf, wie eine Frau auf sich aufpassen soll!‘.“ (Pedro Yánez über den Klatsch, der die Schwangerschaft seiner damals unverheirateten Cousine Mónica Andi begleitete)

„Man sagt, dass die Mutter mit jedem x-beliebigen zusammengelebt hat. Mit irgendwem, so lebten die Töchter und die Mama auch ... Jetzt ist sie ruhig geworden, früher war sie so. [...] jetzt hat sie sich beruhigt, jetzt ist alles tot [lacht]. Jetzt kann sie nichts mehr machen.“

„Aber eine ihrer Töchter ist auch alleinerziehende Mutter, nicht? Die Carmen?“ (I.E.)

„Klar. Es waren einige, eine Firma dort an der Seite der Straße gekommen [...]. Also dort kam ein Mann, es war ein verheirateter Mann, und die dummen Frauen lassen sich mit ihm ein und haben Kinder.“

„Aber wie? Ich kann mir das nicht vorstellen. Die Carmen und auch die Blanca sind doch ganz schüchtern.“ (I.E.)

„Dafür sind sie es nicht! Dafür sind sie es nicht! [...] sie kennen schon ihr ... als ob sie schüchtern erschienen! ... Das sind sie nicht! Sie scheinen schüchtern, aber mit dieser Art von Spielen, das ist nicht schüchtern für sie. Zuerst hatte sie eine Tochter mit einem Nativo. Danach hatte sie eine mit einem colono.“ (Interview mit Magdalena Torres)

Auch Mädchen oder Frauen, denen es gefällt, auszugehen, sich mit Freunden zu treffen, zum Tanz zu gehen, provozieren geradezu zwangsläufig Gerüchte über voreheliche sexuelle Beziehungen. Eine solche Frau wird mit dem Attribut

„Diese Frau ist nicht vom Haus!“ (z.B. Rosario Dahua über die temporäre Freundin ihres jüngeren Schwagers)

belegt. Männer wünschen sich derartige Frauen nicht als Ehepartnerinnen.

¹⁸³

Ledige Mütter können häufig „nur“ noch mit einem Witwer verheiratet werden.

„Und so sagte ich ihr ‚Gut, mir gefällt ein Mädchen, das im Haus ist, nicht?‘. Weil es Fälle gibt, dass manchmal sich einer verliebt um zu heiraten ... von einem anderen Ort, unbekannt. Manchmal ist sie nicht im Haus, will zu anderen Orten gehen, will ohne Erlaubnis ausgehen. Es gibt den Brauch, dass während ein Mädchen im Haus ist, dass sie nirgendwo hingegangen ist zum Tanzen, zum Amüsieren, nicht? Also, diese Idee hatte ich.“ (Interview mit Wilson Huatatoca)

Andere Frauen benutzen dieses negativ konnotierte Verhalten, um sich davon abzugrenzen und sich selbst positiv im Sinne einer idealen Geschlechtsidentität darzustellen.

„Ich dachte mir, schön ruhig zu sein, nicht schnell zu heiraten. Weil, ich war nicht wie andere, die die Männer mochten und suchend rumliefen. Ich lief nicht halb verrückt rum, so war ich nicht. Gut war ich, ich lebte schön ruhig mit meinem Papa.“ (Interview mit Mónica Andi)

Um einer Gerüchtebildung vorzubeugen, werden Mädchen ab der Pubertät oftmals stark in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt:

„Mein Papa enthielt mir vor, in die Stadt zu gehen. Er will nicht, dass ich ausgehe in die Stadt. [...] Als ich 18 Jahre alt war, muss ich die Grundschule abschließen. Und warum? Mein Papa enthielt mir vor, in die Schule zu gehen. [...] Ich konnte nicht nach Misahuallí, ich konnte nicht ausgehen weil meine Mama sagte, ‚Mein Töchterchen‘, sagte sie, ‚du darfst nicht aus dem Haus gehen. Ich werde die señora Barbara beauftragen.‘. Und zu ihr sagte sie ‚Ich werde sie beauftragen und wenn meine Tochter in die Stadt geht, sagen sie mir Bescheid.‘. ‚Und wenn sie mir Bescheid sagen, dass du in die Stadt gegangen bist, werden wir dich schlagen‘, so sagte sie mir.“ (Interview mit Marcia Andi)

„Schau, meine Eltern haben mich nichts arbeiten lassen, ließen mich überhaupt nicht ausgehen, aus dem Haus gehen, ich musste immer nur im Haus bleiben. [...] Es war wohl wegen der Eifersucht, meine Eltern, sie ließen mich keine Freunde haben, nichts von nichts. [...] Nur im Haus bleiben. Sie wollten keine Gerüchte hören, dass deine Tochter mit einem Liebhaber war, so, so etwas. Sie wollten [betont] nichts hören, also ... passten sie auf mich auf. Sie ließen mich nicht auf die Straße gehen, mit ihrer Erlaubnis ausgehen, sonst nichts.[...] Und einmal wollten meine Eltern mich schlagen, weil ... ich weiß nicht, sie hörten, dass sie mich hier [im Touristenressort Aliñahui, Anm. d. Verf.] belästigt haben. Oder sei es, durch Gerüchte. [...] Sie wollten mich nicht herschicken. Also sagte ich, ich wurde wütend, also sagte ich ‚Ich will arbeiten, hier habe ich gar nichts!‘, sagte ich. ‚Ich habe kein Geld, um mich mit etwas einzukleiden.‘ [...] und ich sage ‚Was mache ich jetzt, dass mich meine Eltern nicht arbeiten lassen?‘. Ich dachte viele Dinge, in der Lage, zu flüchten, oder hierher zu kommen zum Leben, ich weiß nicht. Weil sie mich nicht ließen, deshalb war es eine Traurigkeit für mich. Ich hatte

Lust zu weinen, ich habe geweint, manchmal. [...] Julia¹⁸⁴ ging, um die Erlaubnis meiner Eltern zu erbitten, und dann haben sie mich arbeiten lassen. Sie sagten aber, dass ich keine Freunde haben dürfte, auch nicht ausgehen zum Tanz, zur Bar unten, nichts, nichts. Und immer bin ich geflüchtet hier. Immer flüchtete ich nach oben¹⁸⁵, weil uns dort niemand sieht. [...] Danach fingen sie an zu erzählen, dass deine Tochter dort versteckt lief. ‚Ja‘, sagte ich, ‚aber ich gehe, aber ich mache nichts Schlechtes. Wir gehen alle.‘ Und sie lassen mich nur mit Julia ausgehen. Sie wollen nicht, dass ich allein gehe. Und dann haben sie mich ein bisschen gelassen. Ich hatte auch Liebhaber¹⁸⁶, ein bisschen, ein bisschen. [...] Es gab hier viele von denen¹⁸⁷, wie, wie sie mich belästigten! Es gab Gerüchte, dass ich mit einigen und mit anderen zusammen bin, erzählten sie, und immer musste sie sprechen, mir Ratschläge geben, meine Mutter. ‚Dass du dich nicht einlässt, mit einem, mit anderem, weil du dann schwanger wirst, sie werden dich verlassen so.‘ [...] Ich sagte ihm, ich erbat die Erlaubnis meines Vaters, ich sagte, dass ich meinen Liebhaber sehen werde, er hat gesagt, ich soll ein Weilchen zu ihm kommen. So fing es an, weil ich schon etwas mit ihm zu tun hatte und da haben sie mich also gelassen. Bis dahin wollte ich, dass sie nicht mehr auf mich aufpassen. Klar, bis jetzt sagen sie mir, dass sie mich schlagen werden, aber ich weiß nicht.“ (Interview mit Janeth Dahua)

Janeth Dahua brachte hier den Kampf zwischen den Schicklichkeitsvorstellungen ihrer Eltern und ihrem eigenen Bedürfnis nach mehr Freiheit zum Ausdruck. Ihre Eltern handelten nach zwei Motiven, die als allgemeingültig gelten können: Zum Einen die Befürchtungen um den Ruf der Tochter, welcher durch Gerüchte arg beschädigt worden ist, zum Anderen die berechnete Sorge, Janeth könnte sich mit einer unadäquaten Person – in diesem Falle einem mestizischen Militärbediensteten – einlassen, der sie letztendlich nur ausnutze und keine Option für ein erweitertes Familiennetzwerk darstelle. Besonders männliche Familienmitglieder reagieren äußerst sensibel auf Verletzungen weiblicher Tugendhaftigkeit und maßregeln ihre Töchter, Schwestern oder Cousinen massiv, wenn deren Verhalten Anlass zu Zweifeln an ihrer Keuschheit gibt. Ein Jugendlicher, der sich bei einer Feier einem Mädchen nähert, sollte sich deshalb zuerst bei ihren Brüdern und Cousins beliebt machen, sonst besteht die Möglichkeit eines gewaltsamen Zusammenstoßes. Ebenso kann es das

¹⁸⁴ Auf Initiative von Julia Grefa, eine der dienstältesten Angestellten in Aliñahui, hatte Janeth ursprünglich das Arbeitsangebot in dem Touristenressort bekommen. Einmal verheiratet, lassen die meisten Männer ihre Frauen nicht mehr außerhalb des Hauses arbeiten, weshalb man im ländlichen Dienstleistungsbetrieb entweder auf Männer oder auf junge Mädchen vor der Heirat zurückgreift. Erst nach mehrmaligem Fürsprechen gaben Janeths Eltern nach, jedoch nicht ohne Julia in die Pflicht zu nehmen, Janeth wie ihre eigene Tochter zu hüten. (Allerdings lebte Julias eigene Tochter Narcisa schon seit dem 12. Lebensjahr die Woche über mit den jüngeren Geschwistern allein in Tena, um dort das Gymnasium zu besuchen, was wiederum ab ihrem 14. Lebensjahr Gerüchte von Affären mit sich brachte.)

¹⁸⁵ Gemeint ist die Bar und Diskothek der biologischen Forschungsstation Jatun Sacha, in der viele ausländische Freiwillige verkehrten, jedoch nicht die Einwohner/innen von Zancudo.

¹⁸⁶ An dieser Stelle bleibt unklar, wie Janeth „Liebhaber“ definiert. Die Interpretationsmöglichkeiten reichen von Schwärmerei ohne direkten Kontakt bis zu sexuellen Beziehungen.

¹⁸⁷ Sie bezieht sich hier auf Wehrdienstleistende der Armee und ihre Vorgesetzten, die mehrmals im Jahr zu Übungszwecken in der Nähe Zancudos stationiert waren.

Mädchen selbst treffen, wenn tatsächliche oder vermeintliche sexuelle Begegnungen bekannt werden oder man „Gefahr im Verzug“ vermutet. Dann bekommen viele Mädchen von ihren Brüdern oder Eltern Schläge (angedroht), um sie wieder auf den „rechten Weg“ zu führen.

„Ich will, dass alle meine Cousinen richtig verheiratet sind, richtig verheiratet! So will ich das sehen! Dass sie nicht so rumlaufen! Richtig verheiratet müssen sie sein!“ (Pedro Yánez auf einer Feier, bei der auch seine unverheirateten Cousinen anwesend waren und tanzten)

„Mein Bruder, der Pablo, sagt, dass er mich schlagen wird. Ich weiß nicht, so hörte ich es. [...] Ich weiß nicht, warum sie mir das sagen, verbreiten Gerüchte, dass ich mit dem einen, mit dem anderen zusammen bin. Nein, das ist nicht wahr, weil ich nur mit einem zusammen war.“
(Interview mit Janeth Dahua)

Für Jungen gelten diese Einschränkungen in viel geringerem Maße: Zwar sollen auch sie idealerweise kaum Geschlechtsverkehr vor der Ehe haben, jedoch wird Jungfräulichkeit bei Eheeintritt von ihnen nicht erwartet. Ebenso wenig sind sie einer solchen Überwachung ausgesetzt wie Mädchen und können sich generell freier bewegen, so dass sich mehr Möglichkeiten für sexuelle Kontakte ergeben, ohne dass jemand Verdacht schöpft. Und selbst bei Bekanntwerden von vor-ehelichen Beziehungen werden sie von den Eltern zwar mitunter gerügt, aber nicht geschlagen. Jungen können grundsätzlich mehr Freizeit genießen, da es ihnen gestattet ist, sich der Kontrolle der Eltern bis zu einem gewissen Grade zu entziehen und sich im Wald oder in der Stadt bzw. auf der Straße aufzuhalten. Von ihren Töchtern dagegen möchten Eltern doch in den meisten Fällen stets den genauen Aufenthaltsort wissen – sie sollen sichtbar und kontrollierbar bleiben. Manche Mädchen werden mit Absicht kaum außer Haus und von der Seite der Mutter gelassen, lernen deshalb nicht den Umgang mit anderen Menschen und legen eine extreme Schüchternheit an den Tag, die sich in Verstecken vor Fremden und Schweigen bzw. verlegenem Kichern als Antwort auf Fragen äußert. Außerdem wird ihnen mittels des Vergewaltigungsszenarios, das in Konversationen immer wieder auftaucht, Angst vor Fremden gemacht und die Notwendigkeit eines keuschen Körperumgangs verdeutlicht.

„Ich war ruhig ... ich benahm mich ganz still ... ich war schüchtern, um es so zu sagen. Ich war [betont] ganz schüchtern. Ich unterhielt mich mit niemandem, wenn mich jemand fragte, wusste ich nicht zu antworten. [...] Wenn ich dort eine Person sah, dann bin ich mich verstecken gegangen. Ja, ich flüchtete, um sie nicht zu sehen.“ (Interview mit Janeth Dahua)

Mittlerweile gibt es aber besonders bei Runa mit höherer Bildung andere Ansätze:

„Man kann jemanden nicht immer nur im Haus festhalten. Man muss sie auch mal rausgehen lassen, mit Freunden, in der Gruppe. Wenn sie studieren, ändern sie sich. Dann denken sie nicht mehr so, als wenn sie nur zu Hause sind. Die Mädchen wollen dann erst später heiraten und Kinder kriegen.“ (Lehrerin Fabiola Grefa)

„Ich wusste gar nicht, wie man mit Leuten spricht. Bis ich 18 war, blieb ich immer im Haus. Als ich nach Tena auf das Gymnasium ging, dort haben mir die Klassenkameraden gezeigt wie man sich mit Leuten unterhält, wie man Freundschaften schließt. Aber das war zuviel, so wurde ich gleich schwanger. Ich wusste ja nichts.“ (Rosario Cerda)

Jungen werden dagegen eher dazu angehalten, etwas aggressiver und direkter in der Außenwelt zu agieren. Ihnen gehört ohnehin die Straße, der Wald und die Stadt, welche sie auch ohne schützende Begleitung betreten können. Darüber hinaus unterliegen sie naheliegender Weise nicht jener Vergewaltigungsgefahr, der Mädchen ausgesetzt sind. Ihre Körper sind insofern keinen Schutzmaßnahmen unterworfen und sie werden weitaus weniger zur Keuschheit erzogen.

„Die Jungs lasse ich auf die Straße gehen. Aber die Mädchen, die Mädchen müssen sich schützen, in ihrem Körper. Sie müssen sich schützen, weil es doch Männer gibt, die sie belästigen wollen. [...] Sie müssen ihren Körper schützen und deshalb sind manche sehr schüchtern.“ (Interview mit Rosario Cerda)

„Natürlich lassen sie sie ein bisschen unterschiedlich aufwachsen, aber im Ratgeben, nichts weiter. Weil sie mehr auf die Mädchen aufpassen, sie geben ihnen Ratschläge von klein auf, sagen, dass sie es nicht machen dürfen, wenn sie groß sind. [...] dass sie nicht so rumlaufen dürfen, wenn sie señoritas sind, diese Zeiten, die Frauen. Und ... sie geben Rat und sagen, dass sie nicht so rumlaufen, dass sie sich nur dem Lernen widmen müssen und das Haus machen müssen und nichts weiter. [...] Den Jungen geben sie nicht so viele Ratschläge. [...] Und so sagen sie es ihnen auch, aber das wichtigste ist, dass sie es den Mädchen sagen, nichts weiter. Den Jungen sagen sie ... nicht viel, sie geben keine Ratschläge [...]. Natürlich brauchen die Jungs auch Ratschläge, aber den Mädchen geben sie mehr [...]. Weil die Mädchen manchmal ... wenn sie wachsen, groß wachsen, dann gehen sie manchmal mit dem Mann. Sie verlassen, und plötzlich gehen sie mit dem Mann weg und deshalb gibt man ihr Ratschlag, im Gegensatz mit den Jungen ist das nicht so.“ (Interview mit Pedro Yáñez)

5.3. Zusammenfassung

Die feministische Kritik greift gern auf „nicht-westliche“ Beispiele zurück, um Alternativen zur euro-amerikanischen binären, heteronormativen Geschlechterordnung aufzuzeigen und letztere somit zu dekonstruieren. Bei den Runa in Zancudo wird sie dafür leider keine

Unterstützung finden: Die Runa bestehen auf der Dualität von weiblich und männlich. Allerdings biologisieren Indigene Gender zum Entzücken postmoderner Theoretiker/innen nicht derart stark. Genderidentität erfordert von Kindheit an beständige Formung, was sich besonders in der früh einsetzenden Arbeitsteilung äußert, welche Wissen in den Körper „einschreibt“. Diese indigene Betonung eines körperlichen Wissens ist auch eine Erklärung für die recht virulente physische Gewalt im Erziehungsprozess, die auch der Abhärtung dienen soll. Die Erziehung von Jungen und Mädchen nach dem Kleinkindalter – mit einer gewissen Übergangszeit – geschieht auf unterschiedliche Art und Weise, wobei Mädchen bereits einen Vorgeschmack auf jene Einschränkungen erfahren, denen sie später als Ehefrauen unterliegen. Kinder werden in das Arbeitspensum der Eltern einbezogen, was für Mädchen mehr Arbeit bedeutet als für Jungen. Außerdem ist ihre Bewegungsfreiheit insbesondere ab der Geschlechtsreife begrenzt. Dadurch sind sie in ihrer Freizeitgestaltung stärker eingeschränkt und werden darüber hinaus zu einem bewussteren Umgang mit ihrem Körper angehalten. Den Geschlechtern zugesprochene Eigenschaften werden nicht direkt auf angeborene biologische Prädispositionen zurückgeführt, sondern Maskulinität/Femininität muss erst Stück für Stück erworben werden. Durch die ständige, handhabende Wiederholung beobachteten Handelns verfestigt sich das Gender-Wissen im Körper und bildet einen bestimmten, „wissenden“ Habitus aus. Gender ist in Amazonien v.a. als „verkörpertes Wissen“ zu verstehen, als

„an embodied capacity for production and reproduction“ (McCallum 2001: 5).

Wer die dafür nötigen Techniken in seinen/ihren Körperhabitus übernommen hat, gilt als „richtiger Mann“ resp. „richtige Frau“, als erwachsen. Einer biologischen Reifung des Körpers wird dagegen weniger Bedeutung beigemessen. Allerdings beruht die Einteilung der Menschen in männlich und weiblich und damit die ihnen anzuerziehende Geschlechterrolle – und hier enden alle dekonstruktivistischen Träume – ausschließlich auf dem biologischen Geschlecht des Kindes bei der Geburt. Zweifel und Uneindeutigkeiten bei der Geschlechtsbestimmung sind nicht bekannt. Sämtliche Prozesse um die performative Hervorbringung und den Erhalt eines Gender-Körpers kennen nur ein Ziel, das gänzlich unflexibel ist: den männlichen oder weiblichen Menschen, der die seinem Geschlecht aufgetragenen Aufgaben wahrnimmt und in Komplementarität zum anderen steht. Indigenes Denken und Handeln ist in Bezug auf Geschlecht auf die Dichotomie männlich – weiblich ausgerichtet.

Besonders im Bereich der Sexualität und in der familieninternen Hierarchiesetzung zwischen Brüdern und Schwestern kommt meines Erachtens ein Machtungleichgewicht zwischen Runa-Frauen und Runa-Männern zum Ausdruck. Weibliche Sexualität unterliegt aufgrund des Jungfräulichkeitsideals vor der Ehe Sanktionen, denen sich junge Männer nicht

unterwerfen müssen. Die Sexualität unverheirateter Frauen wird zunächst von ihren (männlichen) Blutsverwandten überwacht, jene verheirateter danach von ihren Ehemännern. Diese beanspruchen darüber hinaus weitere Verfügungsgewalt über weibliche Reproduktionsmacht. Der Sexualakt wird sowohl von Männern als auch von Frauen als männlich-aggressiv dominiert verbalisiert. Ideale Männlichkeit ist eng an eine große Nachkommenschaft gebunden, weshalb Männer häufig eine effektive Familienplanung auch gegen den Wunsch ihrer Frau verhindern. Traditionelle Feminität wird ebenso über viele Kinder definiert, weshalb Frauen mit wenigen Kindern ebenfalls kritisiert werden. Der Einfluss nationalstaatlicher Institutionen, Nichtregierungsorganisationen und die Berührung mit mestizisch-weißen Lebensstilen zeitigen aber langsame Veränderungen hin zu modernen Konzeptionen von gewaltfreier Erziehung und Familienplanung mit einer Tendenz zu größerer individueller Entscheidungsfreiheit, von der besonders Mädchen und Frauen profitieren könnten.

6. In der Ehe: *runa kari, runa warmi* und „das gute Leben“

„Life is not possible without masculine-feminine combinations.“
(Uzendoski 2005: 45)

6.1. Eheanbahnung und Hochzeit: Vom ersten Flirt zum Eintrag im Zivilregister

6.1.1. Wer entscheidet?

Heutzutage beginnen viele Beziehungen, die in eine Ehe münden, mittels Flirtens: Junge Leute tauschen Blicke, Worte, Süßes, Cola, Küsse, mit zunehmender Tendenz auch Sexualität, wobei in jeder Hinsicht dem Jungen der aktive Part zugesprochen wird. Alles Materielle geht einseitig vom Jungen zum Mädchen. Er macht kleine Geschenke – z.B. Parfüm, Schmuck, Schminke – oder gibt Geld, was eine gewisse Kompetenz innerhalb der Nationalökonomie anzeigt, Heiratschancen erhöht und damit als Symbol moderner Männlichkeit gelten kann. Zugleich bleibt aber parallel das traditionelle Geben von Nahrung – v.a. Fleisch als typisch männlich produziertes Lebensmittel – oder kleinen Haustieren – z.B. Hundewelpen oder Vögeln – erhalten. Der Flirtmöglichkeiten sind derer viele: bei Dorffesten, Hochzeiten, Sportwettspielen, Besuchen in der Stadt. Die betreffenden Personen werden zunächst versuchen, eine erste Annäherung geheim zu halten. Berührungs- oder Kusszenen in der Öffentlichkeit sind zumindest auf dem Land undenkbar. Eltern reagieren auf reale oder vermeintliche erste Kontakte ihrer Töchter zum anderen Geschlecht zunächst häufig ablehnend bis aggressiv.¹⁸⁸ Diese Zeit der Adoleszenz wird dorffintern von vielen Gerüchten begleitet, was die Eltern eines heiratsfähigen Mädchens dazu drängt, ersten Anbahnungsversuchen der Jugendlichen schnelle Taten folgen zu lassen. Dies geschieht in Form der Kontaktaufnahme zwischen beiden betreffenden Familienangehörigen und dem baldigen Beginn von Hochzeitsvorbereitungen.

Heute kennen sich viele Paare bereits vor der Ehe. „Kennen“ deckt in diesem Falle ein breites Spektrum ab, das von gelegentlichem Sehen bei Dorfveranstaltungen bis zu sexuellen Kontakten reichen kann. Besonders im städtischen Kontext und bei höherem Bildungsgrad geht zum Einen der Trend zu individuelleren Entscheidungen, bei denen romantische Motive eine wichtige Rolle spielen, zum Anderen entwickeln Eltern selbst das Bestreben, ihre Töchter erst in späteren Jahren zu verheiraten. Auf dem Land allerdings ist es nach wie vor auch üblich, dass die Brautleute sich vor dem offiziellen Hand-Anhalten nicht kennen und Verwandte die Beziehung einleiten. Die Möglichkeiten persönlicher

¹⁸⁸ So beobachtete ich bspw. bei einem Dorffest eine Mutter, die mitten auf der Tanzfläche mit einem Bündel Zweige auf einen Jungen einschlug, weil dieser ihrer Tochter während des Tanzes die Hände auf die Hüften gelegt hatte. Das mütterliche Vorgehen wurde von den Anwesenden als legitim betrachtet und man störte sich nicht daran.

Entscheidungsfreiheit variieren in diesem System stark und gehen vom ausdrücklichen Wunsch nach der Verbindung auf beiden Seiten der zukünftigen Partner bis zur Heirat aus Zwang, die von beiden Betreffenden nicht angestrebt wird.

„Mein Vater hat mich gezwungen. Wenn nicht, hätte ich nicht geheiratet. Er wollte einen colono mit mir zusammenbringen. [...] Ich weiß nicht warum. Ich wollte einen Mann, der mir gefällt. Er sagte ‚Nein! Den heiratest du.‘ Er zwang mich. [...] Sie geben uns einfach irgendeinem.“
(Interview mit Julia Grefa)

Dabei können sowohl Mann als auch Frau unter großen Druck geraten. Letzteres geschieht allerdings häufiger, da die Entscheidung, um ein bestimmtes Mädchen zu „freien“, zunächst allein auf der familiären Seite des zukünftigen Bräutigams getroffen wird und dieser damit wesentlich direkter in den Entscheidungsprozess involviert ist. Jedoch trifft dies auch nicht auf jeden Fall zu, wie folgendes Zitat zeigt:

„Ich wollte noch nicht heiraten. Es war der Luís und die anderen Brüder auch. Sie haben gehört, wie ich mit meiner Mama gesprochen habe, dass ich Ruth kennengelernt hatte. Sie sagten ‚Wir machen jetzt sofort die pedida¹⁸⁹! Gehen wir!‘. Ich wollte nicht, aber sie haben mich gezwungen. Ich hatte nie gewollt.“ (Pedro Yáñez)

Die Ablehnung eines Heiratsantrages seitens der Familie der erwählten Braut wiederum stellt stets einen Affront dar, generiert Feindschaften und wird deshalb nur in Notfällen praktiziert, so dass die Mehrzahl der Anträge auch tatsächlich angenommen wird. Der Wille der betreffenden Tochter spielt dabei nur eine untergeordnete Rolle. Dieses Vorgehen deckt sich mit der amazonischen Vorstellung von Großzügigkeit, welche sich nicht nur auf das Teilen von Nahrung und Arbeitskraft bezieht, sondern auch das Teilen eigener Familienangehöriger, in diesem Fall der Töchter, mit anderen, einschließt.¹⁹⁰ In jedem Falle haben Eltern und andere Verwandte ein zentrales Mitspracherecht bei der Partnerwahl. Ohne deren Zustimmung ist eine Eheschließung so gut wie unmöglich:

„Mein Papa, nachdem meine Mama gestorben war [...] also die Mama, die Mama von meinem Papa wollte nicht, dass er sich mit einer alleinstehenden Frau verheiratet. Also ging das nicht. [betont] Wie hätte das dann sein können?!“ (Interview mit Magdalena Torres)

¹⁸⁹ Dt. „Brautwerbung“/Quichua *tapuna*; der erste formelle Schritt zur Eheschließung, bei dem die nächsten Verwandten eines Jungen bei den potenziellen Brauteltern um die Hand von deren Tochter anhalten.

¹⁹⁰ So kursierte in der *comunidad* als Begründung für die Verheiratung der 14-Jährigen Lisbeth, Tochter meiner Nachbar/innen Vicente Huatatoca und Mónica Andi, der Satz:
„Die Mónica sagt, sie hat es wegen dem Frauenmangel in Río Blanco gemacht.“

Gewöhnlich geht zwar die Familie eines Jungen aktiv auf Brautschau, jedoch haben die Eltern eines Mädchens zwei Möglichkeiten, aus der passiven Wartehaltung auf einen zukünftigen Schwiegersohn herauszutreten: Zum Einen können sie die Eltern eines Jungen, der bereits in intimer Form mit ihrer Tochter verkehrt hat, auffordern, die *pedida* einzuleiten. Zum Anderen können sie ihre Töchter generell auf dem „Heiratsmarkt“ anbieten, indem sie verbreiten lassen, dass Bewerber generell im Haus willkommen sind. Als Grund hierfür wird meist eine zu große ökonomische Belastung durch den weiteren Verbleib eines erwachsenen Menschen im Haushalt angegeben.

„Und weißt du noch was? Die Familie [betont] bietet das Mädchen an. [...] Meine Onkel, ich habe einen Onkel, der im Wald drinnen lebt, er hat [betont] sieben Töchter und er sagte ‚Ich kann jetzt meine Tochter nicht länger unterstützen‘. So und also hat er das Wort verbreiten lassen ‚Sag jemandem, der herkommen will und meiner Tochter Fragen stellen will, dass er ruhig herkommen kann. Ich gebe meine Tochter, aber sie sollen Essen, Getränke, eine große Feier geben und meine Tochter geht.‘ Und so machte er es und die Leute verbreiteten das Wort und jemand fragte ‚Wie alt ist deine Tochter?‘ und er sagte ‚Meine Tochter ist 17 Jahre alt. Eine andere habe ich, die ist 15, und noch eine andere, die ich habe, die ist 14 und alle drei sind zum Vergeben.‘ Also ging ein Junge und sagte ‚Ah, ich will die 15-Jährige.‘ Na und, bumm, hat er die 15-Jährige mitgenommen. Es ist wahr, er hat sie mitgenommen.“ (Interview mit Marco Grefa)

Unter jungen Leuten ist teilweise ein gewisser Emanzipationsdiskurs festzustellen, der ein Leben in Freiheit höher schätzt als eine frühe Heirat. Und dennoch waren die meisten, von denen ich Bemerkungen dieser Form aufnahm, einige Monate später verlobt, verheiratet und/oder wurden Eltern. Einerseits ist hier davon auszugehen, dass der familiäre Druck größer ist als die individuelle Willenskraft. Andererseits sehe ich den wesentlich gewichtigeren Grund für diese Diskrepanz zwischen Diskurs und Praxis darin, dass diese Aussagen im getroffenen Zusammenhang als Rechtfertigungen gegenüber Kritik am momentanen Lebensstil der Jugendlichen seitens der Eltern benutzt wurden, der Inhalt jedoch langfristig keinesfalls eine Alternative zum gängigen Lebensentwurf darstellte:

„Ich sage, oder wollen sie, dass ich so leide wie meine Schwester, sie leidet, sage ich, jetzt, wo sie viele Kinder hat, er schlägt sie, meine Schwester, ich weiß nicht, die Dinge, die er sagt, also sage ich, dass mir nichts davon gefällt. [...] Es ist, dass sie sagen ... warum ich nicht heirate, warum ich keine Kinder habe, ich bin ein ich weiß nicht was. [...] Sie wollen, dass ich ein Kind habe. Aber ich sage nein. Wofür?! Es ist besser, einfach so zu leben.“ (Interview mit Janeth Dahua, die ein halbes Jahr nach dem Interview heiratete und sehr bald schwanger wurde)

„Ich denke noch nicht ans Heiraten. Was hat es Gutes? Nichts. Dann muss ich immer nur zu Hause bleiben, der Ehemann bestimmt alles und ich habe viel Arbeit. Ich bin lieber frei. Vielleicht heirate ich nie.“ (junge Runa-Frau, die in dem Quiteñer Café Kallari arbeitete)

„Ich habe es bei meinen Brüdern gesehen, wie sie sehr jung heirateten und viele Kinder hatten. Und jetzt leiden sie und das Geld reicht nicht. Ich beobachtete das und überlegte und entschied, dass ich das so nicht machen werde.“ (Pedro Yáñez)

„Deshalb habe ich als Jugendliche niemals daran gedacht, mich so früh zu verheiraten, so fern von der Familie sein zu müssen.“ (Kommentar Rosario Cerdas gegenüber ihrem *compadre* Vicente Huatatoca, der gerade seine 14-jährige Tochter Lisbeth verheiratet hatte)

Was nun die eigentliche Entscheidungsfreiheit bei der Partnerwahl betrifft, so findet man zwei widersprüchliche Diskursstränge vor: Einerseits wird – im Einklang mit dem amazonischen Gesellschaftsideal der Zwanglosigkeit – die individuelle Entscheidungsfreiheit immer wieder hervorgehoben und betont, dass niemand gezwungen werden könne. Andererseits kamen bei den persönlichen Fallgeschichten auch Zwangsmaßnahmen seitens der Eltern, häufig auch inklusive Androhung von Gewalt, zum Ausdruck. In den folgenden Beispielen geschieht dies sogar innerhalb aufeinander folgender Sätze:

„Niemand kann fordern, dass man jemanden heiratet. Klar, früher war es so, aber jetzt nicht. Manchmal fordern die Papas das, speziell wenn sie betrunken sind. [...] Aber aus Liebe zu heiraten, das erscheint mir besser als ‚blinde Liebe‘¹⁹¹.“ (Interview mit Rosario Cerda)

„Wer innerhalb der Familie entscheidet, wen man heiratet?“ (I.E.)

„Das entscheidet einer selbst.“

„Einer selbst?“

„Ja.“

„Aber ... zum Beispiel, du hattest doch auch nicht viel zu sagen, sie haben es auch von dir gefordert.“

„Ja, klar.“

„Wer hat es gefordert?“

„Mein Bruder. [...] Nur er, der Luís, sonst niemand. Weil er, nicht, weil er es sagen mußte, sondern weil er betrunken war, nur deshalb. [...] Klar, die Mutter kann es mir auch sagen ... Wenn der Mann sein Alter hat, also dann, klar, dass sie mir sagen kann ‚Jetzt solltest du eine Frau haben und eine Familie‘. Ja, klar, sie kann sagen, entscheiden dass, dass ich eine Frau nehme.“ (Interview mit Pedro Yáñez)

¹⁹¹

Span. *amor ciego*; damit wird die Heirat eines Paares beschrieben, das sich erst während der Hochzeit kennenlernt.

Ehen können und werden auch von der Familie forciert, da sie in einer *economy of people* eben nicht nur rein individuelle Entscheidungen darstellen, sondern durch den Ausbau von Familienverbindungen gleichzeitig politische und ökonomische Implikationen tragen, die viele Individuen involvieren und vernetzen. Junge Mädchen sind hierbei aus den oben genannten Gründen einem größeren Zwang ausgesetzt als ihre männlichen Widerparts.

Exkurs: Die romantische Liebe im indigenen Kontext

„Zuerst heiratete meine Schwester seinen [verweist auf Vicente, ihren Ehemann] Onkel. Von da an kannte man sich. [längere Erklärung über Familienverbindungen] Der Ehemann meiner Schwester lernte meinen Papa und meine Mama kennen. Nachdem sie sich schon kannten, und er war auch jung und ich war eine señorita und ich lief mit meiner Schwester herum und er lernte mich kennen und danach hat er gedacht, dass er mich nehmen will, nehmen und heiraten, hat er gedacht. Und was werde ich schon tun ... er zuerst, ich sage, dass ich bis jetzt nie bin wie andere sind, so witzeln, aber das habe ich nie gemacht und wie er mich sieht [...]. [längere Ausführungen über Wohnort und Flusslauf] Am Fluss sind wir mit meiner Schwester zur chagra gegangen, um Maniok, Kochbananen zu holen, bis dort sind wir gegangen und er ... er arbeitete mit meinem Onkel, glaube ich, war es, sie hatten einen Vertrag. [Erklärungen zur Arbeit] und kaum dass er mich sieht, ich weiß nicht, ich glaube, er hat gesehen, dass er mich heiraten wird. Und er gibt mir ein beschriebenes Papier, ein großes Papier, alles ist darauf geschrieben, dass er mich liebt und ob ich auch einen Brief will und er sagt, dass er mich liebt und dass er will, ich weiß nicht was, alles geschrieben. [...] Und was werde ich machen, ganz erschreckt?! Und ich habe ihn nie beachtet, einfach so habe ich mich ganz ruhig verhalten. [...] Ich kannte ihn, er kannte mich, wir kannten uns auch, aber wir hatten nie miteinander gesprochen. Er sah mich, aber wir kannten uns so, von weitem, nichts weiter. Aber er kannte mich und hat mir einen fertigen Brief gebracht. Ich war ja auch halb dumm, ich weiß nicht, als er so von oben zeigt. ‚Nimm!‘, sagt er mir, und ich nehme den Brief, ein Papierchen war es, er lässt es mich nehmen, ich nehme ein Papier, und ich sehe lesend, dass es so war, dass er mich liebte, er hat, ich weiß nicht was, gemacht, was er noch geschrieben hat. Ich sagte nicht meinem Papa Bescheid, ich sagte nicht meinem Bruder Bescheid, ich sagte natürlich nicht Bescheid. Ich weiß es nicht, ich weiß es einfach nicht, nach dem folgenden Tag, kommen sein Papa und seine Mama nach fast zwei Tagen ... Wie war es? ... nach drei Tagen, da kommen sie an. Zuerst kommen Papa und Mama. Papa von ihm. [Ausführungen zum Kanuanlegeplatz] Und ich sage ‚Das müssen sie sein.‘, sage ich. Es scheint, dass sie kommen ... wurde ja Zeit, sie baten Papa und Mama, ob sie die Tochter geben wollen, weil sie einander lieben. [...] Und dann rufen sie ihn und was werde ich schon sagen? Und ich weinte, Papa sagt ‚Und wenn du

nicht willst, du wirst dich betrinken¹⁹²!’, sagt er. [...] Heute, in diesen Zeiten, wenn man den Ehemann liebt, unterhält man sich, dann heiratet man. Nein, früher war es, wenn sie pedida machen und Mama und Papa fragen unter Erwachsenen, unterhalten sich, also dann auch wenn man nicht will [betont] muss man heiraten, man muss nehmen! Sie gaben einfach! Ich wollte nicht. Ich für mich dachte: Es ist gut, ruhiger zu sein, nicht schnell. Ich lebte ruhig, ich dachte nicht ans Heiraten, ich lief nicht suchend rum.“ (Interview mit Mónica Andi)

„Es ist unser Brauch, nicht? Oder sagen wir, Quichua. Ich weiß nicht, ob Du das gehört hast, die Eltern oder die Onkel und Tanten oder die Cousins kennen ein Mädchen von einem anderem Ort.“

„Blinde Liebe.“ (Ethnologin zeigt, was sie schon weiß)

„[betont] Genau das, genau das.“

„Du kanntest deine Ehefrau vorher nicht?“

„Nein. Aber, aber doch, ich kannte, aber nicht sie. Den Bruder, ihren Papa, ihre Mama. Ich kannte sie alle, weil ich in die Schule ging, die Pucachicta heißt, nicht? Cachihuañushka ist es jetzt, nicht? Die Gemeinde. [...] Früher war es eine einzige große Gemeinde, die Pucachicta hieß. Also lernte ich dort drei Jahre, in dieser Gemeinde. Meine Eltern lebten auf diesem Teil einer Insel. Also als sie hier lebten, kamen wir auch von Tena, um hier zu leben, weil es blieben nur wir im Haus, nur die Kinder. Also wie unsere Eltern hier lebten, also kamen wir auch her zum Leben. Also hieß es zur Schule gehen, dort war es sehr weit, klar, sehr weit, aber früher hatten wir ein Kanu mit Motor, um zu dem Ort der Schule zu gelangen. Morgens und abends. Das war für uns einfacher. Also war ich drei Jahre dort. Also natürlich kannte ich es dort, aber ich hatte nie meine Ehefrau kennengelernt. Also [...] eines Tages mein Onkel und andere Familienmitglieder, es ist so, dass sie einen Ausflug dorthin machten oder besuchen wollten, also, da mein Schwiegervater Schamane ist, ja, also weil er Schamane ist, also meine Familie, oder sei es, mein Onkel, die anderen Verwandten machten dort einen Besuch und haben sie gesehen, die, welche meine Ehefrau werden würde. Also, wie ich ihnen sage, das war unser Brauch, nicht? So kamen sie zu mir und sprachen mit mir und ‚Gut‘, sagte ich ihnen, ‚ich werde einen Besuch machen, nichts weiter, ich werde nicht akzeptieren, nein.‘. Aber in dem Moment, in dem sie einen Dialog führten zwischen meinem Onkel und meinem Schwiegervater, also da fingen sie schon an zu sagen, dass sie kamen um die pedida zu machen, nicht? Also riefen sie zum Kennenlernen und erst an diesem Tag lernten wir uns kennen. Und ich sagte ihr ‚Gut, sie gefällt mir.‘ [...] Also just in dem Moment, als sie die Frage stellten, sagte ich ihr, ‚Gut‘, sagte ich ihr, ‚ich werde‘ ... Oder sei es, dass ich tatsächlich mit meinem zukünftigen Schwiegervater sprach, ich sagte ihm ‚Ich komme um die pedida zu machen, ich liebe deine Tochter, nichts weiter.‘ Sie akzeptierten sofort. Und so machten wir eine kleine Feier, aber in diesem Moment waren wir noch nicht zusammen. Wir grüßten uns nur, unterhielten uns, nichts. Und am

192

Damit ist das große Trinken bei der Hochzeitsfeier gemeint. Die eigene Hochzeit ist für junge Mädchen die erste Gelegenheit, bei der sie legitim in der Öffentlichkeit betrunken sein dürfen.

nächsten Tag kamen wir zusammen. Nach einem Monat machten wir eine Feier.“ (Interview mit Wilson Huatatoa)

Die Ausgangsfrage zu diesen beiden Ausführungen lautete: „Wie hast du deine/n Partner/in kennengelernt?“. Nun hätte man meinen können, dass mit dem Export der Moderne auch das Konzept der romantischen Liebe¹⁹³ im außereuropäischen Raum Fuß gefasst hätte. Betrachtet man aber die Geschichten, die meine Interviewpartner/innen über die Wahl ihres/r Ehepartners/in erzählen und die hier als exemplarische Verweise auf einen indigenen Liebesdiskurs dienen sollen, so fällt das Fehlen romantischer Vorstellungen – Überhöhung des/r Auserwählten; Intensität und Unausweichlichkeit eigener Gefühle usw. – auf. David Lipset stellte bei seiner Untersuchung von Brautwerbengeschichten von jungen Papua Neuguineaern fest, daß durch den Wegfall einiger traditioneller Strukturen – Männerhaus, Initiation usw. – bei gleichzeitiger Kontinuität von anderen – Heiratsformen, Verwandtschaftsregelungen – das Umwerben der zukünftigen Partnerin zu einem privilegierten Feld geworden war, maskuline Identität darzustellen, nicht aber, die Geliebte zu idealisieren. Lipset fragt:

„Why are their stories so much more concerned with gift giving, the defense of male honor, and the details of travel than with the qualities of the other? Why do these courtship tales construct the male self in modern time and spaces without the least regard for an expression of sentiment?“ (Lipset 2004: 218)

Unter den Runa drehten sich in ähnlicher Weise wie in Papua-Neuguinea die Erzählungen um Details der Familienverbindungen, geographische Beschreibungen und weitere, äußere Umstände. Die Frage nach dem Kennenlernen wurde auf die gesamte Familie bezogen; die beiden Hauptakteur/innen traten dabei hinter den Familienverband zurück. Die Qualitäten

¹⁹³ Der euro-amerikanische, romantische Liebesdiskurs ist geprägt von dem Wunsch nach emotionalem, erotischem und sozialem Verschmelzen von „Selbst“ und „Anderem“. Der/die Liebste wird idealisiert und als einzigartig konzeptionalisiert. Einigen Sozialwissenschaftler/innen gilt die romantische Liebe als Quasi-Religion des modernen Individuums (vgl. Lipset 2004: 205).

„[H]istorians view romance as becoming embedded in the Western heart over a period of 800 years, via the forlorn courtiers of Provence, the values of individualism, the spread of literacy, and the popular media.“ (Lipset 2004: 206)

Mit Max Weber betrachtet, resultiert die privilegierte Position der erotischen Liebe aus dem Zurückdrängen der Religion. Die Liebe wird zur Möglichkeit, individuelle Befreiung zu erfahren. In Durkheim'scher Denktradition ist das moderne Individuum von Verwandtschaftsbanden und kollektiven Zuständen und damit Zugehörigkeit und Sicherheit befreit oder entfremdet. Die romantische Liebe soll helfen, dieses Identitätsproblem aufzulösen. In der idealisierten Begegnung mit dem „Anderen“ könne das moderne Individuum seine Einsamkeit überwinden (Lipset 2004: 206f). Laut Giddens ist die Romanze aber nicht nur ein Ausdruck des modernen Selbst, sondern kreierte es überhaupt erst, da sie Fragen stelle wie „Was fühle ich gegenüber dem Anderen?“, und es damit zusätzlich von der es umgebenden Gesellschaft trenne. Die Romanze führe zum Erzählen einer biographischen Geschichte, in der eigene, innere Motive, scheinbar losgelöst vom gesellschaftlichen Kontext, eine zentrale Rolle spielen (Giddens 1992: 39f.; Lipset 2004: 207).

der anderen Person standen nicht im Mittelpunkt, sondern es wurde stattdessen die eigene Person und ihr Agieren in der Situation thematisiert. Männer stellten sich dabei als aktiver Part dar und beschrieben, wie sie erste Kontakte zur zukünftigen Braut und deren Familie herstellten und welche eventuellen Gefahren oder Schwierigkeiten dabei zu meistern waren. Frauen hingegen berichteten von sich selbst, in Übereinstimmung mit dem gängigen, passiven Weiblichkeitsideal, und ihre meist recht schüchterne bis widerwillige Reaktion auf die gemachten Avancen und betonten ihre Keuschheit. Gleichzeitig nutzten sie oft die Gelegenheit, um sich über die Hervorhebung ihrer Tugendhaftigkeit von anderen, „loseren“ Frauen abzugrenzen, die Männern nachliefen. Diese Kennenlerngeschichten boten gern genutzte Gelegenheiten, sich der eigenen weiblichen Identität zu versichern und sich in positivem Lichte darzustellen. Ferner spielten in den weiblichen Geschichten die Geschenke des Erwählten und sein Beruf eine Rolle, was wiederum auf die zukünftige Familienversorgerrolle des Mannes hindeutet, dessen Kompetenz im Umgang mit der Außenwelt mittels dieser Kriterien abgelesen werden kann. Da Runa-Frauen einen Teil ihres Sozialprestiges aus den „Erfolgen“ ihres Mannes ziehen, ist es in diesem Zusammenhang durchaus sinnvoll, auf seine Fähigkeiten in diesem Bereich hinzuweisen.

Diese Werbungsgeschichten thematisieren v.a. den sozio-kulturellen Prozess, den eine potentielle Verbindung zwischen zwei Menschen in Gang setzt. Das Hauptaugenmerk liegt nicht auf den individuellen Qualitäten und dem erotisierten Verlangen nach dem „Anderen“. Die Person selbst bleibt von der Liebeswerbung unberührt und unverändert – anders als im westlichen Diskurs, wo das „Sich-Verlieben“ geradezu als Krise und als einer der Zustände mit größtmöglichem Persönlichkeits- und Lebensänderungspotential angesehen wird. Das Runa-Selbst jedoch wird nicht verändert. Ganz im Gegenteil: Durch die Heirat nimmt man die adäquate, geschlechtsspezifische, erwachsene Position innerhalb der Gesellschaft ein. Es findet also eine stärkere Einbindung in das Gemeinwesen statt, während der/die westliche Verliebte dazu tendiert, sich von eben jenem Gemeinwesen zu entfernen. Die Geschichten zeigen, dass hier niemand versucht, sich im Mikrokosmos des/r anderen zu verlieren, ihn/sie zu idealisieren. Niemand ist von der so typischen Euphorie des Verliebt-Seins gänzlich erfasst. Wenn überhaupt die Qualitäten des/r anderen eine Rolle spielen, dann sind diese genereller Natur und haben mit individuellen Charakterzügen wenig zu tun. Die hervorgehobenen Eigenschaften verhalten sich vollständig konform zu den gängigen Genderrollenstandards, was bspw. an Aussagen wie „sie kommt aus einer guten Familie“; „er hat eine gute Arbeit“; „sie weiß zu arbeiten“ abzulesen ist. Runa-Begehren richtet sich vielmehr auf die Ehebeziehung an sich und weniger auf den/die eigentliche/n, individuelle/n Partner/in (vgl. Gow 1991: 190). Die Funktion, welche der/die Betreffende ausübt, ist hierbei entscheidend. Zumindest auf dem Land hat sich, trotz Einbindung in nationale und internationale Strukturen, wenig an dem Werbeverhalten und der Art der Partnerwahl

geändert. Es hat lediglich eine leichte Anpassung der Kriterien stattgefunden: „hart arbeitend“ bezieht sich heute neben Landwirtschaft, Jagd und Fischfang eben auch auf Schul- und Ausbildung. Der Liebesbrief in Mónica' Erzählung scheint nun als „modern symbol of agency, education, and communication“ (Lipset 2004: 215) dennoch auf eine Übernahme westlicher, romantischer Ausdrucksformen hinzudeuten. Jedoch kann dies als formelle indigene Aneignung gelten. Das Inhaltliche des Briefes – das geäußerte Begehren – folgt ganz und gar traditionellen Linien: Mónica war die Schwester der Frau von Vicentes Onkel, so dass zu ihrer Familie bereits eine Affinalverwandschaft bestand, die offenbar als positiv gewertet wurde. Weiterhin ging Vicente in seinem Brief nicht auf sie als Person ein, sondern lediglich darauf, dass er sie heiraten wolle und gut behandeln werde. Weiterhin deutete der Brief auf Vicentes Literalität als ein Zeichen seiner modernen Männlichkeit hin. Zwar besaßen und besitzen nicht nur Männer die Schreibfähigkeit, jedoch muss sie von ihnen ganz besonders demonstriert werden, da sie dem Umgang mit der dorffexternen Welt dient, in der Frauen wesentlich weniger agieren. Darüberhinaus thematisierte Mónicas Geschichte ein weiteres Signum moderner Männlichkeit, das ihn zu einem durchaus guten Heiratskandidaten machte: Er ging einer Gelderwerbstätigkeit nach, nämlich dem Holzfällerjob im Touristenressort Aliñahui.

Es soll hier nicht darauf bestanden werden, dass romantische Liebe ein ausschließlich westliches Phänomen wäre, denn sowohl die Literaturlage als auch einige Aussagen meiner Interviewpartner/innen zeigen doch, dass bestimmte Charakteristika, die wir mit der romantischen Liebe verbinden (unbedingte Anziehungskraft; Präferenz des/r Geliebten vor allen Anderen; Verlustgefühle) genauso auch in anderen Kulturen vorkommen (vgl. z.B. Jankowiak und Fischer 1992; Jankowiak 1995, zitiert nach Antweiler 2007: 196). Doch die Zentralität, die erotische Liebe im Westen einnimmt und wie sie als nahezu einzig legitime Motivation zur Ehe und überhaupt zu partnerschaftlichen Bindungen gilt, ist bei den Runa nicht wiederzufinden. Dennoch ist die romantische Liebe unter Indigenen auch ein Symbol von Modernität. Wie diese kann sie sowohl positiv als auch negativ belegt sein. Für junge Leute bedeutet modern zu sein – unterstützt durch *telenovelas*¹⁹⁴ und Werbung – oft die eigenständige Wahl einer/s Partners/in (vgl. Lipset 2004: 208). Sie trennen damit diese „fortschrittliche“ Liebe von allen verwandtschaftlichen und ökonomischen Belangen, die eine traditionelle Partnerwahl beinhalten würde. Allerdings geschieht dies bis *dato* entweder nur in ihren Träumereien oder im Realen für einen relativ kurzen Zeitraum. Junge Leute sagen oft:

„Ich will eine/n Partner/in, der/die mir gefällt!“

¹⁹⁴ südamerikanische Seifenopern, die sich v.a. um Liebe, Eifersucht und Verrat in oberen, vornehmlich weißen Gesellschaftsschichten drehen

Letztendlich können aber auch sie das Einverständnis der Familien nicht umgehen. Auch eine eigenständige Partnerwahl muss sich schließlich in den meisten Fällen dem familiären Druck beugen und entweder entlang der Tradition formalisiert oder bei zu großer Gegenwehr älterer Familienmitglieder aufgelöst werden. Dies zeigt, dass westliche Lebenswelten, trotz ihres massiven Einflusses in vielen anderen Bereichen, nicht ins Herz indigener Soziabilität, die erweiterte Familie, haben vordringen können. Meines Erachtens ist die geringe Ausprägung eines romantischen Liebesdiskurses einer der Gründe, dass es v.a. in ländlichen Regionen verhältnismäßig wenige interethnische Ehen zwischen Runa und Mestiz/innen gibt, die hier als Träger/innen eines westlichen Liebesdiskurses auftreten. Mestiz/innen sagen über Indigene

„Die heiraten doch nur, um Kinder zu haben!“,

damit implizierend, dass dies keineswegs ausreichte, um eine Beziehung einzugehen. Doch ganz unrecht haben sie damit nicht: Für die Runa ist die Ehe mit Kindern das erstrebenswerte Ziel – und nicht die geradezu mystische Auflösung aller Ich-Grenzen in der Beziehung zum/r „perfekten“ Partner/in.

6.1.2. Die einzelnen Schritte¹⁹⁵

6.1.2.1. Tapuna und pactachina

Die rituellen Ereignisse um die Verbindung zweier Menschen erstrecken sich über viele Monate – bisweilen auch Jahre – und bestehen aus mehreren Einzeletappen, von denen die *tapuna*¹⁹⁶ die erste darstellt. Es handelt sich dabei um die erste ritualisierte Anfrage seitens der Familie eines interessierten Jungen an die Familie des Mädchens. In zeremonieller Form erbitten die engsten Familienangehörigen des Jungen die Erlaubnis der anderen Familie zur Heirat. Die anfragende Familie erscheint hierbei im Haus der zukünftigen Brauteltern in der untergeordneten Position der Bittsteller. Die Familie des zukünftigen Ehemannes bringt zur *tapuna* reichlich Nahrungs- und Genussmittel mit, z.B. Hühnerfleisch, Maniok, Kochbananen, *chicha*, Bier, Wein, Schnaps, Limonaden und Zigaretten, um damit der Brautgeberseite ihren Respekt zu erweisen. Mit der Annahme der Gaben durch die Familie des Mädchens hat der Prozess der Herauslösung der Braut aus ihrer Blutsfamilie begonnen und der Kreislauf der

¹⁹⁵ Ausführliche Beschreibungen sowie verschiedene Interpretationen des gesamten Rituals sind detailliert in Guzmán Gallegos (1997: 116ff.), MacDonald (1997: 109ff.; 1999: 21ff.) und Uzendoski (2005: 69ff.) nachzulesen. Deshalb möchte ich an dieser Stelle nicht wiederholen, was bereits oft und gut vor mir geschildert worden ist. Stattdessen konzentriere ich mich im Folgenden auf diejenigen Aspekte der Hochzeitereignisse, welche für die Problemstellung dieser Arbeit relevant sind und m.E. in der Literatur noch nicht ausreichend beleuchtet wurden.

¹⁹⁶ Dt. „die Frage/fragen“; span. *pedida*

Reziprozität zwischen beiden Familien ist eingeleitet (vgl. Allen 1978: 146). Für die Brautfamilie kreist die Konversation um die Frage: Wird der Heiratskandidat das Mädchen gut behandeln und sie mit allem Notwendigen versorgen können? Die zukünftige Braut ist während dieser Verhandlungen zunächst abwesend. Manche Mädchen laufen sogar weg, weil sie sich vor dem Geschehen und den Fremden fürchten. Sind die ersten Worte ausgetauscht, dann wird das Mädchen meist herbeigerufen und mit dem Ehekandidaten in einer Ecke des Raumes zusammengesetzt, um sich ein wenig miteinander bekannt zu machen, sofern man sich nicht schon kennt. Der Junge macht dabei kleinere Geldgeschenke – sofern er die finanziellen Mittel dazu hat – und verspricht dem Mädchen, dass er für sie sorgen und sie gut behandeln werde. Doch der wichtigste Entscheidungsträger der *tapuna* ist nicht etwa die potenzielle Braut selbst, sondern ihr Vater, von dessen „letztem Wort“ alles abhängt. Hat er zugestimmt, so ist das Eheversprechen mit größter Wahrscheinlichkeit bereits erfolgt. Jetzt könnte nur noch die Tochter selbst durch ihre Verweigerung die anrollenden Ereignisse aufhalten. Jedoch ist es in der Praxis selten, dass ein Mädchen sich, insbesondere auf dem Land, langfristig erfolgreich gegen den Willen ihres Vaters stemmt. Im größeren Kreis folgt einige Zeit darauf die *pactachina*¹⁹⁷. Sie ist eine Hochzeit in Kleinformat, wobei die Familie des Bräutigams die erweiterte Familie der Braut zu Essen, Trinken, Musik und Tanz einlädt. Es handelt sich um eine nochmalige Affirmation des bereits geschlossenen Bundes vor zusätzlichen Zeugen.

6.1.2.2. Bura

Das eigentliche Hochzeitsfest – die *bura*¹⁹⁸ – findet mitunter erst Jahre später statt. Das rituelle Leben der Runa fokussiert um die Ereignisse der Hochzeit, welche als einziges Fest sowohl in Anlass als auch Durchführung traditionellen Charakter trägt. Damit steht sie Modell für die indigene Aneignung aller anderen Festlichkeiten auf Familien- und Gemeindeebene, welche entweder christlicher Tradition¹⁹⁹ entstammen oder in einem nationalen Kontext²⁰⁰ stehen. Auch bei den Runa stellt die Hochzeit den „Höhepunkt des elementaren Gesellschaftslebens“ (Streck 2007: 652) dar. Die eigentliche Hochzeitsfeier involviert ganze Gemeinden und signalisiert die öffentliche Transformation der Tochter einer Familie in die Schwiegertochter einer anderen (vgl. Uzendoski 2004: 894). Dabei ist es wieder ausschließlich die Familie des Bräutigams, welche die Feier für die Familie der Braut ausrichtet. Die Hochzeit macht die beginnende Beziehung zwischen zwei Familienverbänden für alle sichtbar. Zunächst erfolgt eine öffentliche Wiederholung des Handanhaltens, wodurch

¹⁹⁷ Dt. „Wie-ein-Vertrag“; heute fällt *pactachina* oftmals weg.

¹⁹⁸ Dt. „Hochzeit“

¹⁹⁹ Taufe, Kommunion, Ostern, Weihnachten, Totensonntag, verschiedene Gedenktage für katholische Heilige

²⁰⁰ Nationalfeiertage, individuelle Geburtstage, Mutter- und Vatertag

die Beziehung erst ihre eigentliche Legitimation erhält (vgl. Uzendoski 2005: 85). Daran schließt sich der rituell aufgeladene und symbolträchtigste Moment der Feier an: der Tanz der Brautleute, der vom Bräutigam, seinen Angehörigen und der Braut für die Gäste in ritualisierter Form vorgeführt wird und an dessen Ende die Braut formal von ihrer Familie in die des Bräutigams übergetreten ist. Damit ist eine Transformation der Beziehungen aller Beteiligten vollzogen. Die beiden erweiterten Familien stehen von nun an in einem Affinalverhältnis zueinander. Zur musikalischen Begleitung des Tanzes bestellt die ausrichtende Familie traditionelle Musiker, meist einen Trommler und einen Violinspieler. Diese Musiker sind heute stets gebildete Runa aus der Stadt, welche die Rhetorik des ethnisch-kulturellen Revivals betreiben und das „indigene Erbe“ hochhalten. Im alltäglichen Bereich pflegen außer den Schamanen mit ihren eigenen Gesängen ausschließlich diese rein männlichen Spezialisten, die paradoxerweise privat dem traditionellen Landleben fern stehen, die Kunst der traditionellen Runa-Musik.²⁰¹ Nach dem Tanz folgt der große Auftritt der Patentante des Mädchens. Vor allen Gästen gibt sie ihrer Patentochter in befehlendem Ton laut und schnell vorgetragene Ratschläge, die davon handeln, wie man sich als gute Ehefrau zu benehmen habe. Dabei steht sie mit erhobenem Zeigefinger vor der Braut und lässt die Pflichten einer Ehefrau stakkatoartig auf das zu Boden blickende Mädchen herunter prasseln. Nach meiner Beobachtung erhielt lediglich stets die Braut Ratschläge. Allerdings wurde mir erzählt, dass es wohl auch Feste gäbe, bei denen beide Partner zurechtgewiesen würden. Tendenziell ist es jedoch meist das Mädchen, das als „halbes Kind“ gilt und des „mütterlichen“ Rates für ihr zukünftiges Leben bedarf, während dem Jungen Eigenständigkeit und eine gewisse Reife viel eher zugebilligt werden.

„Die Patentanten sagen mir also zum Beispiel ‚Wenn du heiratest darfst du nicht machen, du darfst nicht faul sein, darfst nicht ins Bett gehen, dich nicht daran gewöhnen, du musst arbeiten, dich um den Garten kümmern, chicha machen, die Familie umsorgen, guayusa kochen, es gibt Leute, die kommen, wenn sie zu deinem Haus kommen, wenn sie ein Glas Wasser wollen, wenn sie Essen wollen, gib ihnen Essen, wenn du hast, gib ihnen ein Glas Wasser. [...] Du musst dich gut benehmen. Du darfst nicht, darfst keine schlechte Laune verbreiten und die Schwiegermutter ausschimpfen, die Schwiegereltern.‘ [...] Das gibt sie als Rat, ‚Damit aller Rat den ich gebe, damit du ihn dir einprägst, in deinem Gehirn, damit du nicht viel Schlimmes der Familie antust.‘ So gibt sie Rat.“

„Dem Bräutigam geben sie auch Rat oder eher nur der Braut?“ (I.E.)

„Nur der Braut geben sie Rat.“

„Und warum?“

²⁰¹

Es gibt aber auch professionelle Musiker, die traditionelle Runa-Musik aufnehmen und vermarkten und deren CDs in Tena und anderen urbanen Zentren erworben werden können.

„Es ist weil die Bräutigame schon die Eltern komplett zur Seite haben, vielleicht auch die Pateneltern. [...] Die Eltern geben immer nur den Frauen Rat, weil wir Frauen immer Fehler machen.“ (Interview mit Rosario Cerda)

„In den comunidades geben sie nur der Braut Rat. Und sie geben dem Bräutigam keinen Rat.[...]“

„Warum denken die Leute, dass nur die Braut Rat braucht und der Bräutigam nicht?“ (I.E.)

„Weil ..., nach ihnen sagen sie, ich weiß nicht, Brauch, nicht. [...] Brauch, dass ..., dass die Braut, sie muss ihm guayusa geben, sie muss dem Schwiegervater, dem Patenonkel chicha geben, dem Patenonkel des Bräutigams, dass sie der Schwiegermutter geben muss, den Schwagern, sie muss ihm guayusa und chicha geben. Dass sie nicht aus Faulheit im Bett schläft, nur im Zimmer ist, nein, die Braut muss zum Haus der Schwiegermutter, des Bräutigams gehen. Sie muss gehen, um guayusa zu geben, sie muss gehen, um chicha zu geben, Maniok zu machen, zum arbeiten, zum Töpfe waschen, zum kochen, um dem Bräutigam zu essen zu geben. ‚Wenn du das dann nicht erfüllst, wird der Ehemann dich schlagen, dass, dass die Schwiegereltern dich kritisieren werden, dass die Schwager dich kritisieren werden.‘ All das. Aus diesem Grund geben sie Rat. Nur der Braut. Sie geben dem Bräutigam keinen Rat.“ (Interview mit Pablo Dahua)

Die Anweisungen an die Frau wurden von meinen Interviewpartner/innen stets präzise erinnert, jene an den Mann dagegen entweder nicht genannt oder sie waren lediglich ganz allgemeiner Natur, z.B. „er muss sie beschützen“.

Im Anschluss an das formalisierte Ratgeben werden die Geschenke übergeben. Es schenken ausschließlich die Familienangehörigen der Braut, da die Seite des Bräutigams bereits die enorme Belastung der Ausrichtung der Feier zu tragen hat. Nachdem nun Braut und Bräutigam offiziell und unter den Augen vieler Zeugen den Bund der Ehe eingegangen sind, gilt es, die Vereinigung der Großfamilien praktisch voranzutreiben: Dies wird, ebenso wie innerhalb der Familie, durch das Teilen von Nahrungssubstanzen erreicht. Zu einer Hochzeit wird selbstverständlich nur das beste Essen dargeboten, d.h. dass Jagdwild unabdingbar ist. Ein weiterer „Gang“ besteht aus „städtischem“ Essen, d.h. Hühnchen, Reis und Nudeln. Insofern sind hier zwei Bereiche abgedeckt: der Wald als Ort der Wildnis mit seinem als *comida típica*²⁰² bekannten Nahrungsmittel Wildfleisch und die Stadt als Ort der Mestiz/innen/Weißen mit den gekauften Dingen. Ein Hochzeitsessen muss unbedingt beide Elemente besitzen. Damit verdeutlicht die Familie des Bräutigams ihre Kompetenz in beiden Welten: Sie weiß sowohl um die indigene Tradition als auch das urbanisierte, moderne Leben. Selbstverständlich wird von Beginn an bis zum Ende der Feier in stetem Fluss *chicha*

²⁰²

Dt. „typisches Essen“. Darunter versteht man traditionelle Nahrungsmittel, die nicht fabrik- bzw. fremderzeugten Ursprungs sind, sondern im Wald gesammelt oder gejagt, im Fluss gefischt und in den Gärten angebaut werden.

serviert. Großzügigkeit ist hierbei von fundamentaler Wichtigkeit: Eine Hochzeit wird v.a. durch ihr Essen erinnert. Ist das Essen gut und reichlich, sind alle zufrieden. Der gemeinsame Konsum von Fleisch und *chicha* ermöglicht erst den Austausch einer Person. Die Familien werden dadurch verwandt „gemacht“ (vgl. Uzendoski 2004: 895). Durch das Teilen von Nahrung wird der Transformationsprozess eingeleitet und gleichzeitig ausgedrückt, so wie man auch im Alltäglichen durch gegenseitige Versorgung und gemeinsamen Konsum innerhalb der Familie Zuneigung und Liebe zeigt und sich gleichende Körper schafft.

Nach dem Essen ist der formalisierte, rituelle Teil der Hochzeit abgeschlossen und man tanzt und trinkt nun bis in den nächsten Tag hinein. Über eine Discoanlage dröhnt weithin hörbar Runa-Musik in die Nacht: Modern produziert und mit modernen Instrumenten – z.B. Keyboard – vertont, behandelt sie dennoch Themen der Napo-Runa-Waldkultur und bewahrt die rhythmische Struktur traditioneller Musik.

6.1.2.3. Außerhalb der Gemeinden: *misa boda* und *Standesamt*

Viele Paare durchlaufen zusätzlich die *misa boda*²⁰³ in der Kirche nach katholischem Ritus. Dies ist aber aus indigener Perspektive keineswegs zwingend, um als legitimes Paar zu gelten. Der Ritus wird lediglich von einem kleinen Umtrunk in engster Kreise der Familie begleitet. Die kirchliche Heirat ist als Voraussetzung für verschiedene bürokratische Vorgänge nötig und wurde in kolonialen Zeiten per Gesetz verordnet (vgl. Uzendoski 2005: 94). Nach wie vor wird ein Kind nur getauft, wenn seine Eltern kirchlich getraut sind. Da viele Schulen und Internate in kirchlicher Hand sind, bildet damit auch die Taufe eine wichtige Voraussetzung für den weiteren Bildungsweg eines Kindes. Diese Konsequenzen können als eigentliche Motivation für die Durchführung der *misa boda* gelten. Dem „heiligen Bund der Ehe vor Gott“ wird unter den Runa tendenziell wenig Bedeutung beigemessen.

Darüber hinaus ist die zivile Heirat eine bürokratische Notwendigkeit, der auch Runa als ecuadorianische Staatsbürger/innen nicht entgehen. Sie kann durchaus vor *pactachina* oder *bura* stattfinden. Ihr kommt dabei ein ähnlicher Stellenwert zu wie der kirchlichen: Unter den Runa zählt sie fast nichts. Das Paar gilt in diesem Falle zwar in den Augen der anderen durchaus als verheiratet und hat die Legitimation, zusammenzuleben. Eine solche Eheschließung hat allerdings lediglich das Paar selbst zusammengefügt, nicht jedoch die eigentlich zentrale Aufgabe einer Ehe, nämlich die Verbindung zwischen zwei Familienverbänden, erfüllt. Was sowohl bei der kirchlichen als auch der zivilen Heirat fehlt, ist der langwierige Prozess des Gebens und Nehmens, der Ausgleich für den Verlust der Tochter durch das Bedienen mit Gaben seitens der Bräutigamsfamilie, der gemeinsame

²⁰³

Dt. „Hochzeitsmesse“

Konsum von Nahrungsmitteln und damit der Auftakt zu weiterem Austausch und immer weiter währendem gemeinsamem Konsum, der sich gleichende Körper hervorbringt und somit die verwandtschaftlichen Bande immer wieder festigt. Kirchliche und zivile Heirat sind damit nahezu rein formale Akte, denen eine umfassendere Symbolkraft innerhalb der Runa-Kultur fehlt.

6.2. Nach der Hochzeit: Die Schwiegertochter und ihre neue Familie

Mit der Hochzeit beginnt für die Frischvermählten der „Ernst des Lebens“, was häufig dementsprechend in einem verklärten Erinnern an die eigene Jugendzeit verbalisiert wird:

„Irene hat geheiratet. Das wird sie bereuen. Die Ehe ist furchtbar. Das Leben als soltera ist viel besser. Wenn ich gekonnt hätte, hätte ich nie geheiratet.“ (Teresa Andi, in zweiter Ehe mit einem friedlichen Mestizen verheiratet und Mutter von sieben Kindern)

Der Bräutigam muss Verantwortung für seine Frau und bald auch Kinder übernehmen. Das bedeutet, dass er sich aus dem Kreis der Jugendlichen zu lösen hat, nicht mehr mit ihnen in den Tag hinein leben kann, wesentlich weniger Narrenfreiheit genießt und von ihm nun erwartet wird, dass er sich verstärkt in der Gemeinde einbringt, sowohl politisch bei Dorfversammlungen als auch mit seiner Arbeitskraft bei *mingas*. Zudem übernimmt er gegenüber seiner Ehefrau die Position von deren Vater und muss nun eine gewisse Autorität ausüben, die verantwortlich zu nutzen nicht jeder junge Mann in der Lage ist. Für Frauen gestaltet sich der Übergang in die neue Lebenssituation meist noch schwieriger. Die Kosten für eine traditionelle Runa-Hochzeitsfeier sind enorm und müssen von der Familie des Bräutigams allein getragen werden. Dieser große Aufwand zeitigt im Nachhinein Konsequenzen für die Position der Braut innerhalb ihrer Schwiegerfamilie. Nach der Hochzeit zieht sie in das Haus ihrer Schwiegereltern, das oftmals in einer fremden Gemeinde fern des Heimatdorfes liegt und muss nun „dienen“. Sie hat im Folgenden zunächst wenig Rückhalt in ihrer neuen Familie, kaum Freiheiten und muss sich eine gesicherte Position innerhalb der ihr fremden Umgebung erkämpfen. Meist entspannt sich die Lage für die junge Ehefrau erst, wenn die Kleinfamilie nach der Geburt der ersten Kinder in ein eigenes Haus zieht. Nach der Eheschließung ist der Status der Schwiegertochter durch mehrfache Subordination gekennzeichnet: sowohl geschlechtlich unter ihren Ehemann, als auch altershierarchisch unter ihre Schwiegereltern, welche die Schwiegertochter einer Art zweiten Sozialisation unterziehen. Diese befindet sich in einer Service-Beziehung zu ihren Schwiegereltern und hat ihnen ihre Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen, während jene für ihre alimentäre Versorgung zuständig sind. Gegenüber dem Ehemann ist Respekt die oberste Pflicht jeder jungverheirateten Ehefrau:

„Du musst deinen Mann mit Respekt behandeln! Wie wirst du ihn treten! Und das vor anderen Leuten! Du bist jetzt verheiratet, du musst Respekt gegenüber deinem Ehemann demonstrieren!“ (Salomé Torres, Schuldirektorin, zu Irene Tapuy, die kürzlich geheiratet hatte, sich aber weiterhin wie zu *soltera*-Zeiten verhielt und ihrem Mann, mit dem sie bereits vor der Hochzeit eine längere Beziehung unterhalten hatte, einen spielerischen Tritt gegeben hatte)

Der Ehemann übernimmt gegenüber seiner Frau die Vaterrolle:

„Zuerst kontrolliert der Vater, danach kontrolliert der Ehemann.“ (Marcia Andi)

Junge Schwiegertöchter müssen sich zunächst erst noch als verlässliche Personen beweisen und zeigen, dass sie würdig sind, ein vollwertiges Mitglied der neuen Familie zu werden. Dabei ist die wichtigste Eigenschaft, die sie demonstrieren müssen, Fleiß, gefolgt von Friedfertigkeit. D.h. sie sollten alle Anweisungen ohne Gegenrede befolgen, sich nicht mit ihrer neuen Familie streiten und v.a. sich nicht in die Gerüchteküche des Dorfes einmischen oder gar schlecht über ihre angeheiratete Familie sprechen. Das Verhältnis zur Schwiegermutter ist oft von Spannungen geprägt. Zudem ist auch für die Frau die Ehe mit wesentlich mehr Arbeit und Verantwortung verbunden und es beginnt eine lange Reihe von Schwangerschaften, Geburten, Stillzeiten und Kinderbetreuungen, die für Eigeninteressen keinen Raum mehr lässt. Diese neue Situation macht sich durchaus auch in der Physis der jungen Frauen bemerkbar. Unverheiratete Frauen gelten als dicker – wobei dies auf dem Land durchweg positiv bewertet wird – sie können sich schminken und tragen schickere Kleidung.

„Das bin ich! Soltera war ich. Schön dick war ich, schön dick! Erst als ich geheiratet habe, bin ich so dünn geworden.“ (Beatris Mamallacta, während sie mir ein Foto aus ihrer Jugend zeigte)

*„Die Daisy [Schwester der Interviewten, Anm. d. Verf.] hat ihren Mann verlassen. Ein großer Frauenheld war er. Deshalb hat sie ihn verlassen. Jetzt wird sie wieder schön dick werden, als soltera.“*²⁰⁴ (Beatris Mamallacta)

„Als soltera hatte ich immer meine Kleidung! Ich habe für mich selbst gesorgt! Was habe ich vom Pablo [Ehemann der Interviewten; Anm. der Verf.]?! Nichts gibt er mir nicht! In diesen Lumpen laufe ich herum! Und dünn bin ich.“ (Rosario Cerda)

204

Daisy lebte in Quito und hatte dort den Vater ihres Kindes kennengelernt, einen afroecuadorianisch-mestizischen Mischling, mit dem sie nicht verheiratet war. Nur so ist die „leichte“ Trennung zu erklären. Die Ehe mit einem Runa hätte nicht derart einfach aufgelöst werden können.

Die eingeheiratete Schwiegertochter wird am Anfang nicht als substanzverwandt betrachtet. Da blutsverwandtschaftliches Zusammenleben das eigentliche Ideal indigenen Lebens ist, muss diese Blutsverwandtschaft durch langzeitliches Substanzteilen und gemeinschaftliche Arbeit hergestellt werden. Durch den gemeinsamen Produktionsprozess von Nahrungsmitteln und den beständigen gemeinsamen Konsum soll dies erreicht werden. Nahrung dient hier auch als Kommunikationsmedium der Liebe sowohl zwischen dem Ehepaar als auch zwischen der Schwiegerfamilie und der Schwiegertochter.

Mit der Geburt des ersten gemeinsamen Kindes erreicht ein/e Runa einen vollständigen Status als Erwachsene/r und Gemeindemitglied. Das soziale Ideal des Runa-Menschen ist mit mittlerem Alter erreicht, wenn man verheiratet ist, bereits einige Kinder hat, aber durchaus noch fruchtbar ist, und einen eigenen Haushalt erfolgreich, d.h. gut organisiert führt. Mit zunehmendem Alter ändert sich damit auch die Position der Ehefrau: Zunächst durch die Geburten ihrer Kinder, welche ihr zum Einen generell Anerkennung verschaffen und die Erfüllung ihrer sozialen Rolle für ihre neue Heimatgemeinde bedeuten, welche ein Mehr an Menschen als Reichtum und Machtfaktor verbucht; zum Anderen durch deren Heranwachsen und späteres Formieren von Heiratsallianzen, was ihr innerhalb der Familie und der Gemeinde den Rücken stärkt. Außerdem erhält eine alternde Ehefrau mit dem Verlust ihrer sexuellen Anziehungskraft zusehends mehr Freiheiten, da sich die Eifersucht ihres Mannes verringert. Sie kann sich autonomer bewegen, geht auf Feiern, reist in die Stadt, besucht selbstständig Verwandte usw.

6.3. Virilokalität und männliche Erinnerungskultur

Die postnuptiale Residenz ist bei den Runa virilokal. Dieser Regelung wird für mehrere Jahre nach der Hochzeit gefolgt. So ist die Ehefrau diejenige, welche mit ihrem neuen sozialen Status auch räumlich den Ort wechselt. Diskursiv ist hier ebenfalls wieder der Ehemann der aktive Agens, indem er seine Braut als passive Figur in die neue Umgebung versetzt.

„So war der Brauch, ja. Er nahm mich mit zu dem Ort ... zu sich. Deshalb bin ich gekommen und bin für immer hier geblieben. Und so ist der Brauch heute.“ (Interview mit Dolores Mamallacta)

„Zuerst bringt der Mann sie immer zum Haus der Mama. Um zu helfen, damit sie hilft. Und danach, mit der Zeit, dann gehen sie [...] werden sie die Schwiegermutter besuchen. Der Ehemann, also, und so. Aber viel Zeit nicht, können sie nicht im Haus der Frau verbringen. Mehr Zeit verbringen sie bei der Mama.“

„Warum können sie nicht viel Zeit im Haus der Frau verbringen?“ (I.E.)

„Weil so immer der Brauch gewesen ist damit nicht ... es ist das ... Wie kann der Mann nur gehen, zum Dienen der Familie ... der Familie der Frau?! Weil immer die Frau sein muss,

kommen muss, um der Familie des Mannes zu dienen. [...] zuerst gehen sie zur Familie des Bräutigams. [...] Weil, es ist wie als würde man die Frau kaufen, also kann der Mann nicht zum Haus der Frau gehen, also bringt der Mann sie wiederum dahin ... was sie zu tun hat.“
(Interview mit Pedro Yáñez)

Nach einigen Jahren im Kreise der Familie des Ehemannes kann das Paar selbst entscheiden, ob es sich ein eigenes Haus in der Nähe bauen oder ins Heimatdorf der Ehefrau zurückkehren möchte. Spätere Uxorilokalität stellt also durchaus eine Option dar. Jedoch wird diese nur in Erwägung gezogen, wenn die Residenz am Ort der Frau bestimmte Vorteile mit sich bringt. Meist bezieht sich dies auf Qualität und Quantität des Bodens, Zugang zu Schule und Märkten und/oder Qualität der Jagd- und Fischgründe. Bietet ein Umzug diese Vorteile nicht, so wird der Ehemann in den meisten Fällen ein eigenes Haus in der Nähe seiner Eltern bauen, da es

„glücklich macht, die Gesichter der Verwandten jeden Tag zu sehen.“ (Uzendoski 2004: 891).

Erwachsene Geschwister versuchen darüber hinaus häufig, diese bereits durch räumliche Nähe gefestigten Bande mittels *compadrazgo*-Beziehungen zusätzlich zu stärken (vgl. Uzendoski 2004: 891). Frauen hegen selbstverständlich den gleichen Wunsch, in der Nähe ihrer Blutsverwandten zu leben, haben aber aufgrund der Virilokalität viel weniger Chancen als Männer, diesem Runa-Ideal eines guten Lebens nachzueifern. Für Männer lassen sich durch den stärkeren Rückhalt dank der eigenen Blutsverwandtschaft leichter Allianzen schmieden, Mehrheiten organisieren und politische Macht ausüben. Bei Problemen klagen besonders jüngere Frauen oft, dass sie gar keine Familie in der Nähe hätten, wobei sich der Begriff „Familie“ in einem solchen Kontext ausschließlich auf die konsanguinale Verwandtschaft bezieht, welche in den glücklicheren Fällen lediglich in einem anderen Dorfviertel residiert. Die zentralste Empfindung einer Braut nach der Hochzeit ist demnach das Heimweh. So beschwerte sich bspw. Irene Tapuy – gerade frisch verheiratet mit ihrem mestizischen Nachbarn Arnulfo Sánchez – dass sie gar keine Zeit mehr habe, ihre Familie zu besuchen und diese sehr vermisse. Ihre Eltern lebten dabei ca. 300 m Fußweg entfernt an derselben Straße, an welcher sich Irenes neues Domizil befand.

Die virilokale Residenzpraxis hat auch Auswirkungen auf den indigenen Geschichtsdiskurs, in welchem eine Heroisierung von Gründervätern stattfindet. Jeder größere Familienverband Zancudos erzählte seinen eigenen Gründungsmythos, in welchem ein männlicher Ahne der eigenen Blutslinie die Hauptrolle spielte. Dabei handelte es sich um sehr mutige, meist mit schamanischen Fähigkeiten ausgestattete Männer. So wollte die Familie um den Dorfpräsidenten Pablo Zancudo in „San Vicente“ umbenennen – in Anlehnung an Großvater Vicente Dahua, welcher als erster den Napo überquerte, sich auf

dem heutigen Gebiet Zancudos ansiedelte und den damaligen Bewohner/innen, den Huaorani, und ihrer Aggressivität trotzte. Geschichte besteht in Zancudo v.a. aus dem Zurückverfolgen von (Verwandtschafts)-Beziehungen durch die Zeiten und dem Erinnern von Vaterfiguren, welche die Gemeinde gegründet und Verwandtschaftsnetzwerke geknüpft haben. Deren Ehefrauen werden zwar erwähnt, doch erhalten sie nie den Nimbus des „Erstbesiedlers“. Ihre Rolle beim Aufbau und der Entwicklung einer Gemeinde wird unterschlagen.

6.4. Raum und Bewegungsfreiheit

Die Runa-Kultur gehört nicht zum amazonischen Flötenkomplex, d.h. es findet hier keine strenge räumliche Geschlechtertrennung wie in der Institution des Männerhauses, dem geheimen Flötenkult und der drastischen Sanktion der Gruppenvergewaltigung statt wie dies bspw. am Xingú (Brasilien) (vgl. z.B. Gregor 1985; Prinz 1999, 2002) und im Pirá-Paraná-Gebiet (Kolumbien) (Hugh-Jones, C.: 1979; Hugh-Jones, S.: 1979) verbreitet ist. Dennoch sind bestimmte Bereiche auch bei den Runa einem der beiden Geschlechter stärker zugeordnet.

6.4.1. Heim und Feld

Frauen werden v.a. mit dem Bereich des Hauses und der Gärten assoziiert. Die meiste Zeit des Tages verbringt eine verheiratete Frau demnach entweder im Haus oder mit Arbeit auf der *chagra*. Das Haus sollte sauber, ohne viele Küchenabfälle und gefegt sein. In das es umgebende Areal darf der Wald/die Wildnis in der frühen Form von Unkraut nicht eindringen. Auch die Gärten sollten gepflegt und nicht wild überwuchert sein. Ein schmutziges Haus, eine zugewachsene Umgebung und ein ungepflegter Garten sind Anlass für Kritik an den weiblichen Fähigkeiten der Hausherrin.

Der Hausaufbau ist in Zancudo recht uniform. Das durchschnittliche Wohnhaus besteht aus drei abgetrennten Bereichen: einem oder mehreren geschlossenen Schlafräumen, in denen Kleidung und Wertsachen aufbewahrt werden und die meist auch abschließbar sind; der Küche, welche das Reich der Frau ist; und einem offenen, terrassenähnlichen Bereich als Aufenthaltsraum und um Gäste zu empfangen und zu bewirten. Beim Essen bedient die Frau ihren Mann und die Schwestern die älteren Brüder. So essen Frauen und kleinere Kinder meist auf dem Fußboden und/oder direkt in der Küche, während der Tisch den Männern, nach Alter hierarchisch geordnet, und Gästen vorbehalten bleibt. Isst die Familie zusammen in einer informellen Runde, so wird der Ehemann als oberste Familienautorität zumindest auf einem Schemel, niemals aber direkt auf dem Boden sitzen. Gäste essen oft allein oder werden lediglich vom Herrn des Hauses „begleitet“. Auch bei Besuchen ohne

größere Verköstigung – eine Schüssel *chicha* jedoch sollte kein Haushalt einem Gast vorenthalten – spricht v.a. der Mann auf der Terrasse mit den Gästen. Je formeller die Situation, desto weniger wird sich seine Frau einbringen und mit den Kindern in der Küche verbleiben, von wo aus sie den Gesprächen durch die dünnen Bretter- oder Bambuswände lauschen kann. Der Mann hat als „seinen“ Ort alle Räume, die nicht dem inneren häuslichen Bereich bzw. den Gärten zugeordnet werden. Dazu gehören die Terrasse, die Straße, der Wald und die Stadt; jene Orte also, an denen man sich der Öffentlichkeit aussetzt und/oder die als gefährlich gelten.

6.4.2. Straße, öffentliche Plätze, Feste und Besuchsreisen

Die Straße ist für Frauen ein Raum der Freizügigkeit, der losen Sexualität und der Verantwortungslosigkeit:

„Ich habe ihm gesagt ‚Ich bin keine Frau der Straße. Ich bin eine Frau des Hauses. Ich, weil ich meine Familie habe und mich nicht mit anderen Männern teilen kann.‘ [...] ‚Ich bin nicht wie irgendeine Frau‘, sage ich ihm, ‚ich bin eine Frau des Hauses und bin verheiratet, habe meine Familie und niemand kann mich reinlegen.“ (Interview mit Rosario Cerda)

„Die Elternchens, sie haben diese Idee, nicht? Dass ... wenn die Tochter ausgeht ... auf die Straße ... schon denken sie, dass sie mit dem einen, mit dem anderen zusammen ist.“ (Interview mit Orlando Kalapucha)

„Ich habe eine Schwester, die ist ein bisschen älter und aber sie ging auf die Straße und jetzt kann sie nur auf der Straße leben. Bis jetzt lebt sie so. Sie lebt mit irgendwem ... oder sei es, sie ging auf die Straße. Sie ging wie eine Frau der Straße. Jetzt gehört sie nicht mehr zu uns. Ich sprach, ich sagte ihr ‚Mach das nicht!‘, aber jetzt ist sie weg. Sie lebt hier in Tena. Ich weiß nicht, wo sie lebt. Sie hat einen Mann. Und laut ihm, wechselt sie mit ... sie spielt mit den Männern. Wenn der eine Mann nichts taugt, lebt sie, wenn er sie schlecht behandelt, verlässt sie ihn und geht mit einem anderen. Sie wechselt jedes Jahr, glaube ich. Ich glaube, sage ich, ich glaube, dass sie so lebt. [...] Sie ist ein bisschen taubstumm. [...] Manchmal hat sie die Ideen, aber ich weiß nicht, verrückt, halb mental zurückgeblieben. Also so lebt sie.“ (Interview mit Magdalena Torres)

Wer sich auf der Straße herumtreibt, kann nicht gleichzeitig Heim, Mann und Kinder versorgen und somit eine gute Runa-Frau sein. Eine Frau, die sich (abends) ohne Begleitung aus dem Haus begibt und dabei nicht auf dem direktesten Weg das Haus von Verwandten ansteuert, gilt schnell als leichtes Mädchen. „Promiskuitive“ Frauen werden auch mit Krankheit bzw. Wahnsinn in Verbindung gebracht.

„Wenn Frauen viel außerhalb des Hauses sind, den Ehemann und die Kinder allein lassen und kokettieren, flirten, sich mit anderen Männern unterhalten, dann nennt man sie ‚verrückt‘.“
(Interview mit Marco Grefa)

Ganz individueller Müßiggang, dem an selbstgewählten Orten nachgegangen wird, ist Frauen nicht erlaubt. Dieser Verweis auf die häusliche Sphäre wurde nicht von allen Frauen widerstandslos hingenommen. Zwar spielte die Häuslichkeit als Symbol und Beweis der Tugendhaftigkeit in der Rede vieler Frauen eine wichtige Rolle und sie stellen sich damit denen „von der Straße“ als „bessere“ Frauen gegenüber. Jedoch hörte man andererseits häufig Beschwerden über die Langeweile und Ödnis, die ein auf Haus und Feld beschränktes Leben mit sich bringe:

„Wegen der Kinder würde ich nie allein ausgehen. Man kann den Mann nicht allein auf die Kinder aufpassen lassen. Das ist nichts wert. Aber der Ehemann darf allein ausgehen. Und dann verbieten sie das Ausgehen ihren Frauen. Manche Männer verstehen nicht, dass immer nur Zeit im Haus zu verbringen wie Gefängnis ist.“ (Rosario Cerda)

„Immer nur im Haus bleiben! Das ist so langweilig! Man weiß gar nicht, was man machen soll.“
(Lupe Tapuy und Mónica Andi bedauerten mich bei einem Krankenbesuch)

Eine „Straßenaura“ besaßen auch die öffentlichen Plätze innerhalb der Gemeinde, die als Orte für Versammlungen, Feierlichkeiten und zur Freizeitgestaltung dienen. Dazu zählten der Dorfladen, die Sportplätze, das Gemeindehaus und die Schule, wenn darin bzw. davor Festlichkeiten stattfanden. Der Dorfladen durfte zwangsläufig zum Einkauf von Nahrungs- und Gebrauchsmitteln besucht werden, doch sollten sich v.a. junge Frauen dort nicht länger als nötig ohne ihren Mann oder ältere Familienangehörige aufhalten. Es wäre undenkbar gewesen, dass sie sich einer der häufig anzutreffenden Trinkrunden angeschlossen oder dem gerade jeweils in Mode geratenen Zeitvertreib²⁰⁵ gefrönt hätten. Im Dorf bildete lediglich Beatris Mamallacta, die einen sehr toleranten, ins Dorf eingeeirateten Ehemann hatte, eine Ausnahme: Sie verbrachte mitunter Stunden vor dem Dorfladen beim Kartenspiel. Gehässige Kommentare anderer Frauen ließen nicht lange auf sich warten:

„Der Pablo sagt, ‚Soviel wie die Janeth spielt! Das ist ein Spiel der Männer! Und die Kinder und der Ehemann sind hungrig zu Hause!‘“ (Rosario Cerda)

205

Während meines Aufenthaltes wechselte dies vom passionierten Murmeln zum Kartenspiel *Cuarenta*.

Ältere Frauen haben hier wesentlich mehr Narrenfreiheit und sind weitaus weniger auf die Toleranz des Ehemannes und seiner Familienangehörigen angewiesen. Junge Ehefrauen können gemeinsam mit dem Ehemann an den diversen öffentlichen Freizeitaktivitäten teilnehmen. Jedoch werden sie sich schnellstmöglich aus der weiblichen Gesprächsrunde lösen und ihrem Ehemann folgen, sobald dieser den Ort verlässt. Ein beliebter Treff für die Nachmittage ist der Sportplatz, der auch von Frauen zum Sporttreiben besetzt werden kann. Diese wurden jedoch fast immer vertrieben, wenn entsprechend viele Männer erschienen und ein „ernsthaftes“ Spiel machen wollten. Zudem war auch an diesen öffentlichen Orten eine Einteilung in häusliche und öffentliche Sphäre zu beobachten: Bei Festlichkeiten waren die meisten Frauen im Küchenbereich zugange, während die Männer sich unter die offiziellen Gäste mischten und dort die Stuhlreihen besetzten. Diese Feierlichkeiten sind beliebte Unterbrechungen des täglichen Einerlei.

Fragte ich nun Frauen, mit wem sie am häufigsten ausgingen, so wurde an erster Stelle bei fast allen der Ehemann genannt. Bei Männern stellte sich dies anders dar: Sie gaben vorrangig andere, gleichaltrige Männer – Brüder, Cousins, Freunde – an. Für Frauen sind gleichaltrige andere Frauen keinesfalls adäquate alleinige Ausgehepartnerinnen. Frauen gehen vielmehr mit Autoritätspersonen wie Eltern oder Schwiegereltern aus. In jedem Fall muss aber der Ehemann sein Einverständnis geben. Eine Frau kann nicht einfach allein entscheiden, ob sie an einer Feier teilnehmen möchte oder nicht. Insbesondere die jüngeren Frauen mit kleinen Kindern bekommen von ihren oftmals sehr eifersüchtigen Männern keine Erlaubnis auszugehen. Männer tauchen demnach auch viel häufiger allein bei Festen auf. Zudem kann ein Mann während einer Feier oder anderen öffentlichen Aktivitäten seine Frau auffordern, nach Hause zu gehen. Tut eine Frau dies – was selten vorkommt und dann meist in seiner Trunkenheit begründet liegt – so untergräbt sie die männliche Autorität ihres Partners. Die anderen Männer würden sich über ihn lustig machen, die anderen Frauen würden seine Frau für ihr harsches Verhalten kritisieren. Regelmäßig ausschließlich in einer Frauengruppe und ohne männliche Begleitung traten lediglich Julia Grefa – dienstälteste Angestellte im Touristenressorts Ailñahui und verheiratet mit einem Mestizen – und die Witwe Dolores Mamallacta mit ihrer Tochter Janeth auf. Julias Schwester Sandra bspw. konnte – wie viele jüngere Frauen – oft nicht an Feierlichkeiten teilnehmen, da ihr Mann es verbot. Andere Frauen dagegen nutzten mitunter die temporäre Abwesenheit ihres Ehemannes, um auszugehen. Sie suchten dies dann allerdings vor ihrem Ehemann geheimzuhalten und baten „Mitwischer/innen“ um ihr Schweigen. Nicht alle Frauen nahmen die geschilderten Einschränkungen widerspruchslos hin. Die meisten Frauen bedauerten, wenn sie an einem Fest nicht teilnehmen konnten. Meist verhallten diese Beschwerden jedoch ohne Wirkung.

„Ich wollte gehen. Aber mein Mann nimmt mich nie mit!“ (Sandra Grefa)

„Aber vielleicht ich glaube, dass es Männer gibt, die nur so, nur mit Erlaubnis schicken, jetzt kommt sie und gut ist. Aber ich nicht, ich glaube dass ich mit meinem Ehemann nicht so bin. Ich, wenn ich gehen will, gehe ich und ich komme zu der Stunde, zu der ich will!“²⁰⁶ (Interview mit Rosario Cerda)

Die wichtigste Freizeitbeschäftigung war und ist der Besuch anderer Haushalte. Dies steht sowohl Männern und Frauen offen. Frauen besuchten am häufigsten ihre Schwägerinnen, Männer ihre Brüder, Cousins und *compadres*. Dies ist ebenso bedingt durch die Virilokalität: Schwägerinnen sind für Frauen die nächsten weiblichen Verwandten auf Augenhöhe und demnach bevorzugte Besuchsziele. Innerhalb des Dorfes sind Besuche für beide Geschlechter recht gut möglich, auch wenn Frauen aufgrund ihrer arbeitstechnischen Eingebundenheit und eifersüchtiger Ehemänner dem meist nicht im selben Ausmaß nachgehen können wie Männer. Doch Besuche bei Verwandten außerhalb des Dorfes, die als eine Art Urlaubsreise gelten können, sind für Frauen wesentlich schwieriger zu realisieren. Dies betrifft auch den sehr unregelmäßigen Kontakt zur eigenen Familie, die mit der Heirat oftmals zurückgelassen wurde. Von weiblicher Seite war dies immer wieder Anlass zur Beschwerde über den Ehemann, dem dieser Umstand angelastet wird:

„Mein Mann nimmt mich nie mit. Er schickt mich nicht. Er will nicht, dass ich dorthin fahre. Er sagt, mit den Kindern ist das schwierig.“ (Marcia Alvarado)

6.4.3. Die Stadt: Zügellos und gefährlich

Ausflüge in die Stadt unterliegen für Frauen ebenso bestimmten Einschränkungen. Die Stadt gilt als große Straße, d.h. sie ist ein Hort der Laster und der Gefahr. Frauen mochten zwar im eigenen Dorf einkaufen, in die Stadt – in diesem Falle Tena – jedoch fuhren die meisten nur in Begleitung ihres Mannes. Lediglich zur Entgegennahme des monatlichen *bono*²⁰⁷ – die staatliche Zuwendung für „bedürftige“ Mütter – gingen sie ohne ihre Männer. Da aber immer eine Gruppe von mehreren Frauen gemeinsam fuhr, bestand hier keine Gefahr. Vorbehalte gegenüber „unbeaufsichtigten“ Frauen in der Stadt sind stets an Vorstellungen unerlaubter Sexualität gebunden, die sich auf zwei Aspekte beziehen: Zum einen wird die Tugendhaftigkeit der Frau selbst angezweifelt. So bemerkte meine *comadre* Rosario einmal halb ernst halb scherzhaft zu mir, als ich nach Tena zum Einkaufen fahren wollte:

²⁰⁶ Dies ist eine idealisierte Darstellung Rosario Cerdas. Aus meiner Beobachtung äußert sie hier vielmehr einen Wunsch als dass sie die Realität beschreibt. Ihre Lebenspraxis zeigte ein anderes Bild. Sie wurde häufig von ihrem Mann geschlagen und konnte durchaus nicht tun und lassen, was sie wollte.

²⁰⁷ Dt. „Bonus“

„So oft wie sie nach Tena fährt! Da wird sie doch einen Liebhaber dort haben!“

Zum Anderen hieß es, Frauen wären den Gefahren, welche in einem fremden, urbanen Umfeld lauern, nicht gewachsen.

„Sie werden dich wegfangen!“ (die Lehrer/innen Orlando Kalapucha, Eriberto Gualinga und Nelly Grefa zu mir, als ich an der Bushaltestelle auf den Bus nach Tena wartete)

„Und sie kennen beide Quito?“ (I.E.)

„Nein, sie nicht. Sie nicht.“ (V.H.)

„Ich kenne es nicht. Er bietet es mir nicht an. Aber ich sagte ihm schon, dass er mich mitnehmen soll, er wollte mich nicht mitnehmen. [Vicente lacht] Er wollte mich nicht mitnehmen, also blieb ich, besser ich bleibe.“ (M.A.)

„Ich bin dreimal dorthin gereist.“ (V.H.)

„Ich, da er mich auch nicht mitnahm, bin ich einfach geblieben.“ (M.A.)

„Und sie wollen gern nach Quito fahren?“ (I.E.)

„Ja, ich will fahren, ja, ich würde gern fahren, aber ... da er mich nicht mitnahm, kann ich doch nicht ganz allein gehen. Ich bin nur nach Coca und Puyo²⁰⁸, nicht weiter, gereist. Dort bin ich hingereist. Also bin ich nirgendwo hingereist.“ (M.A.)

„Warum nahmen sie sie nicht mit?“ (I.E.)

„Und ... nach dieser Reise nach Quito musste ich zu einer Demonstration. Eine Demonstration zur Unterstützung der Regierung von Lucio Gutiérrez. Dort hatte man uns eingeladen, also fuhren wir genauso nach Quito. Weil ... weil ich sie nicht mitnehmen wollte, weil es ... Gefahren gab.“ (V.H.)

„Uih ... dort nicht!“ (M.A.)

„Gefahren, Gefahren.“ (V.H.)

„Ja, aber ... wie ist es, die Beatriz [älteste Tochter der beiden Interviewten, Anm. d. Verf.] ist schließlich gefahren! Sie vertrauten ihr mehr. Sie sagte ‚Gut‘, sie sagten, ‚nichts passiert, uns geht es gut‘, sagte sie mir.“ (M.A.)

„[längere Erklärungen Vicentes zum friedlichen Ablauf der Demonstration und der Rückkehr nach Zancudo] ... Deshalb konnte ich sie nicht mitnehmen, weil ... just an jenem Tag wollte ich sie mitnehmen, aber ... wir dachten, dass es Zusammenstöße mit dem Militär oder der Polizei geben werde. Das ist es.“ (V.H.)

„Also das nächste Mal.“ (I.E.)

„[beide lachen] Hoffentlich gibt es eine weitere Reise.“ (V.H.) (Interview mit Vicente Huatatoca und Mónica Andi)

208

Bei Coca und Puyo handelt es sich um Städte, die ebenfalls im ecuadorianischen Oriente liegen und aufgrund geographischer Nähe, leichterer Erreichbarkeit über Flußwege und verwandtschaftlicher Verbindungen für die Runa um Tena wesentlich naheliegendere Reiseziele darstellen als Orte, welche sich in der Sierra, die westlich von Tena beginnt, befinden.

Wie aus Mónica's Redebeiträgen ersichtlich ist, teilte sie die Gefahreinschätzung ihres Mannes nicht und hätte ihn gern begleitet. Doch sein Wort entschied; Mónica hatte sich nicht durchsetzen können. Einerseits möchten viele Frauen gern reisen. Ihr Zugang zur urbanen Außenwelt wird jedoch vom Ehemann bzw. Vater oder anderen männlichen Familienmitgliedern kontrolliert, so dass hier keine freien Entscheidungsmöglichkeiten bestehen. Andererseits thematisierten Frauen selbst auch Ängste, die sie mit der Stadt verbanden. In Zancudo kursierten haarsträubende Geschichten über kannibalische Vorfälle in Quito, welche in den Vorstellungen der Frauen ebenfalls ihre Spuren hinterließen.²⁰⁹

6.4.4. Der Wald: Ort wilder Tiere und Geister

Der Wald gilt als weiterer Außenbereich, welcher als gefährlicher Ort der sicheren Gemeinde gegenübergestellt wird. Die in ihm stattfindende Jagd ist die traditionelle männliche Beschäftigung schlechthin und entspricht dem Männlichkeitsideal des *runa kari* als furchtlosem, erfolgreichen Jäger, der tötet. Im Wald lauern nicht nur wilde Tiere, sondern auch maliziöse Geistwesen. Begegnet man ihnen, kann dies zu Krankheit und Tod führen. Für Schamanen ist dies ein Ort des Wissens, in den sie sich zurückziehen und aus dem sie ihre Kraft schöpfen.

„Warum werden nur so wenige Frauen Schamaninnen?“ (I.E.)

„Weil, ich glaube, fast alle sagen, dass man einen Schamanentopf im Wald finden muss. Im Wald muss man bleiben können. [...] Die Mehrheit der Frauen hat das fast nicht. Aber sie wollen nicht oder es fehlt einfach am in den Wald gehen.“ (Interview mit Irene Tapuy)

Aus Runa-Sicht verlangt ein Aufenthalt im Wald nach klaren Sinnen, körperlicher und spiritueller Stärke und Mut. Diese Eigenschaften werden eher Männern zugesprochen. Jungen werden von ihren Vätern dazu erzogen, sich im Wald zurechtzufinden. Mädchen dagegen führt man an dieses Gebiet nicht heran.

„Ihnen sagen sie, dass sie genauso arbeiten sollen wie der Papa. Die Frauen müssen genauso arbeiten wie die Mama so, oder sei es, Unkraut im Maniokgarten jäten, waschen, die Kleidung der Brüder waschen, des Papas, der Mama und sie haben gesagt, dass man die Töpfe abwaschen muss, man muss das abwaschen, man muss das Haus machen, und der Bruder muss in den Wald gehen, so muss er es machen [...].“ (Interview mit Irene Tapuy)

Viele Frauen sagten, dass sie Angst hätten, in den Wald zu gehen. Bestenfalls begleiteten sie ihren Mann, doch alleine wäre kaum eine gegangen, insbesondere nicht nachts, der

²⁰⁹ Zu diesen Geschichten vgl. Kapitel 8.3.2.

besten Zeit für die Jagd. Doch wurde weiblicherseits nach Waldgängen bei Weitem kein derart großes Begehren geäußert wie nach Ausflügen in die Stadt. Der Wald wird in dieser Form v.a. mit den in ihm lauenden Gefahren assoziiert; seine Anziehungskraft fiel für die meisten Frauen eher gering aus. Die Stadt ist da weitaus faszinierender. Doch bleiben beide Bereiche, zumindest in der Rede, für Frauen auch sexuell gefährlich: Im Wald können sie von Geistern irreführt und geschwängert, in der Stadt von Mestizen „geraubt“ werden.

So findet man in Zancudo eine aus der Literatur hinlänglich bekannte, geradezu klassische Raumaufteilung vor: Frauen sind dem häuslichen Bereich und den Gärten, die traditionell der Subsistenz der Familie dienen, zugeordnet, während Männer all jene Bereiche dominieren und sich in diesen frei bewegen können, die dem Haus bzw. der Gemeinde als Ort des „zivilisierten“ und sicheren Miteinanders als gefährlich gegenübergestellt werden: die Straße, in Erweiterung dessen die Stadt mit ihren gefährlichen Menschen und auf der anderen Seite der Wald mit seinen gefährlichen Tieren und Geistwesen.

6.5. Reichtümer: Land, Alltagsgerätschaften, Geld – und Kinder

Das eigene Land ist im ruralen Amazonien der mit Abstand wichtigste Besitz. Laut Uzendoski (2004: 891) und Garcés Dávila (2006: 89f.; 99) sieht das traditionelle Erbrecht verbunden mit der Virilokalität für Frauen kein Erbe an Boden vor. Für Zancudo kann ich dies nicht bestätigen: Hier erben Frauen ebenso wie Männer. Die meisten Runa bekommen ihr Erbe bereits zugesprochen, wenn sie ein heiratsfähiges Alter erlangt haben und für sich selbst wirtschaften wollen. Nach der Hochzeit gehört das ererbte Land beiden Ehepartnern, sofern sie es auch bearbeiten. Stirbt der/die ursprünglich besitzende Partner/in, geht das Land an den/die Hinterbliebene/n über, damit er/sie sowohl sich selbst als auch die gemeinsamen Kinder weiterhin versorgen kann. Der/die Witwe/r besitzt vollständiges Verfügungsrecht über den Boden und kann seine/ihre Parzelle verborgen, verpachten oder auch verkaufen. Spätestens nach dem Tod des hinterbliebenen Elternteils wird das Land unter den Geschwisterkindern aufgeteilt, wobei der älteste Sohn als Aufteiler ein gewisses Vorrecht hat, was allerdings immer wieder zu Querelen führt:

„Und also starb ein Bruder und demnach bleiben nur drei. Meine Mama und zwei Schwestern. Und dort lebten sie und da kam der Bruder aus ... wie heißt es ... aus Pompea und fängt an, die Schwestern zu belästigen. Er fängt an, rumzureden, zu kritisieren. [...] Er will Land, er wollte sich des ganzen Landes bemächtigen. Dass er, weil er der älteste Bruder ist, wollte sich bemächtigen. Weil während er nicht dort war, nachdem der Papa gestorben war, lebten nur meine Mama und zwei Schwestern, die dort lebten, meine Tanten, [betont] sie lebten dort.“
(Interview mit Magdalena Torres)

Durch das aufteilende Erbrecht wird das Land mit jeder Generation kleiner. Obwohl in Zancudo zur Zeit der Studie erst die zweite Generation ihr Erbe antrat, machte sich bereits eine gewisse Landknappheit bemerkbar, welche traditionellerweise durch Wegzug und Urbarmachung nicht genutzter Waldgebiete gelöst wurde. Dies ist aber mittlerweile aufgrund der fast vollständigen Verteilung des amazonischen Landes mit Besitztiteln durch die staatliche Behörde INCRAE kaum mehr möglich. Als Alternative bleibt nur das Stadtleben, so dass in den kommenden Jahren mit einer zunehmenden Migration in die urbanen Zentren zu rechnen ist.

Innerhalb des matrimonialen Paares sind der Frau das Haus und der Garten zugeordnet. Es gehört zu den Pflichten eines guten Ehemannes, seiner Frau ein Haus zu bauen, einen Garten anzulegen²¹⁰ und ihr aus einer großen Brettwurzel ein *bátia*²¹¹ herzustellen. Sobald in Benutzung, werden diese Dinge als der Frau gegebener Besitz betrachtet. Kommt man bspw. an einer Maniokpflanzung vorbei, wird meist kommentiert

„Das hier ist die chagra der So-und-so.“

Damit ist jedoch lediglich die momentane Nutzung gemeint. Der Boden des Gartens gehört genauso dem Ehemann wie der Ehefrau. Ebenso wird das Haus diskursiv als der Frau gehörend konzeptionalisiert. Einmal hatte der in Zancudo eingeherratete Daniel Dahua das hübsche, zweistöckige Haus, das er selbst gebaut hatte und in dem er mit seiner Familie lebte, in einem Anfall von Eifersucht abgebrannt. Der Kommentar Rosario Cerdas dazu lautete:

„Es ist verboten, das Haus einer Frau zu verbrennen.“

Diese Formulierung bedeutet allerdings nicht, dass die Ehefrau in der Praxis einen tatsächlichen Besitzanspruch hätte. So kann sie ihren Mann bspw. nicht aus dem Haus werfen oder ihm den Zutritt verweigern. Befindet sich das Haus im Dorf seiner Eltern, so wird eher sie gehen, als dass sie ihm das „Aufenthaltsrecht“ entziehen könnte.

Weiterhin sind der Frau die von ihr typischerweise täglich benutzten Gegenstände zugeordnet. Dazu gehören Töpfe, Schüsseln, Tragekorb, *shigra*²¹² und eine eigene Machete. Ehemann und Kinder können diese Gegenstände aber durchaus auch benutzen, ohne vorher um Erlaubnis fragen zu müssen. Bei den typischen Gegenständen des Mannes verhält es sich anders. Viele Männer besitzen ein eigenes Gewehr und Munition, manche

²¹⁰ D.h. ein Stück Wald zu roden und es soweit vorzubereiten, dass die Ehefrau darauf Feldfrüchte anbauen kann.

²¹¹ großes, vertieftes Brett zur Zerkleinerung gekochten Manioks, aus dem *chicha* hergestellt wird

²¹² aus Pflanzenfasern geknüpft Umhängetasche

auch ein Kanu mit Außenbordmotor oder eine Motorsäge. Die Handhabung dieser Gegenstände erfordern mehr körperliche Kraft und Übung als die Alltagsutensilien der Frauen. Die meisten Frauen schrecken davor zurück, die Dinge ihres Mannes zu gebrauchen. So bemerkte bspw. Maria Andi einmal zu mir, als ich Interesse an dem an der Wand hängenden, selbstgebauten Gewehr ihres Mannes zeigte:

„Ich habe das noch nie berührt. Ich traue mich nicht.“

In Zancudo war es einzig die Lehrerin Teresa Andi – verheiratet mit einem Mestizen – die eine Motorsäge zu bedienen wusste. Auch lenken Frauen keine Kanus. Damit zeichnet sich auch bei den Gebrauchsgegenständen eine geschlechtsspezifische Gegenüberstellung ab. Die Dinge der Frau dienen der internen Versorgung der Familie und dem Aufbau und Erhalt des Heims. Der Mann dagegen besitzt die teuren, technisch komplexen Gegenstände, mit deren Hilfe er aus dem Außenbereich der Familie und des Dorfes Ressourcen für seine Angehörigen erwirtschaften kann: Mit dem Gewehr erjagt er das begehrte Wildfleisch, das sowohl von der Familie selbst gern konsumiert als auch gewinnträchtig verkauft werden kann. Mit dem Kanu kann er zum Einen mit der Familie bestimmte Wege erledigen und verreisen, zum Anderen ebenfalls Geld verdienen, indem er Fremde fährt oder das Kanu verborgt. Und die Kettensäge wird dazu benutzt, Waldland urbar zu machen, sowohl für die eigene Familie als auch als bezahlter Tagesarbeiter für andere, meist in der Nähe lebende Mestiz/innen. Zudem erbringen Kettensägen im Verleih ebenfalls Geld. Insofern sind die Gegenstände des Mannes wertvoller als die der Frau und ihre Handhabung meist auf ihren Benutzer beschränkt. Die genannten Gegenstände werden konzeptionell so stark mit dem jeweiligen Geschlecht verbunden, dass eine geschlechtsuntypische Benutzung – z.B. ein Mann mit einem Tragekorb auf dem Rücken oder eine Frau mit der Kettensäge in der Hand – stets witzige bis hämisch-gehässige Kommentare provoziert.

Ein weiteres Besitzgut stellt Bargeld dar, das in den meisten Fällen vom Mann verdient wird, da Frauen nach der Hochzeit nur selten einer Erwerbstätigkeit nachgehen. Wer das Bargeld hat, der kann auch über dessen Ausgabe verfügen. Zweifelsohne wird vom Ehemann und Familienvater erwartet, dass er sein Geld zum Wohle der Familie einsetzt. Seine Frau ist in dieser Hinsicht fast vollständig von ihm abhängig, fordert eine Teilhabe an der Letztverwendung des Geldes aber auch ein. Oft wird das Geld für die Kinder oder für Feierlichkeiten ausgegeben, häufig aber eben auch in rein männliche Trinkgelage investiert, was selbstredend die Familie ökonomisch belastet und von der Ehefrau kritisiert wird. Als „Luxusgegenstände“ gab es in einigen Haushalten Fernseher, Radio, DVD-Player und Kühlschrank. Diese Dinge werden als zum Haus und damit beiden Ehepartnern gehörend betrachtet, unabhängig davon, wer das Geld dafür bereitgestellt hat. Als tatsächlicher Eigenbesitz an Dingen, die nicht dem Zweck des Wohls der gesamten Familie dienen,

können lediglich Kleidung und Schuhe gelten. Sie bilden dann auch die wenigen Individualgeschenke, die etwa zur Taufe von Pateneltern an Patenkind oder als Versöhnungsangebot nach einem größeren Streit vom Mann an die Frau gehen. Das wenige Spielzeug teilen sich alle Geschwister.

Doch abgesehen vom Landbesitz ist der größte Reichtum in Amazonien eine große Kinderschar. Die Kinder einer Familie nun, die man selbst in der amazonischen *economy of people* jedoch nicht als „Besitz“ im klassischen Sinne bezeichnen möchte, gehören zu beiden Eltern gleichermaßen. Keine/r kann mehr Rechte an den Kindern für sich beanspruchen als der/die andere Partner/in. Da unter Indigenen Scheidungen äußerst unüblich sind, stellt sich die Frage nach der Zugehörigkeit der Kinder in der Form kaum.²¹³

6.6. Geschlechtliche Arbeitsteilung in der Subsistenzökonomie²¹⁴

Die Grundlage ökonomischer Organisation bei den Runa ist die Arbeitsteilung entlang der Geschlechtergrenze. Dabei ist das Ehepaar die grundlegende produzierende Einheit: Erst die produktive Arbeit verdeutlicht den anderen den eigenen Willen, ein wirklicher Mensch, ein/e Runa zu sein. Denn die alltägliche Arbeit ist einer der zentralsten Bestandteile des „guten Lebens“, d.h. eines Lebens, welches eng an die ethnische Identität der Runa angebunden ist. Das „gute Leben“ beinhaltet die Ehe mit möglichst vielen Kindern, ein eigenes Heim und Landbesitz, den die Eltern für die Subsistenz der Familie und um an den Verteilungszirkeln innerhalb der Gemeinde teilnehmen zu können bewirtschaften. Auf diese Art wird ein ideales Runa-Leben geführt. Dabei sind beiden Geschlechtern bestimmte Arbeitsbereiche zugeordnet.

6.6.1. Weibliche Arbeit: Alles dreht sich um den Maniok

Das Bearbeiten der *chagra* wird generell als ein Tätigkeitsbereich konzeptionalisiert, der Frauen und dem Weiblichen zugeordnet ist. Dabei ist die Maniokproduktion für die weibliche Identität ganz zentral: Ein gepflegtes Maniokfeld, das eine reiche Ernte an schönen, großen Maniokknollen hervorbringt, aus denen sich ein wohlschmeckendes *chicha* zubereiten lässt, gereicht zum Stolz jeder *runa warmi*. Maniok ist dabei das zentrale Ergebnis weiblicher

²¹³ Die Familiennamenfolge dagegen richtet sich nach dem in der mestizischen Gesellschaft verwandten und von der iberischen Halbinsel stammenden, mehrgliedrigen Namenssystem. Jeder Mensch trägt zwei Familiennamen, wobei der erste der erste Familienname des Vaters ist, der zweite der erste Familienname der Mutter. An die Kinder wird jeweils nur der erste Familienname, also der des Vaters, weitervererbt, so dass die Namensfolge patrilinearer Natur ist.

²¹⁴ Einzelheiten zum Maniokanbau und zur Jagd sind detailliert nachzulesen z.B. in Whitten 1976: 70ff.; Guzmán Gallegos 1997: 69ff.; Macdonald 1997: 58ff.; Reeve 2002: 40ff.; Uzendoski 2005: 118ff. Deshalb möchte ich auf traditionelle Anbautechniken und den Herstellungsprozess des *chicha* an dieser Stelle nicht unnötigerweise eingehen.

produktiver Kapazität. Maniok bedeutet Leben. Zwar wird er zu nicht geringem Maße durch Kochbananen, Mais, Reis und Nudeln ergänzt, doch wird Maniok in jedem Falle als das „wahre“ und einzig „richtige“ Grundnahrungsmittel angesehen. Sein Geschmack gilt im Vergleich zu allen anderen Kohlenhydratlieferanten als delikater und besser.

„Wenn es keinen Maniok gibt, kein chicha gibt, dann gibt es kein Leben.“ (Vicente Huatatoca)

Zu jedem „richtigen“ Essen wird deshalb stets Maniok gereicht. *Chicha* gilt als das weibliche Produkt *par excellence*, sowohl als Beitrag zur Haushaltsökonomie als auch symbolisch in seiner Qualität als Gradmesser einer idealen *runa warmi*-Identität. Zudem bildet das *chicha* das wichtigste Produkt der Frauen zum Erhalt der Familie und dem Knüpfen von sozialen Netzwerken, da das *chicha* zwischen den Haushalten hin- und herfließt, in dem Gäste als Erstes damit bewirtet werden und man andere Haushalte mit dem expliziten Ziel, *chicha* zu trinken, besucht. Die Frau, die ihrem Ehemann bei dessen Heimkehr die *chicha*-Schüssel reicht, vollzieht damit einen Akt der Liebe und zeigt an, dass die Ehe funktioniert. Ein Mann wird sich niemals allein *chicha* nehmen. Jede Frau hat ihre eigene Art und Weise, *chicha* herzustellen. Keines schmeckt gleich. Jeder Mann bevorzugt eine bestimmte Art von *chicha*, dem seine Frau versucht zu entsprechen. Männer geben ihrem Begehren nach *chicha* regelmäßig und lautstark Ausdruck. Sie reagieren mit Unmut, wenn ihre Frauen im Herstellungs- oder Servierprozess Fehler machen. Zudem laden Männer Verwandte, Nachbarn und Freunde zum *chicha*-Trinken in ihr Haus ein. Dabei erhöht es auch das männliche Prestige, wenn im Haus ein gutes *chicha* serviert wird und die Gäste erst betrunken wieder den Heimweg antreten.

Die zweite wichtige Aufgabe einer erwachsenen, verheirateten Frau ist das Kindergebären und -aufziehen. Und so sind Maniokproduktion und Kinderaufzucht mimetisch assoziiert: Als ich z.B. einmal ein paar Maniokknollen wusch, um sie von der Erde zu reinigen und danach besser schälen zu können, bemerkte ein mich beobachtendes Mädchen:

„Das Baby waschen.“

So sagt man auch, dass die Gärten genauso viel Pflege verdienen wie die Kinder (vgl. Uzendoski 2005: 126). Wenn Kinder von der Brust entwöhnt werden, geben ihnen ihre Mütter als erstes süßes *chicha* zu trinken, das die Muttermilch ersetzt und auch als „Lebenssaft“ gesehen wird. Und so ist es auch der Maniok, dessen Betreuung als einzige Feldfrucht nahezu ausschließlich in den Händen der Frauen liegt. Der Mann ist lediglich für das Vorbereiten des Feldes verantwortlich: Er muss roden und abbrennen. Uzendoski spricht von *lumu paju* – Maniokmacht/-kraft – welche Frauen an ihre Töchter, Enkelinnen, Nichten

weitergeben²¹⁵. Ich selbst habe dies nie beobachten können und auch nie davon reden gehört. Diese Kraft soll dafür sorgen, dass Maniok gut in den Gärten wächst (Uzendoski 2005: 42). Meines Erachtens geht durch den Wegfall traditioneller Strukturen und Institutionen und der zunehmenden Eingliederung in die nationalstaatliche, ecuadorianische Gesellschaft und Wirtschaft dieser spirituelle Aspekt von von Frauen geleisteter Arbeit verloren. Weibliche Arbeit wird dadurch zusehends entwertet. Handelswaren gewinnen vermehrt an Bedeutung und Prestige, Frauen haben aber selbst keinen direkten Zugang zu ihnen. Außerdem wird durch das erhöhte Bedürfnis nach von Männern bereitgestelltem Bargeld und Industriewaren ihre Rolle als Produzentinnen und Reproduzentinnen in ihrem symbolischen Wert unterminiert (vgl. Knauff 1997: 241). Die wirklichen Prestigeartikel, nämlich westliche Konsumgüter, die bringen nun die Männer in den Haushalt ein. Dennoch haben Frauen eine wesentlich höhere Arbeitsbelastung zu schultern als Männer, da sie neben der Feldarbeit die Kinder und den Haushalt nahezu allein versorgen. Sie haben deshalb im Durchschnitt längere Arbeitszeiten und ihnen bleibt wesentlich weniger Zeit für rekreative Aktivitäten.²¹⁶ Säuglinge und Kleinkinder sind ohnehin stets bei der Mutter; vor der Einrichtung der Kindergärten in den Vierteln Zancudo und Galápagos blieben nicht-schulpflichtige Kinder ebenfalls an Mutters Seite. Außerdem bedeuten das Kochen und die nahezu tägliche *chicha*-Herstellung einen großen Arbeitsaufwand. Darüber hinaus zeichnen Frauen – mit Hilfe ihrer Töchter – in fast allen Familien für das Wäschewaschen verantwortlich, was eine schwere körperliche Arbeit ist und ganze Nachmittage in Anspruch nehmen kann.

„Was machten die Leute früher am Nachmittag?“ (I.E.)

„Also ... sie spielten noch nicht Fußball, aber sie widmeten sich anderen Aktivitäten, zum Beispiel dem Fischfang. Sie widmeten sich ziemlich dem Fischfang, der Jagd. Das war wie ihr Sport.“

„Und die Frauen?“ (I.E.)

„Und die Frauen, sie machten das chicha, wie das bis heute in den Gemeinden existiert, sie widmen sich der chicha-Herstellung, gehen Feuerholz holen, waschen die Töpfe, die Kleidung.“
(Interview mit Orlando Kalapucha)

Die v.a. männlich geprägten Aktivitäten Jagd und Fischfang gelten, anders als die Feldarbeit, generell nicht als Arbeitslast, die erfüllt werden muss, sondern als vergnügliche

²¹⁵ Beschreibung des Vorgangs siehe Uzendoski 2005: 42

²¹⁶ Die höhere Arbeitsbelastung zeigte sich bspw. auch in den von mir geführten Paar-Interviews, die sich z.T. über zwei Stunden und länger hinzogen. Bei jedem dieser Interviews standen die Frauen nach geraumer Zeit auf, um sich in der Küche zu betätigen. Einzelinterviews mit Frauen wurden häufig von deren Kindern gestört und waren aufgrund des Zeitmangels und Aufmerksamkeit einfordernder Ehemänner viel schwieriger zu arrangieren als mit Männern.

Unternehmung. Ganz anders dagegen die von Orlando als weibliches Pendant genannten Tätigkeiten wie Wäsche waschen usw. Diese werden niemals als angenehme Beschäftigungen und schon gar nicht als anspruchsvoll oder prestigefördernd beschrieben. Es wird in dieser Aussage deutlich, dass für Frauen kaum eigenständige Freizeitbetätigungen vorgesehen sind.

6.6.2. Die männliche Versorgung mit Fleisch und die Wertschätzung der Jagd

Von Männern wird erwartet, dass sie die Familie mit Fleisch und Fisch, also tierischen Proteinen, versorgen. Traditionell geschah dies über jägerische Aktivitäten. Heutzutage wird dies jedoch meist über Lohnarbeit und gekauftes Fleisch abgedeckt. Dennoch hat sich ein Idealbild des Mannes als erfolgreicher Jäger erhalten. Fleisch hat als Nahrungsmittel eine enorm hohe Wertigkeit unter Indigenen des Amazonastieflandes (vgl. z.B. Siskind 1973a: 84f.; Hugh-Jones, C. 1979: 171; Descola 1994: 250; Keifenheim 2000: 92). Frauen sprechen oft und offen über ihr Begehren nach bestimmtem Fleisch oder Fisch und fordern dies von ihren Männern auch ein (vgl. Uzendoski 2004: 888). Die Jagd im Primärwald, als gefährlicher Ort der sicheren, sozialen Gemeinde gegenübergestellt, ist die traditionelle männliche Beschäftigung schlechthin und entspricht dem Männlichkeitsideal des *runa kari* als furchtlosem, erfolgreichen Jäger, der tötet.²¹⁷ Die Jagd ist ein eindeutig Männern zugeordneter Bereich. Ein erfolgreicher Jäger erntet Prestige und erweist sich als „richtiger“ Mann. Obwohl ich sonst früher oder später zu allen zentralen Aktivitäten einzelner Familien oder des gesamten Dorfes eingeladen war, so bot man mir doch nie einen Jagdausflug an:

„Klar, dass sie dich nicht mitnehmen.“

„Warum?“ (I.E.)

„Weil du den Wald nicht kennst. Du weißt nicht, wie es ist. Und du weißt nicht, wie sie funktioniert, die Jagd.“

„Aber auf die chagra haben sie mich auch mitgenommen, obwohl ich nicht wusste, wie man es macht!“ (I.E.)

„[lacht entrüstet auf] Wie kannst du die chagra mit der Jagd vergleichen?! Das kann doch jeder machen!“

„Und warum können die Frauen die Jagd nicht lernen?“ (I.E.)

„Weil sie Frauen sind, natürlich.“

„Fehlt ihnen was?“ (I.E.)

²¹⁷

Da es mittlerweile, zumindest im Gebiet um Zancudo, keine Raubkatzen mehr gibt, geht heute die eigentliche Gefahr für Menschen durch andere Wesen – abgesehen von Waldgeistern – v.a. von giftigen Schlangen aus. Insofern ist die landwirtschaftliche Arbeit auf der *chagra* wesentlich gefährlicher, da die meisten Menschen dort bei der Arbeit von im Unterholz ausruhenden Schlangen gebissen werden und nicht etwa im Wald. Doch dieser risikoreiche Aspekt der (vermehrt weiblichen) Feldarbeit wird konzeptionell völlig außer acht gelassen.

„[entnervt] *Ich weiß nicht.*“ (Interview mit Pedro Yáñez)

In dieser Passage kommt ganz deutlich zum Ausdruck, dass für die Jagd ein spezialisierteres Wissen nötig sei als für die „schnöde“ Landarbeit. Nur Männern seien dazu in der Lage, dieses Wissen zu erlangen. Gleichzeitig findet eine Devaluierung weiblicher Arbeit und damit weiblichen Wissens, dass sich auf die *chagra* beschränkt, statt. Darüber hinaus gilt die Jagd nicht als schwere körperliche Arbeit wie die Tätigkeit auf der *chagra*, sondern eher als ein verfeinertes Freizeitvergnügen, zu dessen erfolgreichem Abschluss eine Menge Erfahrung nötig ist. Das Wissen, was man für die Feldarbeit benötigt, wird dagegen von fast allen Runa geteilt, ist deshalb weniger spezialisiert und wird damit weniger valorisiert. Maniok sähen, pflegen und ernten können sogar noch urbane Runa, auch wenn es da graduelle Unterschiede zu den ruralen Runa geben mag.

6.6.3. Mann und Frau als Wirtschaftseinheit: Komplementär – und hierarchisch

Zwischen den Haushalten und innerhalb der *comunidad* zirkuliert das weibliche Produkt *chicha* durch Männer, die Verwandte, Nachbarn und Freunde zum *chicha*-Trinken ins Haus einladen. Ebenso zirkuliert das Ergebnis männlicher Subsistenztätigkeit, Fleisch, durch Frauen, die es als sogenanntes *llaki panga*²¹⁸ anderen Frauen schicken. Das Verteilen von Fleisch und *chicha* gehört zu den wichtigsten Strategien, um für ein harmonisches Zusammenleben innerhalb der Gemeinde zu sorgen (vgl. z.B. Uzendoski 2004: 886). Andererseits zeitigt das Nicht-Teilen das genaue Gegenteil, nämlich Spannung. Zum Beispiel erschien einmal die Tochter meiner Nachbarn Vicente Huatatoca und Mónica Andi wutentbrannt in deren Haus, als ich gerade zu Besuch war, und beklagte sich bitterlich, dass sie unten im Viertel Galápagos nach einer erfolgreichen Jagd Fleisch äßen, sie aber dazu nicht eingeladen hätten. Und meine andere Nachbarin Maria Dahua versteckte sich beim Waschen des Aguti (*Dasyprocta aguti*), das ihr Mann gerade erlegt hatte. Sie wollte nicht von anderen Frauen gesehen werden, da dies automatisch Teilungszwang in Gang gesetzt hätte. Außer als Instrumente der sozialen Kohäsion in einem ökonomischen Sinne bringen diese genderbasierten Produkte in ihrer Herstellung und dem gemeinsamen Konsum sich gleichende Körper hervor. Damit produzieren sie sozusagen von innen heraus gemeinschaftliche Identität; sowohl auf familiärer, kommunaler als auch ethnischer Ebene. Innerhalb einer Paarbeziehung kommunizieren die Partner außerdem ihr Begehren nach des

²¹⁸ Dt. „Liebesblatt“. Das zubereitete Fleisch wird traditionellerweise in ein größeres Blatt, meistens von einer Bananenstaude, zu Transportzwecken eingewickelt. Der Begriff *llaki* wird als „Liebe“ übersetzt, bezieht sich aber auf eine generelle Liebe, die zwischen Verwandten besteht (bzw. bestehen sollte). Sie schließt in dieser Form auch die Beziehung zwischen Eheleuten ein, trägt aber nicht den romantischen Charakter des euro-amerikanischen Liebesbegriffs.

anderen „Arbeitsfrucht“. Dies geschieht parallel zum gegenseitigen sexuellen Begehren, dessen Ergebnis Kinder sind (vgl. Uzendoski 2004: 888f.):

„The objects of alimentary desires are talked about as being sweet and leaving the stomach in a good state of fullness. People describe sexual pleasure in the same way, as producing the sensation of sweetness and leaving one feeling full. Gustatory and sexual pleasure are associated as the objects of similar desires.“ (Uzendoski 2005: 41)

Subsistenzökonomie kann in diesem Sinne auch als Produktion von Menschen verstanden werden. Und so sind die Details von Produktion, Zirkulation, und Konsum von Nahrung eng verbunden mit der Konstruktion von Genderidentitäten und Verwandtschaftsbeziehungen (vgl. z.B. Gow 1991; Uzendoski 2004, 2005). Für eine umfassende soziale Teilhabe sind deshalb immer beide Partner nötig und voneinander abhängig, da keine/r allein in vollem Umfang an den Reziprozitätszirkeln teilnehmen kann. Die Arbeitskraft beider Ehepartner wird damit gleichermaßen gebraucht, ist jedoch auf unterschiedliche Bereiche verteilt. Doch die Bewertung dieser Arbeit mit ihrem Beitrag zum Wohle der Familie fällt unterschiedlich aus. Mitunter wird weiblicher Arbeit auch der Status „richtiger, ernstzunehmender“ Arbeit abgesprochen. So gab es bspw. Männer, die mir gegenüber in Anwesenheit ihrer Frauen behaupteten, diese würden nicht arbeiten. Dabei ließen sie sowohl deren Feldarbeit als auch die Arbeit im Haus und die Kinderbetreuung gänzlich außer acht. Zudem arbeiten Frauen auch an der Seite ihres Mannes als Tagelöhner/innen in der Landwirtschaft. Trotzdem sind es die Männer, die von beiden Geschlechtern als Versorger wahrgenommen werden. Sie erledigen die körperlich schwersten Arbeiten, stellen das begehrte tierische Protein zur Verfügung²¹⁹ und verdienen Bargeld für den Haushalt. Frauen und Kinder sind damit direkt abhängig von Willen und Können des einzelnen Mannes zur Proteinversorgung. Ist ein Mann krank, faul oder häufig betrunken, führt dies zu einem – aufgrund des bereits erwähnten, typisch amazonischen „Fleischhungers“ als besonders extrem wahrgenommenen – Mangel. Frauen können sich darüber bei ihrem Mann selbst und bei anderen beschweren, haben aber kaum die Möglichkeit, eigenhändig ihre Situation zu verbessern. Zudem sind sie als Voraussetzung für ihre eigene Arbeit abhängig von männlicher Arbeitskraft: Maniok- und andere Felder können ohne die männlichen Rodungsaktivitäten nicht entstehen. Für Männer ist ein vorheriges Input von weiblicher Arbeit als Voraussetzung für ihre eigene in der Form nicht unabdinglich. Ökonomische Fehlleistungen beider Partner können zwar erhebliche

²¹⁹ Der tatsächliche Anteil von Männern am täglichen Essen ist allerdings erstaunlich gering: Es steht längst nicht zu allen Mahlzeiten tierisches Eiweiß zur Verfügung. Häufig ist der tierische Anteil auch gar nicht das Werk des Jägers oder Fischers, sondern man kauft im besseren Falle etwas Huhn, im schlechteren eine Dose Sardinen im dorfeigenen Laden. Frauen sorgen mit ihrer Arbeit für das Gros der täglichen Nahrung, der Basis aus Kohlenhydraten. Dennoch ist es das als männlich produziert verstandene Essen, das tierische Protein, welches am meisten wertgeschätzt wird.

negative Wirkungen auf die gesamte Familie haben. Jedoch haben Männer mehr Möglichkeiten, ihre Frauen zur „Räson“ zu bringen, falls diese ein bestimmtes Maß an Arbeit nicht erfüllen. Als Grund für physische Gewalt wird oft Faulheit oder Inadäquatheit der Frau als Produkteurin angegeben, was aber oftmals nicht dem Selbstbild der Frau entspricht. Hinzu kommt die bereits dargestellte höhere Wertschätzung für männliche Arbeit, weshalb ich hier im subsistenzökonomischen Bereich eine komplementäre, aber trotzdem hierarchische Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern konstatiere. Zwar kann man allerorten hören:

„Männer und Frauen arbeiten gleich.“

Dennoch findet eine Hierarchisierung der Wertigkeit der verschiedenen Arbeitsbereiche statt. Frauenarbeiten gelten von allen als potenziell erlernbar: Ein Mann könnte, wenn er wollte, die Haushaltsarbeit und die Arbeit auf der *chagra* erlernen wie eine Frau. Eine Frau dagegen könnte nicht problemlos die Jagd oder den großen Fischfang erlernen. Frauen wird zwar, wenn es um das Ideal einer *runa warmi* geht, eine große psychische als auch physische Stärke zugesprochen. Doch dies gilt v.a. im Vergleich zu den anderen Ethnien Ecuadors; im Vergleich zu einem *runa kari* ist sie immer noch schwächer. Prinzipiell können Frauen fast jede Tätigkeit ausüben, die auch ein Mann ausübt, wenn es die Notwendigkeit, z.B. die aus Arbeitsmigration resultierende temporäre Abwesenheit des Mannes, erfordern sollte. Manche Männer übernehmen Frauenarbeiten, wenn ihre Frauen krank oder Wöchnerinnen sind. Dabei bleibt nichtsdestotrotz das Konzept der Arbeitsteilung unangetastet: Bestimmte Tätigkeiten gelten nach wie vor als männlich bzw. weiblich. Es gibt sogar Männer, die lieber hungern – und mit ihnen ihre Kinder – statt kochen zu lernen. So beklagte sich bspw. Daniel Dahua, dessen Frau mit der jüngsten Tochter im Krankenhaus lag, darüber, dass er nichts zu essen habe und nur noch von Alkohol und Zigaretten lebe. Auf meine Frage, warum er denn dann nicht zu kochen lerne, antwortete er mit einem ungläubigen Lächeln:

„So ist eben meine Tradition!“

Männer, die weibliche Tätigkeiten ausführen und dabei gesehen werden, sind oft das Objekt der Belustigung anderer Männer und werden als „Frauen“ oder „Schwule“ bezeichnet. Dieses Spießrutenlaufen möchten sich natürlich viele, v.a. junge Männer, deren Männlichkeit es erst noch zu beweisen gilt, ersparen. Ebenso wird man ausgelacht, wenn man die eigenen geschlechtsspezifischen Tätigkeiten nicht gut ausführen kann. Auch hier werden Frauen als „Mannsweiber“ und Männer als „Frauen“ verschrien. Denn eine Genderidentität, die dem Ideal von *runa warmi* und *runa kari* entspricht, zeigt sich in der Fähigkeit einer Person, die geschlechtsspezifischen Tätigkeiten auf die „richtige“ Art und Weise

auszuführen. In einer spezifisch indigenen Alltagsästhetik demonstrieren einfachste Handgriffe Schönheit und reißen andere Leute zu bewundernden Kommentaren hin (vgl. Overing 2000: 12). Ich bekam bei Festvorbereitungen einmal folgendes Kompliment:

„Schaut mal, wie hübsch die Iris die Tomate zu schneiden weiß!“ (Elsa Yánez)

Bis zu welchem Perfektionsgrad es eine Person in den genderspezifischen Tätigkeiten bringt, das bleibt eine Entscheidung des persönlichen Willens. Das kulturspezifische Ideal wäre hierbei, von sich selbst behaupten zu können, dass man nichts mehr lernen müsse, weil man alles wisse. Dies bleibt jedoch, wenn überhaupt, nur alten Leuten vorbehalten:

„Ich bin jetzt schon fertig, wofür soll ich noch mehr lernen?! Ich bin komplett. [...] Das kann ausreichend sein, für die Nativos von hier bin ich ein kompletter Mann [lacht].“ (Interview mit Romero Torres [65])

6.7. Indigene Teilhabe an der kapitalistischen Marktökonomie

6.7.1. Auf dem Dorf: Landwirtschaftliche Produkte und Arbeitsleistungen

Dem Zwang und dem Bedürfnis, sich Bargeld zu verschaffen, können und wollen sich auch die Runa heutzutage nicht mehr entziehen, weshalb sie ergänzend zur Subsistenzökonomie gleichzeitig Teilnehmer/innen einer kapitalistischen Marktökonomie sind. Für Bäuer/innen sind ihre Anbauprodukte die naheliegendste Form, Geld zu verdienen.²²⁰ Dabei werden in Zancudo verschiedene Produkte angepflanzt, welche zu unterschiedlichem Ausmaß vermarktet werden.

Reine *cash crops* sind Kaffee und Kakao, die in der indigenen Küche keine Rolle spielen. Die *cash crops* als ausschließliche Produkte zur Vermarktung im außerdörflichen Bereich werden zum größten Teil von den Männern bearbeitet und später verkauft. Mit der mestizischen Migration aus dem Hochland wurden Reis und Mais im Tiefland bekannt. Sie werden mittlerweile sowohl für den Eigenkonsum als auch für den Verkauf angebaut. Mann und Frau bearbeiten die Felder gemeinsam, wobei dem Mann ein größerer Arbeitsanteil zukommt. Am Ende ist es wiederum er, welcher die Produkte an die Zwischenhändler verkauft. In den letzten Jahren ist durch die wachsende Bevölkerung der amazonischen Städte ein höherer Bedarf an den Grundnahrungsmitteln Maniok und den verschiedenen Variationen der Banane entstanden. Diese neuere Entwicklung verspricht interessante

²²⁰ Tierzucht, wie etwa die Rinderzucht in anderen indigenen Gemeinden (vgl. MacDonald 1997), spielte in Zancudo keine Rolle.

Veränderungen im bäuerlichen Wirtschaften während der nächsten Jahre, insbesondere unter dem Gesichtspunkt, dass Maniok ein vorwiegend weibliches Produkt darstellt.²²¹

Eine weitere Möglichkeit zum Gelderwerb im unmittelbaren dörflichen Umfeld ist das Holzfällen, eine Arbeit, die nur Männern offen steht. Die Bäume mit gutem Holz (z.B. Zeder [*Cedrela Odorata*], *Bateacaspi* [*Cabrelea Canjerana*], Zimtbaum [*Chlorocardium Venenosum*], Balsabaum [*Ochroma pyramidale*]), welche auf dem Land einer Familie stehen, funktionieren als eine Art Sparkonto: Bei Bedarf, etwa wenn ein neues Schuljahr beginnt und für die Kinder Geld benötigt wird, dann werden die Bäume geschlagen, zu Brettern verarbeitet und verkauft.

Lohnverhältnisse gehen beide Geschlechter mit Abstand am meisten als *machetero/as*²²² auf den Feldern der Mestiz/innen der benachbarten Colonia Bolívar bzw. der näheren Umgebung ein. Einige Männer arbeiten auch als höher bezahlte *motosierristas*²²³, wenn sie selbst über eine Kettensäge verfügen oder deren Handhabung erlernt haben. Frauen arbeiten nie auf fremden Feldern mit der Kettensäge. Ebenso werden sie nie allein als *macheteras* angestellt, sondern sind stets unterstützendes Familienanhängsel des Mannes. Demnach ist es auch stets der Mann, welcher den Lohn für die gemeinsame Arbeit abholt und über ihn verfügt.²²⁴ Immer wieder kommt es zu Beschwerden über die Behandlung durch mestizische Arbeitgeber/innen: Sie würden soviel Rumkommandieren, nicht genügend gutes Essen zur rechten Zeit bereitstellen und würden es außerdem nicht gern sehen, wenn man bei der Arbeit trinke. Bei zu großer Unzufriedenheit auf indigener Seite stellt das der Arbeit Fernbleiben die gängigste Lösungsstrategie für eine solche Konfliktsituation dar.

Die mehr oder weniger kurzfristige Arbeitsmigration ist eine weitere Möglichkeit zum Gelderwerb, die in der Ehe ebenfalls nur Männern offen steht. In den meisten Fällen arbeiten

²²¹ Ein aus indigener Sicht bestehendes Problem sind die mestizischen Zwischenhändler, mit denen es immer wieder zu Diskussionen um die Preise kommt. Die Produkteur/innen können aus drei Gründen nicht selbst auf die Märkte nach Tena oder andere Städte fahren und ihre Waren dort verkaufen:

- I. Sie verfügen nicht über Transportmittel.
- II. Für den Marktverkauf müssen Gebühren entrichtet werden, welche die meisten Kleinbäuer/innen nicht bezahlen können.
- III. Die meisten Stellplätze sind schon seit langer Zeit in festen, größtenteils mestizischen Händen.

So ist man von den Zwischenhändlern abhängig, welche die einzelnen Gebiete untereinander aufgeteilt haben und überall denselben Preis zahlen. Ein Käuferwechsel brächte also unter diesen Umständen keine Besserung.

²²² Dt. „Machetenarbeiter/innen“, d.h. Leute, die mit der Machete Rodungsarbeiten vornehmen.

²²³ Dt. „Kettensägenarbeiter“

²²⁴ Dies kann aber durchaus auch als koloniales Erbe interpretiert werden. Laut Muratorio übernahmen Frauen im *reparto*-Verschuldungssystem, in welchem Konsumwaren zu völlig überhöhten Preisen im Austausch für Gold und saisonale landwirtschaftliche Arbeit ausgetauscht wurden, die gleichen Aufgaben wie Männer. Sie wurden aber nur über ihre Männer bezahlt; und zwar mit Waren, welche die Außenakteur/innen für angemessen hielten: Stoffe und Perlen. Ihre Arbeit wurde nicht genauso wertgeschätzt wie die der Männer (Muratorio 1994: 247). Insofern fand bereits hier eine Devaluierung weiblicher Arbeit durch die Akteur/innen der kolonialen Hegemonie statt, welche sich bis heute fortsetzt.

sie für die Erdölfirmen, gelegentlich für Holzfällerfirmen oder als Lastenträger in der Stadt. Bäuer/innen stehen hier ausschließlich servile Tätigkeitsfelder offen.²²⁵

6.7.2. Lohnarbeit als männliche Prestigefrage

Maskulines Prestige wird heutzutage nicht mehr über die Jagd allein erarbeitet, sondern wird vielfach über das Verdienen von Geld und den daran anschließenden Erwerb von Konsumgütern und sogar der Akkumulation eines bescheidenen materiellen Wohlstandes hergestellt. Männlichkeit wird in diesem Sinne mit Modernität, die besonders für den ökonomischen Bereich gilt, in Zusammenhang gebracht. Bereits die ersten Einbindungen in die koloniale Ökonomie funktionierten über Patron-Klient-Beziehungen, die fast ausschließlich von Männern eingegangen wurden. Besonders für junge Männer ist Lohnarbeit heute im Hinblick auf die Brautwerbung wichtig. Von besonderem Vorteil ist dabei ein höheres Bildungsniveau als lediglich der der Schulpflicht entsprechende Grundschulabschluss. Frauen bevorzugen Männer, die das Abitur, eine Berufsausbildung gemacht oder gar an einer der lokalen Universitäten studiert haben. Dies erhöht automatisch deren Verdienstmöglichkeiten und damit die Chancen auf dem Heiratsmarkt:

„Jetzt, was ich dir sagen kann ist, dass die Leute mehr, die Jugendlichen sich darauf konzentrieren, dass ein Junge, obwohl er, obwohl er nicht hübsch sein muss, dass er gebildet ist. Sagt, die Familie schaut und sagt ‚Du musst einen Jungen nehmen, der gelernt hat, ziemlich viel gelernt hat‘. In meinem Fall, nichts weiter: Ich habe schon meine Universität, jetzt fehlt nur noch die Abschlussarbeit, um Ingenieur zu sein und es gibt drei Mädchen, die hinter mir her sind. Nicht, nicht die Mädchen, sondern die Familie. Wenn ich gehe, sind sie meine Freundinnen, nicht? Und die erste ist 18 Jahre alt, nicht? Nur Freundschaft. Und weiteres interessiert mich nicht, nicht? Ich habe andere Mädchen, die mich schon interessieren, aber sie nicht. [...] Die Familie sagt ‚Komm, geh zum Haus und besuch das Haus, geh am Haus vorbei und nimm den.‘ Und sie wollen, [...] wenn es möglich ist, dass ich sie heirate. Also ich sehe [betont] mehr die Familie, die Leute heute konzentrieren sich mehr darauf, dass die Jugendlichen gebildet seien. In den letzten zwei Jahren habe ich das gesehen.“ (Interview mit Marco Grefa)

„Und jetzt suchen auch die Mädchen speziell oder ... im Speziellen die Mädchen, nicht? Dass sie [die Jungen, Anm. d. Verf.] ihren Beruf haben oder ihr Haus. Danach schauen jetzt die

²²⁵

Indigene, die in einem eher urban geprägten Umfeld aufgewachsen sind und ein gewisses Bildungsniveau erreicht haben, können es nur in einem indigenen Umfeld als Politiker (v.a. in der Indigenen-Partei Pachakutik) oder als Lehrer im bilingualen Schulsystem „zu etwas bringen“. Auch in der kommunalen und provinziellen Verwaltung gibt es Arbeitsmöglichkeiten, allerdings sind dort die höheren Positionen ebenfalls ausschließlich mit Mestiz/innen besetzt.

Mädchen, die Nativos mehr oder weniger verändern sich immer mehr, man muss etwas haben, um in Zukunft zu überleben, nicht?“ (Interview mit Carlos Huatatoca)

Männer stehen in einer Geldökonomie, zu der ihre Frauen einen lediglich eingeschränkten Zugang haben, unter dem ständigen Druck, Bargeld und Konsumgüter bereitstellen zu müssen, da ihre weiblichen Familienmitglieder und v.a. potenzielle Ehefrauen danach verlangen. So werden auch die Heiratstransaktionen kommerzieller: Heiratwillige junge Männer und ihre Familien sehen sich gezwungen, immer größere Mengen an Bargeld und Konsumwaren an die zukünftige Schwiegerfamilie zu verteilen. Dies steht auch im Widerspruch zu dem zunehmendem Bedürfnis nach individuellem Einbehalt von Eigentum bzw. dem Teilen nur noch mit den nächsten Verwandten. Hier gehen traditionelle Erwartungen und Phantasien moderner Identität Hand in Hand und verursachen große innere Spannung (vgl. Knauff 1997: 239ff.). Viele eheliche Schwierigkeiten drehen sich um die zu knappe Haushaltskasse und das Fehlen von Industriewaren, v.a. Kleidung. Alkoholkonsum kann diese Probleme zusätzlich verschärfen, wenn Haushaltsressourcen beim Spielen, Wetten und Trinken verschwendet werden. Hinzu kommt, dass die an Männer herangetragenen Erwartungen nur durch engen Kontakt mit der Außenwelt erfüllbar sind. In diesem ihnen häufig mit Geringschätzung begegnenden Umfeld sind indigene Männer oft Subordination, Unterdrückung und der beständigen Gefahr des Versagens ausgesetzt, die ihnen eine dauernde Statusungewissheit bescheren (vgl. Knauff 1997: 241f.). Durch Arbeitsmigration und das Leben in der Stadt bestehen außerdem mehr Möglichkeiten, Geld auch tatsächlich auszugeben, statt es zu sparen und der Familie zur Verfügung zu stellen. Die z.T. monatelange Abwesenheit des Ehemannes kann einen negativen Einfluss auf den innerfamiliären Zusammenhalt haben. Mit dem außerdörflichen Leben und dem engen Kontakt zu anders-ethnischen, meist mestizischen Arbeitskollegen, entsteht ein gewisser sozialer Druck, sich dem mestizischen Ideal des virilen, promiskuitiven Mannes anzupassen. Dies geht einher mit gemeinsamen Prostituiertenbesuchen unter Arbeitskollegen und/oder außerehelichen Affären.

„Dort hat er drei Frauen, wie sie wollen. Ich ... ich wandte mich an, sprach mit dem Bürgermeister, da brachten sie ihn als Häftling. Als Häftling kam er zurück. [...] Weil er dort mit einer anderen gelebt hat, na. [...] Früher war er so.“ (D.C.)

„Ja. In Otavalo habe ich eine Geliebte.“ (P.A.)

„Und sie haben sie immer noch?“ (I.E.)

„Nein, sie ist schon gestorben.“ (P.A.)

„So hat er sie umgebracht, mit einer anderen ist er gegangen! [alle Anwesenden lachen]“ (D.C.)

„Und ich liebte sie, aber jetzt ist sie tot. [...] Ich war dort ungefähr ... drei Jahre. Dort. Und klar, ich war mit ihr auch verheiratet.“ (Interview mit Carmen Dahua [65] und ihrem Ehemann Paúl Andi [66])

Insofern stellt für Frauen die Arbeitsmigration ihrer Männer eine prekäre Angelegenheit dar: Einerseits verdienen sie Geld für die Familie, was in ihrem Interesse ist. Andererseits besteht die Gefahr außerehelicher Affären und generell ein schwierigeres Familienleben. Hinzu kommt eine höhere Arbeitsbelastung für die daheimgebliebene Frau in der alltäglichen Arbeit. Runa-Männer haben mit Heimweh zu kämpfen und leiden bisweilen unter den schwierigen Arbeits- und Lebensbedingungen. Dennoch ist die Arbeitsmigration besonders für junge Männer eine Möglichkeit, die Welt außerhalb des Dorfes kennenzulernen und „Abenteuer“ zu bestehen. Gemeinsam mit dem Militär bilden sie *den* außerdörflichen Erfahrungsbereich. Geschichten von der Arbeitsmigration nehmen den Platz der alten Jagdgeschichten als Männlichkeitszeugnisse ein.

Für Frauen besteht diese Möglichkeit der Arbeitsmigration nach der Heirat kaum noch. Dies geschieht zum Einen aus praktischen Gründen: Schließlich haben sie einen Haushalt zu führen und Ehemann und Kinder zu versorgen. Zum Anderen ist ihre Partizipation durch Vorstellungen von weiblicher Schicklichkeit stark eingeschränkt. Frauen, die viel reisen, in der Stadt leben oder einer Arbeit im außerdörflichen Bereich nachgehen, werden von ihren Ehemännern, der Verwandtschaft und Nachbar/innen verdächtigt, ein loses Sexualleben zu führen und finden sich bald als Opfer von Gerüchten und möglicherweise physischer Gewalt seitens des Ehemannes wieder. Männer verbieten es ihren Frauen häufig, außerhalb des Hauses und der eigenen *chagra* zu arbeiten, sofern sie nicht als kurzzeitige Vertragsarbeiterinnen gemeinsam auf den Feldern von Mestiz/innen angestellt sind. So gab es bspw. während meines Aufenthaltes Pläne für den Bau eines Flughafens in der Nähe von Zancudo. Emotionen und Träume schlugen bereits im Vorfeld enorme Wogen und einige Frauen hatten die Idee, sie könnten für die Angestellten des Flughafens Wäsche waschen, um etwas Geld zu verdienen. Diese Idee wurde von den Männern mehrheitlich abgewehrt mit der Begründung, Ehefrauen sollten nur die Wäsche ihrer eigenen Männer und Kinder waschen – und nicht die Fremder. Das Wäschewaschen zählt zu den zentralsten Aufgaben der Frauen und ist eine der ersten „Liebesbeweise“ eines Mädchens an ihren (zukünftigen) Ehemann, wenn eine ernsthafte Beziehung angebahnt wird. In Zancudo waren es lediglich zwei Frauen – die schon oft genannten Julia Grefa und Teresa Andi – welche es geschafft hatten, einen festen Arbeitsplatz in einem Lohnverhältnis gegenüber ihren Männern, welche bezeichnenderweise beide Mestizen waren, durchzusetzen. An diesen beiden und den Lehrerinnen der Schule ließen sich bestimmte Freiheiten beobachten, die andere dörfliche Frauen nicht genießen konnten. Durch die Arbeit und das Eingebunden-Sein in ein Arbeitskollektiv verfügten sie über mehr Freiräume und konnten sich einfacher in der Öffentlichkeit bewegen, da sie den Schutz einer legitimen Gruppe, welche nicht die Familie war, genossen. Doch alle anderen Frauen, von denen mir bekannt ist, dass sie als Verheiratete eine Lohnarbeit unabhängig von ihrem Mann angenommen hatten, mussten

diese früher oder später auf seinen Druck hin wieder aufgeben. Dies begann meist mit Beschwerden des Ehemannes darüber, dass seine Frau ihn und die eigenen Kinder nicht mehr ausreichend mit Essen versorgen würde, konnte zu körperlicher Gewalt gegenüber der Frau führen – mitunter sogar an deren Arbeitsplatz – und endete meist darin, dass die Frau irgendwann nicht mehr zur Arbeit erschien.

„Ich habe in der Schule gearbeitet. Ich habe mich sehr gut mit der Salomé [Schuldirektorin, Anm. d. Verf.] verstanden. Ich habe alles geordnet, die Klassenräume gefegt, die Küche sauber gemacht. Wir lachten immer. Wir machten viele Witze. Der Carlos [Ehemann der Interviewten, Anm. d. Verf.] sagte ‚Das ist nichts wert, so Witze zu machen.‘ Er ließ mich dort nicht weiter arbeiten. Aber mir gefiel das.“ (Maria Andi)

„Mónica war sehr gut als Kindergärtnerin. Sie hat schön mit den Kindern gespielt. Aber der Vicente [Ehemann von Mónica Andi, Anm. d. Verf.] wollte nicht, dass sie weitermacht. Deshalb hat sie sich zurückgezogen.“ (Mariani López, Leiterin der Fundación Aliniambi)

„Ich bin nach Hause gekommen und meine Frau war nicht da. Es gab kein Essen, weder für mich, noch für die Kinder. Sie servierte mir nicht das chicha. Weil sie jetzt im Kindergarten arbeitet. Ich bin ganz allein im Haus, und mein compadre hier kommt und ich habe nichts, weil meine Frau nicht im Haus ist. Sie ist dort im Kindergarten!“ (César Andi)

Bruce Knauff stellt in diesem Zusammenhang die generelle Tendenz starkem Veränderungsdruck ausgesetzter, „nicht-westlicher“ Gesellschaften fest, zunehmend einschränkende Vorstellungen von weiblichem Anstand zu entwickeln, je mehr potenzielle Möglichkeiten für Frauen zum Kontakt mit der Außenwelt bestehen. Oftmals erhöht sich die Angst vor weiblicher sexueller Lockerheit und Immoralität, je mehr Frauen sich bewegen und außerhalb der Gemeinde reisen können. Das weibliche Potenzial, mit der Außenwelt umzugehen, kann Vorstellungen von souveräner Männlichkeit sowohl im sexuellen als auch im ökonomischen Bereich untergraben. Männer sind zusehends auf v.a. ökonomischen Erfolg in eben dieser Außensphäre angewiesen, welcher aber stets unsicher ist und durch eine eigene Tätigkeit der Ehefrau zusätzlich gefährdet wird. Insofern besteht auf männlicher Seite ein großes Interesse, die eigene Frau im Haus zu behalten (vgl. Knauff 1997: 241).

6.7.3. Frauen als Hausangestellte: Zwischen Ausbeutung und Selbständigkeit

Wenn ländlich geprägte indigene Frauen ein längerfristiges Lohnarbeitsverhältnis eingehen, dann geschieht dies meist als *empleada doméstica*²²⁶ in einem mestizischen Haushalt in der

226

Dt. „Hausangestellte“

Stadt. Trotz (höherer) Schulbildung und/oder Berufsausbildung hat sich daran bis heute nicht viel geändert. Dies hängt eng mit dem kolonialen Topos der „Indianerin“ als prototypischer Dienerin zusammen. Im Oriente ist es eine fest etablierte Tradition, junge Indigene als Angestellte bzw. Dienerin in mestizische Haushalte zu holen. Es lassen sich dabei zwei Typen von „Hausmädchen“ unterscheiden: Zum Einen gibt es Kinder und junge Mädchen, die mehr oder weniger gegen ihren Willen als Hausgehilfin arbeiten mussten/müssen. Zum Anderen wählen heute viele junge Frauen diese Arbeit in der Stadt freiwillig und betrachten sie oftmals als großen Wissens- und Erfahrungszuwachs, den sie nicht missen wollen.

Im Oriente war es noch bis vor einigen Jahren üblich, dass mestizische/weiße Familien indigene Kinder „adoptierten“, um sie dann bis zu deren Volljährigkeit aufzuziehen. Im wesentlichen bedeutete dies, dass die Kinder Bedienstete waren und besonders die Mädchen den gesamten Haushalt zu erledigen hatten. Oft nahm man für diese Tätigkeit verwaiste Geschwister. Die folgende Erzählung von Paulina Grefa fasst verschiedene Themen der Hausmädchenproblematik beispielhaft zusammen:

„Und uns drei nehmen sie in dieser Zeit, Jorge Hurtado, er lebt noch, der Bürgermeister war von Ahuano. Und er sagt, wie werden wir als Waisen leben! Und wir hatten weder Papa noch Mama. Mein Papa war gestorben. Uns nehmen sie dort, uns. Dort, der Bürgermeister. Um [...] uns aufzuziehen. Sie haben uns adoptiert.“

„Und sie haben sie genauso behandelt wie die eigenen Kinder?“ (I.E.)

„Nein, nicht wie Kinder. Wie eine Dienerin, uns. Nein, nicht wie eigene Kinder, nein. Uns haben sie Befehle gegeben ... mir, ich war neun Jahre alt, sage ich. [...] Sie haben mir befohlen, Wäsche zu waschen, die Teller abzuwaschen, das Haus aufzuräumen, und wir mussten zur Schule gehen, weil Unterricht war von halb acht morgens bis zwölf, halb zwölf. Und dann, wiederum am Nachmittag, von zwei nachmittags bis vier. Den ganzen Tag, so war das früher. Und mich schickten sie nur ... dass ich die Dinge des Hauses mache, also schickten sie mich nur am Vormittag. Und am Nachmittag durfte ich nicht gehen. Ich musste dort aufräumen. Das Haus aufräumen, so, die Teller waschen, dort kochen. Und am Nachmittag ging ich nicht zur Schule. Da schickten sie mich nicht mehr. Deshalb lernte ich nicht gut. Manchmal schickten sie mich den ganzen Tag und manchmal nicht. Also habe ich die sechste Klasse fast nicht gut abgeschlossen. Fünfte Klasse, gerade so. Ich fehlte morgens, manchmal am Nachmittag.“

„Und ihre Geschwister mussten auch im Haus arbeiten?“ (I.E.)

„Ja, sie auch. Meine Schwester ‚Nimm eine Machete, den Hof jäten!‘. Die Kleine, sieben Jahre. Jätet!“

„Warum nahmen sie sich keine Hausangestellten?“ (I.E.)

„Um Geld zu sparen, bezahlten sie nicht. [...] Ich war neun Jahre alt. Mein Bruder war zwölf Jahre alt. Er hatte gerade die sechste Klasse abgeschlossen. Er war auch im Haus. Und ihn schickten sie ... wie ist das ... zum Arbeiten, Weiden hatten sie, Rinder hatte der Patron. Er sagte, er schickte ihn, um nach den Rindern zu sehen, zum Melken morgens. Alles machte er dort.“

„Aber gaben sie ihnen wenigstens ...“ (I.E.)

„Kleidung. Ja, und dann, einmal schlägt mich die señora. Mich. Sie schlug mich, weil ich die Dinge nicht schnell tat. Sie schlug mich. Und ich lief weg und ging nach Hause. Zu meinen älteren Geschwistern. Ich ging, nahm mein Schwesterchen, ich ging. Und dort blieb ich ungefähr acht Tage. Und von dort ging ich wieder zur Mission, weil wir es gewohnt waren, bei den Nonnen zu sein. [...] So zu sein, Befehle zu bekommen von den Patronen, ausgeschimpft zu werden, die Mission ist nicht so. Nein, so war sie nicht ... es ist nicht so, soviel, sagen wir, Arbeit dort. Und wie wir dort rauskamen, sahen sie uns wie ... eine Dienerin so, und befehlen, schimpfen, alles. Die Nönnchen waren nicht so. Die Nönnchen nicht.“

„Also gingen sie zur Mission. Und danach mussten sie wieder ins Haus des Bürgermeisters zurückkehren, oder nicht?“ (I.E.)

„Ich kehrte zurück. Und es ist, dass ich nach Hause ging, ich war acht Tage lang im Haus. Dort bei meinen Brüdern. [...] Ein Bruder ging zum Pfarrer, zum Pater. Der Pater sagte ‚Wenn der Bürgermeister nicht wiederkommt, wenn er nicht kommt, um euch hier rauszuholen, werdet ihr hier leben.‘, sagte er. [...] Und dann sprach der Bürgermeister mit dem Gouverneur, weil sie Schwager waren. Er sagt, dass wir drei, zwei Minderjährige aus dem Haus geflohen sind. Und nach uns ... hatte die Polizei geschickt, zwei Polizisten aus Tena, um uns aus dem Haus zu holen, uns, die wir in der Mission waren. Um uns dort rauszuholen. Sie brachten uns nach Tena. Der Pfarrer schickte mich los, ich sollte alles offenbaren. Und wenn der Gouverneur fragt, ob wir nicht mehr bei dem Bürgermeister bleiben wollen, dann ‚Nein, nein, wir wollen nicht, in der Mission wollen wir sein‘. So sagte der Pfarrer. Er schickte uns mit Ratschlägen. [...] Wir kommen also beim Gouverneur an, ja, der Gouverneur sitzt. Die beiden Polizisten bringen uns, sie übergeben uns dem Gouverneur ‚Wann wird er uns etwas fragen?‘, ich war ja schon an das Sprechen gewöhnt, ich kam ja schon vorbereitet, um es dem Gouverneur zu sagen. Sie fragten uns nicht ein einziges Wort, und er sagt ‚Bring sie‘, sagt er ‚diese beiden‘, sagt er ‚bring sie zu meiner Mama‘. Sie schicken uns zu der Mama. [...] Und das mit der señora war gut. Der Ehemann dagegen war böse. Ohh, wenn er kam, er arbeitete, er war Tierarzt. Er war immer in Puyo. Und er kam nach Hause. Für zwei Tage, mehr hielt ich nicht aus. Er kam, es gab Schreie. Auf mich, auf mich. Zu mir sagte er das. Und das nicht, ich hielt es nicht aus, ein Jahr, ich war ein Jahr dort und dann ging ich. Ich ging wieder zurück nach Tena. [...] Und dort blieb ich, und dort ging ich mit ihm [zeigt auf ihren neben ihr sitzenden Ehemann Eriberto Andi; Anm. d. Verf.]. Drei Jahre kannten wir uns schon. Wir zwei allein haben uns kennen gelernt. Und die señora wusste gar nichts. Nur wir. Draußen, draußen. Nicht im Haus, nicht im Haus. Er kam nicht zum Haus, es war so auf der Straße, dass wir uns unterhielten. Sie ließen ihn nicht eintreten in das Haus der Patrone, nein. Sie ließen früher fast niemanden rein. Nein, ‚Sie ist Dienerin!‘, wie wird ein ... Geliebter der Dienerin das Haus betreten, nein. Draußen. In der Straße so, so unterhielten wir uns. Und da ... fast drei Jahre verbrachten wir verliebt. Drei Jahre. Und da ging ich mit ihm. Mit 18 Jahren ging ich. Und da wollten sie mich wieder holen, weil ich bis 21 bleiben sollte, volljährig, sie sagten, dass 18 nicht volljährig war. Bis 21, bis dahin sollte ich ihnen dienen. Nein, sie riefen mich wieder. Aber da nicht mehr, da konnten sie nicht mehr, weil wir ja schon versprochen waren, aber sie holten uns wieder. Als wir kamen, ganz leise,

versteckt ... wir gingen, in der Nacht, mit ihm, zu seinem Haus. Und am nächsten Tag schicken sie jemanden, um nach uns zu sehen. Nach mir, nach mir, vor allem. [...] Bis 21 wollten sie mich wiederhaben. So waren sie früher, die Patrone wollten, dass ich ihnen diene. Ich ging weg ... und so sind wir jetzt.“ (Interview mit Paulina Grefa)

Paulina Grefa benutzte in ihrer Erzählung den Terminus „adoptieren“, um dieses dienende Verhältnis zu beschreiben (vgl. Stephenson 1999: 15). Jedoch zog sie an keiner Stelle in Zweifel, dass es sich um ein ausbeuterisches Verhältnis handelte. Heute wird diese Art der Hausarbeit in modifizierter Form fortgeführt, indem bereits 12-jährige Mädchen, die gerade die Grundschule abgeschlossen und damit die ecuadorianische Schulpflicht vollständig erfüllt haben, als Hausangestellte in mestizischen Familien arbeiten. Dabei suchen städtische Mestiz/innen explizit unerfahrene, „ruhige“ Mädchen vom Land, die keine Schwierigkeiten machen und nicht aufmüpfig werden. Der Unterschied zu früher besteht darin, dass die Mädchen mittlerweile entlohnt werden müssen. Doch nach wie vor gehört es auf mestizischer Seite zum „Überzeugungsdiskurs“, den Eltern des betreffenden Mädchens und ihm selbst zu versichern, dass sie wie ein Familienmitglied behandelt werde und es ihr an nichts fehlen würde. Man suggeriert einen bruchlosen Übergang vom familiären Heim der Ursprungsfamilie zu dem der Arbeitgeber/innen (vgl. Stephenson 1999: 83ff.). Früher lernten viele junge Mädchen erst im Haushalt ihrer mestizischen Arbeitgeber/innen Spanisch. Heute ist dies meist nicht mehr der Fall, aber dennoch muss sich zunächst an eine neue Sprache gewöhnt werden. Denn das indigene, rurale Spanisch ist ein anderes als das in der Stadt verwandte und kennt viele Ausdrücke nicht. Marcia Stephenson stellt hier jedoch ganz richtig fest, dass die Hausangestellte fast nie Subjekt dieser Sprache sein wird, sondern diese stets nur passiv annimmt und die in ihr geäußerten Befehle ausführt (1999: 84).²²⁷

Ein zentrales Element in den verschiedenen Erzählungen meiner Interviewpartnerinnen war die stark beschnittene Bewegungsfreiheit:

„Ich arbeitete einen Monat lang und gewöhnte mich nicht ein, ich wollte zurück, ich weinte nur, es gefiel mir nicht. Ich vermisste meine Familie sehr, besonders meine Mutter. Ich war nur innerhalb der Türen, ohne rauszugehen zum Spielen, alles drinnen. Alles drinnen. Ich hatte draußen nichts zu suchen.“

„Und zum Tanz?“

„Zum Tanz?! Nichts, nichts davon! Nur zum Einkaufen, die señora begleiten. Supermaxi [Supermarktkette, Anm. der Verf.] und nichts weiter.“ (Interview mit Janeth Dahua)

²²⁷

Trotzdem kann auch das Verstehen als eine Ermächtigung angesehen werden, wie ich weiter unten zeige.

Der Aktionsradius der Angestellten sollte sich möglichst auf das Haus beschränken. Diese Bewegungsbeschränkung funktioniert zum Einen über explizite Verbote: „Du darfst nicht rausgehen!“. Zum Anderen wird die Unerfahrenheit der Landmädchen ausgenutzt und mittels ausgeschmückter Geschichten von Menschenraub die Angst vor der „Welt da draußen“ geschürt.²²⁸ Für die Arbeitgeber/innen ist dies günstiger, da die Mädchen somit mehr Zeit mit Hausarbeit verbringen, keine Beziehungen zu Menschen außerhalb des Haushaltes aufnehmen und folglich besser unter Kontrolle zu halten sind. Das Haus wird von den Patronen als einzig sicherer Ort dargestellt. Dieser Diskurs einer angeblich sicheren Heimstatt wird aber immer wieder durch die Negativerfahrungen der emotionalen Kälte bis hin zum physischen Missbrauch konterkariert. Besonders drastisch sichtbar wird diese Diskrepanz zwischen Diskurs und praktischer Erfahrung, wenn es zu sexuellen Übergriffen seitens des Hausherrn oder anderer männlicher Familienmitglieder oder Besucher kommt. Diese Angriffe waren früher virulenter als heute; aber es gibt sie dennoch nach wie vor (vgl. z.B. Stephenson 1999: 13ff.).

„Sie [Großmutter Teresa Mamallacta; Anm. d. Verf.] hatte weder Papa noch Mama und sie wuchs in einem Waisenhaus auf und die Fräulein schickten sie zum Arbeiten als Hausangestellte. Und dort passierte es ihr dann, sie wurde schwanger, ihr zufolge haben sie sie vergewaltigt. [...] Sie selbst war noch unschuldig, wie wir sagen, und verstand noch nicht, wie man mit einem Mann zusammen ist. [...] Sie sagte Sachen, dass es von Varela ist, die Familie Varela, sagt sie, war es.“

„Aber sie haben nie Geld oder so etwas geschickt?“ (I.E.)

„Nichts, nichts.“

„Er akzeptierte das Kind nie?“ (I.E.)

„Nein, nie.“ (Interview mit Irene Tapuy, deren Großmutter Teresa Mamallacta die älteste Einwohnerin Zancudos war)

Das vermeintlich sichere, mestizische Haus wird hier zur bedrohlichen Umgebung. Die oben erwähnte Bewegungseinschränkung impliziert auch die Einschränkung und Kontrolle über indigene Sexualität. Wie in der Erzählung Paulina Grefas deutlich wird, mussten und müssen Hausangestellte ihre privaten Beziehungen vor ihren Arbeitgeber/innen geheim halten. Es wird ihnen zum Einen durch die Fesselung ans Haus kein eigenes, persönliches Leben unabhängig ihrer Arbeitsstelle zugestanden, zum Anderen aber auch innerhalb des Hauses kaum Privatsphäre gewährt. Die indigene Hausangestellte hat keine eigenen Beziehungen zu haben, sondern ganz und gar für die mestizische Familie dazu sein. In letzter

228

Inwiefern diese Geschichten reine Erfindungen sind oder nicht doch an reale Gefahren des Menschen- und Organhandels anschließen, kann ich nicht beurteilen, da mir dazu die Daten fehlen.

Konsequenz bedeutet dies auch das Okkupieren ihrer Sexualität durch den Hausherrn oder eines anderen männlichen Verwandten (vgl. Muratorio 1994: 247).

Sexuelle Beziehungen zwischen Angestellten und Arbeitgebern sind aber nicht notwendigerweise immer von Zwang geprägt. Es gibt auch Hausmädchen, welche mehr oder weniger freiwillig eine sexuelle Beziehung eingehen. Mir persönlich ist allerdings kein einziger Fall bekannt, bei dem eine solche Beziehung offiziell geworden wäre und in eine Ehe gemündet hätte. Auch aus der Verbindung hervorgegangene Kinder ändern daran nichts. Manchmal werden diese Kinder von ihren Vätern anerkannt und gelegentlich mit Geld versorgt.²²⁹

Doch aus indigener Perspektive wird ein Arbeitsverhältnis in einem mestizischen Haushalt nicht ausschließlich negativ gesehen. Es gibt auch Berichte, die ein ganz anderes Bild der Hausangestelltenwelt zeichnen und in denen die Protagonistinnen die Arbeit als bereichernde und wissensvermittelnde Erfahrung ansehen. Dies ist zum Einen von der Art der Behandlung durch die mestizischen Arbeitgeber/innen abhängig; zum Anderen davon, ob die Betroffenen als Kinder zur Arbeit geschickt wurden oder später aus eigenem Willen sich für ein Hausangestelltenverhältnis entschieden.

„Ich arbeitete als Angestellte in Quito. Weil Mama von hier einige Patrone aus Tena gehabt hat und damit ging ich mit einem Fräulein, die ... wie ist es ... Vilma hieß. Mit ihr ging ich weg. Ich ging nach Quito zum Arbeiten. Ganz klein ging ich [...] zehn Jahre, neun. Ich weinte, ich weinte zuerst. Aber dann nicht mehr. Sie waren gut, meine Patroninnen. Ja, sie waren gut. Das heißt, ich wusste nicht ... ich vergaß meine Mama. Ich sagte ... ich dachte dann nicht mehr an meine Mama. Mein Mamachen von hier schickte mir Essenspakete, einige so versiegelte Pakete, sie sandte mir geräuchertes Huhn [es folgt eine längere, detaillierte Aufzählung von Nahrungsmitteln] ... Meine Patronin nahm das aus der Post, die ankam, das nahm meine Patronin und gab es mir immer mit den Worten, dass sie diesen Brief geschickt hat, dass sie ihr Mamachen grüßt, dass sie ihre Schwester grüßt ... das sagte sie mir immer. Das sie das geschickt hat. Ich war ... ein Dummerchen, ich. Gab meiner Mama nie was ab. [...] Ja, mir gefiel Quito sehr! Und bis heute fahre ich hin. Ich will immer in Quito sein. [...] Wir verstanden

229

Indigene Männer haben dagegen keinen „ausgleichenden“ Zugriff auf mestizische Frauen. Geschichten von sexuellen Beziehungen zwischen indigenen, männlichen Angestellten und weiblichen Arbeitgeber/innen bzw. deren Angehörigen kamen mir nie zu Ohren. Indigene Männer besetzen im nationalen Sozialgefüge eine derart niedrige Position, dass sie für Mestizinnen selbst als sexuelle Affäre kaum infrage kommen. Die vorherrschende Sexualmoral des *machismo/marianismo* verhindert außerdem, dass mestizische Frauen eventuell vorhandenem sexuellen Begehren auf dieselbe Art und Weise nachgeben könnten wie es ihre männlichen Gegenüber tun. Runa-Männer betrachten sich selbst meist auch als „chancenlos“ und versuchen deshalb gar nicht erst, sich mestizischen Frauen anzunähern:

„Wie werde ich etwas mit der Tochter des Patrons machen?! Das ist nicht möglich. Der Ingenieur vertraut mir. Ich würde sofort meine Arbeit verlieren!“ (Pedro Yáñez, der als Zimmermann langfristig bei einem mestizischen Ingenieur angestellt war und auf dessen Gelände lebte)

uns immer gut. Es ist, dass die Patrone gut gewesen sind. Ja, sie haben sich immer gut mit mir verstanden. Wenn die Angestellten ausgehen wollen, um einige Einkäufe zu machen, dann schickt sie sie mit ihrem geschenkten Geld los. ‚Kauf dir deine Süßigkeiten!‘ Ja, so machen sie es immer. Wenn sie kein Geld geben, dann werden sie selbst die Süßigkeiten kaufen und wir ... wir essen sie. Manchmal schenken sie Kleidungchen. Kleidung, so, Schuhe. Manchmal kleine Medizinsachen, wir werden krank, die Patrone schenken sie uns. [...] Ich hatte einen Stiefvater, Stiefvater war die böse Familie. Sie enthielten mir immer das Haus vor. Ich arme Waise. Sie warfen mich aus dem Haus. Mein Mamachen weinte und sagte mir ‚Besser, du gehst weg von hier, weil die hier immer geizig sind.‘, sagte sie. So. Ohne Kleidung blieb ich, wenn ich im Haus war, ohne Kleidung blieb ich. Es gab nicht mal was zu essen. Das Essen, das mein Stiefvater für die Kinder der ersten, der anderen Frau kaufte, das enthielt er mir vor. Deshalb ging ich zum Arbeiten in die Stadt.“

„Wie viele ihrer Töchter arbeiten jetzt in Quito?“

„Jetzt, jetzt Fany ... fünf sind dort. Die Fany, die Daisy, die Irma, die Vilma ... vier Töchter arbeiten. Und die andere ist verheiratet, sie lebt im Haus. [...] Sie selbst wollen arbeiten gehen und also lasse ich sie, dass sie arbeiten gehen, ja. Meinem Mann gefiel das auch, dass sie arbeiten gehen. Weil er hier manchmal sein Geld nicht komplett hatte, manchmal half er den Töchtern, er brachte ihnen Kleidung, Einkäufe ... Ja, es gefiel ihm, dass sie arbeiten gehen. [...] Heute kommen sie manchmal, um mich zu besuchen. Sie kommen, bleiben eine Weile, drei Monate, vier Monate ... und sie gehen wieder, sie gehen wieder. Es gefällt ihnen besser in Quito. Wissen sie, señorita Iris, wenn jemand einen Freund hat, dann ist es schwierig hier. Die Leute laufen rum mit Gerüchten. Die Leute lästern hier viel. So vorn herum sind sie freundlich, aber untereinander reden sie schlecht, sie reden schlecht. Deshalb bleiben meine Töchter lieber in Quito. Hier nennt man sie karichina²³⁰ oder zorra²³¹.“ (Interview mit Dolores Mamallacta)

„Ich ging mit einem señor, er traf meine Mutter und sprach mit ihnen und sie schickten mich mit diesem señor zum Arbeiten nach Quito. Uh! Sie brachten mich hin und ich gewöhnte mich nicht ein, ich fing an zu weinen. In der Erwartung meines Vaters, meiner Mutter, so gewöhnte ich mich nicht ein. Einen Tag später ein bisschen, ein bisschen, ein bisschen. Es ist, dass die Patrone, wo ich arbeitete, sie hatten eine Tochter in meinem Alter und ... sie kam, um bei mir zu sein, wir unterhielten uns so, wir sprachen mit ihr, wir verstanden uns, so gewöhnte ich mich ein. So gewöhnte ich mich ein und ich arbeitete dort.“

„Und wie gefielen dir die Stadt und die Leute?“ (I.E.)

„Ja, ja, das gefiel mir sehr, ja. Es war schön, nach drei oder vier Monaten, die ich arbeitete, hatte ich mich schon eingewöhnt, es war schön, alles änderte sich für mich. Vorher war ich immer nur traurig drinnen! [...] Sie nahmen mich auch mit aus dem Haus. Sie schickten mich zum Einkaufen, so ging ich Einkäufe machen, ja. [...] Und in Ambato war ich wie, fast ein Jahr

230

Dt. „Wie-ein-Mann“

231

Dt. „Füchsin“

war ich dort. Dort war es schön, da war ich schon reifer im Alter, da war ich ... 15 Jahre, glaube ich, war ich da. Und dann kam ich hierher nach Tena, ja. [...] Meine Patrone behandelten mich gut. In Tena behandelten sie mich [betont] zu gut, es war eine Ältere und sie war wie als wäre sie meine Mutter, sie liebte mich ziemlich, sie hütete mich, sie gab mir keine Erlaubnis fast nicht viel, um aus dem Haus gehen zu können. Sie gab mir nicht viel Erlaubnis, ja. Es ist, dass sie mich zu viel hütete, mit Sicherheit. [...] In Quito sie ... verstand ich nicht, was sie machten. Ich verstand nicht, weil ich noch Kind war, was sie mir befahlen, einige Dinge zu tun, so, ich verstand noch nicht gut. Und danach verstand ich gut, ich wusste gut in der Küche ihr, der señora auch zu helfen, ja.“

„Was war das Schönste an Quito und was das Hässlichste?“ (I.E.)

„Es war das Schönste, für mich war alles schön, in Quito. Alles schön. Nur die Kälte gefiel mir nicht. Die Kälte ist das, was mir bis heute nicht gefällt.“

„Und deine Eltern waren immer dafür, dass du nach Quito gehst?“ (I.E.)

„Sie wollten mich nicht nach Quito zum Arbeiten schicken und sagten ‚Du musst lernen, du musst die Grundschule abschließen!‘. Es ist, dass mir nicht gefiel zu lernen, ich habe die Grundschule nicht abgeschlossen. Ich ging zum Arbeiten nach Quito weil es mir nicht gefiel, die Schule war sehr weit, zum Laufen war es von früh um sechs bis acht und man kommt an der Schule an. Es war sehr weit, den Fluss im Kanu überqueren. Das gefiel mir nicht. Deshalb ging ich zum Arbeiten nach Quito. [...] Meinen Schwestern gefällt es in Quito. Sie wollen nicht mehr in den Oriente zum Arbeiten kommen, sie wollen nur in Quito bleiben zum Arbeiten dort, weil sie dort daran gewöhnt sind.“ (Interview mit Beatris Mamallacta)

„Weil mein Vater gestorben war, litt meine Mutter sehr unter der Arbeit, um uns zu ernähren. Und ich sagte ihr ‚Ich schloss die Grundschule ab, ich werde arbeiten.‘ Eine Schwägerin meiner Schwester brachte mich nach Quito, das erste Mal, mit 18 Jahren nahm sie mich mit. Aber ich weinte in Quito, ich gewöhnte mich nicht an die Kälte, es gab keine Familie, mit denen man Quichua sprechen konnte. Sie brachte mir Stück für Stück das Spanisch bei. Da wusste ich, da verstand ich schon Stück für Stück, sie sagte mir ‚Nein, du musst dieses kochen.‘, und so lernte ich mehr. Die ersten zwei Monate weinte ich Tag und Nacht, Tag und Nacht weinte ich. Ich wurde noch dünner als ich ohnehin schon war. Und ich weinte. Und nach drei, vier Monaten war ich genug dort und ich wollte nicht mehr hierher kommen. Das gefiel mir nicht und ich lernte dort. In Quito lernte ich mehr. Ich verstand mich mit den colonos, verbrachte Zeit mit den colono-Leuten, so. Also mit ihnen sprach ich so. Mir sagen alle Leute ‚Du bist die Beste, sprichst alles!‘, sagen ‚Du verstehst alles so.‘ Ich zu allen Familienmitgliedern, die ich sehe, ich kenne ‚Hallo! Wie geht's?‘, sage ich. Und sie wollen immer nicht glauben, dass ich Nativa bin. ‚Natürlich bin ich Nativa, aber ich spreche gern, was ich habe sagen hören.‘ ‚Aber alle deine Schwestern sprechen nie so, aber du, warum bist du so?‘ ‚Weil ich gern spreche ... man muss lernen zu sprechen‘, sage ich ihnen. [...] Ich änderte mich, als ich wegging zum Arbeiten. Es ist, dass dort die Geschwister der señora hinkamen, dort kamen die Geschwister, die Cousins, also ‚Hallo, Mädchen, hallo!‘ Also ich, was willst du, muss ‚Hallo!‘ antworten. ‚Woher kommst du?‘ ‚Aus der Provinz des Oriente.‘ [...] Aber ich, alles ist es gewesen, als ich zum Arbeiten ging,

alles ist es gewesen. Ich bin rausgegangen und niemand hat mir ein schlechtes Gesicht gezeigt, ich mache alles. In Quito muss man alles machen. Man muss fegen und Wachs drauf tun, es zum Glänzen bringen, das Bad machen, ich kochte, bügelte, wusch. Also mochten mich die señoras natürlich. ‚Du bist schnell!‘ Sie schickten mich zum Laden, zum Markt ‚Ganz schnell warst du im Haus. Du bist alles.‘ Aber sie hatte ein anderes Mädchen, das war langsam, das kochte nicht, hörte Musik ... Aber ich war nie so gewesen, weil ich sagte ‚Ich bin Waise, aber ich muss alles erfüllen, damit sie mir auch das Gehalt bezahlen kann. Weil wenn ich es nicht mache, werden sie mich nicht bezahlen.‘. Also, meine Mama sagt immer ‚Nein, wenn du gehst, mein Töchterchen, musst du alles erfüllen, weil ... du musst alles machen‘, sagt sie ‚waschen ... wenn sie sagt ‚waschen‘, waschen. Wenn du kochen musst, kochen.‘, sagt sie. ‚Wenn du bügeln musst, musst du bügeln. Töchterchen, das musst du tun. So musst du es machen, damit du dir das Geld verdienst.‘ So sagte sie mir. [...] Und dann hatte ich mein Geld. ‚Mit diesem wenigen Geld, was werde ich da machen?‘, sagte ich ihr. ‚Was bringe ich meiner Mama?‘ Ich sah das nie, und sah, was ich jetzt hatte. Ich dachte nicht ‚Was kaufe ich für mein Haus? Was würde mir nützen?‘ Ich dachte das nie. Ich kaufte einfach meine Kleidung. Aber ich gab ihr nie Geld. Nie gab ich ihr. Also einmal ging meine Mutter zum Einkaufen und sagt ‚Töchterchen, du denkst deine Sachen, wie wirst du leben. Du musst deine Decken kaufen, du musst deine Laken kaufen ... Kauf dir eine Sache, die dir nützt.‘“ (Interview mit Rosario Cerda)

In diesen drei Erfahrungsberichten wurde die Mobilität und das „Erobern“ eines fremden, unbekannteren Bereiches außerhalb des Dorfes als wichtige Quelle erweiterter Erfahrung und große Chance zum Erlernen neuer Fähigkeiten betrachtet. Der Kontakt zu unterschiedlichen Menschen, insbesondere zu den Mestiz/innen, der andere Lebensstil, die großen Städte, das andere Wetter, all das sind Dinge, die z.T. als große Bereicherung angesehen wurden. Dies betraf v.a. eine größere Offenheit, die Kompetenz, fließend und selbstbewusst Spanisch zu sprechen, generell mit fremden Menschen eine Konversation zu führen, Witze zu machen und die typische Schüchternheit junger Runa-Mädchen abzulegen. Wer im Dorf geblieben ist, verfügt über diesen Erfahrungsschatz nicht. Und so empfanden die Frauen sich selbst als kompetenter und gewandter im Vergleich zu ihrem früheren Selbst und zu anderen. Auch aus meiner eigenen Erfahrung kann ich bestätigen, dass mir jene am offensten gegenübertraten, welche Arbeitserfahrung in den Städten und somit mit Nicht-Indigenen hatten. Die Hausmädchenschaft war aus der Perspektive von Dolores und Beatris Mamallacta und Rosario Cerda eine Emanzipation vom eingeschränkten, langweiligen und armen Leben im Dorf. Sie wurde als positiver Lernprozess dargestellt und die Patron/innen erschienen in einem milden Licht. Der Arbeitsaufenthalt außerhalb des Dorfes wurde als Reifeprozess beschrieben. Beatris Mamallacta verstand das Arbeitsverhältnis sogar als Mutter-Tochter-Beziehung. Die Strenge der Patronin wurde hierbei nicht als böartige Bevormundung sondern als mütterliche Liebe interpretiert, die Janeth zwar einschränkte, aber ihre Berechtigung hatte. In Dolores Mamallactas und Rosarios Geschichte wurde die

ökonomische Unabhängigkeit von der Familie thematisiert, welche beide im Nachhinein als egoistisch bewerteten, wenn sie bedauernd feststellten, dass sie ihren Müttern nie von ihrem Geld abgaben. Das Leben außerhalb des Dorfes impliziert damit auch eine gewisse Unabhängigkeit von den Zwängen verwandtschaftlichen Teilens.²³² Die Frauen waren stolz darauf, ihr eigenes Geld verdient zu haben. Dieser Umstand wurde bei Streitigkeiten mit dem Ehemann gelegentlich erinnert und darüber geschimpft, was man denn nur von ihm hätte, als *soltera* hätte man schließlich eigenes Geld verdient und immer schöne Kleidung zum Anziehen gehabt.

Ein Problem, dem sich fast alle Arbeitsmigrant/innen ausgesetzt sehen – Frauen allerdings in stärkerem Maße als Männer – ist die Gerüchtebildung innerhalb des Dorfes. Die Zurückgebliebenen erfinden Geschichten über den Verbleib und die neue Lebensführung der Weggegangenen. Für Frauen ist dies problematischer aufgrund der oben bereits erläuterten Verbindung von Stadt und Libertinage, besonders im Hinblick auf sexuelle Freizügigkeit. Wie Dolores Mamallacta erklärte, war dies einer der Gründe, warum ihre Töchter lieber in Quito blieben. Die beliebtesten Verdächtigungen seitens der Daheimgebliebenen zielen dabei auf nichtsnutzerischen Müßiggang und sexuelle Ausschweifungen. Dass auch Männer davon nicht ganz verschont bleiben, zeigt die Aussage meiner kleinen Nachbarin Sonia Alvarado (7) über ihren älteren Bruder Javier, der nach Quito zum Arbeiten gegangen war:

„Er arbeitet nicht – nur mit Frauen treibt er sich rum!“

Die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, welche in der Arbeit als Hausangestellte erfahren werden kann, ist in den meisten Fällen nur von temporärer Dauer. Man kehrt aus der Urbanität ins Dorf zurück und folgt dem vorgezeichneten Weg eines idealen, ruralen Runa-Lebens. Mit der Heirat endet meist die ökonomische Autonomie der Frauen, sie bleiben zu Hause und sind vom Geld des Mannes abhängig. Selbst die Töchter von Dolores, welche in Quito geblieben waren, hatten nach einer Heirat aufgehört zu arbeiten.

6.7.4. Männliche und weibliche Arbeitsmigration im Vergleich

Für Männer führt die Arbeitsmigration zu einer Erweiterung, Lockerung und Ermutigung sexueller Aktivität in Form von Affären und Prostituiertenbesuchen, unterstützt durch meist mestizische Arbeitskollegen. Männer können sich an den von ihnen zum Arbeiten gewählten Orten meist freier bewegen und erweiterte Erfahrungen machen. Frauen dagegen begeben sich zwar auch in die „Außenwelt“ fern des Dorfes, sind, einmal dort angekommen, jedoch

²³²

Es gab aber auch Mädchen, welche aus einer verwandtschaftlichen Verpflichtung heraus arbeiteten. Mónica Andi bspw. hatte eine Lohnarbeit aufgenommen, um die Ausbildung ihrer Schwester zu unterstützen.

die meiste Zeit über im Haus eingeschlossen. Die Hausangestelltenarbeit zeitigt bei Frauen keine prestigefördernde Wirkung, selbst wenn sie selbst diese als sehr bereichernd wahrnehmen. Hier ist eher das Gegenteil der Fall: Zum Einen besteht die reelle Gefahr sexueller Übergriffe, zum Anderen sind inadäquate sexuelle Affären häufig, aus denen zwar Kinder, aber keine Ehen entstehen. Die betroffenen Frauen erleiden dadurch eine Rufschädigung, welche ihre Chancen auf dem Heiratsmarkt empfindlich mindert. Frauen können vor ihrer Ehe arbeiten, müssen aber nicht. Zudem verhindern einige Eltern weibliche Arbeitsmigration, da sie ihre Töchter lieber kontrolliert in ihrer Nähe wissen wollen. Wenn Frauen Arbeit aufnehmen, folgt dies ökonomischen Zwängen, während dies von jungen Männern geradezu erwartet wird. Gemeinsam mit dem Militär ist es erst die außerdörfliche Arbeit, welche sie zu Männern macht. Das so gesammelte Wissen und akkumulierte Geld erhöhen ihre Chancen bei der Partnersuche erheblich. Für Frauen dagegen ist es besser, wenn sie „vom Haus sind“, d.h. sich nicht gar soviel im Außenbereich aufhalten.

6.8. Devianz: Mannsweiber, Mandarinen und *Maricones*

Wie überall, so gibt es auch unter den Runa praktische Abweichungen vom „Mainstream“-Genderentwurf. Eine der häufigsten Übertretungen wird mit dem Terminus *karichina* markiert und benennt eine Frau, die ihre Genderkompetenzen in die männliche Sphäre hinein ausweitet oder in dem ihr zugesprochenen Feld in den geschlechtsspezifischen Arbeitsaufgaben versagt bzw. diese schlecht ausführt. *Kari-* bedeutet „Mann“, das Suffix *-china* entspricht im Deutschen der Konjunktion „wie“, also „Wie-ein-Mann“. *Karichina* wird nie als Kompliment benutzt. Stattdessen schwingt stets eine leicht beleidigende Konnotation mit, obwohl es am häufigsten im Zusammenhang mit einem Witz auftaucht. Es wird sowohl gebraucht, wenn eine Frau kompetent die Kettensäge schwingt als auch wenn sie den Maniok im Topf anbrennen lässt.

„In meiner Gemeinde gibt es einige wenige Frauen, sie sind sehr aggressiv, sehr hart. Man sagt ein bisschen, dass sie nicht ganz wie Frauen sind. [...] Es gibt ein Wort in Quichua karichina, aber es gibt wenige dieser Frauen, die die Rolle wie des Mannes übernehmen, ja? Und sie wollen machen, was der Mann macht und den Mann verweisen sie nach unten, sagen ‚Geh nach Hause, koche, ich gehe in den Wald, mach das!‘, ja? [...] Sie schreien mit Kraft. [...] Sie machen, was ein Mann sich greift, das greifen sie auch und nehmen es auf die Schulter. Und für die Konstruktion des Hauses, nicht? Sie nehmen Bäume und tragen die auch. Also, sie tragen auch. Und es gibt andere, die auch fischen. [...] Und sie fällen Bäume, Früchte, sie klettern auch die Bäume rauf.“ (Interview mit Marco Grefa)

„In Tena gibt es eine Frau, sie spielt Volleyball wie ein Mann. Karichina sagen sie. Sie trägt auch die Kleidung eines Mannes und fährt Fahrrad. Ihr Mann hat sie verlassen.“ (Paúl Andi)

Auch Frauen, die scheinbar eine freizügige Sexualität leben, können mit dem Terminus *karichina* belegt werden. Damit wird ein sexuelles Ausleben explizit als „männlich“ markiert. Für Frauen geziemt sich dies nicht.

Männer, die nicht gern jagen und ihrer Frau im Haus mehr als üblich helfen, werden als *warmi*, als „Frau“, bezeichnet. Eine solche Charakterisierung ist für jeden Mann eine Beleidigung. Alle Dinge, die dem weiblichen Bereich zugesprochen, jedoch von Männern ausgeführt werden, können zu einer unerwünschten Verweiblichung des Akteurs führen. So erging es bspw. Wilson Huatatoca, der über einen längeren Zeitraum die als weiblich angesehene Tätigkeit des Kochens bei seiner Arbeit im Touristenressort Aliñahui ausführen musste. Bis heute trägt er deshalb den Spitznamen *cocinero*²³³. Nur widerwillig erläuterte er mir auf meine Nachfrage die Gründe dafür und vergaß dabei nicht zu betonen, dass er lediglich ein Jahr in der Küche gearbeitet hatte und dass es sich nur um einen Spitznamen handelte.

Darüber hinaus kann ein Mann auf Spanisch als *mandarina* bzw. auf Quichua als *warmimandashka* bezeichnet werden. *Mandarina* wurde als Terminus aus dem mestizischen Sprachgebrauch übernommen. In seiner eigentlichen Bedeutung bestimmt es die Frucht Mandarine (*Citrus reticulata*), wurde in der Alltagssprache mit Bezug auf das Verb *mandar*²³⁴, dass sich scheinbar in *mandarina* verbirgt²³⁵, jedoch humoristisch umgedeutet. Es benennt nun einen Mann, der sich von seiner Frau herumkommandieren lässt. *Warmimandashka* auf Quichua bezeichnet dasselbe. Beide Termini sind austauschbar. *Warmi-* bedeutet „Frau“, *-manda-* ist Stamm des spanischen Lehnwortes *mandar* und *-(a)shka* stellt das adjektivierende Suffix; also in etwa „Von-der-Frau-Befehliger“. Auch dieser Terminus wird als Beleidigung verwandt und stellt die dominant-männliche Identität des derart Bezeichneten infrage. Dabei können bereits kleinste Zugeständnisse an die Partnerin bei anderen Männern eine solche Einschätzung provozieren. Die Bezeichnung richtet sich ausschließlich von Männern an Männer:

„Mandarina sagt man, wenn es Männer gibt, die eine Frau sehr, sehr lieben und die sich lassen ... wenn er der Frau sagt, dass ... ‚Weißt du was? Ich gehe auf eine Feier.‘ Und die Frau sagt ‚Aber komm um zehn zurück.‘, ja? ‚Ich erwarte dich um zehn im Haus.‘ Er geht auf eine Aktion, eine Versammlung, eine Feier und kehrt um zehn zurück. Und in der Gruppe nach der Versammlung gibt es einen Umtrunk, ein bisschen Schnaps, und mit den Männern dort über die minga reden, Arbeit. Also er sagt ihnen ‚Ich gehe nach Hause, weil meine Frau wütend wird.‘ – *warmimandashka*.“ (Interview mit Marco Grefa)

233

Dt. „Koch“

234

Dt. „befehlen“

235

Etymologisch haben beide Termini keinen gemeinsamen Ursprung.

„Wir sind nicht wie früher. Früher glaubten sie, die Erwachsenen, besonders die indigenen Leute, dass die Frau für das Haus war, für die chagra. Mehr die Älteren sind diejenigen, welche das glauben. Im Gegensatz jetzt, die Jugend verändert sich, jetzt denken sie diese Dinge fast nicht mehr ... es ist eine andere Art zu denken. Besonders ich. Mit meiner Frau, natürlich arbeiten wir gleich. Wir kommen nach Hause, wir machen das Mittagessen zusammen. [...] wir nehmen die Kleidung, wir gehen zum Wasser, gemeinsam waschen wir. Und also, ich teile mit meiner Frau. [...] Es gibt andere Jugendliche, die das noch nicht haben. Aber da fehlt es wahrscheinlich ein bisschen an der Befähigung, ein bisschen lernen, ein bisschen Bildung. Ja, es gibt Jugendliche, die immer noch denken, dass die Frauen mehr im Haus sein müssen, dass sie mehr Dinge machen müssen. [...] Es gibt Personen, die gehen zur chagra. Die Frau muss den Korb tragen. Und das Baby. Der Mann dagegen hat nur die Machete. Sie sagen, dass nur die Frauen den Korb tragen müssen. So sagen es einige Jugendliche, Erwachsene auch ... sie haben die Ideen von früher, von den Alten. Sie fühlen sich als Machos, man sagt machismo, weil wenn die Leute das sehen, die Gesellschaft, sagen, dass er eine Person ist, dass die Frau ihm befiehlt, dass sie dem Mann befiehlt. Sie nennen ihn *mandarina*. Sie haben diese Idee, dass sie ihnen eines Tages diese Dinge sagen werden und sie wollen nicht, dass ihnen das passiert, dass sie schlecht über ihn reden. Aus diesem Grund sagen sie, die Männer, ‚Ich muss es wie ein Mann machen, und du wie eine Frau.‘“ (Interview mit Pablo Dahua)

In Zancudo sind die von Pablo beschriebenen Ansichten nach wie vor sehr virulent. Emanzipatorisches Denken, das von einer weniger starken Geschlechtertrennung im Arbeitsleben gekennzeichnet ist, hält zunächst im urbanen Kontext Einzug und ist wiederum stark mit Vorstellungen von Modernität und Bildung verbunden. Allerdings wird im mestizischen Umfeld der Terminus *mandarina* ebenso benutzt, so dass hier nicht von einer geradlinigen Entwicklung hin zu weniger Geschlechteropposition ausgegangen werden kann. Frauen werden nicht als *mandarina* oder *karimandashka* bezeichnet. Weibliche Unterordnung bleibt unmarkiert, da sie erwartet wird und der kulturellen Norm entspricht.

Das erwachsene Leben eines/r Runa ist unhinterfragbar an eine Ehebeziehung und Nachkommenschaft gebunden. Alternativen zu diesem Lebensentwurf existieren faktisch nicht. Selbst Schamanen als existenzielle Randfiguren *par excellence* führen ein Eheleben und haben Kinder. Die wenigen Unglücklichen, die nicht in einem Paar leben, sind ständiges Ziel von Spott und Witzen. Dabei trifft dies v.a. unverheiratet gebliebene Männer, Witwer und die seltenen Fälle alleinerziehender Väter.²³⁶ Alleinstehende Männer müssen ständig Witze über ihre angebliche Homosexualität über sich ergehen oder sich mit Frauen vergleichen lassen, deren Tätigkeiten sie übernommen haben. Keine Frau „erobert“ und für sich gewonnen zu haben, gilt als eindeutiger Beweis fehlender Männlichkeit. Es ist mir allerdings

²³⁶ Mir ist persönlich kein Fall einer bis ins Alter sowohl unverheiratet als auch kinderlos gebliebenen Frau bekannt.

kein Fall offen gelebter Homosexualität in Zancudo und Umgebung bekannt. Geschichten und Gerüchte über homosexuelle Männer spielten entweder in der Stadt – und dort v.a. in einem kriminellen, mestizischen Kontext – oder bei den Huaorani, denen ein akuter Frauenmangel zugeschrieben wurde und die sich deshalb auf derlei Praktiken verlegen müssten.²³⁷ Insofern wird diese als deviant wahrgenommene Sexualität zwei gegenüberliegenden Polen zugesprochen, zwischen denen sich die „normale“ Runa-Dorfgemeinschaft befindet: Auf der einen Seite stehen die „verkommenen“ Mestizen im urbanen, modernen Raum, in dem alles möglich wird; auf der anderen Seite finden sich die „wildern“, „unzivilisierten“ Huaorani, die es „noch“ nicht geschafft haben, ein funktionierendes Gemeinwesen so aufzustellen, dass ein derartig akuter, zu solchen Praktiken führender Frauenmangel gar nicht erst entstehe. Die Anziehung zwischen Männern und Frauen und das Eingehen einer Ehe werden als so grundlegend und zwangsläufig angenommen, dass eine Hinwendung zum eigenen Geschlecht nicht als tatsächlich einer Person innewohnende Liebesneigung verstanden werden kann. Sie ist entweder Reaktion auf einen Mangel oder eben Ausdruck von Wahnsinn und krimineller Energie. So existiert im Quichua meines Wissens kein Terminus für „homosexuell“. Man benutzt das spanische *marica* bzw. *maricón*²³⁸; beide beinhalten eine stark pejorative Konnotation. Die Ablehnung homosexuellen Verhaltens deckt sich mit der Homophobie der ecuadorianischen, mestizischen Mehrheitsgesellschaft. Besonders unter jüngeren Männern fungieren beide Termini als beliebte Schimpfwörter, um andere Männer zu degradieren. Jedoch geht es dabei nie um reale Homosexualität, sondern sie werden ausschließlich als Beleidigung im Sinne unmännlichen Verhaltens verwandt. Frauen benutzen diese Bezeichnungen nicht. Als „schwul“ wird ein Mann beschimpft, der Defizite im Umgang mit Frauen aufweist. Es heißt dann, er hätte Angst vor ihnen:

„Marica oder maricón sagt man, wenn ein Mann nicht flirten kann, wenn er Angst hat vor den Frauen, wenn er sie nicht schwängern kann. [...] Klar, manche sagen es, wenn ein Mann sich nicht schlagen will, er ist kein Mann und ist ein maricón.“ (Pedro Yáñez)

Darin zeigt sich, dass auch bei den Runa heterosexuelle Virilität eine der Grundvoraussetzungen für eine anerkannte männliche Geschlechtsidentität bildet.

Für homosexuelle Frauen gibt es keine Bezeichnungen, da weibliche Homosexualität generell nicht denkbar zu sein scheint. In Gesprächen und im Alltag gab es keinerlei

²³⁷ Laut Uzendoski (2005: 44) gäbe es bei den Runa feminine Männer und maskuline Frauen, die respektierte Mitglieder der Gemeinde seien. Sexuelle Beziehungen zwischen Männern sollen relativ oft vorkommen und akzeptiert werden. Ich kann dies aus meiner Feldforschungserfahrung in keiner Weise bestätigen.

²³⁸ Dt. „Schwuchtel“; *marica* kann auch als „Tunte“ übersetzt werden.

Hinweise auf Termini oder Vorstellungen zu weiblicher Homosexualität. Ebenso wurden meine Fragen nach Inter- und Transsexualität nicht verstanden. Uneindeutige Geschlechtsmerkmale bei der Geburt oder Gender-Wechsel im Laufe des Lebens waren in Zancudo unbekannt.

6.9. Die dunkle Seite des Zusammenlebens: Innerfamiliäre Gewalt

Das Schlagen ist ein weitverbreiteter Bestandteil jeder Ehe, insbesondere in den ersten Jahren. Das Ausmaß variiert jedoch stark: Die Gewalt kann von Ohrfeigen, Fausthieben und Tritten über Schläge mit Gegenständen wie Stöcken oder Gürteln bis hin zu Bedrohungen mit Messern, Schrotflinten und Dynamit, Würgen, Aufknüpfen und Ertränkungsversuchen reichen. In der Öffentlichkeit merkte man vielen dieser Paare die häuslichen Probleme kaum an: Man sprach, scherzte und lachte miteinander und der Alltag wurde in der üblichen Arbeitsteilung Hand in Hand bewältigt. Wurde außerhalb des eigenen Heims geschlagen, dann handelte es sich meist um kurze, einmalige Ohrfeigen oder Kopfschläge, die als Reaktionen auf ein reales oder vermeintliches Fehlverhalten der Frau geschahen. Bei einem solchen kurzen Ausbruch griff niemand ein. Meist wurden von den Umstehenden die Auslöser und Gründe für die Schläge kommentiert, z. B.

„Die Bachia ist ohne die Erlaubnis vom Ehemann zum Fußballspiel gegangen!“ (Rosario Cerda über ihre Schwägerin Beatrice Dahua)

Lediglich wenn die Beschuldigungen des Mannes jeglicher Grundlage entbehrten, wurde sein Verhalten kritisiert. Massive Gewaltanwendung, wie z.B. das Schlagen des Kopfes der Partnerin gegen eine Holzwand, fanden außerhalb des Sichtfeldes anderer Personen als der eigenen Kinder statt.²³⁹ Manchmal wurde auch seitens des Mannes versucht, das Geschehen vor Nachbar/innen zu verbergen, indem die Lautstärke des Radios erhöht wurde. Einige Frauen wurden nach eigenen Angaben so stark geschlagen, dass sie wegen Brüchen, Frakturen, inneren Blutungen und Fehlgeburten ärztlich behandelt werden mussten.²⁴⁰ Manche sehen sich in ihrem Leben wenige Male häuslicher Gewalt ausgesetzt, andere werden in den ersten Ehejahren regelmäßig verprügelt. Trotzdem kommt es kaum zu Scheidungen, sondern die Frau erträgt leidend. Ab einem gewissen Alter und dem Verlust der sexuellen Attraktivität der Frau enden die Schläge. Die Männer sehen zusehends

²³⁹ Das hier beschriebene Geschehen zu nicht-öffentlichen Gewaltanwendungen stammt aus Erzählungen betroffener Frauen. Es handelt sich nicht um Augenzeugenberichte.

²⁴⁰ Die Vorstellung von Vergewaltigung innerhalb der Ehe findet erst langsam durch die „Aufklärungsarbeit“ mestizischer Frauenorganisationen Eingang in indigene Beziehungskonzepte. Für die Runa haben Ehepaare das Recht und die Pflicht, einander ihre Sexualität bereitzustellen. Insofern würde bis *dato* keine Frau von ihrem Ehemann behaupten, er habe sie vergewaltigt.

weniger Veranlassung zur Eifersucht und hören auf, ihre Frauen zu malträtieren. Alte Paare wirken oftmals sehr liebevoll im Umgang miteinander und es fällt schwer, sich vorzustellen, dass deren Beziehung in jüngeren Jahren von einer ungeheuren Brutalität geprägt war.

„Und wie er sie immer schlug, der Ehemann! Jetzt hat er alles vergessen. Er schlug sie so viel, sie sagen, mit einigen Kabeln von denen, so, dicker als die dort, damit schlug er sie immer. Er schlug sie immer, also, den Vater schlug er auch. [...] Das ist nichts wert. Sie sagten ihm, dass er sie nicht schlagen soll [...] jetzt lässt er das Schlagen sein. Er war so ein Rüpel, der Paúl Andi. Er war aggressiv, mit der Ehefrau.“ (Interview mit Teresa Mamallacta über den mittlerweile 66-jährigen Ehemann ihrer Stieftochter)

6.9.1. Der weibliche Diskurs um Gewalt in der Ehe

„Der Pablo beleidigte mich, sagt ‚Ein hässliches chicha machst du!‘. Betrunken schlug er mich ziemlich ... wie ein Tier! Im Kindergarten war das, und die anderen Frauen schauten zu. Die Lupe und die Elsa und die Erlinda waren auch da. Nur die Tante Marcia verteidigte mich. [...] Er schlug mich, weil ich mit 100 Dollar nach Tena gefahren bin, kaufte Kleidung für die Kinder und mich. [...] Danach sagt mir meine Schwiegermutter, dass ich in ihr Haus kommen soll, damit er mich nicht schlägt, wenn er nach Hause kommt. Am Morgen kam meine Schwiegermutter und schlug den Pablo, sagt ‚Wie lange willst du deine Frau noch schlagen?!‘. Er umarmte mich, sagt ‚Nie dachte ich, dass ich so einer bin, der seine Frau viel schlägt!‘. Er entschuldigte sich, er bat mich, für ihn zu kochen, er brachte mir ein Huhn. [...] Die señora Mariani von Aliniambi fragte mich, warum ich sie nicht um Hilfe gebeten habe, sie würde mir in allem helfen. Einmal kamen sie mit einem Psychologen, der dem Pablo Rat gegeben hat. Er fragte ihn, ob er mich schon mal mit einem anderen Mann gesehen hat. Und Don Pablo und Don Jhonny²⁴¹ gaben ihm auch Rat: Er ist ein Abiturient, er darf seine Frau nicht schlagen. Er muss seine Frau ernähren, und nicht umgedreht! Ich ernähre die Kinder und er gibt mir gar nichts. Am nächsten Tag, das war so um die Fiesta de Tena²⁴², sagte ich ihm, dass sogar eine Schlange Schmerz fühlt, wenn einer sie schlägt und ich, die ich ein menschliches Wesen bin ... sein Körper tut ja nicht weh. Er weiß nicht, wie ich leide! Warum schlägt er sich nicht mit Männern, mit seinen Brüdern, unter Gleichen?! Ich liebe ihn, aber er, er hat keine Zärtlichkeit für mich übrig, so wie seine Familie, sie können mich nicht leiden. [...] Ich erhebe niemals die Hand gegen ihn! Nicht wie seine Schwester, wenn ihr Mann sie schlägt. Andere verlassen ihren Mann bei nur einer Ohrfeige, oder andere beschwerten sich bei der Polizei oder gehen ins Frauenhaus. Ich mache so was nie, ich halte es aus, obwohl ich dünn bin, bin ich stark. Andere Frauen sind schön dick und leben gut, aber mein Mann ernährt mich nicht gut. Ich sage ihm, dass ich ihn verlassen werde: ‚Wenn du mich weiter schlägst, kannst du mit deinen Jungs im Haus bleiben! Sieh zu, wie du

²⁴¹ Es handelt sich hierbei um zwei mestizische Lehrer des Abendgymnasiums in der Colonia Bolívar, an dem Pablo Dahua sein Abitur machte.

²⁴² Dt. „Feier von Tena“, Stadtfeiertag der Provinzhauptstadt Tena

mit dem Baby zurechtkommst! Ich nehme meine Tochter, die Sisa, und ich gehe zu meiner Mama! Warum hast du dich in mein Haus gedrängt?! Mir ging es gut dort, ich lebte gut mit meiner Mama, auch wenn ich ein Kind hatte.²⁴³ Du wirst wie eine Frau leben und ich wie ein Mann, Arbeit aufnehmend, Geld verdienend!'. Ich lag krank im Bett mit Fieber, weil er mich so geschlagen hatte. Er kochte, weil ich nicht wollte und bis ans Bett brachte er mir sogar das Huhn. Aber ich sagte ihm ‚Iss du es mit den Kindern, ich habe keinen Hunger.‘ Ich hatte noch fünf Dollar versteckt in meiner Tasche. Ich schickte ihn, dass er mir damit ein paar Tabletten kauft.“ (Rosario Cerda)

Das Thema häusliche Gewalt wird innerhalb der Amazonienethnographie meist in Nebensätzen versteckt. Das mag v. a. damit zusammenhängen, dass Ethnolog/innen oft gegen rassistische und ethno- und eurozentristische Stereotypenbildung anschreiben und deshalb aus Loyalität gegenüber ihren Untersuchungssubjekten deren gewalttätige Seite unerwähnt lassen möchten. Hinzu kommt eine kulturrelativistische Grundeinstellung, die mitunter den Blick für hierarchische Strukturen verstellen kann, wobei individuelle Sichtweisen der Opfer ignoriert werden. Das Thema Gewalt wurde jedenfalls von meinen Informant/innen bereits ganz zu Beginn meines Feldaufenthaltes angeschnitten. Ich interpretiere dies als einen Versuch, Anknüpfungspunkte in unserer gegenseitigen Fremdheit zu finden, da meine Gegenüber scheinbar von einem fast alle Frauen betreffenden Phänomen ausgingen. Einige Frauen erzählten mir bereits bei unserem ersten Kennenlernen in allen Details von den Prügelorgien ihrer Ehemänner. Diese Berichte wurden zwar in einem lamentierenden Redestil vorgetragen und das Geschehen als leidvolle Erfahrung dargestellt, aber dennoch hatte die Rhetorik nichts Konfessionelles oder Beschämtes an sich. Ebenso wenig erwartete man von mir praktische Hilfe. Da fast alle Frauen in unterschiedlichem Grad häuslicher Gewalt ausgesetzt waren, vermute ich, dass diese Erfahrung andere psychologische Konsequenzen als in „westlichen“ Gesellschaften zeitigte: Runa-Frauen fühlten sich nicht im gleichen Maße ihres Selbstwertgefühls beraubt, isoliert und ganz offensichtlich nicht so sprachlos wie ihre euro-amerikanischen Leidensgenossinnen.

Frauen sprachen meist von *maltratar* (misshandeln) und benutzten einzelne Aktionsverben wie *pegar* (schlagen) und *patear* (treten), um die Handlungen ihres Ehemannes zu beschreiben. Die dazugehörigen Gefühle dazu drehten sich um die Vokabeln *sufrir* (leiden) und *doler* (schmerzen/weh tun). *Maltratar* implizierte eine gewisse Illegitimität, während die Vokabel *castigar* (bestrafen) als Benennung gerechtfertigter körperlicher

²⁴³ Rosario Cerda bezieht sich hier auf ihr erstes Kind, das aus einer Affäre mit einem Mestizen während ihres Besuchs des Gymnasiums in Tena stammte und nun bei ihrer Mutter auf der Insel lebte, da Pablo Dahua den kleinen Jiovani nicht in seinem Haushalt aufziehen wollte. Dieses Vorgehen ist üblich bei nicht-ehelichen Kindern oder Kindern aus erster Ehe, die nach einer erneuten Eheschließung ihres jeweiligen Elternteils nicht selten unter massiver Benachteiligung durch den/die neue/n Ehepartner/in zu leiden haben.

Züchtigung der Frau durch den Mann, sowie auch der Kinder durch beide Elternteile, gebraucht wurde. *Castigar* bezieht sich auf „mildere“ Formen des Schlagens wie z.B. Ohrfeigen, wenn häuslichen Pflichten nicht im probaten Maße nachgekommen wurde. Diese Art der Bestrafung gilt als legitime Verhaltenskorrektur. Darüber hinaus wurde die Thematisierung von Gewalt als diskursive Strategie zur Verfolgung verschiedener Ziele angewandt: Wenn es um eigene Erfahrungen ging, konnte sie der Darstellung der Frau als Opfer dienen, um Aufmerksamkeit, Mitleid und emotionale Unterstützung oder auch Respekt für die Stärke der Frau, die derartiges aushält, zu erregen. Andererseits wird die Zuschreibung von Gewalt an einen anderen als den eigenen Ehemann auch dazu genutzt, die Lebensführung anderer Frauen abzuwerten. Wenn eine Frau eine andere diskreditieren wollte, dann könnte sie deren gender-spezifisch sozialisierte Fähigkeiten – also v. a. ihre Kochkünste, Haushaltsführung und Kindererziehungsmethoden – kritisieren und hinzufügen, dass ihr Mann sie schlug, dabei aber eine Schuld der Frau implizierend. Der Vorwurf des Schlagens diene hier der Abgrenzung zur eigenen, korrekteren und friedlicheren Lebensführung.

6.9.2. Auslöser: Alkohol, Eifersucht und falsche Alltagsgriffe

Die meisten Gewaltausbrüche finden unter Einfluss von Alkohol statt. Bei Festlichkeiten kommt es deshalb regelmäßig zu Schlägereien unter Männern und verbalen Streitigkeiten unter Frauen. Im eigenen Heim findet dies mitunter eine Fortsetzung im Prügeln der Ehefrau. Insbesondere jüngere Ehefrauen sahen Feste deshalb mit sehr gemischten Gefühlen entgegen, blieben manchmal eigens zu Hause und/oder verbrachten die Nacht im Haus von Verwandten, um sich so bereits prophylaktisch vor Übergriffen zu schützen.

Exkurs: Männlicher Alkoholkonsum als Vergemeinschaftungsakt und Selbstvergewisserung

Auffällig an einem Besuch in einem Runa-Dorf ist der enorme Alkoholkonsum, der besonders unter Männern gepflegt wird. Das Trinken wird in der Öffentlichkeit meist in gleichgeschlechtlichen Gruppen zelebriert und ist eng mit Männlichkeitskonzepten verbunden. Mehrmals wöchentlich konnte man bereits tagsüber Grüppchen von Männern am Dorfladen sehen, die gemeinsam Schnaps tranken. Mitunter zogen sich diese Trinkgelage über zwei Tage hin und endeten erst wegen komatöser Zustände der Beteiligten, die ihren Rausch bisweilen gleich an Ort und Stelle ausschliessen. Trinken als ritualisierter Vergemeinschaftungsakt und Trunkenheit als intendierter, außeralltäglicher Zustand sind jedoch zunächst durchaus positiv konnotiert. Das Trinken begann gewöhnlich in einer

ruhigen, respektvollen Atmosphäre. Das Teilen und der gemeinsame Konsum spielen hierbei die entscheidende Rolle. Ein Mitglied der Runde lud ein. Der Geber etablierte durch das Einladen und die begleitende Aufforderung eine hierarchische Beziehung zwischen sich und den Anwesenden, die im selben Moment zunächst nichts zurückgaben. Ebenso ist das Trinkgelage eine gute Gelegenheit, einen Wettbewerb um Großzügigkeit und damit soziales Prestige zu beginnen. Denn wer sich geizig verhält, über den wird schlecht geredet und der verliert das Gesicht. Zum Einen betrifft das den Geber selbst, welcher solange Alkohol ausgeben sollte, bis seine Gäste genug haben. Zum Anderen sehen sich die Nehmenden in der Runde entweder genötigt, sich am Ausgeben zu beteiligen oder sich zu einem späteren Zeitpunkt zu revanchieren. Eine Einladung zum Trinken können besonders Männer nur sehr schwer zurückweisen, weshalb diese immer auch einen herausfordernden Aspekt in sich trägt.²⁴⁴ Die Trinkfestigkeit wird getestet und damit Männlichkeit gegeneinander abgewogen. Durch das Trunken-Machen und dem damit einhergehenden Verlust der Selbstkontrolle kann man den anderen auch einer gewissen Peinlichkeit aussetzen, was besonders unter Jugendlichen ein beliebter Sport ist: Wer länger gerade steht, der ist der männlichere Mann. Hinzu kommt der bereits genannte Aspekt der Generosität, der von den Trinkpartnern möglichst nicht infrage gestellt werden sollte. Die Runa sehen Trinken als Ausdruck eines Willens statt als Ausdruck eines Begehrens. Man(n) trinkt Schnaps nicht etwa aus Schwäche, sondern weil man stark ist und es vertragen kann (vgl. Uzendoski 2005: 43).²⁴⁵ Wer trinkt, der ist ein Mann, da Stärke v.a. männlich konnotiert ist.²⁴⁶ Dies gilt allerdings nur für das Trinken in Gesellschaft, das einen sozialen Akt darstellt. Denn das eigene Begehren wird durch andere befriedigt – und nicht durch einen selbst (vgl. Uzendoski 2005: 119). Das einsame Trinken eines Runa in einer städtischen Bar wird dagegen aus Runa-Sicht gänzlich anders bewertet. Das gilt als asoziales, unangemessenes Verhalten, da hier der Aspekt des kommunitären Konsums gänzlich fehlt. Eine solche Person entfernt sich graduell immer weiter vom Gemeinschaftswesen.

²⁴⁴ Vorbeigehende müssen mitunter alle rhetorische Kunst aufbieten, um sich den oftmals vehement geäußerten Einladungen zu entziehen. Letztendlich hilft jedoch nur der physische Rückzug: In einer Runde zu verweilen, ohne mitzutrinken, käme einem Affront gegen den Einladenden gleich.

²⁴⁵ Ein verzogenes Gesicht beim Hinunterschlucken, das ich aufgrund der minderen Qualität und der Schärfe des Zuckerrohrschnapses selten vermeiden konnte, ist deshalb ein Zeichen von Schwäche und wurde stets mit ausgiebigem Gelächter quittiert.

²⁴⁶ Dem Schnaps an sich wird außerdem eine stärkende Wirkung zugeschrieben. Die Runa sagen, er verleihe ihnen Kraft und Durchhaltevermögen, weshalb er in kleinen Mengen vor sportlichen Aktivitäten und bei der Arbeit, v.a. bei den gemeinschaftlich organisierten *mingas*, konsumiert wird (vgl. Uzendoski 2005: 140). Schnaps hat darüber hinaus auch eine spirituelle Funktion: Er dient der Kommunikation mit der Geisterwelt. Die Schamanen benutzen ihn zum Reinigen von Personen, Gegenständen und Orten. Außerdem unterstütze er die Wirkung des halluzinogenen *ayahuasca*. So wird für den trunkenen Zustand in jedem Fall derselbe Terminus benutzt – *machashka* – egal, ob es sich um einen *ayahuasca*- oder um einen Schnaps-Rausch handelt. Laut Uzendoski behaupten einige Männer, allein durch Schnaps auch schamanische Visionen zu haben (2005: 140). Darüber hinaus wird Schnaps auch als Medizin angesehen, die insbesondere Magenbeschwerden heilen könne.

Bekanntermaßen lässt Alkohol Hemmungen fallen und erhöht die Aggressivität. Nicht selten enden Trinkrunden deshalb in Schlägereien, da es im Alltag kaum Mechanismen gibt, Antagonismen zwischen Bewohner/innen der Gemeinde zu äußern und friedlich beizulegen. Handgreiflichkeiten können durch eine Provokation des Gegenübers ausgelöst werden, indem man dessen Männlichkeit infrage stellt, z.B.

„Bist du kein Mann?! Weißt du nicht zu trinken?! Eine Frau bist du!“ (Alberto Andi zu Carlos Huatatocha bei einem Trinkgelage vor dem Dorfladen)

Ebenso brachen sich besonders unter dem Einfluss von Alkohol ethnische Minderwertigkeitsgefühle Bahn und ethnische Identität und Differenz wurde vermehrt thematisiert. Einmal fragte ein betrunkenener Lehrer einen deutschen Freiwilligen und mich, ob wir uns denn wirklich alle als gleich betrachteten. Betrunkene Männer hört man gelegentlich in etwa folgende Sätze vor sich hinhinmurmeln:

„Ja, ich bin indio, aber ich bin etwas!“

Männliches Trinken außerhalb festlicher Zeiten stellt aber auch einen sozialen Stressfaktor dar. Dies trifft besonders die unmittelbare Familie und bezieht sich auf die ökonomische Ebene. Männer sind nicht produktiv während dieser Zeit²⁴⁷ und ihre Frauen müssen allein für die Versorgung der Familie aufkommen. Zudem verschwenden Männer Haushaltsressourcen, indem sie diese in Alkohol investieren. Hinzu kommt aggressives Verhalten und häusliche Gewalt innerhalb der Familie. Deshalb gibt es auch immer wieder Runa-Stimmen, welche den Alkoholkonsum verdammen:

„Jetzt erteilt mein Vater meinen Brüdern Ratschläge. Schlecht, sagt er, dass sie sich an sowas gewöhnen, dass sie nach den Frauen gehen, dass sie viel trinken, und dass sie nichts zu tun wissen, dass sie ein paar Faulenzer sind. Also will er sie erziehen, er sagt, laut meinem Papa, will er sie erziehen, dass sie nicht trinken. Dass sie es ihm nicht nachmachen. Jetzt merkt er, dass er zuviel gemacht hat. Jetzt gibt er ihnen Ratschläge, meinen Brüdern, er sagt, dass sie nicht so wie er sein sollen. Weil er früher zu viel trank und er hat nicht gewusst, was er tut, na, als er meine Mama schlägt. Also will er nicht, dass das passiert, meinen Brüdern. [...] Früher nicht, er gab überhaupt keine Ratschläge, trinken, trinken, trinken, den ganzen Samstag, und den Freitag. Am Wochenende war er betrunken. Jedes Wochenende mussten wir mit meinem Papa leiden.“ (Interview mit Janeth Dahua)

„Ich denke, es ist ein großer Fehler, dass sie, zum Beispiel, im Laden verkaufen sie Schnaps. Jeden Tag, sogar ab morgens, am Morgen verkaufen sie den Schnaps und die Papachen ... ich

²⁴⁷ Spontanes Trinken kann sich mitunter über zwei bis drei Tage hinziehen.

denke, dass sie sich nicht komplett ihrem Heim widmen, ihrer Familie, und das sind die Konsequenzen ... es gibt Probleme im Heim, zwischen Ehemann und Frau, und die Kinder kommen beschädigt raus. [...] Also sie ermessen nicht, sie bemerken nicht den Schaden, den sie anrichten, nicht nur im Ökonomischen, in den Familien, nein ... auf der generellen Ebene, so. Es existieren auch mehr Streitigkeiten, mehr Gewalt. Weil, wie ich ihnen sage, die Konsequenzen des Alkohol machen, dass das existiert. Die Auswirkungen kommen durch den Alkohol, also das schädigt in jedem Sinne. [...] Innerhalb einer Familie, eines Heims, kommt die Scheidung, die Trennung einer Gruppe hierhin und die andere dorthin, also ... es kommt die Trennung der Gemeinde und [...] auch zwischen den Paaren.“ (Interview mit Dorflehrer Orlando Kalapucha)

Aus weiblicher Perspektive erweist sich das Trinken der Ehemänner als wesentlich problematischer als aus männlicher, „aktiver“ Sicht. Zwar trinken Frauen bei Feierlichkeiten auch gern und den wenigsten würde es in den Sinn kommen, Alkohol generell zu verteufeln. Aber als Ehefrauen sind sie meist die Ersten, die unter einem trunkenen Gewaltausbruch ihres Ehemannes zu leiden haben. Bei Feierlichkeiten wird außerdem von ihnen erwartet, dass sie soweit bei Bewusstsein bleiben, dass sie sich weiterhin um die meist recht zahlreiche Kinderschar kümmern können. Ebenso sollen sie zusätzlich dafür Sorge tragen, dass dem betrunkenen Ehemann, Bruder, Cousin oder Schwager nichts passiert, er möglichst nicht in Kämpfe verwickelt wird und den Weg nach Hause oder doch zumindest zu einer sicheren Schlafstatt findet. Sich betrinkende Frauen dürfen dagegen auf wenig Toleranz hoffen. Männer reagieren ungehalten, wenn sie der Ansicht sind, ihre Frauen würden bei einer Feier oder einem Besuch zu viel Alkohol konsumieren und sich dann nicht konform verhalten. Dies kann ein Grund für Schläge sein. Außerdem haben diese Frauen einen schlechten Leumund, insbesondere bei anderen Frauen.

„Die Mónica trinkt im Haus von Marcia! Sie hat den Vicente und die Kinder allein im Haus gelassen! Ohne Essen, ohne alles! Und die Mama trinkt in Galápagos! Das ist nichts wert!“ (Erlinda Kalapucha)

„Die Frauen trinken am Laden. Die Dolores, die Paulina, die Mónica, sogar die Rosa ohne den Ehemann!“ (Rosario Cerda)

„Mein Vater trinkt nicht, meine Mutter trinkt!“ (Beatrice Huatatoca)

„Sie trinken!“ (Beatrice Dahua)

Der Tonfall dieser Kommentare war stets ein abfälliger. Männer haben mit derlei Bemerkungen weniger zu rechnen. Wenn Frauen sich betrinken, dann tun sie dies aber fast nie mit Schnaps, dessen Konsum eine besondere Stärke erfordere. Bei Hausbesuchen trinken sie stark fermentiertes *chicha* und bei Festen ein als „Wein“ deklariertes, 12%iges

süßes Getränk aus Kartons. Ältere Frauen jenseits der Menopause und frei von der Betreuungspflicht kleiner Kinder stehen nicht gar so unter Beobachtung und können sich von allen Frauen noch am ehesten ungestört dem Alkoholkonsum widmen. Diese Frauen fordern die Verbindung von Trinken und Männlichkeit und die Verbote, die damit einhergehen, gelegentlich lustvoll heraus. Einmal beschimpfte Barbara Kalapucha ihren Lebenspartner Romero Torres, der als Schamane arbeitete und selbst gern einen über den Durst trank:

„Immer trinkst du unter Männern! Ich trinke unter Frauen! Das ist gut! Du trinkst unter Männern, also lass mich unter Frauen trinken! Geh nach Hause!“

Einige wenige Frauen eigneten sich zu ausgewählten Gelegenheiten das Trinken als Männlichkeitsbeweis an und demonstrierten ihrerseits Stärke, indem sie zeigten, wie viel sie ohne Schwierigkeiten vertrugen. Dazu gehörte theatralisches Präsentieren des mitgebrachten Schnapses inklusive Ausschchenken, das Austrinken des Bechers bis auf den letzten Tropfen ohne das Gesicht zu verziehen – der Becher wurde dann ostentativ umgedreht, um anzuzeigen, dass er tatsächlich gänzlich leer war – und das Unterhalten aller Anwesenden mit Anekdoten und obszönen Witzen, welche das Niedermachen von Männlichkeit enthielten. Doch ein solches Verhalten konnten sich nur sehr wenige Frauen leisten, die aufgrund ihres Alters und ihrer etablierten Stellung dank zahlreicher und erwachsener Nachkommen die Möglichkeit dazu hatten. Doch selbst sie mussten damit rechnen, dass hinter ihrem Rücken schlecht geredet wurde. Dieses demonstrative weibliche Trinken geschah jedoch nur gelegentlich und nicht regelmäßig wie bei manchen Männern. Es gehörte in dieser Form auch nicht zu einer idealen weiblichen Identität und wurde nicht mit hämischen Kommentaren begleitet, wenn es ausblieb. Und so gab es keinen weiblichen Fall von schwerem Alkoholismus in Zancudo, während nach meiner Beobachtung mindestens vier Männer im Dorf dessen Symptome zeigten.

Als Auslöser – und gleichermaßen Grund – für exzessive häusliche Gewalt wurde von meinen Informant/innen am häufigsten Eifersucht angegeben, die in allen mir bekannten Fällen einer realen Grundlage völlig entbehrte und besonders in trunkenem Zustand aufkam. Die Eifersucht eines Mannes kann sich an den verschiedensten, vermeintlichen Indizien entzünden: Eine Frau führt ihrem Mann angeblich den Haushalt nicht mehr richtig; sie vernachlässigt ihn; sie kehrt später als erwartet nach Hause zurück; sie geht generell oft aus; sie verweigert sich dem Sexualverkehr mit ihrem Ehegatten. Manchmal genügt auch eine kleine Konversation mit einem anderen Mann bereits als Verdachtsmoment. Der Ehefrau wird dann vorgeworfen:

„Du läufst mit einem anderen Mann rum!“

Hinzu kommt häufig der Vorwurf, die gemeinsamen Kinder seien in Wahrheit von einem anderen. Ich schätze weibliche, eheliche Untreue als äußerst selten ein. Bei Männern dagegen sind mir einige wenige Fälle im Zusammenhang mit unverheirateten Frauen als Geliebte bekannt (vgl. Stølen 1991: 86). Würde ein Mann betrogen und gar verlassen, so hätte er seine Männlichkeit als unzulänglich bewiesen und hätte sich damit der Lächerlichkeit preisgegeben. Dies trifft in abgeschwächter Form sogar Witwer, denen der Tod als nicht-bezwingbarer Rivale die Frau nahm und die als alleinstehende Väter zurückbleiben. Frauen fühlen durchaus auch Eifersucht, haben aber nicht dieselben Ausdrucksmöglichkeiten wie Männer. Ihre Gefühle teilen sich eher in einer gewissen Autoaggression, die sich in Krankheitssymptomen wie Appetit- und Antriebslosigkeit äußert, oder bestenfalls in einem trunkenen, verbalen Ausbruch mit, der sich aber nicht notwendigerweise direkt gegen den Ehemann wendet. Doch im Allgemeinen werden Eifersucht und Wut als destruktive Gefühle wahrgenommen, die das harmonische Zusammenleben gefährden und die es einzudämmen gelte.

„Der Mann sagt ‚Bring mir dieses Ding!‘, und manchmal sagt die Frau ‚Nein, steh du selbst auf!‘. [...] Oder er sieht, dass die Frau halb traurig ist, also da fühlt er die Eifersucht, er sagt ‚Du denkst so, so, so, so!‘. Also so kommen dann die Streitigkeiten zwischen beiden. [...] Auch manchmal streichelt die Frau den Mann so, und dann sagt der Mann ‚Fass mich nicht an, ich bin müde!‘ oder ‚Mir ist heiß!‘, dann denkt die Frau wiederum ‚Warum lässt du nicht? Weil du denkst ... weil du sie hast anfassen lassen, du willst nur daran denken und deshalb willst du nicht, dass ich dich anfasse!‘. [...] Wenn sie sich dann aneinander abreagieren ... die Eifersucht ist das Schlimmste, sie können sogar die Familie zerstören. Das Paar. [...] So wie über den Ehemann, wird auch über die Frau geredet, es gibt Gerüchte, es gibt Kommentare, man sagt ‚Nein, dieses Paar sind so, sie sind eifersüchtig, sie kümmern sich nicht einer um den anderen. [...] Sie verstehen sich untereinander nicht.“

„Gut. Und ist die Eifersucht ein Zeichen für Liebe? Sagen die Leute, wenn jemand sehr eifersüchtig ist, dass er seine Ehefrau zu sehr liebt?“ (I.E.)

„Nein.“

„Nein? Du hast nie gehört, dass sie sagen ‚Ah, dieser Mann schlägt seine Frau aus Eifersucht, weil er sie so sehr liebt.‘?“ (I.E.)

„Nein, nein, nein.“²⁴⁸ (Interview mit Pedro Yánez)

„Es gibt Frauen, die nicht verstehen, es gibt Männer, die die Frau nicht verstehen und einer der beiden muss immer weiter streiten. Zum Beispiel, der Pablo zu mir wie er sagt, aber ich könnte

²⁴⁸ Ich stellte hier diese konkreten Nachfragen, weil man in der Literatur häufig den Topos findet, dass eifersüchtige Gewalt ein kulturell kodiertes Zeichen für zu viel Liebe sei (vgl. z.B. Chagnon 1994: 185; Stølen 1991: 85). Bei den Runa gilt Eifersucht nicht als Zeichen von Liebe, sondern ist ausschließlich negativ belegt.

ihm so was nie sagen. Zum Beispiel, wenn ich ihm sagen würde ‚Nein, du bist auch so, du hattest auch eine andere Frau!‘ ... Und also streiten beide. Und man versteht sich nicht. Zum Beispiel, wenn er mir Dinge meines Lebens vorwirft.²⁴⁹ Aber ich sage es ihm nie. Warum? Weil ich eine Frau bin. Und er zum Beispiel, er erhebt die Stimme und noch was noch mehr ist, er schlägt mich. Ich selbst muss das aushalten. [...] Ich sage ihm nie ‚Du bist so, du hast deine Frauen, diese Freundinnen.‘ Mir ist das egal. [...] Aber es gibt Männer und es gibt Frauen. Sie sagen, wenn der Ehemann sagt ‚Du warst mit einem anderen Mann zusammen, du bist hier und dort rumgelaufen.‘, aber dann sagt sie, die Frau ‚Aber du auch, du hast auch eine andere Frau gehabt, dort hast du ein anderes Kind!‘. Und so sagt sie und dann tut es weh. Und dann streiten sie. So versteht man sich nicht. So kannst du streitend rumlaufen. Und die Männer schlagen manchmal auch.“

„Und die Frauen, was machen sie?“ (I. E.)

„Nichts.“

„Nichts?“ (I.E.)

„Nichts. Sie können nur normal reden.“ (Interview mit Rosario Cerda)

„Mein Vater war sehr eifersüchtig. Wie er meine Mami schlug! Er war wie verrückt, er wusste nicht, was er tat.“ (Interview mit Janeth Dahua)

Darüber hinaus werden Schläge nicht nur verabreicht, wenn es eine – wenn auch nur eingebilddete – Veranlassung gibt, sondern auch als vorbeugende Maßnahme: Durch die körperliche Gewalt soll der Ehefrau bereits im Vorhinein in den Körper geschrieben werden, dass sie das Haus nicht zu verlassen und sich nicht mit anderen Männern zu treffen habe.

„Mein Vater misshandelte meine Mutter, immer. Ich sah das. Er bestrafte sie mit Zweigen vom Baum, er zog sie am Haar, er gab ihr Prügel, er stieß sie, er machte ihr blaue Flecken und immer sagte mein Vater dazu ‚Ay, man muss die Frau bestrafen, man muss ihr Schlechtes tun, wenn man sie schlecht behandelt, so, dann geht die Frau nicht aus dem Haus. Je mehr, desto mehr liebt sie dich, sind dem Mann treuer. Weil wenn du sie nicht bestrafst, geht die Frau aus dem Haus, sucht einen anderen Mann.“ (Interview mit Marco Grefa)

Die (angebliche) Faulheit der Frau wird als weiterer wichtiger Grund für Gewalt seitens des Ehemannes angegeben. Männer interpretieren auch Fehler bei der Ausführung geschlechtsspezifischer Arbeitshandlungen – z.B. das unabsichtliche Verschütten von *chicha* beim Servieren – als fehlenden Respekt der Ehefrau und sehen sich derart zu Züchtigungsmaßnahmen angehalten.

²⁴⁹

Hiermit bezieht sich Rosario Cerda auf ihr uneheliches Kind, dass sie vor der Verbindung mit Pablo von einem Mestizen bekam.

„Eine der Sachen ist, dass der Mann immer strenger ist und wenn eine Frau, ein Mann sagt, dass sie zu Hause sein soll, dass sie das Getränk des Hauses machen soll und ‚Wenn du auf eine Feier gehst, wirst du frühzeitig nach Hause zurückkehren, ja?‘. Und die Frau macht nicht das, was das Haus ist, bereitet nicht das Essen für den Mann zu, macht nicht das Getränk, dass sie machen soll oder es passierte ein Unfall mit dem Kind, ja? Es fiel von einem Baum oder es ertrank und es kommt der Ehemann und er nimmt sie und schlägt sie bis es reicht.“
(Interview mit Marco Grefa)

„Aber es ist ein bisschen auch die Schuld der comadre, weil sie sagt, dass der compadre sie schlagen wird, aber sie besteht darauf, weiterzutrinken. [...] Der compadre sagte, dass sie ihn nicht so beschämen soll vor Leuten, die nicht aus der Gemeinde sind.“ (Pedro Yánez)

Die sich betrinkende Frau im letzten Zitat, die nicht mehr auf ihren Ehemann hört, stellt dessen männliche Dominanz infrage und ist eine Quelle der Blamage und der Identitätsverunsicherung für ihren Mann.

6.9.3. Ertragen, Zurechtweisen, Frauenhaus und Polizei: Individuelle, familiäre und gesellschaftliche Umgangsstrategien

In der direkten Auseinandersetzung hat eine Frau aufgrund ihrer meist körperlichen Unterlegenheit und einem generellen friedfertigen und ertragenden Weiblichkeitsideal kaum Möglichkeiten der Gegenwehr. Nur wenige Frauen schlagen physisch oder verbal zurück:

„Er sagt ‚Sie macht mir hier zu viele Fehler, so. Sie ist ein großer Schreihals, sie schreit mich an.‘ Es ist, dass er mir auch sagt, dass er allein nur mich ausschimpfen will, allein. Also ich bleibe still wie eine Dumme? Natürlich nicht! Ich muss auch die Stimme erheben, damit ich sage ‚Wenn du anfängst, verstehe ich auch. [...] Wenn du anfängst, werden wir ebenbürtig weiter streiten, die Stimme erhebend. Wie die Sache, dass du mein Vater bist, damit du mich zum Schweigen bringen kannst?! Wir sind gleich!‘ [...] Und also sage ich ihm ‚Es reicht!‘, ‚Sei du doch still!‘ und ‚Bah!‘.“ (Interview mit Rosario Cerda)

Rosario Cerda focht hier das Erziehungsmonopol des Mannes über seine Frau an. Dies kam besonders im Vergleich mit dem Vater zum Ausdruck. Für sie war es ein Zeichen von Klugheit, Stärke und Egalität, sich verbal zu wehren. Gleichzeitig wertete sie Frauen als dumm ab, die stillschweigend ertragen. Letzteres wird jedoch von vielen Frauen praktiziert und auch so erwartet. Rosario selbst hatte sich an anderer Stelle für ihr stilles Ertragen gerühmt.

Wenn die Möglichkeit besteht, kann eine Frau ins Haus ihrer Eltern oder anderer Verwandter flüchten und abwarten, bis sich der Sturm gelegt und ihr Ehemann sich gegebenenfalls entschuldigt hat. Manchmal greifen Nachbar/innen – auch unter dem

Vorwand, Essen vorbeizubringen – in gewalttätige Auseinandersetzungen ein und verhindern mittels ihrer Präsenz Schlimmeres. Kommt es in der Öffentlichkeit zu Gewaltanwendungen, die über einen kurzen Schlag hinausgehen, gibt es meist einen größeren Aufruhr und die Anwesenden mischen sich die Frau schützend ein. Allerdings kann es in einigen Fällen vorkommen, dass die Frau selbst sich dann gegen ihre Helfer/innen mit der Begründung wendet, man solle sie in Ruhe lassen, schließlich sei es ihr Mann. Dies ist der Fall, wenn die sich Einmischenden nicht zur unmittelbaren Blutsverwandtschaft der Frau gehören. Diese Vorkommnisse wurden von einigen Ethnolog/innen als anti-feministisches Beweismittel ins Feld geführt: Bei indigener häuslicher Gewalt handele sich dabei um einen Liebesbeweis, den indigene Frauen erwarten und eine kritische Haltung dazu sei eurozentristisch und aus kulturrelativistischer Perspektive nicht tragbar (vgl. z.B. Chagnon 1994: 185; Stølen 1991: 87; Good 1996: 44ff.; Faust 1998: 53f.). Dies mag der Fall sein, wenn die Eingreifenden Fremde sind und man sich zudem in einem öffentlichen Kontext befindet, so dass der Ehemann hiermit einer öffentlichen Erniedrigung anheim fällt, die letztendlich schlimme Folgen für die Frau in Form von zusätzlichen Schlägen im eigenen Heim zeitigen kann. Doch es reagieren beileibe nicht alle Frauen ablehnend auf Hilfe, schon gar nicht, wenn diese von Familienmitgliedern, Nachbar/innen oder *compadres* ausgeht. Deren Hilfe wird eine misshandelte Frau meist dankbar annehmen.

Im Nachhinein kann die Ehefrau im Gegenzug ihrerseits die Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten, das heißt v. a. Nahrungszubereitung und Sexualverkehr, verweigern. Sie hat ebenso die Möglichkeit, die Kommunikation mit ihrem Mann auf ein Minimum zu reduzieren und somit ihr Nicht-Einverständnis mit seiner Behandlung anzuzeigen.

„Wenn er mich hart schlägt, hart schlägt [...] wenn er eines Tages ankommt, gebe ich ihm nichts, ich wasche ihm nicht die Kleidung, ich gebe ihm nicht mal Wasser, auch nicht das Essen. [...] Aber manchmal wenn er mir so sagt, dann werde ich wütend mit einer Ohrfeige, da so, aber ich selbst bleibe so, ich bin den ganzen Tag wütend. Und meine Kinder ... gleich wie ich. Und wenn ich weiterhin wütend mit meinem Ehemann bin, also sagen sie ‚Das Mamachen ist wütend mit Papi und der Papa auch mit der Mama‘ und mit wem bleiben sie dann? Deshalb denke ich tausendmal, Dinge zu tun, aber ich habe das nie getan.²⁵⁰ [...] Er hat immer gesagt ‚Wenn ich so wütend werde, werde ich dich so nie schlagen, verzeih mir, oder wegen dem Schnaps tat ich das‘. Ja, so. [...] Danach man, man kann nicht allein sein. [...] Also so, zum Beispiel, kommt er an und bittet mich um Verzeihung und dann, dann habe ich Lust, mit ihm zusammen zu sein.“ (Interview mit Rosario Cerda)

²⁵⁰ Rosario Cerda referiert mit diesen „Dingen“ auf die Möglichkeit des Selbstmordes, der unter den Runa die *Ultima Ratio* der gängigsten Konfliktlösungsstrategie – nämlich Rückzug aus der Streitsituation – darstellt. In Zancudo selbst wurde mir von zwei Suiziden berichtet, die durch den Konsum eines chemischen Pflanzengiftes vollzogen wurden. Beide Male wurde als Begründung dauerhafte familiäre Konflikte – einmal mit der Ehefrau, das andere Mal mit den eigenen Brüdern um Land – und als Anlass Streitigkeiten in betrunkenem Zustand angegeben.

„Wenn die Frauen nicht zufrieden sind, dann geben sie dem Ehemann weder das Essen noch das chicha. Sie sagen ‚Wenn ich für nichts tauge, dann mach dir doch dein Essen selbst!‘. Und für guayusa steht sie auch nicht auf am Morgen.“ (Interview mit Marco Grefa)

Sollten die Übergriffe schwerwiegende bis lebensbedrohliche Ausmaße annehmen, könnte eine Frau sich trennen und zu ihrer eigenen Familie zurückkehren, sofern diese sie wieder aufnimmt. Dieser Schritt wird allerdings von den wenigsten gewagt, da die Ehe als lebenslanger und unauflöslicher Bund gilt. Die Wahl des Ehepartners wird demzufolge treffend mit dem sich reimenden Bonmot

„suerte o muerte“²⁵¹

kommentiert. Wie auch in Rosarios Aussage deutlich wurde, zieht man eine gewaltvolle Beziehung der Einsamkeit bei Weitem vor. Hat das Paar einige Nächte getrennt voneinander verbracht, will meist bald keiner der beiden länger allein sein und man tut sich wieder zusammen. Von Frauen hörte ich in diesem Zusammenhang häufig, dass ihr Mann ihnen leid tue. Der Gedanke daran, dass er ganz allein im Haus und ohne jemanden wäre, der ihn mit Essen und *chicha* versorgte, würde ihnen soviel Schmerz bereiten, dass sie schleunigst zu ihm zurückkehrten. Misshandelte Frauen, die ihrem eigentlichen Heim zu lange fernblieben, wurden als herzlos angesehen.

„Mamachen, wein nicht, Mamachen, leide nicht. Lass ihn, am besten du schickst ihn aus dem Haus. Dass er abhaue, wenn er schlagen will, dann soll er doch abhauen!“, so sagt die Maria. Sie ist jetzt 17 Jahre alt. Sie ist sehr stark. Sie hat ein hartes Herz, ganz hart hat sie es. Sie hat kein Herz aus Fleisch, nein aus Stein, sage ich. Mich dagegen schmerzt es, ihn zu verlassen. Außerdem ist er Waise ohne Mutter, ohne alles, mein Ehemann, nicht? Weil ich ihn sehr liebe.“ (Interview mit Magdalena Torres)

Bei den meisten Frauen war eine tendenziell fatalistische Einschätzung zu partnerschaftlicher Gewalt festzustellen. Der oft vernehmbare Konsens lautete:

„Alle Männer schlagen! So ist hier die Tradition! So sind die Nativos eben.“

Warum also den einen Ehemann verlassen, nur um mit dem nächsten dasselbe Schicksal zu erleiden? Außerdem müssen die Schläge des Ehemannes erst lebensbedrohliche Ausmaße

251

Dt. „Glück oder Tod“

annehmen, damit eine Trennung gesellschaftlich akzeptiert werden kann.²⁵² In Scheidung zu leben, stellt für Runa keine lebenspraktische Option dar: Ihr Alltag beruht auf der geschlechtlichen Arbeitsteilung und ihr Lebensziel ist auf die Reproduktion von Gemeinschaft durch Kinder und Familienverbindungen ausgerichtet. Wenn man mich fragte, wie ich auf die Schläge eines Partners reagieren würde und ich dann wahrheitsgemäß antwortete, dass ich ihn aus dem Haus werfen würde, gab es regelmäßig großes Gelächter. Ein schlagender Ehemann wurde von der Mehrheit der Frauen als Schicksal akzeptiert, auch wenn sie keinen Hehl daraus machten, dass sie unter dieser Situation litten und es sich anders wünschen würden.

„Also sie [Tochter Elena, Anm. d. Verf.], sie litt alle Tage. ‚Wenn ich sterben soll, dann soll es durch die Hand meines Ehemannes sein‘, sagt sie, die Elena. Sie wollte sich nicht trennen.“
(Interview mit Teresa Mamallacta)

Im Nachhinein greifen manchmal Eltern oder Taufpaten in die den Schlägen folgende, eisige Situation zwischen den Eheleuten ein und geben formalisierte Ratschläge zum friedlichen Umgang miteinander.

„Na klar mahnen die Familienmitglieder manchmal am nächsten Tag an, aber ... sie fragen ihn, warum er schlug, was die Frau machte oder ob sie in irgendwas Fehler begangen hat, aber natürlich, sie fragen. Oder ob er nur einfach aus Trunkenheit schlug oder so, sie fordern eine Entschuldigung.“ (Interview mit Pedro Yánez)

„Am meisten machen das die Großeltern. Also es gibt ein Essen und sie sagen ‚Weißt du was, tu das nicht, deine Frau ist gut, deine Frau kann das chicha machen, sie kann den Pflanzenanbau ... Warum wirst du sie schlagen und warum werdet ihr euch streiten, nicht?‘ [...] Sie machen das weil manchmal kommt, kommt die Mutter ... am meisten habe ich das bei den Frauen gesehen. Sie sehen, dass sie ein bisschen traurig sind und manchmal die Zeichen am Körper oder sehen ein bisschen dünn aus [...] und also sagt die Mama ‚Was ist los, Tochter? Wer hat dir das angetan?‘ [...] Also dann der Papa und die Mama der Braut kommen zum Haus und versuchen, mit der Familie des Bräutigams zu kommunizieren.“ (Interview mit Marco Grefa)

252

So wurde Rosario Cerda für die von ihr ausgehende kurzzeitige Trennung von ihrem Mann, die sie mit ihren drei Kleinkindern in einer fluchtartigen Nacht-und-Nebel-Aktion vollzog, während er sich in der nächstgelegenen Disco betrank, im Dorf stark kritisiert. Sie wollte der Wut Pablos, der lautstark gegenüber anderen Gewalt an Rosario angekündigt hatte, durch ihr Verschwinden zuvorkommen. Pablos Wut bezog sich auf Schläge, die Rosario vorher ihrer gemeinsamen Tochter Sisa gegeben hatte und die Gerüchten zufolge zu einer Ohnmacht Sisa geführt haben sollten. Da hier in den Augen der Dorfbewohner/innen eindeutig ein Fehlverhalten Rosarios vorausging, war ihr Verlassen des gemeinsamen Heimes nicht legitim.

Doch das generelle Bestrafungsrecht des Mannes bei einem Fehlverhalten der Frau wird meist nicht infrage gestellt: Nicht das Schlagen generell, sondern das Schlagen ohne Grund wird kritisiert. In diesem Sinne ist auch Solidarität unter Frauen zu verstehen. Bei willkürlicher Prügel steht man einer anderen Frau gern bei; bei einem vorangegangenen weiblichen Fehlverhalten jedoch nicht. Frauen geben sich gegenseitig Zuspruch, doch den Mann zur Rede zu stellen, das bleibt lediglich einigen älteren weiblichen Blutsverwandten – Mutter, Großmutter, älteren Tanten, nicht aber älteren Schwestern oder Cousinen – vorbehalten. Alle anderen können als Frauen keine Autorität über einen Mann ausüben. Es kam auch vor, dass öffentliche Gewaltszenen von älteren Frauen bei einer späteren Gemeindeversammlung zum Thema gemacht wurden. Allerdings folgten daraus, zumindest in Zancudo, keine gemeinschaftlichen Sanktionen. Die Rolle der Schwiegermutter ist in diesen Gewaltverhältnissen ambivalent und hängt stark vom momentanen Verhältnis zur Schwiegertochter ab. Bei allzu großer Brutalität ihres Sohnes verteidigten jedoch nach meiner Kenntnis die meisten Schwiegermütter ihre Schwiegertöchter in einer Art „Schicksalsgemeinschaft“.

Außerdem kann es vorkommen, dass die Brüder einer geschlagenen Frau Vergeltung für das ihrer Schwester angetane Leid üben. Dies geschieht dann bei Feierlichkeiten unter Alkoholeinfluss in Form von Schlägereien unter den Männern. Den weiblichen Familienmitgliedern einer misshandelten Frau stehen demnach verbale, den Männern eher physische Handlungsmöglichkeiten zur Verteidigung offen.

Von verschiedenen Autor/innen ist eine geschwächte Position der Frauen und eine besondere Gefahr häuslicher Gewalt auf das patrilokale Residenzmuster zurückgeführt worden (z.B. Chagnon 1994: 185). Ich kann dies für Zancudo nicht bestätigen, da einige der am häufigsten geschlagenen Frauen im Dorf selbst geboren waren und Familie vor Ort hatten.

Juristisch gesehen kann eine Frau nach ecuadorianischem Recht ihren Mann für Gewalt in der Ehe anzeigen. In der Praxis kenne ich keinen einzigen Fall, in dem Runa-Frauen von diesem Recht Gebrauch gemacht hätten. Allerdings spielte es in der diskursiven Auseinandersetzung um Gewalt eine Rolle und diente dabei als Drohkulisse und Stärkung der Position von Frauen, die damit eine Verurteilung männlicher Gewalt durch die ecuadorianische Rechtssprechung auf ihrer Seite wussten. Doch vor einer Anwendung dessen schreckten Runa-Frauen zurück. Den eigenen Mann derart zu diskreditieren, nützte letztendlich der Frau selbst nichts und würde sie in ihrem familiären und dörflichen Umfeld in große Schwierigkeiten bringen. Darüber hinaus würde dies auch als mestizische Vorgehensweise betrachtet, der man kritisch gegenüberstünde, da man eine mestizische Einmischung in Runa-Familienangelegenheiten keinesfalls wünschte.

„Heute gibt es in der Gemeinde viele Veränderungen, das sage ich dir. Es ist wegen dem Wandel, die Idee der colono-Leute ist in gewissen indigenen Gemeinden angekommen und die Leute, die indigenen Frauen reflektieren jetzt schon, sehen die Gewohnheiten der colono-Leute und sagen also ‚ah‘ und hören, was die sagen ‚Schau, warum lässt du dich von einem Mann schlagen? Wir sind alle gleich.‘ Also sagt die Frau ‚Ah ja, ja, ja. Also er schlägt mich, ich werde zum Rathaus gehen oder zum Frauenzentrum.‘ So machen sie es. [...] Nicht mal eine Frau anfassen kann man mehr! Wir können nicht anfassen, nichts, weil kaum dass wir angefasst haben ‚Ah! Nein, nein, nein.‘ [...] Früher war ich, bevor ich in diese Gemeinde gekommen bin, die nennt sich Alto Pusunu. Und diese Gemeinde ist weiter drinnen von dort, wo ich wohne ... sie, die Jugendlichen beachten das noch nicht, weil sie noch keine Idee haben davon, dass es eine Frauenorganisation gibt. Also misshandeln sie weiter. Und es gibt Frauen, die sind so dumm, nein, aber doof, Indigene, die nicht wollen. Sie sagen ‚Ich, warum werde ich losgehen und meinen Mann ins Gefängnis bringen? Wofür? Es ist mein Mann.‘, sagen sie. ‚Wenn er mich schlagen wird, dann soll er mich schlagen. Wenn wir geheiratet haben, werden wir glücklich leben, bitter, wir werden weinen ...“²⁵³ (Interview mit Marco Grefa)

In Marcos Aussage kam eine widersprüchliche Haltung zum Ausdruck: Einerseits wurden die Möglichkeiten formaler Vorgehensweisen als „Ideen der Mestiz/innen“ mit einem gewissen kritischen Unterton dargestellt, andererseits im selben Absatz weit von den urbanen Zentren entfernt lebende Runa als rückständig und dumm dargestellt, da sie von eben diesen Ideen „noch nichts“ wüssten. Einerseits stand der Interviewte der häuslichen Gewalt ablehnend gegenüber, andererseits wirkten seines Erachtens mestizische Ideen, welche eben jene häusliche Gewalt verurteilten, zu verändernd in den Runa-Gemeinden. Dem Ganzen unterlag ein v.a. bei gebildeten, urban orientierten Runa häufig anzutreffender Antagonismus: Zum Einen plädierte man für das „Authentisch-Indigene“, das kraft seiner Tradition richtig und gut wäre, andererseits blieb man vom mestizischen Fortschrittsdiskurs, der mit (nationaler) Bildung und den üblichen Modernitätsinsignien daherkam, nicht unberührt und betrachtete die „authentischen“, ruralen „Hinterwäldler“ als rückständig.

6.9.4. Ursachenforschung: Familienvater vs. Saufkumpan und die Perspektive der Frauen

Die eigentlichen Ursachen für die innerfamiliäre Gewalt liegen in Runa-Männlichkeits- und Weiblichkeitskonzepten und der Hierarchie in der Beziehung der Geschlechter untereinander. Eine gewisse Aggressivität ist in Amazonien ein zentraler Bestandteil des Männlichkeitsideals und findet u.a. in den symbolischen Vorstellungen zu Jagd und Verführung, die den Mann als Räuber, die Frau aber als passives Opfer imaginieren, seinen

²⁵³

Auf Nachfrage konnte mir Marco Grefa jedoch keinen einzigen Fall nennen, in dem eine Runa-Frau tatsächlich ihren Mann konsequent bei der Polizei angezeigt hätte.

Ausdruck. Männlichkeit wird mit einer bestimmten Gewaltbereitschaft und -fähigkeit in Verbindung gebracht, die z.B. für die Jagd – der traditionell „männlichsten“ Tätigkeit – vonnöten sei. Es gibt viele sprachlich-symbolische Parallelen zwischen dem Verfolgen und Erlegen eines Tieres und dem Werben um und Verführen einer Frau (vgl. z.B. Reichel-Dolmatoff 1971: 219ff.; Hugh-Jones, C. 1979: 194ff.). So funktioniert bspw. Jagd- und Liebeszauber mit denselben Mitteln: Durch Anlegen eines bestimmten Tierzahnes werden Jagdwild respektive Frauen magisch angezogen. Maskuline Dominanz wird bei Uzendoski (2005: 46ff.) mit überlegenen spirituellen Fähigkeiten erklärt und aus den Mythen hergeleitet, in denen es von Männern nur so wimmelt, die sich auf die Brust schlagen und sagen

„Ich bin ein Mann.“

Das Mann-Sein wird mit Stärke, Durchsetzungskraft und Durchhaltevermögen assoziiert. Darüber hinaus kam in der Alltagsrede immer wieder latent zum Ausdruck, dass Männer besser und den Frauen überlegen seien. Ein Mann könne bestimmte Dinge leisten,

*„weil er ein Mann ist.“*²⁵⁴ (z.B. Rosario Cerda über den Gymnasiumsbesuch ihres Mannes)

Immer wieder forderten Männer sich gegenseitig mit provozierenden Aussagen heraus, wie z. B.

„Bist du vielleicht kein Mann?!“,

wenn es um schwere körperliche Arbeit, Sport treiben, das Aushalten von Schmerzen oder die Demonstration von Trinkfestigkeit ging. Auch im männlichen Identitätsdiskurs spielte die „harte“ Männlichkeit eine große Rolle. Männer verwiesen immer wieder auf ihr Mann-Sein als Begründung für eigene Leistungen. Weitere Erklärungen, was denn dieses Mann-Sein genau ausmache, wurden als unnötig erachtet. Frauen unterstützten dies zum Einen, indem sie diesen Diskurs wiederholten, zum Anderen stellten sie ihn aber auch infrage. So gab es z.B. während einer „Aufklärungsveranstaltung“ zu Frauenrechten des Frauenhauses Tena im Gemeindesaal Zancudos eine Wortmeldung von Inés Andi, die sich beschwerte, dass die Männer allesamt *machista*²⁵⁵ seien und denken würden, sie seien was Besseres, nur weil sie Männer wären. Doch die meisten Männer folgen dem dominanten und aggressiven Männlichkeitsideal, das v.a. auch nach Respekt seitens der Ehefrau verlangt. Manche

²⁵⁴ Von Frauen hört man nie als Begründung für die besonders gute Ausführung einer Tätigkeit eine Referenz auf ihr Frau-Sein. Weiblichkeit an sich genügt nicht, ein zusätzliches Attribut ist notwendig:

²⁵⁵ *„Ich bin eine gute Frau!“*
Dt. „Machos“

Männer glauben, diesen Respekt nur durch Gewalt erlangen zu können. Denn es gilt, die größte Gefährdung für eine positive männliche Geschlechtsidentität um jeden Preis abzuwehren: Eine dem Mann auf der Nase herumtanzende Ehefrau.

„Die Männer schlagen, um sich wie Männer zu fühlen.“ (Don Juan)

„Immer, immer hat man einen großen Unterschied darin bemerkt, in dem von Frau und Mann. Der Mann ist immer stark, er befahl den Frauen, er bestrafte die Frau. Er schlug sie. Er sagte ihr ‚Wenn du das nicht tust ...‘, bestrafte er sie, nicht? Und immer war die Frau unter der Herrschaft des Mannes. Immer und ... um Feuerholz zu machen, um Früchte aus den Bäumen zu holen, alles war der Mann. Er war mehr ein bisschen aggressiv. Und andersrum die Frau einfacher. Sie widmete sich nur dem Feld, dem Anbau. Dem Anbau und auf die Kinder aufzupassen.“ (Interview mit Marco Grefa)

Diese zitierte Passage wurde in der Vergangenheitsform gehalten. Damit wurde auf einen Wandel der Geschlechterbilder verwiesen, der durch die verstärkte Einbindung in einen nationalstaatlichen Kontext und Fortschritts- und Modernitätsdiskurse geprägt ist. Eine Beziehung ohne Gewalt gilt inzwischen als ein Zeichen von Modernität und Bildung.

„Und einige Jugendliche aus den Gemeinden sehen diesen Wandel natürlich auch, nicht? Sagen ‚Schau, ich darf meine Ehefrau nicht schlagen, meine zukünftige Ehefrau.‘ Sogar ich. Ich dachte auch, meine zukünftige Frau so zu behandeln, aber jetzt kann ich das nicht mehr jetzt. [...] Jetzt will ich das nicht mehr, in diesem Moment, in diesem Wandel. Warum werde ich meine Frau schlagen?!“ (Interview mit Marco Grefa)

„Früher schlugen sie mehr! Die Männer waren so roh! Sie schlugen ihre Frauen viel.“ (Barbara Kalapucha)

In Zancudo wurde dieser Konflikt zwischen „schlagender Tradition“ und „moderner Gewaltlosigkeit“ am deutlichsten vom Dorfpräsidenten Pablo Dahua repräsentiert. Er schlug seine Frau oft, war aber gleichzeitig der formell gebildetste Mann im Ort. Im Umgang mit Kindern plädierte er für Gewaltlosigkeit, die er durch mehr Bildung zu erreichen hoffte. Sein oft demonstrierter Stolz auf seinen höheren Schulbesuch und das traditionelle, aggressive Männerbild, das in seiner eigenen Familie gelebt wurde, standen in einem starken Widerspruch zueinander und lösten nach jedem Gewaltausbruch Schuldgefühle aus, die er seiner Frau, mir und anderen gegenüber klar äußerte.

Darüber hinaus fordern Frauen und junge Mädchen dank mehr Bildung auch zunehmend mehr Bewegungsfreiheit ein. Zusätzlich strömen über die Massenmedien – zu nennen wären hier v.a. die besonders beliebten *telenovelas* – Vorstellungen von romantischer Liebe,

Zärtlichkeit und sexueller Ekstase in die Gemeinden. Unter Runa-Indigenen findet durch diese Einflüsse eine nicht reibungslos ablaufende Veränderung von Geschlechterrollen und -hierarchien statt, die von Spannungen, Konflikten, Unsicherheiten und Gewalt geprägt ist. Zudem kann man männliche Gewalt gegen Frauen auch als Frustrationsabbau interpretieren. Indigene Männer müssen sich, v.a. aus ökonomischen Gründen, in der mestizisch/weiß geprägten nationalen Gesellschaft behaupten, die sie in eine untergeordnete Position verweist und ihnen wenig Respekt entgegenbringt. Darüber hinaus können Männer nie genug Geld verdienen, um das Begehren ihrer Frauen, Kinder und anderer Familienmitglieder nach Konsumwaren endgültig zu befriedigen. Dieses konstante Gefühl der Unzulänglichkeit kann sich in Frust und Gewalt gegenüber der Ehefrau entladen (vgl. Canessa 2005c: 144f.)

Das dominant-aggressive Männlichkeitsbild steht aber nicht nur im Konflikt zu modernen Vorstellungen, sondern liegt ebenso konträr zu den Wünschen der meisten Frauen. Ein friedlicher und fleißiger Ehemann gilt ihnen als Ideal. Dieser Wunsch erhält durch die erwähnten Maßnahmen auf staatlich-mestizischer Seite Unterstützung und Stimme. Die Nicht-Aggressivität eines Mannes wird als eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine Akzeptanz als zukünftiger Ehemann von der Familie der Braut angesehen. Männer, die keine Gewalt anwenden, werden von Frauen als gute Ehemänner bezeichnet, müssen sich aber von anderen Männern manchmal den Vorwurf der Verweichlichung machen lassen. Es kommt hier zu einer Kollision zwischen miteinander konkurrierenden Männlichkeitskonzepten, die zusätzlich noch durch weibliche Subjektpositionen gefährdet werden. Einerseits soll ein Mann ein guter, hart arbeitender und loyaler Vater und Versorger von Frau und Kindern sein, der diese aber immer unter Kontrolle hat; andererseits soll er keine Aufforderung zum Mittrinken seitens seiner männlichen Verwandten und Dorfnachbarn ausschlagen, Trinkfestigkeit beweisen, sich selbst spendabel zeigen und beim Geschichtenerzählen und Witzereißern die anderen übertreffen. Hinzu kommen weibliche Strategien, um eigene Interessen zu verfolgen, die eine erfolgreiche Selbstrepräsentation des Mannes untergraben können. Lassen sich diese Konzepte nicht mehr konfliktfrei miteinander vereinbaren, z. B. wenn eine Frau ihren Mann bei Trinkgelagen durch lautstarkes Auffordern zum Nachhausegehen öffentlich beschämt, dann entsteht sowohl eine Gefahr für dessen Außendarstellung als fröhlicher Saufkumpan als auch eine Infragestellung seiner persönlichen Lebensführung, da er seinen häuslichen Pflichten nicht nachkommt und Haushaltsressourcen verschwendet. Eine solche Szene versinnbildlicht eine männliche Identitätskrise *en miniature*.

„Mein Mann, manchmal, wenn er halb betrunken nach Hause kommt, weint er. ‚Warum kann ich nicht auf dich hören?!‘, sagt er. ‚Ich schäme mich. Ich schäme mich, nichts anzunehmen, mich von meinen Freunden zu trennen.‘ Ich sage ‚Habe deine eigene Autorität. Lass dich nicht von Personen

dominieren, lass dich nicht von seinen Kollegen, von seinen Freunden dominieren. Die führen dich zum Schlechten. Sag 'Ich werde nicht trinken, ich werde nichts annehmen.'. Warum schämst du dich? Du solltest dich schämen zu trinken, nicht, dich von deinen Freunden zu trennen!'" (Interview mit Magdalena Torres)

Auch die aus diesen Widersprüchen entstehende Spannung kann sich in Gewalt gegenüber einer der vermeintlichen Quellen dieser Krise entladen: der Frau, die ihm innerhalb der Ehe untergeordnet ist. Würde sich die Gewalt, die aus einer nicht mehr zu ignorierenden Lücke zwischen Selbstbild und Realität erwächst, gegen andere Männer innerhalb des männlichen, solidarischen Zirkels wenden, dann hätte sie einen wesentlich gefährlicheren Charakter, da sie unter Gleichen ausgeübt würde und zu Eskalation und radikalem Bruch mit ihnen – und damit zu Schwierigkeiten in der ganzen Gemeinde – führen könnte.

Dabei sehe ich jedoch v.a. das exzessive Schlagen, das keiner kulturellen Norm entspricht, als Frustrationsabbau. Anders verhält es sich bei den „milderen“ Formen körperlicher Gewalt, die als Erziehungsmaßnahmen eingesetzt werden, wie es auch immer wieder in den zitierten Interviewpassagen zum Ausdruck kam. Hier dient die physische Gewalt innerhalb der Ehegemeinschaft der Umstrukturierung einer potenziell egalitären in eine hierarchische Beziehung bzw. deren Erhalt. Diese ist dem Modell der Eltern-Kind-Beziehung nachempfunden, welche durch das Senioritätsprinzip strukturiert ist und Gewalt als legitimes Erziehungsmittel anerkennt. Jüngere haben sich mit Respekt und Duldsamkeit in eine untergeordnete Position zu fügen und alles anzunehmen, das ihnen gegeben wird; seien es Nahrung oder Schläge. Die einheiratende Frau tritt in dieses Gefüge ein, das sich an dem blutsverwandtschaftlichen Ideal einer einseitig gebenden hierarchischen Beziehung orientiert, aber dadurch verkompliziert wird, dass Ehemann und Ehefrau komplementär zueinander agieren und sich gegenseitig versorgen sollen. Mittels der physischen Gewalt wird die potenziell egalitäre Beziehung zwischen Ehepartnern in ein hierarchisch geprägtes Familienleben umgewandelt, indem die Frau aufgrund der Zuschreibung von Weiblichkeit zu Passivität und Unterwerfung die Juniorposition gegenüber ihrem Mann einnimmt. Die Möglichkeit einer Beziehung von Gleichen wird durch die vorherrschenden Genderideale zunichte gemacht: Weiblichkeit innerhalb einer affinalen Beziehung ist, wie bereits oben beschrieben, stark mit Vorstellungen von Eroberung und Unterordnung verbunden. Außerdem erfahren Frauen über Mutterschaft, Pflege und ihren Fleiß soziale Wertschätzung; Aggressivität gehört gewiss nicht zu den erstrebenswerten, weiblichen Eigenschaften. Hinzu kommt die prekäre Position der Ehefrau innerhalb der Blutsfamilie des Mannes: Sie muss sich an ein vorhandenes Gefüge anpassen und wird doch nie ganz akzeptiert. Würde sie versuchen, ihren Mann zu dominieren, würde dies von seiner Verwandtschaft in keiner Weise akzeptiert und widerspräche völlig den vorherrschenden Geschlechterkonzepten. Mittels der Schläge feminisiert ein Mann seine Frau, affirmiert seine eigene Männlichkeit, und

nimmt gleichzeitig eine Hierarchisierung im Sinne der idealen Blutsfamilie vor. Gewalt bedeutet somit hier keinen Zusammenbruch der sozialen Ordnung, sondern ganz im Gegenteil ihre eigentliche Hervorbringung. Gewalt stellt in diesem Zusammenhang eine Erziehungsmaßnahme dar. Wie bei den Ausführungen über die rituellen Ratschläge während der Hochzeitsfeier bereits deutlich wurde, wird der Braut im Paar der Juniorstatus zugewiesen; sie ist diejenige, die gewisser Erziehungsmaßnahmen bedarf. Wie bei Kindern wird in ihren Körper „das Richtige“ eingeschrieben, die Schläge werden zu Körper-Erinnerung. Der weibliche Körper wird durch die Hand des Ehemannes direkt geformt.²⁵⁶ Generell akzeptierten Frauen diese erzieherische Komponente der Gewalt, insbesondere sofern andere Frauen davon betroffen waren. Ging es allerdings um sie selbst, wurde dieses Erziehungsmandat des Mannes durchaus auch infrage gestellt.

Meines Erachtens ergibt sich aus den Ausformungen männlicher Gewalt gegenüber Frauen bei den Runa eindeutig eine geschlechtliche Hierarchisierung, die zu anderen kulturellen Grundfesten in einem ungelösten Widerspruch steht: Einerseits werden die Werte individuelle Autonomie und Willensfreiheit immer wieder betont und Beziehungen, die von Dominanz geprägt sind, als unmoralisch und falsch verurteilt (vgl. Overing 1989: 90). Jedoch gilt dies nicht mehr, wenn es um die Subjektposition von Frauen innerhalb der Ehebeziehungen geht. Männer haben ein Recht auf körperliche Züchtigung ihrer Frauen, ebenso wie sie ein Anrecht auf deren Sexualität haben. Und obwohl die Komplementarität zwischen den Geschlechtern immer wieder hervorgehoben wird, bedeutet dies dennoch keine Egalität. Das „Gewaltmonopol“ und die Dominanz liegen eindeutig bei den Männern. Frauen wollen die Gewalt nicht, können jedoch wenig dagegen tun. Dass häusliche Konflikte, trotz ihrer Alltäglichkeit, dennoch eine Unterbrechung der Alltagsroutine darstellen und ein häufiges Thema von Klatsch und Tratsch sind, verweist auf das „Unnormale“ an dieser so „normalen Gewalt“.

6.10. Zusammenfassung

Junge Runa haben wenig Gestaltungsspielraum im Ausprägen und -leben von Geschlechterrollen: Prinzipiell stehen ihnen die relativ eng gefassten Rollen eines *kari runa* bzw. einer *warmi runa* offen, die in ehelicher Gemeinschaft mit Nachkommen ihr Leben verbringen. Für Männer kann diese Rolle mittels der oben beschriebenen Diskrepanz zwischen treusorgendem Familienvater und spendablem Saufkumpen eine gewisse innere Zerrissenheit zeitigen. Für junge Mädchen eröffnen sich heute scheinbar Alternativen durch mehr Bildung und ein eigenes Einkommen. Doch diese Alternativen, die sich in dem Unwillen

²⁵⁶

Ich erinnere an dieser Stelle an das indigene Konzept des Lernens bei Kindern, das v.a. über die Verinnerlichung von Wissen durch Körperformung funktioniert. Vgl. Kapitel 5.2.1.

zu heiraten und die eigene Freiheit zu verlieren, äußern, sind bis *dato* rein diskursiver Natur. In der Lebenspraxis zeitigten diese Reden kaum Wirkung: Letztendlich heirateten alle in recht jungen Jahren und bekamen Kinder.

Eine vollwertige, gender-konforme Person ist man dann, wenn man mittels der gegenderten Produktionsweisen das Begehren des jeweils Anderen erfüllen kann. Nur so entsteht gemeinschaftliches Runa-Zusammenleben, für das Gender die Grundvoraussetzung bildet (vgl. Gow 1989, 2001: 120f.). Damit liegt maskuline und feminine Komplementarität im Zentrum der Napo Runa-Soziokultur. Die jüngere ethnographische Literatur zum Amazonastiefland tendiert mehrheitlich zur Gleichsetzung dieser Komplementarität mit einem egalitären Geschlechterverhältnis (z.B. Overing 1989; Prinz 1999, 2002; McCallum 2001; Herzog-Schröder 2000). Trotz der immer wieder auftauchenden Betonung der Notwendigkeit beider Geschlechter und deren Zusammenarbeit, ist das Machtverhältnis zwischen Männern und Frauen meines Erachtens dennoch nicht ausgeglichen. Ich widerspreche damit Forscherinnen wie Cecilia McCallum, die davon ausgehen, dass die Dichotomie männlich - weiblich komplementär gedacht wird, jedoch keinesfalls eine Machthierarchie speise. Es gäbe lediglich Bereiche, in denen Männer besser bestehen könnten als Frauen und umgedreht (2001: 3). McCallum folgt hier dem indigenen Diskurs von großer individueller Autonomie und Willensfreiheit, gleicht diesen aber nicht mit der Alltagspraxis ab, in der die dargestellten Ungleichheiten existieren. Sie folgt damit praktisch dem auch von Indigenen viel beschworenen Ideal der Gleichheit, ohne ausreichend zwischen Diskurs und Praxis zu unterscheiden. Die zum Leben absolut notwendige Komplementarität der Geschlechter wird zwar auch von den Runa niemals infrage gestellt. Doch das Verhältnis von Männern und Frauen ist ein umstrittenes Feld, auf dem zwei Diskurse gegeneinander streiten bzw. parallel laufen und je nach Kontext zum Einsatz kommen. Zum Einen kann man über die Stellung der Geschlechter zueinander oft hören:

„Wir arbeiten gleich, wir sind gleich.“

Vor allem Frauen betonten dies gern und forderten damit den anderen, von beiden Geschlechtern geführten Diskurs heraus, der da eine Überlegenheit von Männern propagierte. In der Praxis liegt zweifellos ein komplementäres Geschlechterverhältnis vor, das aber nichtsdestotrotz hierarchisch angelegt ist. Innerhalb der Familie nimmt der Ehemann nach der Hochzeit die höhere Position des Vaters gegenüber der Braut ein und zieht erhebliche Entscheidungsgewalt über Wohl und Wehe der gesamten Familie an sich, was an einem asymmetrischen Zugang zu Schlüsselressourcen wie z.B. Einkommensmöglichkeiten, politische Partizipation, Versorgung mit tierischem Protein, Ausübung körperlicher Gewalt usw. ablesbar ist. Um nochmals die einzelnen Stationen des Kapitels zusammenzufassen: Junge Mädchen haben weniger Einfluss auf die Wahl ihres

zukünftigen Ehepartners. Die Position einer Ehefrau wird als unter ihrem Mann stehend konzeptionalisiert. Generell gelten Frauen als schwächer als Männer. Dank Virilokalität werden junge Ehefrauen nach der Hochzeit meist aus familiären Netzwerken herausgerissen und erfahren wenig Unterstützung in ihrer neuen Umgebung. Die Rolle von Frauen im indigenen Geschichtsdiskurs bleibt unterbeleuchtet. Weibliche Arbeitsleistung, die insgesamt höher ist als die der Männer, bringt weniger Prestige und wird weniger anerkannt. Dies bezieht sich sowohl auf die traditionelle Landarbeit als auch auf die unterschiedlichen Bewertungen männlicher und weiblicher Arbeitsmigration. Zudem werden ihre Erwerbs- und Mobilitätsmöglichkeiten von den meisten Ehemännern nach der Hochzeit stark eingeschränkt. Sie sind somit abhängig von männlichem Gelderwerb. Diese Beschneidungen beziehen sich ebenso auf die Freizeitgestaltung, in der Männer wesentlich freier agieren können. Und schlussendlich haben Männer ein Erziehungsrecht an ihren Frauen, dem sie notfalls mit körperlicher Gewalt nachkommen können. Diese geht in der Praxis allerdings mitunter über das pädagogische „Maß“ hinaus und gefährdet Leben und Gesundheit von Frauen massiv. Maskuline Identität dagegen ist in dem Sinne fragil, dass sie eng an das konforme Verhalten der Ehefrau gebunden ist, die deshalb unter Kontrolle gehalten werden muss. Dennoch sind Machtpositionen in Amazonien fluktuierend, da persönlicher Autonomie ein hoher Wert zugesprochen wird (vgl. McCallum 2001: 158). Deshalb ist auch männliche Dominanz bei den Runa in Zancudo nicht unumstößlich und wird von einigen Frauen durchaus unterlaufen. Insofern hängt die Eroberung gewisser Freiheiten und bestimmter Positionen auch von den individuellen Fähigkeiten einer Frau und der Toleranz ihres Ehemannes ab.²⁵⁷ Durch die zunehmende Exposition gegenüber einem westlich geprägten Lebensstil, den engen Kontakt zur mestizischen Bevölkerung und die Einflussnahme verschiedener externer Akteur/innen in Zancudo sind die Urbanisierung und Modernisierung begleitende typische Tendenzen der Veränderung von Geschlechterverhältnissen zu beobachten: Die individuelle Entscheidungsfreiheit bei der Partnerwahl inklusive romantischer Motivation sowie die Wichtigkeit von Bildung als Auswahlkriterium nehmen zu. Generell wird eine stärkere Position der Frau sowie weniger Gewalt mit Modernität und Fortschritt in Verbindung gebracht. Juristische Strafen und die Möglichkeit einer Scheidung stehen zumindest als Drohkulissen im Raum, selbst wenn sie bisher kaum zur Anwendung kommen. Jüngere Frauen fordern sowohl von ihren Eltern als auch von ihren Ehemännern zumindest mehr Bewegungsfreiheit und eigene Einkommensquellen, welche sie sich mit der Zunahme des Bildungsniveaus auch zusehends einfacher erschließen können. Dennoch sind viele traditionelle Vorstellungen nach wie vor fest in der Lebenspraxis verankert. Wie die Runa das Zusammentreffen dieser

²⁵⁷

Zudem erfährt die Ehebeziehung mit zunehmendem Alter eine „Egalisierung“.

unterschiedlichen Ansätze zum Geschlechterverhältnis weiter verhandeln, bleibt in den nächsten Jahren ein spannendes Feld.

7. In der Nation: Marginalisierung und Einbindung

7.1. Indigene im nationalen Diskurs

7.1.1. Ein „Zivilisationshindernis“

Ecuador generell und der Oriente im Besonderen können als quasi-koloniale Gesellschaft mit all ihren typischen Diskursausprägungen gelten (Mader 2005). Wir finden hier zwei auf den ersten Blick widersprüchliche Diskurse im nationalen Kontext vor:

Im kolonialen Projekt, wie es durch weiße/mestizische Siedler/innen, Akteur/innen des Staates und Missionar/innen vorangetrieben wurde, und wie es nach wie vor widerhallt, galten und gelten Indigene als „unzivilisierte“ bzw. rückständige Menschen, deren Einbindung in die nationale Ökonomie und Bürokratie ihren „Zivilisierungsprozess“, und damit ihr Voran-Schreiten auf der Stufenleiter der kulturellen Evolution, fördere. Der Oriente ist dabei die besonders „fremde“ Region in der nationalen Imagination Ecuadors. Seine großflächige Bedeckung mit Regenwald macht aus ihm das „wilde“ und mystische Dschungelland, das erobert und über Entwicklungspläne und militärisch-strategische Politik in die ecuadorianische Nation einzufügen und zu deren Fortschritt zu gebrauchen sei. Dabei gilt er v.a. als nahezu unbesiedeltes, da aus staatlich-urbaner Perspektive wirtschaftlich nicht effektiv genutztes Gebiet. Seine indigenen Bewohner/innen wurden (und werden) als „wilde Andere“ des Nationalstaates konzeptionalisiert, die dessen Fortschritt nach wie vor verhindern und die es deshalb weiter zu modernisieren gelte (vgl. Taussig 1987; Radcliffe und Westwood 1996). Indigenen und Afro-Ecuadorianer/innen wird dabei aufgrund ihrer „rassischen“ Anlagen eigener Entwicklungswille mehr oder weniger abgesprochen: Ihnen fehle einfach die Intelligenz und der Ehrgeiz. Die Ideologie der *mestizaje*, eines Aufgehens aller „Rassen“ in einer genuin ecuadorianischen „Rassenmischung“ verspreche hier Abhilfe (vgl. z.B. Stutzman 1981; Radcliffe und Westwood 1996: 31ff.; Wade 1997; Stephenson 1999: 4; Silva Charvet 2004). Aus urbaner weiß/mestizischer Perspektive stellen Indigene oftmals wenig mehr als ein „soziales Problem“ dar. Die große „ethnisch-rassische“ Diversität ihres Landes taucht in Gesprächen mit Mestiz/innen immer wieder als Begründung für die „Rückständigkeit“ und „Unterentwicklung“ Ecuadors auf. Fortschritt und Erneuerung sind hierbei gleichbedeutend mit einer Identifikation mit „westlicher“ Ökonomie, Wissenschaft, materieller Kultur, Politik und Ästhetik. Vernunft und freier Wille stehen in diesem Zusammenhang „Aberglauben“, althergebrachten Bräuchen und angenommener Irrationalität als überlegen gegenüber. Es wird eine generelle Wertehierarchie aufgestellt, in der indigene Entwürfe gegenüber „westlichen“ Lebensformen als minderwertig erscheinen (vgl. z.B. Knauff 1997: 237; Radcliffe und Westwood 1996: 60). Trotz dem enormen Erstarren der ecuadorianischen indigenen Organisationen und ihrer alternativen Nationendiskurse sowie

der verfassungsmäßigen Definition der ecuadorianischen Nation als plurinational und multikulturell bestimmen diese alten, rassistischen Denkmuster nach wie vor öffentliche und private Diskurse ebenso wie die interethnische und interkulturelle Praxis.

7.1.2. „Typisch ecuadorianisch“

Parallel zu diesem rassistisch-ausschließenden Diskurs und der aus ihm resultierenden Alltagspraxis findet sich jedoch auch die Repräsentation eines offenen Ecuador, in welchem die friedliche Koexistenz verschiedener Kulturen gelebter Alltag sei (vgl. Radcliffe und Westwood 1996: 78). Innerhalb dieses Diskursfeldes wird Indigenität gleichbedeutend mit der ecuadorianischen Nation und begründet erst die ihr eigene und sie von anderen Nationen abgrenzende Diversität/Differenz. Auf einer symbolischen Ebene identifizieren sich deshalb viele Weiße und Mestiz/innen mit einer allgemeinen, als ecuadorianisch empfundenen Indigenität. Dies äußert sich besonders deutlich in der Integration „des/der Indianers/in“ in das Imaginationsrepertoire der Nation und die mit ihm verbundenen kulturellen Repräsentationen, die auf ganz unterschiedliche Weise zum Ausdruck kommen: In Wandmalereien, Schulbüchern, historischen Romanen, Umzügen und Kulturveranstaltungen zu nationalen Feiertagen.

Ab den 1940er Jahren wurden Indigene im Zusammenhang mit dem Aufkommen der Ideologie des *indigenismo* zu einem Symbol nationaler Identität. Wie in anderen Ländern Lateinamerikas mit einem hohen Anteil an Indigenen, so kam es auch in Ecuador zu einer Neueinschätzung der nationalen Rolle der Indigenen durch ihnen wohlgesonnene ecuadorianische Intellektuelle. Das *Instituto Indigenista Ecuatoriano*²⁵⁸ wurde gegründet und widmete sich einer zunehmenden Integration Indigener in die nationale Gesellschaft sowie einer Anerkennung ihres Beitrags zum ecuadorianischen Nationsbildungsprozess. Es kam zu einer exotistischen Romantisierung und Glorifizierung der indigenen Bevölkerung am Vorabend und während der spanischen Kolonisation; zeitgenössische indigene Belange interessierten weniger (vgl. z.B. Radcliffe und Westwood 1996: 69; Wade 1997: 32). Die präkolumbianischen Ahnen wurden in den Stammbaum der Nation aufgenommen (Radcliffe und Westwood 1996: 69). Diese Denkrichtung wirkt bis heute nach: Die Nation projiziert sich selbst zurück in eine mythische, heldengesättigte Vergangenheit (z.B. Radcliffe und Westwood 1996: 51). Diese Vergangenheitsbezogenheit hat Auswirkungen auf die Wahrnehmung rezenter indigener Kulturen. Diese werden dabei nicht als moderne Staatsbürger/innen repräsentiert, sondern in einer Ungleichzeitigkeit gefangen gehalten: Sie erscheinen als ursprüngliche, in vorgeschichtlicher Zeit eingefrorene Figuren, die im Einklang mit einer gesunden Natur leben. Eine positive Aufladung Indigener im nationalen Kontext

²⁵⁸

Dt. „Ecuadorianisches Indigenistisches Institut“

findet v.a. über die Betonung folkloristischer Elemente und mit Bezug auf die heroischen „Indianer/innen“ der Vergangenheit, wie man sie immer wieder in Monumenten und Wandmalereien²⁵⁹ in größeren Städten verewigt findet, statt. Die große Schar der indigenen Städter/innen und Arbeitsmigrant/innen kommt nicht zur Darstellung. Es ist speziell das Bild der „wilden Waldindianer/innen“, das in seiner absoluten „Fremdheit“ und der Referenz auf sämtliche „Wilden“-Topoi eine besonders starke Wirkung innerhalb eines westlich geprägten Diskurses entfaltet (vgl. Taussig 1987: 187). In der internationalen Tourismus-Werbung für Ecuador spielen deshalb speziell Tiefland-Indigene in „typischer“ Kleidung eine herausragende Rolle, obwohl sie nur einen relativ geringen Anteil der gesamten indigenen Bevölkerung Ecuadors ausmachen. In dieser Repräsentationsweise wird das „Anderere“ als bunte Diversität im Rahmen einer einheitlichen Nation dargestellt, welche diese nicht infrage stellt, sondern den Reichtum des Landes und seine Besonderheit vermehrt. Es macht Ecuador einzigartig und vergrößert sein symbolisches Kapital in Abgrenzung zu anderen Nationalstaaten. Weißheit/Mestizentum wird dagegen niemals folkloristisch dargestellt. Es bleibt unmarkiert, unsichtbar, unhinterfragt (vgl. Radcliffe und Westwood 1996: 74). Es wird eine Welt paralleler Folklore-Traditionen suggeriert, welche die politisch, ökonomisch und sozial konflikthaften Themen in der interethnischen, ungleichen Begegnung und im nationalstaatlichen Gefüge verschleiern (Radcliffe und Westwood 1996: 75; Urban und Sherzer 1991: 12).

7.1.3. Exotistische Selbstrepräsentation

Diese Indigenen zugeschriebenen Charakteristiken hinterlassen auch bei den derart Repräsentierten ihre Spuren und werden in deren Selbstbild integriert. Bei Festen, die der indigenen Außenrepräsentation gegenüber weiß/mestizischen Vertreter/innen der Nationalkultur oder auch Tourist/innen dienen, wird das „Eigene“ als exotisiertes „Anderere“ internalisiert und zur Aufführung gebracht. Dies findet auf nationaler, provinzieller, kommunaler oder dörflicher Ebene statt und äußert sich bei Runa-Indigenen am augenscheinlichsten in Tanzdarbietungen in knappen Blätter- und Perlenkostümen als *traje típica*²⁶⁰, von denen selbst Indigene behaupten, dass die eigenen Vorfahren diese aneinandergenähten Blätterreihen und Kokosnussschalen-BHs als Alltagskleidung getragen hätten. Ihre Nacktheit wird dabei mit natürlichen Materialien wie Blättern, Zweigen und Bast bedeckt und bleibt dennoch immer sichtbar. Dabei wird besonders mittels des (halb)nackten Körpers – im Zuge des Topos des „edlen Wilden“ – auf Ursprünglichkeit, körperliche Kraft und Verbundenheit mit der Natur Bezug genommen. Westliche Vorstellungen von kultureller

²⁵⁹

Vgl. Abb. 3

²⁶⁰

Dt. „typische Tracht“, knappe, stoffarme Kleidung, die v.a. aus natürlichen Materialien des Waldes besteht

Identität nehmen seit den ersten Begegnungen europäischer Seefahrer mit den Bewohner/innen Amerikas die Präsentation des exotischen Körpers – bedingt durch Nacktheit, Körperbemalung und natürliche Materialien wie Blätter, Federn und Felle – als Markierung kultureller Authentizität/„Indianisch-Seins“ an und sind Teil eines westlichen ästhetischen Vokabulars geworden (Conklin 1997: 714, 722; vgl. auch Hölz 1998: 66, 2004: 191ff.). Die indigene „Erfindung“ einer kulturellen Tradition in Anlehnung an diese externen Stereotypen manifestiert sich in kostümierten Umzügen, Schönheitswettbewerben²⁶¹, Tanzdarbietungen und Begrüßungszeremonien, die dabei stets Konnotationen von Rückständigkeit und „Unzivilisiertheit“ enthalten. Dies ist in einen größeren Zusammenhang eingebettet, in dem exotische Körperbilder eine zentrale Rolle sowohl im nationalen Diskurs als auch in der symbolischen Identitätspolitik der indigenen Bewegungen spielen (z.B. Conklin 1997: 711). In Amazonien geht die zunehmende Aufführung von „Kultur“ mit einer steigenden Partizipation Indigener in interethnischen und interkulturellen Kontexten wie nationalen Feierlichkeiten, pan-indianischen Zusammenkünften und globalen Umwelt- und Menschenrechtsforen einher (vgl. z.B. Oakdale 2004: 60). In diesem Rahmen werden Identitäten, die Indigenen auf nationaler und internationaler Ebene zugeschrieben werden, für eigene Bedürfnisse modelliert und gewinnbringend zur Aufführung gebracht. Indigene reagieren auf die nationale Heroisierung der „indianischen Ahnen“, indem sie diese positiv belegten Figuren mimetisch darstellen und mit diesen Verkörperungen versuchen, deren Macht in den eigenen Bereich zu integrieren.²⁶² Der Erfolg dieser symbolischen, exotistischen Körperpolitik gibt den indigenen Organisationen recht. Die zahlenmäßig wesentlich unterlegeneren Tieflandindigenen erlangen im Vergleich zur andinen indigenen Bevölkerung, die sich nicht in „wilde“, exotische Körpermasken westlicher Imagination wirft, wesentlich mehr internationale Medienpräsenz und ziehen Tourist/innen an (Conklin 1997: 721f.). Indigene reagieren hier mit einer Annahme westlicher Stereotypen, die dann aber positiv umgedeutet werden und Stolz auf die lang verachtete Indigenität generiert. Dies zeigt sich bspw. in dem als Erklärung für bestimmte Verhaltensweisen oft gebrauchten Satz:

„So ist der Brauch, so ist unsere Tradition!“

in welchem stets ein gewisses Selbstbewusstsein mitschwingt. Einerseits kann man also diese offensiven Kostümierungen, die im Gegensatz zum alltäglichen und historisch

²⁶¹ Vgl. Abb. 4

²⁶² Darauf wiederum reagieren Mestiz/innen mimetisch, indem sie diese Kopien ebenfalls kopieren, diesmal aber, um *ecuadorianidad* darzustellen. Im Oriente ist ein zunehmender Trend zu beobachten, dass auch Mestiz/innen bei kulturellen Präsentationen in „indianischen“ Fantasiekostümen auftreten. Auch in der mestizischen Colonia Bolívar, dem Nachbardorf Zancudos, traten die mestizischen Mädchen der Schule bei Präsentationen in derartigen Verkleidungen auf. Nach Taussig kann man dies als eine endlose Kette von mimetischen Reaktionen aufeinander beschreiben (vgl. Bigenho 2005: 76; Taussig 1997).

gewachsenen Verstecken von Kennzeichen von Indigenität stehen, als neuen Stolz auf die eigene ethnische Identität lesen (z.B. Turner 1992: 299). Andererseits sind diese Markierungen auf das Engste mit westlich-hegemonialen Ideen, ästhetischen Vorstellungen und Erwartungen verknüpft (Conklin 1997: 712) und besitzen durch ihre Referenz auf die „unzivilisierte“ Vergangenheit keineswegs zwangsläufig emanzipatorisches Potenzial. Diese Huldigungen der eigenen, imaginierten Historie ist deshalb ambivalent: Die Vergangenheit wird auch aus indigener Perspektive nicht ausschließlich als „Goldenes Zeitalter“ der Alten verstanden, auch wenn man die Kraft, Stärke und schamanische Macht der Vorväter und -mütter durchaus schätzt und heroisiert. Gleichzeitig wird diese Zeit aber auch als „unzivilisiert“ konzeptionalisiert: Man war „wild“ und erst die Weißen brachten die „Zivilisation“, die v.a. mit erweitertem technologischen Wissen, Schulbildung, Christianisierung, der Zuwendung zu den urbanen Zentren und weniger kriegerischen Auseinandersetzungen in Verbindung gebracht wird (vgl. Gow 1996: 63, 99):

„Jetzt sind wir nicht mehr wie früher, jetzt sind wir anders. Einst waren wir nicht zivilisiert.“
(Interview mit Magdalena Torres)

„Ich war wie ein Tierchen des Waldes, war ich. So war es. Es ist, weil die Leute früher sind nicht wie jetzt, es ist verändert. Wie man das sagt, jemand ändert sich von Jahr zu Jahr. Hingegen früher war das nicht so. Die Leute waren nicht zivilisiert, ich wusste nichts. Ich ging nicht in die Stadt [...] also mein Vater enthielt mir die Schule vor.“ (Interview mit Marcia Andi)

„Zivilisation ist, weil von dem Moment an, an dem die Personen anfangen zu lesen und zu schreiben, an dem sie zur Schule gehen, beginnen sie sich zu zivilisieren.“ (Interview mit Fredy Licuy)

Darüber hinaus bringen die exotistischen Kostümierungen im touristischen Bereich einen nicht zu vernachlässigenden ökonomischen Vorteil. Bei einem Interviewtermin zeigte mir der Schamane Don Romero voll Stolz seine Ketten aus Samen und Bast sowie seine Federkrone²⁶³, die er für seine Schamanensitzungen mit Tourist/innen benutzte. Ich sollte ihn unbedingt in diesem Outfit fotografieren, wobei er mir gleichzeitig erzählte, dass er für die Heilungen von kranken Patient/innen dies alles nicht gebrauchen könne, weil es ihn den Wind um seinen Körper, welcher ihm die Ankunft der Geister signalisiere, nicht richtig spüren ließe. In dieser kleinen Szene fand eine verdichtende Mischung aus repräsentiertem Stolz auf indigene, schamanische Identität und ökonomischem Kalkül statt. Je mehr „Indianer-

263

Die genannten Gegenstände waren allesamt von Romero Torres in Tena auf dem Markt käuflich erworben worden.

Paraphernalia“, desto mehr Indigenität und desto größer der Erfolg im Tourismusgeschäft.²⁶⁴ Insofern lese ich diese Kostümierungen polysemisch: Sie sind Symbole einer erfundenen Tradition, die ethnisch-kulturelle Identität nach innen und nach außen kommunizieren soll, und eine Anpassung an westliche Stereotype, die das „Eigene“ als „Anderes“ internalisiert, es aber gleichzeitig instrumentalistisch für politische und/oder ökonomische Ziele einzusetzen weiß.

Diese Revitalisierung indigener Werte dient aber keiner Abschottung, sondern speist sich immer aus einem Impetus der Partizipation am Nationalstaat und der Moderne. Den Runa geht es um Sichtbarmachen und Beteiligung, ohne eigene Lebensentwürfe aufgeben zu müssen. Diese Demonstrationen von Differenz bedeuten also keineswegs Negation und ausschließende Abgrenzung gegenüber der Nation. Man reklamiert eine Zugehörigkeit zur Nation, aber in Anerkennung der eigenen ethnisch-kulturellen Einzigartigkeit. Niemals habe ich eine ablehnende Haltung gegenüber der ecuadorianischen Nation feststellen können. Indigene betrachten sich, ganz im Gegenteil, als berechnigte Teilhaber/innen der Nation. Dem Ausspruch

„Wir sind doch alle Ecuadorianer!“,

kann man sowohl im Dorf Zancudo als auch auf allen weiterführenden gesellschaftlichen Ebenen begegnen, wenn auf das Nationalgefühl referiert wird.

7.1.4. Indigenität und kollektive Feminisierung

In einem hierarchischen „Rassen“system, wie es in Ecuador nach wie vor existiert, das darüber hinaus die Idee einer „verfeinernden“ Mischung propagiert, sind Sexualität und Gender von besonderer Bedeutung. Indigene Männer erfahren dabei innerhalb eines nationalen Kontextes eine Feminisierung. Dies geht bereits auf die Eroberung Lateinamerikas und die sie begleitenden Diskurse zurück, in welchen allen Indigenen feminine Charakteristiken zugesprochen wurden (z.B. Uerlings 2001: 19ff., Canessa 2005c: 135). Mitunter wurde in der Eroberungs- und Unterwerfungsrhetorik der ganze Kontinent mitsamt seiner Bevölkerung als weiblich imaginiert und die Konquista als männliche, erotische Eroberung verstanden (z.B. Todorov 1985: 205ff., Silverblatt 1987: 67; Mason 1990; Herren 1991; Wade 1987: 103; Hölz 1998, 2004: 187ff.; Stocker 2005: 89). Die Ideologie der *mestizaje* bedeutet zwar Vermischung, aber eben eine Vermischung in der

²⁶⁴

Schamanen sind gleichzeitig diejenigen, welche aufgrund ihrer guten ökonomischen Position die beste „westliche“ Alltagskleidung im Dorf besitzen. Don Paúl besaß sogar eine Sonnenbrille, eine Uhr und einen Gehstock. Und Don Romero sah man nur mit blankgeputzten Schuhen seinen Weg in die Stadt antreten.

kolonialen Verbindung von weißem Mann und indigener Frau, in welcher Ersterer einen Dominanzanspruch über die „andere“ Frau erhebt (vgl. z.B. Carby 1997; Schülting 1997; Stoler 1997; Kugler und Heinze 2001: 149). Die Sexualität der weißen Frau hingegen muss auf den weißen Mann beschränkt bleiben. Indigene oder schwarze Männer dürfen keinesfalls Zugang zum weißen weiblichen Körper erhalten (vgl. z.B. Carby 1997; Stoler 1997: 352ff.; Yuval-Davis 1997: 51f.; Maß 2005: 141f.; Hölz 1998: 68, 2001: 240, 251f.). In der Praxis gelingt ihnen dies auch nur selten. Sexuelle Beziehungen und auch Ehen zwischen Runa-Frauen und mestizischen Männern sind durchaus üblich, Verbindungen zwischen Runa-Männern und mestizischen Frauen dagegen keineswegs. Indigene Männer erfahren in ihren Bewegungen durch den nationalen, mestizisch-weiß geprägten Raum und seine Institutionen ein gesteigertes Bewusstsein für ihr „Indianisch-Sein“, da sie von außen stets darauf zurückgeworfen werden, obwohl sie gleichzeitig genau durch diese Bewegungen „geweißt“ werden (vgl. Canessa 2005c: 149). Im außerdörflichen Bereich erleiden sie durch ihre subalterne Position eine Feminisierung, während sie innerhalb ihrer Herkunftsgemeinde durch ihren Umgang mit der Außenwelt dem indigenen Maskulinitätsideal entsprechen. Dies gilt besonders für den ökonomischen Bereich. Obwohl neue Kontexte auch neue Möglichkeiten für Frauen eröffnen, so sind doch Lohnarbeit, das Erlangen von Konsumgütern und die Kontrolle von Bargeld eng mit Männern assoziiert. Historische Patron-Klient-Beziehungen, die Indigene erstmals in eine nach westlichem Muster geprägte Ökonomie einbanden, wurden ebenso fast ausschließlich von Männern eingegangen (vgl. z.B. Muratorio 1991: 123ff.; Macdonald 1997: 194ff.). Neue Bildungsmöglichkeiten standen v.a. Männern offen, ebenso lernten sie als erstes die Nationalsprache und sprechen sie bis heute korrekter, reisten in die Städte und übernahmen neue politische Rollen. Obwohl Runa-Frauen an all diesen Dingen durchaus auch teilhaben können, so bleibt ihre einflussnehmende Partizipation doch meist begrenzt durch Vorstellungen von weiblicher Häuslichkeit und eingeschränkter Mobilität. Hinzu kommen traditionell indigene Vorstellungen von männlicher Dominanz und Kompetenz im Umgang mit der Außenwelt (vgl. Knauff 1997: 238). Die im außerdörflichen Bereich beständig erfahrene Erniedrigung und Feminisierung tragen Männer zurück ins Dorf, indem sie wiederum ihre Frauen indigenisieren. Dies äußert sich bspw. darin, dass sie ihre Frauen in Streitkontexten als ungebildete *india*²⁶⁵ beschimpfen:

„Der Pablo sagt zu mir ‚Eine india bist du! Du hast keine Bildung! Ich werde mir eine Frau nehmen, die mehr Bildung hat! Ich werde mir eine colona aus der Stadt nehmen!‘. Ich sage ihm ‚Ja, ich bin india und habe nicht viel Bildung, aber ich kann Spanisch sprechen und ich rede zurück!‘ (Rosario Cerda über einen Streit mit ihrem Ehemann Pablo Dahua)

265

Dt. „Indianerin“ mit pejorativer Konnotation

Im Gegenzug habe ich nie eine Frau ihren Mann als *indio* beschimpfen hören. Wie bei so vielen anderen indigenen Gruppen, gelten Frauen als traditioneller und Männer als fortschrittlicher (vgl. z.B. Cadena 1995; Vleet 2005: 113; Canessa 2005c: 144). Dies kommt sowohl in der Binnen- als auch in der Außenperspektive zum Ausdruck. Indigene Frauen wurden auch bei systematischeren Befragungen meinerseits im Vergleich zu Männern von beiden Geschlechtern als „unzivilisierter“ und „weniger fortschrittlich“ eingeschätzt. Modernität korrespondiert mit Männlichkeit. Indigene Männer nehmen eher Lohnarbeit auf, sprechen besser Spanisch und versehen ihren Militärdienst. Dadurch entsprechen sie eher dem weißen urbanen Ideal des modernen Staatsbürgers als Frauen. Ethnische, indigene Identität korreliert in Ecuador eng mit dichotomen Begriffspaaren wie Dorf – Stadt, rückständig – „zivilisiert“, Spanisch-sprechend – Quichua-sprechend usw. Frauen eignen sich somit als diejenigen, die häufiger im „rückständigen“ Dorf verbleiben und oftmals ein weniger korrektes Spanisch sprechen, besonders als Repräsentantinnen einer umfassenderen Indigenität und gelten damit auch eher als Übermittlerinnen der traditionellen Kultur (vgl. z.B. Anzaldúa 1987: 16; Silverblatt 1987: 198f.; Cadena 1995; Zorn 2005: 158; Canessa 2005c: 136).

7.1.5. Tanzende Frauen in Tracht

Anhand der kostümierten Tänze bei Veranstaltungen lässt sich der Genderaspekt von indigener Runa-Identität besonders deutlich herausarbeiten: Es sind fast ausschließlich Frauen, welche in *traje típica* Tanzaufführungen absolvieren.²⁶⁶ Frauen verkörpern damit paradigmatischer Indigenität/„Indianität“ als Männer und tragen diese ambivalente Darstellung von Runa-Identität in die Öffentlichkeit. Sie repräsentieren damit einerseits stolze Indigenität angesichts einer nicht immer freundlich gesinnten Umgebung, andererseits sind eben jene aufgerufenen Bilder und damit auch deren Verkörperinnen eng mit Rückständigkeit verbunden. Die kostümierten und tanzenden Frauen lehnen sich an eine im ecuadorianischen nationalen Diskurs als rückständig und „unzivilisiert“ imaginierte Kollektivität an und unterwerfen sich gleichzeitig der diskriminierenden, hierarchischen Gegenüberstellung von indigen – weiß, urban – rural, rückständig – modern, „unzivilisiert“ – „zivilisiert“ (vgl. Vleet 2005: 112). Männer beteiligen sich kaum an diesen Tanzdarbietungen und Kostümierungen. Stattdessen werden Männerrollen von Frauen mittels dem Tragen von Hosen unter den Blätterröcken und dem Schwingen von Speeren dargestellt.

²⁶⁶

Vgl. Abb. 5

„Ich glaube, es ist wegen der Scham, ich weiß nicht, sei es, aber ich habe an dieser Art von Tänzen nie teilgenommen. [...] Mir gefiel es nicht, zu tanzen [...] In Tanzprogrammen habe ich schon teilgenommen, aber an diesen, wie ist es ... dieser Art von autochthonem Tanz habe ich nie teilgenommen. [...] Von Neuem, wie sage ich ... einmal mehr erinnern wir uns, wie die Alten, die Ahnen, wie sie tanzten. Um nicht zu vergessen also, von Neuem üben wir diese Art von Tänzen. Ich glaube, dass hier mehr die Frauen teilnehmen, sei es weil ... die Männer sind schüchtern, sie wollen nicht so nackt tanzen. [...] Ich glaube, wegen der Scham, ich glaube, wegen dem Nackt-Tanzen, oder nur in der traje típica, nur deshalb.“ (Interview mit Pablo Dahua)

„Mir gefallen diese Tänze nicht besonders.“ (Pedro Yáñez kommentiert eine kulturelle Präsentation)

In Pablos Äußerung kam ein deutliches Unbehagen mit der mittels *traje típica* nur notdürftig bedeckten Nacktheit des männlichen Körpers zum Ausdruck. Seit der Eroberung war für die Europäer/innen die Nacktheit das hervorstechendste Symbol der indigenen „Wildheit“. Den eigenen, männlichen Körper mochte man derart nicht präsentiert wissen. Doch ihre Ehefrauen durften sich problemlos als „wilde“, spärlich bekleidete „Indianerinnen“ dem Publikum zeigen.

Der weibliche indigene Körper wird hier zur Quelle von kultureller Authentizität und Tradition. Durch die Herstellung der *traje típica* „tragen“ Frauen nicht nur Ethnizität, sondern sind auch aktiv an deren Hervorbringung beteiligt. Die Grundstrukturen der Kostüme liegen zwar fest, aber in den Details herrscht enorme Varianz und die Frauen bearbeiten ihre Kostüme mit großer Sorgfalt. Insofern sind diese Kleidungsstücke sowohl ein Ausdruck weiblicher Individualität als auch starkes Symbol kollektiver Runa-Identität. Die Frauen selbst formulierten einen gewissen Stolz über die weibliche Dominanz in dieser Repräsentation ethnischer Identität sowie die materiellen Vorteile, die man daraus ziehen könne:

„Die Frauen haben mehr den Schritt zum Tanzen. Die Männer sind den Frauen nicht gleich. Siehst du nicht, dass die Frauen diese Sachen haben, die sie bewegen, ich weiß nicht was, aber die Männer sind den Frauen nicht gleich. [...] So sagen sie, dass die Männer nicht die gleichen Sachen zum Anziehen haben wie die Frauen. Dass sie die traje típica nicht genauso haben. Deshalb gibt es das nicht mit den Männern. [...] Früher tanzten die Männer auch ... aber hier ‚Ich kann das nicht. Wie werden sie wohl tanzen? Ich will nicht. Geh du, du bist professioneller dafür.‘ [...] Die Männer sind zufrieden, dass die Frauen tanzen, damit sie gewinnen [...] die Frauen, die gewinnen, geben den Männern etwas.“ (Interview mit Rosario Cerda)

Doch die *traje típica* stellt das eigentliche Hindernis für eine Teilnahme der Männer dar. Denn traditionelle Tanzschritte beherrschen Männer durchaus ebenfalls, wie man sich auf privaten Festen beim informellen Tanz immer wieder überzeugen kann. Bei den seltenen Auftritten von Männern bei öffentlichen kulturellen Präsentationen übernehmen diese ausschließlich führende, individualisierte Rollen: Da gibt es zum Einen den Mann in der Rolle des (politischen) Führers, um den herum die Frauen sich gruppieren und tanzen. Zum Anderen können Männer die Rolle *des* Epitoms indigener Macht, des Schamanen, ausfüllen. Diese Position kann von einer Frau praktisch nicht verkörpert werden. Frauen treten beim Tanz auch stets nur in Gruppen auf und es gibt keine herausragenden Einzelrollen.

Darüber hinaus sind auch die Frauen diejenigen, welche den anderen großen Marker indigener Identität, das *comida típica*, in großen Mengen kochen und zusammen mit dem *chicha* den Gästen bei Veranstaltungen anbieten. Dieses Essen besteht aus traditionellen, indigenen, nicht-fabrikerzeugten Nahrungsmitteln. Dazu gehören z.B. *carne de monte* (verschiedene Wildsorten wie z.B. Aguti [*Dasyprocta aguti*], Paka [*Cuniculus paca*], Gürteltiere [z.B. *Euphractus sexcinctus* und *Dasyurus novemcinctus*], Weißbartpekari [*Tayassu pecari*] oder Roter Brüllaffe [*Alouatta seniculus*]), *chontacuros* (Neotropischer Palmenrüssler²⁶⁷ [*Rhynchophorus palmarum*]), *palmito* (Palmherzen [*Bactris gasipaes*]), *cacao blanco* („weißer Kakao“ [*Theobroma bicolor*]) und *frutipan* (Esskastanien [*Artocarpus altilis*]). Diese Nahrungsmittel werden gejagt bzw. gesammelt, sind dem Wald zugeordnet und damit weniger „Zivilisations-“ denn „wilde“ Nahrung. *Comida típica* wird explizit dem *comida del pueblo*²⁶⁸ gegenübergestellt. Ersteres referiert als kulturelles Symbol damit auch wieder auf eine Verortung der indigenen Kultur in der Natur des Waldes, in der „Wildheit“, im „unzivilisierten“ Raum.

7.1.6. Männliche Rollen bei Festlichkeiten

Männliche Repräsentationsfunktionen bei Kulturveranstaltungen und dörflichen Festen liegen weniger in den traditionalisierten Tänzen, sondern stattdessen vielmehr in der modernen Rede. Da sie in den meisten Fällen die Inhaber politischer Posten sind, fällt es ihnen zu, bei Veranstaltungen auf dörflicher und über-dörflicher Ebene im Namen der Gemeinde zu sprechen. Dabei agieren sie gegenteilig zur Körperpolitik ihrer tanzenden Frauen: Ihre Reden sind meist durchzogen vom Fortschrittsgedanken und beziehen sich damit explizit auf die indigene Gemeinde und ihre Vertreter/innen als legitimer Teil der ecuadorianischen Nation, welche an deren Moderne Anteil haben möchten. Man spricht von einem Mangel,

²⁶⁷ Im Deutschen wird dieser dicke weiße, sehr protein- und fetthaltige Wurm alltagssprachlich als „Sagowurm“ bezeichnet. Damit ist aber meist die asiatische Variante (*Rhynchophorus ferrugineus*) gemeint.

²⁶⁸ Dt. „Essen der Stadt“

von Anstrengung, etwas Neues zu erreichen, um das Alte zu überwinden. In diesen Reden erscheint die Gemeinde als ein friedlicher und wertvoller Ort, der dennoch defizitär ist und der Veränderung bedarf, um in der Moderne bestehen zu können.

„Im Unterschied zu anderen Gemeinden, die Lehrer, Studierende und sogar Doktoren, Anwälte und Geologen haben ... Hier in der Gemeinde von Zancudo haben wir [...] keine Personen, die solche Posten hätten. [...] Aus diesem Grund bemerken wir erst kürzlich, dass wir uns auch überwinden können. Weil wir überwindend vorankommen können darin, mit unserer Gemeinde voranzugehen. Und aus diesem Grund lernen die meisten der Jugendlichen hier aus der Gemeinde. [...] und wir wollen über uns hinausgehen, um der Gemeinde zu helfen und um sie weiter voranzubringen. Das, das wollen wir hier. Früher [...] gab es keine so befähigten Personen [...] Heute, heute ja geht die Gemeinde voran, Stück für Stück.“ (Interview mit Pablo Dahua, Dorfpräsident)

Die in diesem Interviewausschnitt angeschnittenen Themenfelder Gemeinde – Fortschritt – Bildung kehren in dieser Form auch in der öffentlichen Rede wieder, die extrem standardisiert ist und zu allen Feierlichkeiten in ähnlicher Form gehalten wird. Stets geht es um den Fortschritt der Gemeinde, welcher durch Bildung und durch den inneren Zusammenhalt erreicht werden soll. Der kostümierten und getanzten indigenen Traditionalität der Frauen steht damit bei Festveranstaltungen ein nationaler Fortschrittsdiskurs der Männer, insbesondere des Dorfpräsidenten, gegenüber.²⁶⁹ Denn bei all den Fähigkeiten, die ein guter Präsident besitzen muss, muss er doch überraschenderweise eines nicht können: Nämlich genau all die Dinge, welche bei Festen so gern als typisch indigen präsentiert werden. Zancudos Dorfpräsident Pablo Dahua wurde zwar oft kritisiert, jedoch nicht ein einziges Mal aufgrund fehlender traditioneller Fertigkeiten. Der Präsident muss weder besonders gut jagen können, noch die traditionellen Tänze oder Lieder vortragen, noch über schamanische Fähigkeiten verfügen. Selbst Runa Shimi, die eigene Sprache, die sonst in allen Interviews und im Alltagsdiskurs als das wichtigste Merkmal von Quichua-Identität genannt wurde, wird in diesem Zusammenhang vernachlässigt. Niemand warf Pablo je seine fehlende Sprachkompetenz – seine Quichua-Kenntnisse waren zwar weitreichend, aber passiv – vor. Das gekonnte Ausagieren der nach außen gezeigten Kultur ist offenbar kein Auswahlkriterium für einen fähigen Dorfvorstand.

Runa-Frauen verkörpern also sowohl nach innen als auch nach außen kollektive, feminisierte ethnische Identität, während Runa-Männer in ihrer Funktion als individuelle, politische Führer diese Darstellung um einen nationalen Modernitäts- und Entwicklungsaspekt ergänzen (oder auch: ihr widersprechen).

²⁶⁹

Man kann dies sowohl als Ergänzung als auch als Gegenrede lesen.

7.2. Die „neuen“ Mütter

Männer und Frauen werden auf unterschiedliche Weise in das Nationenprojekt eingebunden. Im Rahmen der Nation existieren Vorstellungen von adäquaten Geschlechtern, welche der Nation und dem mit ihr eng verbundenen Modernisierungs- und Fortschrittsprozess dienen.²⁷⁰ Dem gegenüber befinden sich „andere“, „rassisch-ethnisch“ definierte Genderentwürfe, welche dieser angestrebten Entwicklung im Wege stehen (vgl. Radcliffe und Westwood 1996: 134ff.; Stoler 1997; Yuval-Davis 1997: 31 f.; Canessa 2005a/b/c; Dietrich 2007: 261ff.; 339ff.). Diese wertenden Konzepte treffen in besonderem Maße indigene Frauen. Die Nation als *patria*, als Vaterland, wird als durch Männer in Kampf und Krieg kreiert imaginiert. Sie sind die Helden und Märtyrer, die in Museen, Monumenten, Wandmalereien und nationaler Geschichtsschreibung in Romanen, Schulbüchern und anderen Medien als Begründer der Nation gefeiert werden (Radcliffe und Westwood 1996: 143). Frauen spielen in dieser Erzählung v.a. als Reprodukteurinnen von Staatsbürger/innen eine Rolle. In den nationalen Mythen Ecuadors gibt es keine der Figur der Malinche in Mexiko (vgl. z.B. Todorov 1985: 123ff.; Lanyon 2001) oder der Pocahontas in den Vereinigten Staaten (Wienand 2001; für beide vgl. Schülting 1997) vergleichbare indigene Heldin. Stattdessen wird die Ausnahmefigur Manuelita Sáenz, Partnerin des „großen Befreiers“ Simón Bolívar, als Heroine der Nation verehrt. Obwohl sie sich in ihrer Rolle als „Ehbrecherin“ – sie war mit einem englischen Kaufmann verheiratet – Geliebte und kinderlose Frau, die sich für Frauenrechte einsetzte, von Haus aus eigentlich nicht zur Verehrung entsprechend des *marianismo* eignete, wird dennoch ihr umsorgender und damit mütterlicher Aspekt betont. Sie wird als weiße/mestizische Frau dargestellt und weniger für eigene Heldentaten statt vielmehr für ihre aufopferungsvolle Hingabe an den „Superhelden“ der ecuadorianischen Geschichte geehrt (Radcliffe und Westwood 1996: 149; Murray 2001: 298ff.). Frauen werden im Nationenbildungsprozess in diesem Sinne gemäß des Modells des *marianismo* besonders als keusche und aufopferungsvolle Reprodukteurinnen und Erzieherinnen neuer, patriotischer Staatsbürger geschätzt. Sie bleiben dabei v.a. auf ihre mütterliche Funktion und den privaten Raum beschränkt (Radcliffe und Westwood 1996:

²⁷⁰

Die dominanten Repräsentationen von Weiblichkeit und Männlichkeit sind dabei im nationalen Kontext Ecuadors stark am Modell des *machismo/marianismo* orientiert, wie es in großen Teilen Lateinamerikas vorzufinden ist. Mit *marianismo* verbindet sich die Vorstellung weiblicher moralischer Überlegenheit, die v.a. aus einer stark restringierten Sexualität herrührt und einem mütterlichen, aufopfernden Ideal huldigt. Die männliche Ergänzung bildet der *machismo*, in welchem der ideale Mann als dominant, sexuell aktiv und aggressiv konzipiert wird (z.B. Radcliffe und Westwood 1996: 140ff.; Bigenho 2005: 65f.). Dieses Modell kann als mediterranes und katholisches, koloniales Erbe gelten:

„Notions of *machismo/marianismo* revolve around the idea that family relations in a Catholic society – informed by notions of honour and shame – form gender relations based on openly heterosexual and aggressive male behaviour, and meek and self-abnegating female behaviour and chaste female bodies (Stevens 1973; Cubbit 1995).“ (Radcliffe und Westwood 1996: 141)

149, 158). Nun sind aber nicht alle Frauen Ecuadors gleichwertig für diese Aufgabe im Dienste der Nation geschaffen. Es ist v.a. die urbane, mestizische/weiße Frau, welche sich als Idealbild anbietet. Rurale, dementsprechend v.a. indigene Frauen sind weniger geeignet (Radcliffe und Westwood 1996: 146). Indigene Frauen wurden und werden als Träger/innen eines kulturellen Konservatismus angesehen, der dem Fortschritt im Wege stehe (Radcliffe und Westwood 1996: 151). Sie sind sozusagen *die* Gegenbilder zur nationalen Moderne und in diesem Sinne wiederum besonders indigen. Bessere Hausfrauen und Mütter sind ein wichtiges Ziel im Nationenbildungsprojekt. Damit kommt die Nation mitten in der Intimität des Haushaltes an. Besonders indigene, subalterne Frauen sah und sieht man als außerordentlich erziehungsbedürftig an, wenn das Vorhaben, Indigene als arbeitssame Produzent/innen im Dienste der Nation zu integrieren, gelingen soll. Indigene Frauen sind die zentralen Akteurinnen innerhalb ihres Haushaltes und ihre Körper sind der Ort, von dem aus indigene Familien reproduziert werden. Ihre Umerziehung zu einer wertvollen Rolle im Nationenprojekt betrifft so v.a. die Bereiche Familienplanung, Hygiene und Bildung (vgl. auch Stoler 1997; Dietrich 2007: 295ff.)

7.2.1. Die Josefiner/innen: Anleitung zu Keuschheit und Häuslichkeit

Eine wichtige Einflussnahme auf Runa-Geschlechterentwürfe begann Anfang des 20. Jahrhunderts in den Missionsstationen. 1922 bekamen die Josefiner/innen mit ihrer Ankunft in der Region Napo vom Staat den Auftrag, die Indigenen zu „zivilisieren“. Dies sollte über Evangelisation, Bildung, Umstrukturierung indigener Zeit- und Raumnutzung und die Domestizierung ihrer Körper geschehen (Muratorio 1994: 249). Um Tena und am Flusslauf des Napo wurden daraufhin einige Haciendas und Missionsstationen mit Internaten gegründet und die Infrastruktur der Region insgesamt ausgebaut. Die Evangelisationsstrategie der Josefiner/innen gestaltete sich pragmatischer als die ihrer jesuitischen Vorläufer. Die „Zivilisierung“ der indigenen Bevölkerung sollte v.a. über die Einbindung in die lokalen und nationalen wirtschaftlichen Strukturen erfolgen (Muratorio 1994: 249). Muratorio beschreibt das Bild des Indigenen im josefinischen Geist folgendermaßen:

*„Para los Josefinos, los Napo Quichua oscilaban, sin razón aparente, entre el niño inocente y el auca (salvaje, en Quichua) y, por lo tanto, debían ser tratados, sea con un paternalismo condescendiente o con los severos controles morales necesarios para moderar sus instintos salvajes.“*²⁷¹ (Muratorio 1994: 259)

²⁷¹ *„Für die Josefiner oszillierten die Napo-Quichua, scheinbar ohne Vernunft, zwischen dem unschuldigen Kind und dem Auca (Wilder, in Quichua) und mussten folglich mit einem herablassenden Paternalismus oder mit harten moralischen Kontrollen, nötig um ihre wilden Instinkte*

Um das gebotene Maß an „Zivilisation“ zu erreichen, wandten sich die Josefiner/innen auch den indigenen Geschlechterverhältnissen zu. Die indigene, rurale Frau soll entsprechend der *marianismo*-Ideologie nach dem Ideal der hygienischen, mestizischen Hausfrau und Mutter geformt werden. Als Modell dieser weiblichen Häuslichkeit und Sittsamkeit fungiert auf oberster Ebene die Jungfrau Maria, auf einer weltlicheren Ebene die Nonnen selbst. Muratorio beschreibt, dass Runa-Frauen zumindest die Vorbildwirkung der Nonnen nicht annehmen, da ihnen deren unverheiratetes und kinderloses Leben keineswegs erstrebenswert erscheint (1989: 26). Ich kann dies nur bestätigen: Idealisierungen des Missionslebens oder gar den Lebens- und Berufswunsch „Nonne“ sind mir während meines gesamten Aufenthaltes in Zancudo kein einziges Mal zu Ohren gekommen.

An die Missionsstationen sind gewöhnlich Schulen und Internate angeschlossen, die bis heute eine zentrale Position in indigenen Städten und Gemeinden einnehmen, mittlerweile aber auch durch staatliche Schulen ergänzt werden. Die hegemoniale Praxis des Internatswesens entzieht dabei indigene Kinder ihren Müttern und Familien. Die indigene Mutter steht aus Perspektive der Nonnen für alle Rückständigkeit, die man den Runa zuspricht. Sie ist die Reprodukteurin des indigenen „Anderen“. Sie soll durch die weißen Nonnen²⁷² ersetzt werden, die besonders in den Bereichen Hygiene, Kleidung, Ernährung und Haushaltsführung eine „fortschrittliche“ und „zivilisierte“ Ordnung in die Lebenspraxis speziell der Runa-Mädchen einführen wollen. Dies soll der Ausbildung eines Muttertypus dienen, welcher die eigenen Kinder entsprechend in der Mission erlernten Werten erzieht. Um dies zu erreichen, arbeiten die Josefinerinnen mit verschiedenen Disziplinarpraxen, welche bestimmte Tugenden auf den zu akkulturierenden weiblichen Körper projizieren (vgl. Stephenson 1999: 4). Die Mädchen werden zu einem keuschen Leben ermuntert und dessen Befolgung soweit kontrolliert, dass die Nonnen sie mitunter sogar bis zur Toilette begleiten, sofern auf dem Gelände ebenfalls Jungen untergebracht sind.

Saubere und züchtige Kleidung gehören ebenfalls zu den Erziehungsstandards. Eine der ersten Aufgaben der Missionarinnen bei ihrer Ankunft war die Bedeckung des indigenen, weiblichen Körpers gemäß westlich-katholischen Schicklichkeitsvorstellungen. Wahrscheinlich in der Tenaer Mission wurde ein Kleidungsstil erfunden, bestehend aus einer Bluse mit langen Ärmeln und einem weiten, bis an die Waden reichenden Rock, der zu

zu mäßigen, behandelt werden.“ (eigene Übersetzung)

Diese Einstellung ist bis heute im Umgang der Missionar/innen mit den Runa zu spüren, sowohl in kirchlichen Predigten, die sich an Erwachsene richten, als auch in den Erziehungsmethoden der Missionsinternate und -schulen. Stets werden die Runa auf ihre Fehler, die v.a. in der Faulheit, der Unwissenheit und dem Alkoholismus lägen, aufmerksam gemacht und erwachsene Runa wie Kinder gerügt. In den Missionsschulen werden die Schüler/innen nach wie vor körperlich gezüchtigt. Selbst Erwachsene zieht man bei religiösen Unterweisungen an den Ohren oder Haaren.

272

Der katholische Josefinerorden wurde 1873 in Turin (Italien) gegründet. Die Missionar/innen waren demnach lange ausschließlich Italiener/innen (Muratorio 1989: 16, Fn. 3). Erst seit den 1990er Jahren werden vermehrt auch mestizische Ecuadorianer/innen und vereinzelt Runa in den Orden aufgenommen.

einem strikten femininen Code von (körperlicher) Zurückhaltung und Scham wurde, dessen Befolgung die Nonnen überwachten. Laut Muratorio erinnern sich alte Frauen, dass diese Kleidung nur im Konvent und von den Patronas für „ihre *indias*“ genäht wurde (1994: 250). Heute wird die Herkunft dieser Kleidung nicht mehr explizit der Mission zugeordnet, sondern gelegentlich als Repräsentation von bereits „zivilisierter“, nicht mehr „wilder“ und trotzdem noch traditioneller weiblicher Indigenität bei Festlichkeiten und Schönheitswettbewerben getragen. In der zeitlichen Abfolge erscheint sie in diesen Zusammenhängen nach den Blätter- und Perlenkostümen, verfügt aber weitaus weniger über deren exotistische und auffällige Repräsentationskraft. Für indigene Männer gibt es keine solche „Missionskleidung“. Deren Körper unterlagen und unterliegen keiner derart strikten Keuschheitsregelung. Informantenerzählungen zufolge waren (und sind) sie aber der körperlichen Züchtigung stärker ausgesetzt. Die Optimierung ihrer Arbeitskraft steht hier als Erziehungsziel im Vordergrund. Die Hoffnung auf Entwicklung, die im Oriente zunächst v.a. von den Missionen genährt wurde, impliziert eine Ethik der Disziplin, Individualismus und männlicher Arbeit, um Geld und Waren zu erlangen (vgl. Knauff 1997: 245ff.). So wird in den Missionsstationen und den ihnen angegliederten Internaten eine gender-spezifische Arbeitsteilung forciert, welche die indigene Frau lange Zeit auf den domestischen Bereich zu reduzieren suchte (Muratorio 1994: 251). Die Mädchen wurden in Fächern wie z.B. Hauswirtschaft unterrichtet, die Jungen dagegen in Zimmerei oder Agrartechnik. Darüber hinaus sind auch die unterschiedlichen Ausbildungsmöglichkeiten, die Jungen und Mädchen heute angeboten werden, von westlichen Vorstellungen über gendertypische Berufe geprägt: Mädchen werden zu Schneiderinnen und Sekretärinnen, Jungen zu Handwerkern.

Des Weiteren sollen in den Missionen selbst aus den Mädchen hygienische, ordentliche Ehefrauen werden, welche westliche Hygienestandards später in ihren eigenen Häusern einführen. Der Aufenthalt von Runa-Kindern in Internaten ist dabei durchaus beabsichtigt und entstammt nicht ausschließlich praktischen Erwägungen von Entfernung und Mobilität. Aus missionarischer Perspektive können aus den Kindern nur durch den Abstand zum „unzivilisierten“ Zuhause, wo getrunken, verschwenderisch gefeiert und in Unordnung und Schmutz gelebt wird, „zivilisierte“ und moderne Menschen werden. Denn unordentliche Häuser können nur unordentliche, „unzivilisierte“, nicht-moderne, nicht-bürgerliche Menschen hervorbringen. Kindliches Heimweh sei bei diesem hehren Ziel zu vernachlässigen. Die Hygiene wird so zu einem zentralen Merkmal des „zivilisierten“ Körpers und Hauses gegenüber dem primitiven. Indigener Schmutz steht moderner, mestizisch-weißer Sauberkeit gegenüber (vgl. Stephenson 1999: 112). Besonders die Hygiene ist nach wie vor zentraler Bestandteil von Entwicklungsplänen und -maßnahmen.

Die Reaktionen der Runa auf diese Missionierungs- und Entwicklungsmaßnahmen sind, wie immer im Umgang mit den Vertreter/innen der Moderne, von Ambivalenz geprägt. Der

katholische Glaube gehört auch aus Runa-Perspektive zu den „Zivilisationsmerkmalen“, welche die Weißen mitbrachten und die von der Generation der Großeltern übernommen wurden.

„Wir sind jetzt alle Katholiken. Alle Katholiken. Als ich hier hin kam, da liefen wir schon als Katholiken rum. Da waren wir schon zivilisiert. Im Kanu sind wir nach Ahuano [nächster Ort mit Kirche; Anm. d. Verf.] gefahren, leidend wegen der Strömung.“ (Interview mit Dolores Mamallacta)

Dennoch pflegt man ein recht pragmatisches Verhältnis zu kirchlichen Dogmen, Anweisungen der Pastoren und religiösen Pflichten. Auf den ersten Blick scheint nach außen eine große Autoritätshörigkeit und eine direkte Übernahme hegemonialer Diskurse zu bestehen. Doch zeigt sich bei genauerem Hinsehen eine im Rahmen der Möglichkeiten auswählende Pragmatik, welche die für notwendig und positiv erachteten Angebote selektiv zu nutzen weiß. Da die Runa Bildung, Lese- und Schreibfähigkeit und spanische Sprachkompetenz frühzeitig als unabdingbare Voraussetzungen für das Überleben in einem kapitalistisch und national geprägten Umfeld erkannten, nahmen sie das Schulangebot gern an, auch wenn dies die Entfernung der Kinder aus der eigenen Familie bedeutete. Erwachsene, welche als Kinder in der Mission lebten, berichteten zwar durchaus auch von dem hohen Arbeitspensum, sowie der Hartherzigkeit und der körperlichen Züchtigung, welche sie durch die Nonnen erfuhren. Dennoch überwog im Nachhinein insgesamt meist die Positivwertung, da man Fähigkeiten erlernte, die einem im späteren Leben im Umgang mit urbanen, nicht-indigenen Strukturen das Leben erleichterten. Insbesondere für das Erlernen des Spanischen ist man den Missionar/innen dankbar.

„In die Mission gingen wir von montags, manchmal war es von dienstags, die Schule, die Klasse bis Samstag, ja. Und mir ging es gut in der Mission. [...] Die Nonnen sprachen Quichua. Sie lernten, als sie ankamen, da lernten sie alles, alles, so, gut, gut. [...] Mit uns sprachen sie Quichua und Spanisch. Ich lernte Spanisch in der Mission, in der Schule.“

„Und wie waren die Nonnen, behandelten sie sie gut?“ (I.E.)

„Ach was, einige Nönnchen waren ... barsch! Und einige waren gut. Aber ich, weil ich als Waise aufwuchs, mich liebten die Nönnchen, so, die Pater auch. Sie schenkten mir immer diese Kleidungen von Caritas, wie man sagt. Die sie aus dem Ausland schicken. Damit wuchs ich auf. Die Nönnchen, die Pater, so gaben sie mir Geldchen, gaben sie mir, ja. [...] Die Nönnchen, das waren Italienerinnen, waren sie.“

„Und erinnern sie sich, als sie das erste Mal die Mission betraten, wie war das? Hatten sie Angst vor den Nonnen?“ (I.E.)

„Ja, [lacht] ja. Sie waren so weiß, alles bedeckt. Wir blieben schauend stehen. Wir hatten Angst, aber danach, Stück für Stück [...] und morgens, um fünf Uhr morgens, war es, glaube ich, nicht?“

Ließen sie aufstehen, um in die Kirche zum Beten zu gehen. [...] Und das war jeden Tag üblich ... und abends auch, klar. Nach dem Abendessen zur Kirche gehen. Danach wieder zurück und schlafen. Und gut. [...] Die Nönnchen schlugen uns auch. Sie nahmen uns und gaben es uns hart. [...] Sie zeigten, wie man es im Heim macht, wenn wir mal ein paar Fräuleins sind, wenn wir Ehefrauen sind. Das haben uns die Nönnchen gezeigt. [...] Und jede Beschäftigung gaben sie uns. Bäder putzen, Speisesäle aufräumen, Klassenzimmer fegen. Und alles. Und jeden morgen machten wir das, vor dem Frühstück. Nach dem Frühstück Klasse. [...] Wir waren dort einige 50, 40. Alles Nativos. Sie kamen von weit her, um zu lernen.“ (Interview mit Paulina Grefa)

Bildung wird als ein so hohes Gut angesehen, dass Eltern sich von ihren Kindern freiwillig trennen, wenn ihre Lebensumstände das tägliche Pendeln zwischen Schule und Zuhause der Familie nicht zulassen.

„Meine Eltern brachten mich in die Schule, mit den Nönnchen und von dort gingen sie runter nach Zancudo, um Land zu suchen. [...] Ich erinnere mich, dass nur in den Ferien, die Klasse endete und also ging ich in den Ferien zu meiner Mama. Ich lebte einen Monat dort und kehrte wiederum in die Schule zurück. Zweite, danach Dritte, Vierte, Fünfte und Sechste beendete ich die Schule und ich musste auf das Gymnasium gehen. Weil meine Eltern ökonomisch nichts hatten, mussten sich mich erneut bei den Nönnchen lassen. Weil ich schon an das Leben dort gewöhnt war. Sie mussten nichts bezahlen. Sie hatten kein Geld, um mich zu bilden, um auf's Gymnasium zu gehen. In der Mission bezahlte man nicht. Weil sie einem in der Mission Essen gaben. Man brauchte nur eine Uniform. [...] Nach ihnen war es das Nähen, oder sei es, lernen zu nähen, nicht? Also ließen sie mir die Näherei. Also in dieser Zeit, als ich in der Näherei war, graduierten einige Mädchen in Schnitt und Konfektion, Kleider schneiden... Und also graduierte ich in der Zweiten. Aber ohne es zu wollen! Mir gefiel das nicht! Ich wollte Sekretärin werden. Mir gefiel, Lehrerin zu sein. Aber ich musste ... zwangsläufig war ich dran, war ich dran mit diesem Fach, Schneiderin sein, sagten sie. Aber [betont] das gefiel mir nicht. Ich weiß nicht, abgesehen davon, dass ich ein bisschen nähen kann, also das gefiel mir nicht. Aber ich schloss trotz allem ab und graduierte darin. [...] Ich vermisste meine Eltern, es war nur, weil ich dort Dinge lernte, manchmal um zu sprechen zu lernen, und dafür danke ich ihnen einerseits. Weil ich Spanisch sprechen lernte. Und ich habe, als ich klein war, im Haus nie Spanisch gesprochen. Ich sprach Quichua und also lernte ich dort Spanisch. [...] Es gab einige Nönnchen, die gut waren. Es gab einige Nönnchen, die so böse waren. Es gibt unterschiedliche. Es gab ein Nönnchen, die ich ziemlich liebte. Sie wertschätzte und liebte die Kinder so. Und es gab ein Nönnchen, die war sehr aggressiv. Aggressiv. Es war oft, dass sie uns in dieser Form behandelten, sie schimpfte, sie schlug den Kopf und sie war sehr aggressiv, die Mutter. Es war eine italienische Mutter. Aber es gab eine Mutter, es gab einige Nönnchen, die waren [betont] so gut. Sie behandelten einen gut.“ (Interview mit Magdalena Torres)

Neben Bildung kann die kostenlose Nahrung, welche den Schüler/innen in der Mission bereitgestellt wird, ebenfalls ein Anreiz sein, die Kinder in die Mission zu geben:

„Am Anfang wird das schwierig sein für sie. Aber sie wird sich daran gewöhnen. Wegen dem Essen wird sie dort bleiben wollen. So essen sie zu Hause nicht.“ (Salomé Torres über die 12-jährige Mayra, welche ins Missionsinternat geschickt wurde)

Die in der Mission erlernten, gegenderten Fähigkeiten haben Einfluss auf die Berufswahl indigener Frauen und Männer, wenn sie außerhalb der dörflichen, landwirtschaftlichen Ökonomie einer Erwerbstätigkeit nachgehen möchten. Die nicht-kirchlichen Gymnasien orientieren sich in ihrem Fachangebot ebenfalls an diesen von der Mission bereits etablierten Strukturen. Heutzutage ist das Angebot aber etwas breiter und Mädchen werden nicht mehr ausschließlich auf ihre Tätigkeit als Hausmädchen in mestizischen Haushalten vorbereitet. Die in Internaten erzogenen Frauen führen nach meiner Beobachtung ihre Haushalte mehr an westlichen Hygienestandards orientiert, sprechen besser Spanisch und betonen die Wichtigkeit von Schulbildung. Dennoch haben innerhalb des Dorfes die typischen indigenen, gegenderten Fähigkeiten einen größeren Stellenwert als jene in der Mission erlernten: Ein gutes *chicha* bringt einer Frau nach wie vor einen besseren Ruf als eine blank gefegte Terrasse.

7.2.2. Eine Nichtregierungsorganisation als „Entwicklungsmotor“: Das Beispiel Aliniambi

Die Arbeit der Missionen im Erziehungs- und Bildungsbereich wird seit einigen Jahrzehnten zunehmend von staatlichen und nicht-staatlichen Akteur/innen ergänzt. Prinzipiell folgen diese jedoch den Hauptlinien der kirchlich-missionarischen Erziehung. Auch ihnen geht es um eine Eingliederung Indigener in die fortschrittliche und moderne Nation. Als zentrale Ansatzpunkte werden wiederum die Familienstrukturen, insbesondere die Mutter-Kindbeziehung, gewählt, die der staatlichen Intervention in den Bereichen Hygiene, Nahrungskonsum, Kleidung, Hausbau und Sexualität bedürfen (vgl. Larson 2005: 39). Ab den 1960er Jahren finden sich deshalb geschlechtsspezifische Züge in ecuadorianischen Entwicklungsplänen. Es begannen die Debatten über die Rolle von Frauen innerhalb der „Entwicklung“: Erste Frauengruppen unter der Führung von Sozialarbeiter/innen entstanden, die Frauen in bestimmten geschlechtsspezifischen Fähigkeiten, wie bspw. Nähen, Kochen, Ernährung und Hygiene, unterrichten sollten (Radcliffe und Westwood 1996: 150). Ab den 1970er Jahren wurden besonders ländliche – und damit indigene – Frauen das Ziel dieser Politik. Sie erhalten seitdem bis zum heutigen Tage Nahrungsmittelzuteilungen, womit sie zu passiven Empfängerinnen von staatlichen Sozialleistungen gemacht werden. Darin wird eine

Haltung deutlich, welche Indigenen die selbstständige und unabhängige Fähigkeit zur Nahrungssicherung abspricht.²⁷³ Demgegenüber will man indigenen Frauen als Erzieherinnen der jungen Staatsbürger/innen aber auch eine aktivere Rolle in der Entwicklung der modernen Nation zuteilen (Radcliffe und Westwood 1996: 151).

In Zancudo wird dieser Erziehungsauftrag von der Fundación Aliniambi Amazonía ausgefüllt. In den von ihr betriebenen Kindergärten werden spezielle Vorstellungen von Erziehung und Hygiene implementiert. Die Kompetenz von indigenen Müttern zur optimalen Erziehung ihres Nachwuchses wird dabei infrage gestellt und deren Erziehungsmethoden teilweise geradezu verteufelt (vgl. Canessa 2005a: 15f.). Dabei richten sich die Kindergärten nicht nur an die zu betreuenden Kinder, sondern v.a. an die Mütter der Gemeinde, welche in regelmäßig stattfindenden Gesprächsrunden in Zancudo selbst, als auch in z.T. mehrtägigen Kursen außerhalb der Gemeinde in ihren Erziehungsweisen modernisiert werden sollen. Dazu gehören z.B. eine gewaltlose Praxis, das Sprechen mit den Kindern auf Augenhöhe auch im physischen Sinne, Lob, das gemeinsame Spielen und kindgerechte Beschäftigungen mit pädagogischem Anspruch. Insbesondere Letzteres ist aus indigener Alltagspraxis unbekannt: Die Kinder begleiten die Mütter entweder zur Arbeit oder bleiben unter sich. Spielzeug oder gar Bücher findet man in indigenen Haushalten nur äußerst selten.

Der westlich-pädagogische Anspruch Aliniambis, der darauf abzielt, die Kinder besser auf die Schule vorzubereiten²⁷⁴, konnte in der Praxis von den Müttern in Zancudo nicht erfüllt werden. Das Rotationssystem unter den Frauen zum Besetzen der Kindergärtnerinnenposten, fehlender Enthusiasmus und z.T. das Verbot der Ehemänner, an Weiterbildungskursen teilzunehmen, sowie die große Diskrepanz zwischen westlichen und indigenen Erziehungsidealen verhinderte ein, zumindest zeitnahes, Umsetzen der Erziehungsziele Aliniambis. Vereinzelt versuchte man zwar, den von Aliniambi bereitgestellten Wochenplänen mit Spiel- und Beschäftigungsvorschlägen zu folgen, jedoch gestaltete sich dies äußerst schwierig. Den Müttern fehlte die dafür notwendige pädagogische Erfahrung, z.T. konnten sie die Pläne aufgrund ihrer Semi-Literalität nicht lesen und viele Kinder brachten von Haus aus nicht die für bestimmte Aufgaben vorausgesetzten Fähigkeiten mit. In der täglichen Praxis blieben die Kinder deshalb die meiste Zeit mit den Spielsachen sich selbst überlassen. Bei den regelmäßigen Kontrollen durch Mitarbeiter/innen Aliniambis half meist die Behauptung, die Kinder seien im Angesicht von Fremden zu schüchtern, um ihre neu erlernten Fähigkeiten vorzuführen. Die zuständigen

²⁷³ Von den Empfängerinnen wurden diese Zuteilungen nach meinen Beobachtungen gern angenommen, waren jedoch keineswegs lebensnotwendig.

²⁷⁴ „Ein Kind, das nie einen Stift zum Zeichnen in der Hand hatte, wird in der Schule auch nur schwer einen Stift zum Schreiben halten können.“ (Mariani López, Gründerin der Fundación Aliniambi Amazonía)

Mütter pflegten somit einen spielerischen Umgang mit den Regeln Aliniambis. Waren deren Vertreter/innen anwesend, orientierte man sich an deren Grundsätzen, waren sie nicht zugegen, kehrte man zu althergebrachten Wegen zurück.

Die Kinder werden von Mitarbeitern Aliniambis regelmäßig gewogen und gemessen und ihre Fähigkeiten in Listen eingetragen, so dass ihre „Fortschritte“ nachvollziehbar werden. Man kann dies einerseits als staatlichen Kinderschutz, andererseits aber auch als ein umfassendes Kontrollsystem der indigenen Familie begreifen. Werden Kinder nicht in den Kindergarten geschickt und/oder tragen Zeichen von körperlicher Gewalt oder Vernachlässigung, dann besuchen Berater/innen die betreffenden Familien, meist die Mütter. Aliniambi setzt dabei ausschließlich Runa als Berater/innen ein. Dies erleichtert den Zugang zu den einzelnen Akteur/innen in den Gemeinden, da man Mestiz/innen ein solches Einmischen in familiäre Angelegenheiten weitaus weniger erlauben würde. Die Reaktionen auf dieses Hineingreifen bis in den familiären Nukleus fallen unterschiedlich aus. Frauen, welche sich an westlichen Hygiene- und Erziehungsstandards orientieren, begrüßen diese Maßregelungen. Die von diesen betroffenen Mütter dagegen schimpfen:

„Warum kommen die schon wieder hierher?! Wofür belästigen sie uns?! Sie sollen mich in Ruhe lassen!“ (Rosa Alvarado)

Ferner organisiert Aliniambi immer wieder Vorträge und Einzel- und Familiengespräche zum Thema häusliche Gewalt. In deren Rahmen werden v.a. die negativen psychologischen Konsequenzen von Gewaltanwendungen für Frauen, Kinder und das gesamte Familiengefüge dargestellt. Frauen bekommen eine Möglichkeit, über ihre Sicht der Dinge und ihre Leidenserfahrung zu sprechen. Es wird außerdem versucht, Männer für die Perspektive ihrer Frauen zu sensibilisieren.

Hygiene-Erziehung spielt ebenfalls eine wichtige Rolle in Aliniambis Entwicklungsplänen. Zum Kindertgartenaufbau gehört immer auch der Bau einer nach ökologischen Prinzipien funktionierenden Komposttoilette. Weiterhin werden Vorträge zum Zusammenhang von Körper- und Sanitärhygiene und Gesundheit gehalten. Die Kindergärtnerinnen werden dazu angehalten, auf das regelmäßige Händewaschen der Kinder zu achten. Die Runa von Zancudo reagierten darauf mit einer selektiven Integration: Zum Einen kannte man diese Diskurse und Praxen schon aus dem Schulwesen und den Missionen und übernahm deren Forderungen teilweise. Zum Anderen verfolgte man weiterhin Runa-Konzepte der Krankheitsentstehung und -bekämpfung. Als mehrere Kinder im Kindergarten an Durchfall erkrankten, dessen Ursache die Betreiber/innen Aliniambis konform mit der westlichen Schulmedizin in den schlechten hygienischen Verhältnissen verorteten, befragte man im Viertel Galápagos einen Schamanen. Dieser kam zu dem Ergebnis, dass der neue

Kindergarten aus lauter Neid verhext worden war und führte eine schamanische Reinigung durch.

Die Bedeutung des Kindergartens liegt für die Runa von Zancudo nicht vornehmlich in Bildung und Erziehung von Kindern und Müttern zu modernen Staatsbürger/innen. Der Kindergarten erfüllte für sie eine pragmatische und eine symbolische Funktion. Die pragmatische Funktion kam bei einer Gemeindeversammlung überdeutlich zum Ausdruck, in welcher die Leiterin Aliniambis, Mariani López, einen Vortrag über die Etablierung des Kindergartens in Galápagos und die damit verbundenen Ziele hielt. Doch alle Nachfragen der Galápageño/as bezogen sich ausschließlich auf das Bereitstellen der Nahrungsmittel: Wie oft es denn Lieferungen gäbe? Welcher Natur diese Nahrungsmittel wären? Wer kochen würde? Mariani López sah sich zu dem Hinweis genötigt, dass ihre Organisation keinesfalls auf die Nahrungsmittellieferungen zu beschränken wäre. Aus einer Runa-Perspektive macht diese scheinbar einseitige Fokussierung auf das Essen jedoch durchaus Sinn: Der Austausch von Nahrung unter Verwandten und insbesondere das Versorgen von Kindern mit Essen gilt den Runa als wichtigster Liebesbeweis. Über die Nahrungszirkulation zwischen Haushalten wird verwandtschaftliche Nähe kommuniziert. Mittels Nahrung wird Gemeinschaft nicht nur repräsentiert, sondern überhaupt erst körperlich geschaffen.²⁷⁵

Dennoch bleiben die erzieherischen Impulse Aliniambis und anderer, außer-dörflicher Akteur/innen nicht gänzlich ohne Wirkung. Vergleicht man heutige Methoden mit den Erzählungen älterer Runa über ihre Kindheit, werden Kinder heute weit weniger körperlich gezüchtigt. Auch traditionelle Strafen wie das Reiben von *ají*-Schoten in die Augen und das Schlagen mit Brennesseln, die gleichzeitig der Abhärtung und Stärkung des kindlichen Körpers dienen sollten, nehmen immer mehr ab.

Die pragmatische Bedeutung des Kindergartens für die Runa von Zancudo wird jedoch von seiner symbolischen weit übertroffen. Insbesondere für das neugegründete Viertel Galápagos, das über keine eigene Schule als zentralen Fixpunkt und Verkörperung der modernen Nation innerhalb der *comunidad* verfügt, ist der Kindergarten ein identitätsstiftender Ort, der polysemisch mehrere Aspekte in sich vereint. Zum Ersten verkörpert er die Gemeinschaft des Viertels Galápagos, dessen Bewohner/innen „im Schweiß ihres Angesichts“ die Räumlichkeiten für den Kindergarten errichtet haben. Der Kindergarten ist eine moderne, nationale Institution, welche dem Viertel nach außen Legitimität verleiht. Die so genannten Autoritäten²⁷⁶ haben Galápagos für gut genug organisiert befunden, ihm eine externe Institution hinzuzufügen. Dies bedeutete eine enorme formelle Aufwertung des neugegründeten Viertels, insbesondere gegenüber dem vorher

²⁷⁵ Vgl. Kapitel 4.3.

²⁷⁶ Damit sind in der Runa-Rede die (meist) mestizischen Inhaber/innen von offiziellen politischen und Verwaltungsposten gemeint.

dominanten Viertel Zancudo und seinen Vertreter/innen. Zweitens ist der Kindergarten als Bildungsinstitution der Schule ähnlich und soll auf die Notwendigkeiten des modernen Lebens außerhalb der Gemeinde vorbereiten. Er ist damit auch ein Symbol der Angliederung an die dorf-externe Welt. Zum Dritten wurde jedoch in der Architektur des Kindergartenhauses in Galápagos wiederum auf traditionelle, indigene Runa-Identität Bezug genommen. Das Dach besteht aus Palmenblättern, die in traditioneller Weise verflochten sind und damit eine typisch indigene Wohnform darstellen.²⁷⁷ Indigener Hausbau gilt auch im nationalen Kontext als einer der Identitätsmarker mit hohem Wiedererkennungseffekt.²⁷⁸

„Die Leute von hier [Viertel Galápagos; Anm. d. Verf.] wollten nicht, dass wir die Kinder dorthin [in den Kindergarten des Viertels Zancudo; Anm. d. Verf.] schickten. So entstand er [der Kindergarten; Anm. d. Verf.]. Und es gab viele, sagen wir, Kommentare, dass wir uns separierten von denen. Gut, sie [Einwohner/innen des Viertels Zancudo; Anm. d. Verf.] reden, was sie reden, aber wir werden still bleiben.“ (L.A.)

„Sie redeten, redeten und wir hörten nicht auf sie. Und jetzt haben wir hier auch einen Kindergarten und jetzt laufen wir ihnen davon! Früher hatten sie nicht mal eine Küche und es war eine Schande, sie konnten nicht mal die Küche machen. Erst seit kurzem ziehen sie in das Haus um, in den richtigen Kindergarten.“ (M.A.)

„Deshalb nahm ihnen die Stiftung fast wieder den Kindergarten von dort weg. Dass sie sich nicht darum kümmern, das Haus gemäß des Kindergartens zu machen. [...] Und jetzt kommen einige Volontäre hierher und mit Galápagos wollen sie arbeiten. Das gefällt auch den Touristen mehr, dieses Haus mit Palmblättern.“ (Interview mit Carlos Huatatoca, der gemeinsam mit Vicente Huatatoca als treibende Kraft hinter der Gründung des Viertels Galápagos agierte, und seiner Frau Maria Andi)

7.2.3. Hegemonialer Eingriff oder gewünschter „Fortschritt“?

Der Einfluss von Aliniambi und den Missionen auf indigene Genderpraxen und Familienstrukturen erweist sich als ambivalent. Meine Einschätzung schwankt zwischen genereller postkolonialer Kritik einer hegemonialen Praxis und der Zuschreibung von *agency* an meine Informant/innen, welche in der Alltagspraxis die ihnen angetragenen oder aufoktroierten Strukturen nach ihrem Gutdünken umzuformen wissen. Die von den Runa selbst angebrachten Vorteile – allen voran der Erwerb spanischer Sprachkompetenz – wurden bereits dargelegt. Zudem haben die Hinweise zu den Zusammenhängen zwischen Hygiene und Krankheitsprävention aus biomedizinischer Sicht durchaus ihre Berechtigung.

²⁷⁷

Vgl. Abb. 6

²⁷⁸

So sind bspw. an der neuen Universität in Tena als Referenz an die indigenen Kulturen des ecuadorianischen Oriente die verschiedenen traditionellen Hausbau-Typen als Verkörperungen der einzelnen Ethnien dargestellt.

Auch die Thematisierung der häuslichen Gewalt bietet einen Artikulationsraum für Frauen, in dem sie emotionale Unterstützung erfahren und die Normalität männlicher Gewalt zumindest infrage gestellt wird. Ähnliches gilt für die körperliche Gewaltanwendung bei Kindern. Da die meisten Runa der Schulbildung eine enorm hohe Bedeutung beimessen, kann auch die bessere Vorbereitung auf das Schulsystem nur von Vorteil sein, da die wenigsten Eltern dies zu Hause gewährleisten können. Dem gegenüber steht die grundlegende Kritik an einer weiteren hegemonialen Strategie, aus Indigenen moderne Staatsbürger/innen zu machen, indem man in ihre Familienstrukturen zutiefst eingreift. Letztendlich haben insbesondere die Bestrebungen der Missionen in den Jahrzehnten nach ihrer Etablierung explizit an einer geschlechtsspezifischen Zurichtung indigener Arbeitskraft für den nationalen Markt mit seinen ausbeuterischen Strukturen gearbeitet.

7.3. Die bilinguale Schule: Erziehung zu patriotischen Staatsbürger/innen

7.3.1. Das Nationalgefühl und der Umgang mit dem kolonialen Erbe

Zancudo bekam 1975 eine eigene Schule, die 1992 dem bilingualen Schulsystem angegliedert wurde. Die Schule stellt innerhalb der indigenen Gemeinde die zentrale Vertretung der Nation dar. Wie in so vielen lateinamerikanischen Staaten, so galt auch in Ecuador die Ausweitung der Schulerziehung weniger der Bildung der bäuerlich-indigenen Bevölkerung, sondern hatte viel mehr eine das Land durchdringende Patriotisierung sowie Einbindung in den nationalen Wirtschaftskreislauf im Sinn (Black 1999: 33). Indigene sollten Staatsbürger/innen und Marktteilnehmer/innen werden, wie Brooke Larson am Beispiel Boliviens ausführt:

„Capitalist development of the countryside, feeding the cities, the reproduction of the rural labor force, and the self-sufficiency of the Bolivian economy all depended on forging, and monitoring, the nuclear farm family under the direct influence of federal bureaucrats, schoolteachers, agronomists, and health and social workers.“ (Larson 2005: 46)

Auch die Offizialisierung der bilingualen Erziehung 1982 änderte an diesem Anspruch nichts. Die Schule ist innerhalb der Gemeinde der zentrale Ort, an dem eine nationale Identität entwickelt wird. Die Verfestigung eines Nationalgefühls in den Schüler/innen wird über verschiedene Bilder und Aktivitäten betrieben. In jedem Klassenzimmer gibt es eine „patriotische Ecke“, in der nationale Symbole wie die Flagge, das Wappen, die Nationalhymne oder Nationalhelden abgebildet sind.²⁷⁹ Jeden Montagmorgen sollen sich

²⁷⁹

Vgl. Abb. 7

Lehrer/innen und Schüler/innen zum *momento cívico*²⁸⁰ auf dem Sportplatz versammeln. Dabei wird die Flagge gehalten und die Nationalhymne angestimmt. Entsprechend dem Datum soll an ein wichtiges Ereignis der ecuadorianischen Geschichte erinnert werden. In der Zancudeñer Schulpraxis wurde der *momento cívico* jedoch lediglich zu Zäsurdaten wie dem ersten und letzten Schultag abgehalten, die Kinder sangen die Nationalhymne mehr schlecht als recht, wobei nur die Lehrer/innen die Strophen in Quichua beherrschten, und die Reden zu Ereignissen der ecuadorianischen Geschichte fehlten gänzlich. In dieser Hinsicht gebärdete sich die Dorfschule also recht unpatriotisch.

Ein weiteres Hauptelement der Erziehung zum Nationalstolz enthält die Kenntnis der geographischen Ausmaße Ecuadors und die Geschichte seiner Grenzen.²⁸¹ Geographische Karten findet man sowohl in Klassenzimmern als Wandkarten als auch direkt aufgezeichnet auf die Wände. Dies wird oft begleitet von der Überschrift „*Ecuador – País Amazónico*“²⁸². Hinzu kommen als Unterrichtsstoff Informationen zu den drei großen Zonen Ecuadors (Costa, Sierra und Oriente), die eng mit rassistisch-ethnisch-kulturellen Stereotypen korrelieren.

Die Nationalfeiertage werden innerhalb der Gemeinde in der Schule begangen. Am Nationalfeiertag *Día del Civismo*²⁸³ am 27. Februar, der auch als „Tag der Fahne“ bezeichnet wird, knien die Schüler/innen vor der Fahne nieder, küssen diese und schwören den Eid ewiger Treue auf Ecuador. Diese an das Militär angelehnte Zeremonie wird mit großer Ernsthaftigkeit ausgeführt. Der Tag gilt gleichzeitig als Ehrentag des Militärs und erinnert an die Schlacht von Tarqui 1829 unter Mariscal Sucre, bei der eine Übermacht von peruanischen Invasionsstreitkräften von den zahlenmäßig unterlegenen Ecuadorianern besiegt wurde. Ebenso an militärische Leistungen – die Schlacht vom Pichincha – erinnert ein weiterer Nationalfeiertag am 24. Mai. Und am 10. August wird die „Erste Ausrufung der Unabhängigkeit in Amerika“ begangen, womit man eine Gruppe von Patrioten ehrt, die 1809 erstmalig in Quito die Unabhängigkeit von der spanischen Krone erklärten. Damit einher geht eine vermännlichte Erinnerungskultur, die v.a. weiße/mestizische Männer als Helden und Stifter der Nation feiert. Ein weiterer, emotional und symbolisch enorm aufgeladener und

²⁸⁰ Dt. „staatsbürgerlicher Augenblick“

²⁸¹ Damit ist besonders die Linie des Río-Protokolls gemeint, die auf allen Karten Ecuadors eingezeichnet ist und einen großen Teil des Oriente durchschneidet. Die Río-Protokoll-Linie ist nach internationalem Recht seit dem Peruanisch-Ecuadorianischen Krieg von 1941 die Ostgrenze Ecuadors mit Peru, wird jedoch von Ecuador nur aufgrund internationalen Drucks anerkannt. Die Peru zugeschlagenen Gebiete sind auf geographischen Karten und Schulmaterial als ecuadorianisches Territorium gekennzeichnet. Jedes Schulkind soll wissen, dass Ecuador Territorium, dass ihm rechtmäßig zustehe, illegitimerweise an den Nachbarn Peru verlor.

²⁸² Dt. „Ecuador – Amazonisches Land“, womit ein ganz allgemeiner nationaler Anspruch auf den Amazonas bzw. den direkten Zugang zum Amazonas, welcher durch das Río-Protokoll abgeschnitten wurde, geltend gemacht wird. Dieser Anspruch speist sich v.a. aus dem historischen Ereignis der „Entdeckung“ des Amazonas durch Francisco de Orellana, dessen Expedition im Jahre 1541 von Quito ihren Ausgang nahm.

²⁸³ Dt. „Tag des Bürgersinns“

umstrittener Nationalfeiertag ist der *Día de la raza*²⁸⁴ am 12. Oktober. Das Datum wurde nach der Ankunft Christopher Kolumbus' in Amerika im Jahre 1492 gewählt. An diesem Tag soll die mestizische „Rasse“ zelebriert werden, welche als genuin amerikanisch, und damit auch ecuadorianisch, angesehen wird. Dieser Nationalfeiertag folgt damit explizit der ausschließenden Ideologie der *mestizaje*. Es wird die genuin nationale, die mestizische „Rasse“ gefeiert, die gemischt aus zwei verschiedenen „Rassen“ entstanden sei. Aus den Schulbüchern lernen die Kinder, dass die ankommenden Spanier mit den autochthonen Frauen Kinder zeugten und damit die mestizische „Rasse“ hervorbrachten. Die sexuelle Gewalt, welche diesen Prozess maßgeblich begleitete, kommt weder hier noch in anderen Medien der nationalen Geschichtsschreibung zum Ausdruck. Die Kolonisierung wird als „Begegnung“ zwischen Kulturen paraphrasiert. Der Schmerz der „indianischen“ Vorfahren durch die spanische Unterdrückung wird zwar erwähnt, dennoch gilt das Entstehen einer „neuen Rasse“ als Festtagsanlass. Auch aus Runa-Perspektive werden im nationalen Gefüge beide „Rassen“ nicht gleichwertig behandelt, sondern stehen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. Für sie bedeutet *mestizaje* Ausschluss statt Einschluss. Deshalb verweigern die meisten Indigenen Ecuadors die Feierlichkeiten zu diesem Anlass. In den spanisch-sprachigen, mestizisch dominierten Schulen wird der Tag dagegen jedes Jahr begangen. In der Zancudeñer Schulpraxis indessen „vergisst“ man ihn einfach.

„Also, wir in Zancudo haben keine Art von Día de la raza gemacht, weil ich denke, hier sind wir alle gleich. Wenn wir das machen, dann ist das wie ... wir versuchen zu differenzieren zwischen der weißen Rasse oder mestizischen oder indigenen, also denke ich, es ist besser dass nicht. Das ist nichts zum Feiern. [...] In anderen Gemeinden, die ich besucht habe, machen sie das auch nicht. [...] Dieser Tag ist eine Art zu erinnern, nicht? Was früher passierte als die Spanier hierher kamen, in die amerikanischen Länder. Hier, in unser Land. Sie existierten schon ... und die Spanier waren nicht die Einzigen, welche das erste Mal Amerika betraten, nein, die Nativos, die Indigenen, die Quichua, wir lebten schon hier. Und ich denke, [...] die Spanier [...] entdeckten nicht Südamerika, sondern es kam das Gegenteil, hier existierten Männer und Frauen, die lebten.“

„Und sie wollen den Tag nicht feiern, weil sie das für keine gute Sache halten?“ (I.E.)

„Ja, so ist es. Aber nicht so in den hispanischen [Schulen, Anm. d. Verf.], sie haben den Día de la raza, sie machen diese Dinge.“ (Interview mit Orlando Kalapucha)

In den Schulmaterialien wird zwar formal die multiethnische Nation anerkannt – wie auch in der Verfassung – aber die Thematisierung von Indigenität, Machtimbancen und der äußerst

284

Dt. „Tag der Rasse“

schmerzhaften und traumatisierenden Erfahrung der Kolonialisierung werden nur marginalisiert behandelt.

„Was lernen die Kinder in den bilingualen Schulen über die Eroberung?“ (I.E.)

„In Bezug auf die Eroberung, wie wir alle wissen, sind die Texte, die kommen, von den Leuten mit Geld gemacht, also, manchmal gestehen wir ihnen fast gar keine Wichtigkeit zu, aber es zählt gleichermaßen, nicht? Wie sie die Geschichte erzählen, wie es war. [...] Die bilinguale Direktion, erst seit kurzem, vor einigen 16 Jahren bildete sie sich, also denke ich, dass wir noch nicht mit eigenen Texten unserer Nationalität erzählen können. Sie arbeiten daran, nicht? Viele Personen arbeiten auf nationaler Ebene daran, also auf gleiche Art tragen wir dazu bei, dass sich diese Texte realisieren. Also, wir sind dabei, nicht? Wir arbeiten.“ (Interview mit Orlando Kalapucha)

Die formale Struktur und die Lehrpläne hispanischer und bilingualer Schulen im Oriente sind nahezu identisch. Unterschiede liegen lediglich darin, dass in bilingualen Schulen Runa-Lehrer/innen arbeiten, auch Quichua unterrichtet wird – wobei die dominante Sprache dennoch Spanisch ist – und die Schule generell auf eine intensivere Zusammenarbeit mit der Gemeinde ausgelegt ist. Auch innerhalb der bilingualen Schule werden gleichwohl nationale, hegemoniale Diskurse wiederholt. Die Wertschätzung indigener Kultur folgt auch hier einem folkloristischen Ansatz mit Tänzen, Kostümen und typischen Speisen bei Schulfesten und dem Anfertigen von Modellbauten von Kanus und Runa-Häusern als „kulturelle“ Hausaufgabe. Sie ist damit konservatorisch auf Vergangenes ausgerichtet.

Im Unterricht wird die ecuadorianische Nation als plurinational und multikulturell vorgestellt, wobei den einzelnen „Rassen“ bzw. „Nationalitäten“ bestimmte Territorien zugeteilt sind. Lediglich Weiße und Mestiz/innen sind von einer solchen Lebensraumzuordnung ausgenommen. Dies geht einher mit der Vorstellung, dass das Klima die Mentalität bestimmter Volksgruppen beeinflusse. So Sorge bspw. das heiße, feuchte und sonnige Küstenklima für eine besondere *laissez-faire*-Haltung der dortigen afroecuadorianischen Bevölkerung. In den Zeichnungen und Fotos der Schulbücher werden Indigene stets naturalisiert. Sie sind entweder umringt von den hohen Bergen der Anden oder vom Regenwald, geradeso als gehörten sie faktisch zur Landschaft.²⁸⁵ Der massiv zunehmende Anteil von in den urbanen Metropolen lebenden Indigenen wird nicht thematisiert. Die Schulbücher reproduzieren typische Stereotype über die einzelnen Bevölkerungsgruppen.²⁸⁶ Diese Einflüsse bleiben nicht ohne Effekte. Sie finden sich in Schülerzeichnungen, die ich zum Thema „Verschiedene ethnische Gruppen Ecuadors“

²⁸⁵ Vgl. Abb. 8 und 9

²⁸⁶ So seien z.B. Afroecuadorianer/innen besonders musikalisch und hätten den Rhythmus geradezu im Blut. Vgl. Kapitel 8 zu ethnischen Stereotypen bei den Runa.

anfertigen ließ, ebenso wie in Diskursen Erwachsener über Ecuadors multikulturelle Realität wieder. Anhand von Fotos und Zeichnungen lernen die Schüler/innen, einzelne Ethnien nach physischen Charakteristika zu unterscheiden: Hautfarbe, Form und Farbe der Augen, Haartyp und Größe des Körpers gelten dabei als wichtigste Unterscheidungskriterien. Außerdem wird die Sprache als zentrale Differenzmarkierung genannt. Äußerlich sichtbar als kulturelles Merkmal gilt außerdem die Kleidung. In den Lehrbuchtexten bleiben die Begriffe „Ethnie“, „Rasse“, „Kultur“, „Nationalität“ schwammig und werden z.T. synonym füreinander eingesetzt.²⁸⁷ Die sozialen und ökonomischen Differenzen zwischen den einzelnen ethnisch-rassisch definierten Gruppen kommen jedoch nicht zur Sprache. Man konzentriert sich vornehmlich auf konfliktfreie Elemente wie Nahrung, Tänze, Hausbau und Kleidung.

7.3.2. Die Schule im Dorf: Stärkung der Gemeinde

Welche Bedeutung hat nun aber die Schule vor Ort für die Mitglieder einer Runa-Gemeinde? Die Schulen wurden schnell zum zentralen Fixpunkt vieler Dörfer, die den nationalen Patriotisierungsbestrebungen nicht ausschließlich willenlos folgten. Innerhalb der Runa-Gemeinde fand eine Umdeutung der Schule statt. Für Indigene hat die formale Bildung einen enorm hohen Stellenwert, dessen materielle Verkörperung das Schulgebäude innerhalb des Dorfes ist. Spricht man von der Gemeinde, so spricht man nahezu synonym von der Schule. Dabei speist sich diese Begeisterung nicht aus

„[...] any interest in the dominant pedagogic's supposed transformative power to create acculturated mestizos. Instead, the school became an important vehicle with which the Aymara resisted repressive political programs.“

wie es Stephenson so passend für Bolivien formuliert (1999: 117). Stattdessen findet hier auch eine Umarbeitung der Strategien und Diskurse des staatlichen Apparates statt. Für Indigene ist das Etablieren von ruralen Schulen ein wichtiger Faktor in der Stärkung der *comunidad*. Nur eine Gemeinde mit Schule zählt in den Augen der Runa als richtige *comunidad*. Mit der Schulgründung 1975 begann folglich auch die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit Zancudos von der mestizischen Colonia Bolívar. Bildung wird als unabdingbar für „zivilisiertes“ Leben gesehen, weshalb die Schule diskursiv immer wieder als Hauptreferenz herangezogen wurde, wenn man von der Gemeinde im ganz Allgemeinen sprach. Sie steht für staatliche Anerkennung und Siedlungslegitimität. Die Schule war bereits von ihrer Materialität her das „zivilisierteste“ und beste Gebäude der Gemeinde und war

²⁸⁷

Auch dies setzte sich in den Reden meiner erwachsenen Informant/innen fort.

Zentrum der Festlichkeiten²⁸⁸, der gelegentlichen Gottesdienste und der nachmittäglichen sportlichen Aktivitäten. Das Gemeinschaftsleben ist damit auf das Engste an die Schule gebunden (vgl. Gow 1991: 2).

„Erst seit es die Schule gibt, ist die Gemeinde organisiert. Zuerst waren da die Eltern, die gemeinsam organisierten. Und seit 1999 haben wir auch die Assoziation.“ (Pablo Cimbo)

In Zancudo befanden sich die Schulgebäude auch physisch im Dorfzentrum und bestanden aus Industriematerialien wie Beton, Eisen und Wellblech. Wer am Aufbau beteiligt war, wurde nicht müde, dies zu betonen und die eigenen Leistungen bei der Errichtung herauszustellen.²⁸⁹ Die Schule gilt als Ort des Fortschritts, wie die Lehrer/innen in ihren Reden an die Gemeinde zu verschiedenen Anlässen immer wieder betonten:

„Wir arbeiten hier gemeinsam, damit es uns allen besser geht und wir vorankommen!“

Auch die Lehrer/innen selbst sahen sich als Überbringer/innen von Fortschritt in die Gemeinden.

„Ich denke, dass die Arbeit, die wir in den Gemeinden erfüllen, die Führung ist, also das ist das, was wir, bevor wir den Titel bekamen, studiert haben, Führer einer Gemeinde zu sein, in der Gemeinde, in der wir arbeiten. Also bilden wir nicht nur unsere Schüler, sondern die Rolle eines Lehrers ist das Führen, und die Unterstützung der Elternchen aus derselben Gemeinde zu haben, damit sie ... wir alle leben in Einheit und bringen so eine Gemeinde voran, damit sie ihre Entwicklung und ihren Fortschritt habe.“ (Interview mit Orlando Kalapucha)

Die Schule verkörpert damit einerseits die Präsenz des Nationalstaates innerhalb der indigenen Gemeinde und deren Bestreben nach dessen Anerkennung durch Anpassung. Andererseits ermöglicht sie indigene Selbstermächtigung und schafft die Voraussetzungen für eine bewusste und gewünschte Partizipation.

„Mein jüngster Bruder wollte nicht lernen. Die Mama sagt ihm, dass er lernen soll und er wollte nicht. Also hat er nur den Grundschulabschluss. Er wollte nicht mehr lernen. Und jetzt bereut er, dass er nicht weiter gelernt hat. Wir anderen haben alle Abitur. Wir selbst sagten ‚Wir wollen

²⁸⁸ Tagsüber ist die Schule das Zentrum von Festlichkeiten, wenn alles geordnet, regelgerecht und geradezu steif-förmlich zugeht. Des nächstens, wenn die Trunkenheit immer mehr zunimmt und das Formelle dem Rausch weicht, wird in das Gemeindehaus auf der anderen Seite des Fußballfeldes übergewechselt.

²⁸⁹ Wobei auch hier innerhalb der indigenen Gemeinde eine männliche Erinnerungskultur gepflegt wurde. Denn es waren v.a. Männer, welche sich bspw. mit dem mitunter abenteuerlichen Heranschaffen von Materialien mittels Kanus und der eigentlichen Bautätigkeit rühmten.

lernen'. Und sie [die Eltern, Anm. d. Verf.] ‚Gut, wenn ihr lernen wollt, helfen wir euch, lernt!‘ Sie denken, dass man lernen soll, weil sie nicht gelernt haben. ‚Weil ihr mehr sein sollt‘, sagen sie ‚ihr dürft nicht hier bleiben, nur die Grundschule abschließen‘, sie sagten ‚ja, du musst lernen.‘
(Interview mit Irene Tapuy)

Den Runa geht es dabei an erster Stelle um Sprachkenntnisse. Nur wer Spanisch sprechen, lesen und schreiben kann, kann die eigene Position artikulieren und hat eine Chance auf Teilnahme an gesamtgesellschaftlichen Prozessen. Literalität ist darüber hinaus ein wichtiger Vorteil bei dem ewigen Kampf um den Erhalt von Landtiteln. Die eigene, ungebildete Vergangenheit wird als „wild“ betrachtet und Unwissenheit für die marginalisierte Position innerhalb der ecuadorianischen Nationalgesellschaft verantwortlich gemacht.²⁹⁰ Die früher fehlende Schulbildung wird als größtes Hindernis im Zugang zu Wissen technischer und wissenschaftlicher Natur gesehen und als schwerwiegendes Defizit bewertet (vgl. auch Sánchez-Parga 1991: 360).

„Es ist, weil wir immer auch halb dumm waren, nicht? Deshalb haben wir die Colonos hier rein gelassen, nur deshalb!“ (Interview mit Paúl Andi)

Zudem ist Bildung der einzige Weg in den formalisierten Arbeitsmarkt. In den meisten bilingualen Schulen, und so auch in Zancudo, wird v.a. Spanisch gelehrt und gesprochen und nur wenige Unterrichtsstunden in Quichua gehalten. Die Runa-Eltern Zancudos wünschen eine solche Sprachpraxis. In Quichua schreiben und lesen zu können, wird dagegen als völlig unerheblich erachtet. Diese Fixierung auf das Spanische führte sogar zu dem Wunsch einiger Eltern, allen voran Pablo Dahuas als Dorfpräsident mit Abitur, nach Rückverwandlung der bilingualen Schule in eine spanisch-sprachige. Diese Idee setzte sich allerdings nicht durch.

7.3.3. Schule und Geschlecht

Die Lehrer/innen der Dorfschule arbeiteten sowohl an einer Verfestigung traditioneller (Arbeitsteilung, öffentliches Sprechen) als auch moderner (Hygiene, Schönheitswettbewerbe) Geschlechterrollen mit. Jedoch taten sie dies niemals in einem derart expliziten Maße, wie dies bspw. in den Missionsinternaten geschieht. Jungen und Mädchen wurden gemischt unterrichtet und es existierte keine spezielle Aufgabentrennung im Unterricht. Ausnahmen bildeten hier der nach Geschlechtern aufgeteilte Sportunterricht und Arbeiten im Schulgarten, die entlang der Geschlechterlinie parallel zur Arbeitsteilung der

²⁹⁰ Insofern gestehen sich die Runa hier selbst ein viel größeres historisches Agens zu, als es die westliche, auch die kritische, Geschichtsschreibung tut.

Eltern ausgeführt wurden. Bei den kulturellen Präsentationen zu Festen und Gedenktagen fand die oben dargestellte Gewichtung von Mädchen als kollektive Tänzerinnen und Jungen als Einzelsprecher ihre Fortführung. Tendenziell waren es darüber hinaus während des Unterrichts die Jungen, welche sich aktiver in das Geschehen durch Meldungen und Zwischenrufe einbrachten. Dies stand in Übereinstimmung mit den Tendenzen der erwachsenen Runa zur (politischen) Partizipation bei offiziellen Anlässen.

Die obligatorische Schuluniform zeigte entlang der Gendergrenzen Unterschiede: Die Mädchen trugen bis über die Knie reichende Röcke, die Jungen lange Hosen. Mädchen tragen zwar im Alltag durchaus Hosen, doch als Teil der Schuluniform ist dies undenkbar. Damit einher geht eine eingeschränktere Körperhaltung: Mit einem Rock bekleidet, sind die Mädchen dazu gezwungen, beständig ihre Körperhaltung zu kontrollieren und zu korrigieren. Für ein ausreichend „züchtiges“ Verhalten müssen stets die Beine geschlossen gehalten werden und der Rock darf nicht verrutschen. Bei zu großer Unachtsamkeit wurden die Mädchen von den Lehrerinnen korrigiert. Generell wurde sowohl bei Schülern als auch bei Schülerinnen auf ein adrettes Äußeres geachtet: Dazu gehörten saubere Kleidung, gekämmtes Haar und geputzte Schuhe. Manche Schüler „ordneten“ sich noch schnell selbst hinter dem Schulgebäude, bevor sie zum Appell antraten bzw. der Unterricht begann. Jedoch konnte ich oft beobachten, wie die Lehrerinnen zusätzlich die Mädchen „verschönerten“, indem sie ihnen bspw. die Haare flochten. Dass für Mädchen physische Schönheit eine zunehmend wichtigere Rolle spielt, lässt sich bspw. daran erkennen, dass 2006 der erste Schönheitswettbewerb in der Schule ausgerichtet wurde. Dies stand ganz im Einklang mit der enormen Beliebtheit, welcher sich Schönheitswettbewerbe in Ecuador auf allen Ebenen erfreuen.²⁹¹

7.3.4. Weiterführend: Das mestizisch dominierte *colegio*

Der Übergang in weiterführende Schulen gestaltete sich für die Runa von Zancudo recht schwierig. Es gibt keine *colegios*, welche ausschließlich Indigene aufnehmen würden. Insofern unterliegen Indigene in den gemischt-ethnischen Schulen ebensolchen Diskriminierungsmechanismen wie im Rest der mestizisch/weiß dominierten Gesellschaft: Zu

²⁹¹ Dies reicht von lokalen Wahlen, in denen die Dorfkönigin im Rahmen von Dorffesten gekürt wird bis zur nationalen Ebene. Auch die verschiedensten Institutionen wählen ihre eigene Schönheitskönigin. So wurde bspw. bei einem Kongress der indigenen Runa-Organisation FONAKIN, welchem ich im August 2004 beiwohnte, die „organisationseigene“ Schönheitskönigin präsentiert. Sie war mit den Paraphernalia traditioneller Runa-Identität wie typischem Kleid, Federkrone und Ketten aus natürlichem Material wie Samen und Palmenfasern ausgestattet. Ihr Auftritt war fester Bestandteil des *Procederes* und rief keinerlei kritische Kommentare hervor. Schönheitswettbewerbe unterliegen in Ecuador nicht jener Kritik, der man so oft in Europa oder Nordamerika begegnen kann: Die Vorstellung von Schönheitswettbewerben als konsumorientierte Massenveranstaltungen, welche z.T. noch fast kindliche, weibliche Körper einer zur Schau gegebenen Kommodisierung und Sexualisierung aussetzen, scheint den meisten Ecuadorianer/innen reichlich fremd (vgl. Rogers 1998; Lauser 2004).

den Sprach- und generellen Kommunikationsschwierigkeiten gesellen sich Missachtung durch die größtenteils mestizischen Lehrer/innen und Bevorzugung der mestizischen Schüler/innen. In der Schule der benachbarten Colonia Bolívar z.B. galten indigene Schüler/innen als die leistungsschwächeren: Sie wären zu schüchtern, zu schweigsam, im schlimmsten Fall auch einfach zu dumm und würden bereits von ihren Anlagen her nicht die notwendigen Voraussetzungen für einen weiterführenden Schulbesuch mitbringen. Im Vergleich zu den mestizischen Schülern/innen hatten sie meist auch die schlechteren Noten. Mestizische Lehrer/innen übten oft auch Kritik daran, dass die Schüler/innen weder von zu Hause noch aus ihren früheren Schulen ausreichend Wissen mitbrächten und insbesondere nicht genügend Disziplin und adäquates Benehmen erlernt hätten. Die *achievement ideology* (MacLeod 1987:152f.), also der Erfolg nach Leistung, ist hierbei der große Mythos des öffentlichen Schulsystems: Unabhängig von sozialer, ethnischer, rassistischer Herkunft würden ausschließlich die schulischen Leistungen zum Erfolg führen (vgl. Stocker 2005: 156; MacLeod 1987:152f.). Doch die alltäglichen Diskriminierungserfahrungen, welche indigene Schüler/innen in weiterführenden Schulen ausgesetzt sind, sprechen diesen Mythos Hohn. Ebenso problematisch ist die Darstellung eines angeblich engen Zusammenhangs zwischen Schulerfolg und beruflichem Erfolg, die im ecuadorianischen Schulsystem aufrecht erhalten wird. Auch sehr gute Runa-Schüler/innen haben in der Praxis jedoch nicht dieselben Berufsaussichten wie mittelmäßige mestizische Schüler/innen.

In der Grundschule gibt es noch keine Wahlfächer, welche nach Geschlechterunterschieden belegt werden könnten. Die Situation gestaltet sich anders in den weiterführenden Schulen: Mädchen werden die Näh- und Sekretariatsklassen nahegelegt, Jungen dagegen werden zum Handwerksunterricht angehalten. Zudem werden auch in der Fächerwahl ethnische Unterschiede manifest: Die Qualifizierung der Runa ist eher auf manuelle, einfachere, ländliche Arbeiten ausgerichtet, während sich Mestiz/innen vermehrt für Computer- und Administrationskurse einschreiben. So arbeiten die Schulen an einer an geschlechtlichen und ethnischen Kategorien orientierten Kanalisierung der Arbeitskräfte in bestimmte Bereiche mit (vgl. auch Ferguson 2000; Stocker 2005: 155).

7.4. Das Militär: Lehrzeit der Männlichkeit²⁹²

7.4.1. Patriotismus und Männlichkeit

Während die Schule mit beiden Geschlechtern gleichermaßen bereits in jungen Jahren und ohne die indigene Gemeinde zu verlassen, Patriotismus einübt und sie emotional an die

²⁹²

Die Informationen aus diesem Unterkapitel entstammen ausschließlich Informanten-Interviews und ergänzend aus der zum Thema bereits existierenden Literatur. Teilnehmende Beobachtung war mir zu diesem Thema aus naheliegenden Gründen nicht möglich.

Nation zu binden sucht, erfahren indigene Männer eine zusätzliche nationale Erziehung im Militär und werden so zu den idealen Staatsbürgern *per se*.

In Ecuador besteht Wehrpflicht, die allerdings unterschiedlich durchgesetzt wird.²⁹³ So wie jede Volksarmee dient auch die ecuadorianische Armee nicht ausschließlich der Verteidigung des Landes gegen äußere Feinde. Sie hat ebenso eine soziale Funktion: Sie soll in den Rekruten ein Nationalbewusstsein herbeiführen und festigen. Dabei werden auch im Militär neue, hegemoniale Genderentwürfe in indigene Welten eingeführt (vgl. Canessa 2005c: 137). Das Militär hat, wie in vielen Ländern Lateinamerikas, eine starke Verankerung in der Bevölkerung und versteht sich oft als *die* Verkörperung des Vaterlandes. Dabei kann es durchaus auch anti-regierungskonform handeln, wenn seinen obersten Vertretern die Regierungsführung als schädlich für die Nation erscheint. Ecuadors nationale Sicherheitsdoktrin aus den 1970er Jahren sieht vor, dass ausschließlich das Militär kompetent sei, nationale Sicherheit *und* Entwicklung voranzutreiben. Im Zuge dessen übernahm das Militär zusehends Entwicklungsaufgaben und begann, mit indigenen Gemeinden in Entwicklungsprojekten zusammenzuarbeiten. Dies wird bis heute fortgesetzt (Radcliffe und Westwood 1996: 71). Die verschiedenen ethnischen Gruppen und ihre in dieser Zeit aufkommenden Forderungen sowie deren geringe Angliederung an die Nation werden als großes Hindernis auf dem Weg zum national definierten Fortschritt wahrgenommen. Da sich das Militär als ein Grundpfeiler nationaler, ecuadorianischer Identität betrachtet, sieht es seine wesentliche Aufgabe darin, diese seinen Rekruten zu vermitteln. Unabhängig von „Rasse“, Ethnie, Region oder Klasse sollen Ecuadorianer geschaffen werden (Radcliffe und Westwood 1996: 66). Von hochrangigen Militärs bis zu einfachen Rekruten wiederholen Militärangehörige deshalb die Rede von der rassismusfreien Institution (vgl. Radcliffe und Westwood 1996: 68).

„In der Armee gab es alle Rassen. Alle waren gleich, dort schaut niemand ... Nativa-Leute, es gibt weiße Leute, colona-Leute, schwarze Leute, alle. Dort waren sie alle. Es gab keine Unterscheidung in Rassen, dort. Alle dort waren ... eine einzige Rasse. [...] Mit allen verstand ich mich gut.“ (Interview mit Pablo Dahua)

Im militärischen Kontext ist diese nationale Identität eng an eine bestimmte Form von Männlichkeit gebunden.

„Mein Bruder wurde krank. [...] Die ganzen Monate, die er in der Armee hätte verbringen sollen, verbrachte er nur im Bett [lacht]. Er sagte ‚Ich hätte aus mir einen Mann machen müssen, um

293

Dies kann seitens der Behörden z.B. von völliger Indifferenz gegenüber Angehörigen der Huaorani-Nationalität (Feser 2000: 254ff.) bis zur gewaltsamen Zwangsrekrutierung junger Runa-Männer, die auf der Straße ohne Militärausweis angetroffen werden, gehen.

dorthin zu gehen und das Vaterland zu verteidigen.’, sagte er. [...] *Es gab Krieg, sie kämpften mit Peru mit Ecuador. Eine Konfrontation. Da riefen sie meinen Bruder noch mal. Und da [betont] war er runter gegangen an die Grenze.*“ (Interview mit Irene Tapuy)

Der Militärdienst berechtigt zum Empfang der *libreta militar*, dem Militärausweis, welcher eine unabdingliche Voraussetzung ist für den Erhalt des ecuadorianischen Personalausweises, den Erfolg bei der Jobsuche oder für die Einschreibung in eine Universität²⁹⁴:

„The military booklet is thus part of the ‚civilizing process‘ through which young men are symbolically incorporated into the nation and the capitalist discipline of the labour process.“ (Gill 1997: 537)

Im Militär wird eine klare Homologie zwischen Staatsbürgerschaft und Männlichkeit gezogen. Die Armee bietet beides gleichzeitig und damit abhängig voneinander an. Diese Form von Männlichkeit wird durch eine spezielle homosoziale Form von männlichem Bonding erreicht, das gleichzeitig Homosexualität verteufelt. In den ersten Monaten des Wehrdienstes werden die jungen Männer „gebrochen“, um dann wieder neu geformt zu werden. Neue Rekruten werden als Homosexuelle oder Frauen beschimpft und ihnen wird „Härte“ abverlangt. Sie sind damit während ihres Wehrdienstes systematisch sexistischen und homophoben Diskursen ausgesetzt. Besonders in den ersten Monaten müssen sie endlosen Drill und Schikanen seitens der Offiziere und der älteren Rekruten erdulden. Wichtig ist dabei auch eine Ideologie der Gleichheit und Kameradschaft. Der *bodl*²⁹⁵, der Kamerad, den man niemals im Stich lassen darf, erhält eine enorme symbolische und emotionale Bedeutung. Durch das Konstruieren von äußeren Feinden – meist Peruanern oder Drogenhändlern – wird ein verstärktes Nationalgefühl in den Rekruten verankert. Sie sollen sich selbst als die wertvollsten und wichtigsten Verteidiger der Nation sehen. Jedoch wird dieser nationale Homogenisierungsprozess durch diskriminierende Erfahrungen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft immer wieder konterkariert.

Neben den Erdölfirmen bildet das Militär *den* außerdörflichen Erfahrungsbereich indigener Männer. Für viele ist das Militär die einzige Möglichkeit, das eigene Land kennenzulernen, da man während des Wehrdienstes an verschiedenen Orten stationiert ist. Ebenso trifft man auf sehr unterschiedliche Menschen aus anderen ethnischen Gruppen und gänzlich differenten Lebensumständen. Somit kann die Nation in eigener Erfahrung sowohl

²⁹⁴ Dies ist mir ebenso bekannt aus Bolivien (Gill 1997:527; Canessa 2005: 137) und Guatemala (Nelson 1999: 91; zitiert nach Canessa 2005: 137). Ich nehme an, dass dies in weiteren lateinamerikanischen Staaten ebenso gehandhabt wird.

²⁹⁵ Ich vermute hier etymologisch eine Entlehnung vom englischen *buddy*, dt. Kumpel/Busenfreund.

geographisch als auch ethnisch umspannt werden. Dabei werden unter den ethnisch und kulturell recht unterschiedlichen Männern verschiedenste Verbrüderungsrituale zelebriert, so z.B. durch das Herstellen einer Konsumtionsgemeinschaft im gemeinsamen Trinken von Tierblut. In diesen Gruppen werden intendiert Männer aus verschiedenen Regionen gemischt, um die starke regionale Identifikation, die in Ecuador weit verbreitet ist, aufzubrechen. Jedoch gilt dies kaum für Klassenbarrieren. Die meisten Rekruten stammen aus sehr ärmlichen Verhältnissen und gehören zu den unteren Schichten der ecuadorianischen Gesellschaft – sind also Indigene, Afro-Ecuadorianer/innen oder ärmliche Mestizen. Indigene aus dem Oriente werden letztendlich nach der Grundausbildung meist wieder dem mit ihnen assoziierten Habitat, nämlich dem Regenwald, zugewiesen (vgl. Taussig 1987: 327; Feser 2000: 259). Runa werden bevorzugt in Außenposten im Wald eingesetzt, weil anderen, nicht-indigenen Ecuadorianern dies nicht zuzumuten wäre. Die besser ausgebildeten Mestizen aus der Stadt bleiben meist in den urbanen Militärbasen. Unter den betreffenden Runa wird dieser Umstand positiv gedeutet: Die anderen wären eben zu schwach und ihnen würde der Wald Angst einflößen. Die zähen Runa jedoch, die das Leiden und die Härten des Lebens ohnehin gewöhnt seien, seien auf die harten Tests militärischer Männlichkeit besser vorbereitet. Dabei gilt das „Leiden“ in der Ausbildungszeit als wichtigster Transformationsfaktor, der Jungs in Männer umwandelt.

„Es gab einmal die schwarze Nacht. Wir mussten alle Jaguarblut trinken. Sie verbanden uns die Augen und es gab Tränengas. Wir mussten ein Loch buddeln, schnell, schnell, um uns darin zu verstecken, damit es uns nichts tut. Als Strafe mussten wir über eine lange Steinpiste rollen. [...] Danach durften wir nur kurz duschen. Wir mussten uns schnell umziehen und sie kontrollierten. Wer nicht fertig war, bekam mehr Strafe.“ (Pedro Yáñez)

Das Leiden wird nach Beendigung der Dienstzeit immer wieder erinnert und in den tollsten Geschichten ausgeschmückt. Militärische Erfahrung ist oft Konversationsstoff in männlichen Runden, wo männliche Solidarität und männlicher Wettbewerb eng nebeneinander stehen. Zum Einen dient dies einer weiteren emotionalen Bindung mit denjenigen, welche dieselben Erfahrungen gemacht und schließt diejenigen aus, welche keinen Wehrdienst geleistet haben. Zum Anderen beinhaltet es ein stark kompetitives Element: Jeder der Beteiligten will am meisten Härte, Mut und Leidensfähigkeit bewiesen haben. Diese Erzählungen von Abenteuern in der außerdörflichen Welt, die Männer mit Abstand am häufigsten beim Militär oder bei der Arbeitsmigration erfahren, ersetzen die alten Jagdgeschichten von der Bewährung in der anderen gefährlichen Außenwelt, dem Wald, und dem Kampf gegen dortige natürliche – Tiere – und spirituelle – Geister – Feinde. Sie sind die neuen Männlichkeitszeugnisse. Das Leiden beim Militärdienst wird damit in den Dienst eines Erreichens von Maskulinität gestellt und glorifiziert. Das reale Leiden in einer Gesellschaft, in

der Indigene steter Herabwürdigung ausgesetzt und von ökonomisch erfolgreicher Partizipation am wirtschaftlichen System weitgehend ausgeschlossen sind, wird durch die Heroisierung des militärischen Leidensweges verdeckt und unsichtbar gemacht. Diesem Leiden der Frauen und der Männer, die keinen Wehrdienst versehen, wird kein übergeordneter Wert zugeschrieben. Sie erhalten dafür weder eine Aufwertung ihrer Geschlechtsidentität noch wird ihnen eine besonders wertvolle Rolle für den Erhalt der Nation zugesprochen (vgl. Gill 1997: 540).

7.4.2. Die sexuelle Eroberung des Landes

Ein weiteres verbindendes Männlichkeitsritual, das man im übertragenen Sinne ebenfalls als Konsumtionsgemeinschaft bezeichnen kann, ist das gemeinsame Ausleben von Sexualität. In den Militärbasen geschieht dies über den gemeinschaftlichen Besuch von Pornokinos²⁹⁶

²⁹⁶

Pornographische Filme werden nicht nur beim Militär, sondern auch zu Hause im Dorf konsumiert. Mit Strom, billigen DVD-Playern und den überall erhältlichen Raubkopien amerikanischer und europäischer Pornoproduktionen ist der Zugang problemlos. Selbst Kinder haben schon eine Vorstellung von *películas sexy* (dt. „sexy Filmen“). Sogar in öffentlichen Überlandbussen kann es gelegentlich vorkommen, dass pornographische Filme gezeigt werden. Die Einstellungen zu diesen Filmen folgt dem bekannten Muster: Bei Jugendlichen und Männern ist die Begeisterung dafür tendenziell größer als bei Älteren und Frauen. Eltern verbieten ihren Kindern häufig den Konsum mit der Begründung, das sei unanständig und sie außerdem noch zu jung dafür.

„Die Jugend wollen am liebsten diese Sexfilme sehen, diese Dinge. [...] Hier sehen wenige Jugendliche diese Dinge, weil ihre Eltern sie kontrollieren, also [...] das erlauben ihnen ihre Eltern nicht, besonders mein Papi ist mehr, ihm gefällt das nicht, dass sie diese Dinge sehen. Nur Kriegs- und Actionfilme.“ (Interview mit Pablo Dahua)

Folgende Informationen speisen sich ausschließlich aus Informanten-Aussagen, da ich selbst nie einem Pornographie-Abend „teilnehmend beobachtend“ beiwohnte: Aus Runa-Perspektive sind besonders die Länge des Sexualaktes, die außer der Penetration zusätzlich stattfindenden Handlungen und der gezeigte Samenerguss staunenswerte Angelegenheiten. Diesen Dingen begegnet man mit einer gewissen Ungläubigkeit.

„Warum verzögern sie es so lange?! Ich würde ihn mit einem Mal reinstecken, es schnell machen und gut ist! Warum ziehen sie ihn raus?! Man muss alles hineinpresse, die ganze Milch! Ich mache das so!“ (Pedro Yánez zitiert seinen Cousin César Andi)

Die in den Filmen agierenden weißen Männer gelten deshalb keineswegs als ausgesprochen männlich und viril. Denn ein richtiger Mann vollzieht den Akt schnell und ohne viel Federlesens. Insbesondere der Umstand, dass die Weißen derart lange bis zum Erreichen der Ejakulation brauchen, wird ihnen als Zeichen von Schwäche ausgelegt. Ebenso stellt die Nacktheit der Schauspieler/innen ein Faszinosum dar. Runa genießen Sexualität nach meinem Kenntnisstand halb bekleidet und entblößen lediglich die notwendigen Körperteile. Hinzu kommt die Konfrontation mit fremden Sexualpraktiken wie Oral- und Analverkehr. Insbesondere Runa-Männer entwickeln durch Pornographiekonsum und Prostituiertenbesuche ein, auch ästhetisches, Begehren, das ihre eigenen Frauen kaum befriedigen können oder wollen (vgl. Canessa 2005c: 139f.).

„Ich hörte sie sagen ‚Schau, welche unglaublichen Sachen wir sehen!‘ Und die Frauen sagten ‚Wie ihr immer rumläuft und nur daran denkt, werdet mehr davon wollen!‘ [...] Man kann zum Beispiel kommentieren ‚Schau, wie gut ist diese Frau!‘. Ich weiß nicht. ‚Wie sie sich bewegt‘, oder auch ‚Wie das Mädchen aussieht!‘ oder ‚Was macht sie da?!‘ Oder ich weiß nicht, es gibt manchmal Sachen, ich erinnere mich das erste Mal ‚Was zum Teufel ... Wahnsinn!‘ [lacht] [...] Es kann vorkommen, dass ein Mann sich beschwert, es ist offensichtlich, wenn die Person diesen Film sieht und sie machen alles, einfach [betont] alles und eine Person, es ist offensichtlich, wird auch sagen ‚Ich will dasselbe machen, weil ich dasselbe fühlen will!‘. Aber wenn das nicht gut funktioniert, wird der Junge enttäuscht sein.“ (Interview mit Fredy Licuy)

„Die Frauen sagen, dass das [die Filme, Anm. d. Verf.] hässlich ist. Einmal sahen wir einen Film und eine Frau nahm ihn in den Mund. Und mein Bruder sagt zur Frau ‚So will ich das auch!‘ und Maribel sagte ‚Ich werde mich übergeben!‘.“ (Pedro Yánez)

Runa-Männer, welche mit nicht-indigenen Frauen sexuelle Beziehungen hatten, beschwerten sich

und Geschlechtsverkehr mit ein- und derselben Sexarbeiterin.²⁹⁷ Im militärischen Bereich findet eine Separierung von der als weiblich imaginierten Zivilgesellschaft statt. Weiblichkeit tritt nur in Form von nationaler Symbolik als *nuestra tierra*²⁹⁸ oder eben als Prostituierte, die es sexuell zu dominieren gilt, auf. Männliche Sexualität wird dabei von einer Eroberungs- und Dominanzrhetorik begleitet. Die Rekruten werden von ihren Kameraden, älteren Soldaten, Vorgesetzten und von den Prostituierten selbst dazu aufgefordert, keine Angst zu haben und sich nicht wie Feiglinge zu benehmen. Bei Tanzshows und Stripveranstaltungen werden besonders diejenigen, welche sich in den hinteren Reihen verstecken, mit den Worten

„Seid ihr etwa keine Männer?!“ (Pedro Yánez zitiert eine Sexarbeiterin)

nach vorn geholt. Viele Runa aus ländlichen Gegenden haben so das erste Mal Geschlechtsverkehr. Runa-Rekruten erinnern deshalb auch das Militär als Institution, welche die Schüchternheit vor Frauen nehme. Die sexuellen Erfahrungen bleiben als eine der markantesten und wichtigsten Erinnerungen des Militärdienstes im Gedächtnis. Meine Informanten hatten sich sogar die Namen und bestimmte Eigenschaften der Sexarbeiterinnen eingeprägt. Die Ausbildung zum „wirklichen Ecuadorianer“ ist in dieser Form eng an eine virile, erobernde, männliche Sexualität gebunden. Für Runa-Männer bedeutet dies, dass die indigene Fokussierung auf legitime Sexualität in der Ehe aufgebrochen und die Sexualethik einem mestizischen Ideal des virilen, promiskuitiven Mannes nähergerückt wird. Bis *dato* gibt es unter den Runa kein explizites männliches Ideal

mitunter über die sexuelle „Performance“ von Runa-Frauen. Sie kritisieren deren „Unbeweglichkeit“ und ihren Geruch. Runa-Frauen werden in solchen Diskursen mit Schmutz assoziiert und den reinlicheren Mestizinnen und Weißen gegenübergestellt. Die Benutzung von Parfüm wird mit diesen Vertreterinnen moderner Urbanität in Verbindung gebracht und gilt je nach Kontext entweder als äußerst attraktiv und anziehend oder als „Prostituiertenmacher“.

„Die Nativas riechen, mir gefällt der Geruch nicht, manchmal baden sie sich nicht richtig. Die Männer stellen sich vor, dass die colonas und die gringas schön riechen. Es würde ihnen gefallen, zu wissen, wie es ist, aber sie wissen es nicht.“ (Pedro Yánez)

Einmal mehr verkörpern Runa-Frauen hier indigene Rückständigkeit und werden von Runa-Männern mit den Stereotypen des nationalen Diskurses assoziiert. Sie sind schmutzig und bieten keine aufregende Sexualität. Eine solche Einstellung kann zusätzlich zu Problemen innerhalb der Ehebeziehung führen und Gewalt gegen die als „zu indianisch“ empfundene Ehefrau zeitigen (vgl. Canessa 2005c).

²⁹⁷ Laut Informantenaussage werden die Militärbasen regelmäßig von Sexarbeiterinnen besucht (vgl. Feser 1999: 258). Dabei bediene eine sehr geringe Anzahl von Frauen innerhalb kurzer Zeit eine große Menge an Kunden. Ein Informant sprach von zwei Frauen auf eine Kompanie in zwei Tagen. Wie glaubwürdig diese Angaben sind, entzieht sich meiner Kenntnis. Der Geschlechtsverkehr mit einer Sexarbeiterin gehöre dabei geradezu zum Ausbildungsprogramm der Wehrdienstleistenden dazu. Der Lohn für die Frauen werde ohne vorherige Absprache allen Rekruten automatisch von ihrem Sold abgezogen. Zum vorgesehenen Zeitpunkt reihen sich die Soldaten in eine Schlange ein und erhalten von einem Diensthabenden ein Ticket und ein Kondom, bevor sie zu einer der Sexarbeiterinnen vorgelassen werden. Wer sich daran nicht beteiligen möchte, müsse sein Ticket an einen Kameraden verkaufen, da der betreffende Betrag ihm trotzdem vom Sold abgehe. Den sozialen Druck, sich an diesen sexuellen Übungen zu beteiligen, kann man sich sicherlich als enorm hoch vorstellen.

²⁹⁸ Dt. „unser Land“

des sexuell erfahrenen Mannes, der viele Frauen besitzt. Eine in diese Richtung deutende, gerade erst einsetzende Entwicklung ist v. a. im urbanen Kontext unter jugendlichen *gringeros*²⁹⁹ zu beobachten. Doch besonders auf dem Land würden die Eltern einen allzu promiskuitiven Lebenswandel ihres Sprösslings zu verhindern suchen. Die Virilität eines Runa-Mannes zeigt sich traditionellerweise in der Anzahl seiner Kinder und nicht seiner Sexualpartnerinnen. Diese militärische Praxis der Prostituiertenbesuche stößt insofern bei anderen Runa-Männern im gleichen Alter auf reges Interesse und Unterstützung, bei weiblichen Familienmitgliedern dagegen auf Ablehnung. So ist mir z.B. von einem Fall berichtet worden, bei dem die Mutter eines bereits verheirateten Rekruten auf der Militärbasis anrief und verlangte, dass man ihren Sohn von diesen Praktiken ausnehme, da er bereits Ehemann und Vater sei.

Neben dem Verlust der Angst vor Frauen spielt ein weiteres Element in dieser Sexualerziehung besonders für indigene Männer eine große Rolle: Das Kennenlernen und Erobern der „rassisch Anderen“. Ob im ecuadorianischen Militär alle „Rassen“ von den Prostituierten vertreten werden, wie es Canessa aus Bolivien berichtet (Canessa 2005c: 139), entzieht sich meiner Kenntnis. In den Informantenaussagen war ausschließlich von mestizischen Sexarbeiterinnen die Rede. Für die meisten indigenen Männer ist dies in ihrem Leben die einzige Möglichkeit, mit einer Mestizin zu schlafen. Insofern erobern sich Runa die mestizische Nation auch im „Besitzen“ dieser Prostituierten, da diese als Mestiz/innen die ethnische Quintessenz der ecuadorianischen Nation verkörpern. Dies dreht eine koloniale Konstellation um, in der indigene Männer stets feminisiert werden. Der weiße Kolonialherr konnte über die Sexualität der indigenen Frau verfügen (vgl. z.B. Weismantel 2005: 182), der mestizische Mann hat heute diesen Zugang in eingeschränkterem Maße immer noch, nur ehelicht er nun im Unterschied zu früheren Zeiten seine Partnerin gelegentlich. Doch die Ehe zwischen einem indigenen Mann und einer mestizischen Frau ist dagegen selten. Mestizische Frauen unterliegen entsprechend dem *marianismo*-Ideal einer restriktiven Sexualethik. Vor- und außereheliche Beziehungen sind nicht erwünscht; eheliche Beziehungen sollten dagegen keine soziale und ökonomische Verschlechterung der Frau zeitigen. Indigene Männer als auf der untersten sozialen Stufenleiter Ecuadors Angesiedelte bleiben somit nahezu chancenlos.

²⁹⁹

Als *gringeros* bezeichnet man einheimische junge, unverheiratete Männer, die regelmäßig mit ausländischen Touristinnen sexuelle Beziehungen eingehen, wobei deren meist sehr kurze Aufenthaltsdauer für eine hohe Frequenz an wechselnden Partnerinnen sorgt. Obwohl dabei durchaus auch kleinere ökonomische Vorteile entstehen können, ist die primäre Motivation doch das sexuelle Erlebnis mit einer Weißen und das im nachgängigen Berichten daraus entstehende Prestige. Der Wunsch nach einer langfristigen Partnerschaft, um in den „Westen“ übersiedeln zu können, spielt in diesem Zusammenhang nach meinem Kenntnisstand eine untergeordnete Rolle.

„Meine Brüder sagen ‚Schaut den Pedro an! Wie gut er es hat! Er hat es mit einer Nativa, einer colona und einer gringa gemacht. Jetzt fehlt nur noch eine Schwarze. Wir kennen ja nur ein Löchlein, nichts weiter, und seit der Hochzeit können wir es immer nur in das eine machen.“
(Pedro Yáñez)

7.4.3. Danach: Der Militärdienst als erfolgreich bewältigter Übergangsritus

Wenn die Rekruten vom Militärdienst nach Hause ins Dorf zurückkehren, dann werden sie meist mit einer Feier zu ihren Ehren begrüßt. Die Eltern sind voller Stolz auf ihren Sohn, der sich außerhalb der Gemeinde bewährt und sich die Anerkennung der Nation verdient hat. Der Militärdienst kann im Runa-Kontext als moderner Übergangsritus gelesen werden, der die Voraussetzung für den männlichen Erwachsenenstatus bildet. Die jungen Männer selbst demonstrieren bei diesen Veranstaltungen ihre neu erworbene Männlichkeit in beinahe theatralischer Art. Sie legen dabei ein geradezu stoisches Verhalten an den Tag und geben sich als „harte Brocken“: Sie lachen nicht, reden kaum, tanzen nicht und beweisen Trinkfestigkeit. Viele Runa-Männer tragen ihre Militär-Erfahrung im wahrsten Sinne des Wortes in ihren Körper eingeschrieben zur Schau: Sie lassen sich verschiedene Militärinsignien wie die Nummern und Embleme bestimmter Einheiten tätowieren.

Die meisten jungen ländlichen Runa-Männer bewerten ihre Armeezeit im Nachhinein positiv. Fragt man sie, warum sie zur Armee gegangen sind, erhält man als erste Antwort stets:

„Es ist eine Ehre, das Vaterland zu verteidigen!“

Pablo Dahua fasste prägnant zusammen:

„Es ist, um dem Vaterland zu dienen und also ist es ein verpflichtendes Gesetz. Also gut, klar, um das militärische Leben kennenzulernen, um zu lernen, wie es ist, wie die Militärs es handhaben, also ich dachte, um etwas zu lernen. Nur deshalb ging ich hin [...] um etwas zu lernen, was man im militärischen Leben macht, wie man mit Waffen umgeht, in einem Notfall, um mitwirken zu können, also deshalb ging ich. Und auch um andere Orte kennenzulernen und andere Städte, also deshalb ging ich. [...] Im Militärleben lernt man von allem, von allem lernt man ... nicht nervös zu sein, eine Person zu sein, eine Person, die nicht schüchtern ist. Man kann in den Gemeinden mitarbeiten, dort zeigen sie uns alles, wie man in den Gemeinden mitarbeitet, die mingas macht, Hilfe, also man lernt alles. Weil bevor ich zur Armee ging, hatte ich keine Erfahrung davon, wie das Leben ist. Dort zeigen sie einem auch zu respektieren, die Familie zu lieben, den Vater, die Mutter, also das zeigen sie, wie man in einer Gesellschaft lebt. [...] Es war eine gute Erfahrung. [...] Ich veränderte mich ziemlich, ziemlich, also ich erinnere mich an alles, an alles aus der Armee. Sie zeigten uns zu ... leben.“ (Interview mit Pablo Dahua)

Immer wieder stößt man auf die Einschätzung, dass junge Männer erst im Militär lernen würden, was es zum Leben braucht. Dabei bezieht man sich besonders auf Mut und Durchhaltevermögen im täglichen „Überlebenskampf“. Außerdem brächte man ihnen Respekt vor den Eltern, die Fähigkeit zu gemeinschaftlichem Arbeiten und generell „das Leben“ bei. Ein solcher Diskurs entwertet die erzieherische Arbeit der eigenen Eltern und des Lebens in der indigenen Gemeinde, denn alle von Pablo aufgezählten Punkte – abgesehen vom Umgang mit Waffen – sind Dinge, welche Grundvoraussetzungen auch für indigenes Gemeindeleben sind und zum Runa-Erziehungsprogramm gehören. Doch das Militär wird hier als einzige Institution überhöht, in welcher diese Dinge erlernt werden könnten.

Das Lernen ist ein wichtiger Bestandteil des Positiv-Diskurses über die Armee. Mit dem Armee-Aufenthalt und dem dort erworbenen Wissen kann man sich bei anderen Respekt verschaffen, insbesondere bei potenziellen Heiratskandidatinnen und bei männlichen Gleichaltrigen.³⁰⁰ Der Armeeaufenthalt wird somit in Gesprächen oft zu einem Referenzpunkt für den Erhalt ganz besonderen Wissens.³⁰¹

„Ich ging in den Krieg gegen Peru! Und ich weiß alles davon! Den Feind ausspähen, sich verstecken, die Sache mit dem Tränengas und andere Bomben werfen. [...] Der compadre Pablo, der macht manchmal Fehler, aber ich nie. Ich weiß alles!“ (César Alvarado)

Die meisten Runa-Männer erhalten durch den abgeleisteten Wehrdienst ein positives Selbstwertgefühl als Männer und Ecuadorianer als Gegenstück zu der sonst alltäglich erlebten gesellschaftlichen Herabsetzung. Damit erheben sie einen Anspruch auf die ihnen sonst verwehrte volle Partizipation an der ecuadorianischen Gesellschaft und können sich als besonders patriotisch den besser gestellten Mestizen und Weißen überlegen fühlen, welche sich meist vom Militär freikaufen. Außerdem setzen sie sich so gegenüber Frauen und Gleichaltrigen, die keinen Militärdienst geleistet haben, ab. Letztere werden feminisiert und ihre Männlichkeit mitunter infrage gestellt. Wer nicht zum Militär geht, kann als unpatriotischer, verweichlichter Feigling gelten. Von den jungen Männern, die ihren Militärdienst abgeleistet hatten, bewertete niemand im Nachhinein die Erfahrung als wertlos

³⁰⁰ Es heißt, dass Männer in Militäruniformen bei indigenen Frauen besonders große Chancen als potenzielle Partner hätten.

³⁰¹ Mit dem Militärdienst und der ihm zugeschriebenen Akkumulation von Wissen verbindet sich häufig die Hoffnung auf einen Arbeitsplatz außerhalb des Dorfes. Doch meistens sind die jungen Männer auf das Arbeitsleben nicht besser vorbereitet als vorher und ihre Erwartungen werden enttäuscht. Die wenigsten Indigenen oder Afro-Ecuadorianer bekommen nach der Grundausbildung die Chance, weiterführend zu lernen. Stattdessen müssen sie meist harte körperliche Arbeit verrichten. Besonders auch in den sehr abgelegenen Außenposten kommt es regelmäßig zu Nahrungsengpässen, so dass die Soldaten sich selbst versorgen müssen, indem sie im Wald jagen oder für Zivilist/innen arbeiten. Die Spanischkenntnisse sind für Runa aus sehr abgelegenen Orten, in denen v.a. in Quichua kommuniziert wird, vielleicht das einzig tatsächlich nützliche Wissen nach ihrer Entlassung.

und überflüssig. Für alle mir bekannten Fälle ist die Wehrzeit eine Quelle des Stolzes und Beweis ihrer Männlichkeit. Von den wenigen Fotos, die ein dörflicher Runa von sich selbst besitzt, ist in jedem Fall eines in Uniform dabei.

7.4.4. Aus weiblicher Sicht

Frauen stehen dem Militärdienst ambivalent gegenüber: Einerseits gewinnen auch sie durch den Prestigezuwachs und wünschen sich Söhne, Brüder und Ehemänner, die zur Armee gehen. Andererseits wissen sie um die schlechte Behandlung, haben deshalb Angst um ihre männlichen Familienangehörigen oder möchten diese einfach in ihrer räumlichen Nähe wissen. Manche Mütter versuchen, ihren Söhnen das Ableisten des Militärdienstes zu verbieten.

Der Wehrdienst kombiniert Männlichkeit und Staatsbürgerschaft. Dagegen gibt es keine staatliche Institution, welche Weiblichkeit mit formeller Staatsbürgerschaft verbinden würde und dadurch weibliches *empowerment* fördern könnte (vgl. Gill 1997: 545). Während junge Männer zum Militär gehen, arbeiten viele junge Frauen als Hausangestellte, was ebenfalls eine große Leidenserfahrung sein kann. Doch wird dieses Leiden niemals in derselben Form valorisiert wie das der Rekruten. Sie müssen diese Erlebnisse allein meistern, es entsteht keine weibliche „Schicksalsgemeinschaft“ und ihre Erfahrungen werden auf den häuslichen Bereich reduziert. Es ergibt sich aus ihrer Arbeit keine gesonderte Anwartschaft auf die ecuadorianische Staatsbürgerschaft. Für sie wird bei ihrer Rückkehr kein Fest gegeben und ich habe sie nie untereinander mit ihren Geschichten prahlen hören. Was sie erlebt haben, gilt als persönliche, private Angelegenheit, die für keine Heroisierung taugt.

7.5. Zusammenfassung

Die Runa widerstehen und umarmen den Nationalstaat gleichzeitig. Weder nehmen sie einfach nationalistische und diskriminierende Ideologien auf, noch lehnen sie diese schlichtweg strikt ab. Einerseits funktioniert die Nation identitätsstiftend – die Runa fühlen sich als Ecuadorianer/innen – andererseits sind auch bestimmte hegemoniale Ideale nationaler Identität für Indigene immer unerreichbar und demnach eine Quelle der Frustration. Denn so sehr man sich auch anstrengen möge, so gut man auch ausgebildet sei und so perfekt man auch Spanisch spräche, man ist und bleibt in einem rassistisch-hierarchischen System doch „nur“ ein/e „indio/a“. Einerseits ist dieses „Indianisch-Sein“ negativ besetzt und steht dem Fortschritt der Nation im Wege. Andererseits wird es als Folklore zu einem zentralen Symbol von *ecuadorianidad*. Diese Folklore wird v.a. von den Runa-Frauen verkörpert, welche die Ambivalenz zwischen Rückständigkeit und Tradition ethnischer Identität ausagieren. Indigene erfahren dabei im nationalen

Gesamtzusammenhang eine kollektive Feminisierung, welche Runa-Männer innerhalb dörflicher Strukturen an ihre Frauen weiterreichen. Sie versuchen meist, sich diesen folkloristischen Verkörperungen zu entziehen und eher an moderne Urbanität anzulehnen.

Wie bei vielen marginalisierten Gruppen zu beobachten, sehen sich Indigene aus zweierlei Perspektiven: Zum Einen kommt es zur Übernahme hegemonialer Denkmuster, zum dominanten Blick von außen auf sich selbst und man nimmt sich als rückständig und un-modern wahr. Zum Anderen betrachtet man sich dennoch als Teil der Nation, innerhalb derer den eigenen Lebensentwürfen durchaus ein positiver Wert zugeschrieben wird. Man ist gewillt, diese gegen äußere Vereinnahmung oder Ablehnung zu verteidigen. Runa wollen sich kulturelle Eigenständigkeit bewahren und ihre kulturelle Andersheit anerkannt wissen, dabei jedoch parallel auch als gleichwertig angenommen werden.

Das Hineinwirken externer Institutionen in indigene Gemeinschaften und Sinnstiftungen bleibt dabei ebenso ambivalent: Die Runa von Zancudo verstehen es sehr wohl, zwischen gewünschten und unerwünschten Einflüssen zu unterscheiden und den Kontakt mit verschiedenen Institutionen vor Ort nach ihren Bedürfnissen zu modellieren. Mission und Schule haben Veränderungen im Bildungsniveau, in der Sprachkompetenz, in den Hygienevorstellungen, z.T. auch in der innerfamiliären Gewaltanwendung hervorgebracht, welche von vielen Runa als positiv bewertet werden. Am Beispiel von der in einer Missionsstation aufgewachsenen Paulina Grefa kann man diese selektive Übernahme externer „Angebote“ beispielhaft ablesen: Sie lernte in der Mission alles, was sie nach Ansicht der Josefinerinnen als Ehefrau zu wissen habe. Und dennoch war sie innerhalb Zancudos auch eine der angesehensten Hausfrauen und Gastgeberinnen, die viele Kinder zur Welt gebracht und erzogen und stets eine Schüssel *chicha* übrig hatte. Die Besucher/innen ihres Hauses wusste sie nach allen Regeln indigener Gastfreundschaft zu bewirten, was in dieser Form keineswegs in der Mission vermittelt wird. Diese klar hegemonialen Versuche sowohl seitens der Josefinerinnen als auch der Entwicklungsorganisation Aliniambi, eine „neue Mütterlichkeit“ in Runa-Frauen zu implementieren, konnten doch bis *dato* (noch?) nicht ins Herz indigener Gender-Performanz vordringen. Zumindest bei den Zancudeñer Frauen war hier eine selektive Übernahme der als positiv erachteten Aspekte von Mission und Kindergarten (Sprachkompetenz, Bildung, materielle Vorteile, meist in Form von Nahrungsmitteln) zu beobachten. Jedoch hat die massive Beeinflussung der Berufsausbildung durch Mission und weiterführende Schulen besonders im städtischen Bereich sowohl entlang der ethnischen als auch der Gender-Linie perspektivisch einen großen Einfluss auf die ökonomische Position sowohl von Runa-Frauen und -Männern zueinander als auch generell im Vergleich zu den Mestiz/innen.

Die Schule wird als staatliche Bildungsinstitution innerhalb des Dorfes höchstgeschätzt und stellt *die* Anerkennung einer indigenen Gemeinde als mit der Außenwelt

verhandlungsfähiges und legitimes Gemeinschaftsgebilde dar. Sie ist der Ort, welcher Runa-Mädchen und Runa-Jungen gleichermaßen zu ecuadorianischen Staatsbürgern machen und in ihnen Patriotismus vermitteln soll. Für Jungen geht diese Art der staatsbürgerlichen Ausbildung im Militär weiter: Diese Institution stellt m.E. den größten außerdörflichen Einfluss auf jugendliche maskuline Runa-Identitätsbildung dar und drängt diese zusehends in die Richtung eines mestizisch-virilen, promiskuitiven Männlichkeitsideals.

8. Mit den „Anderen“: Ethnische Identität und Differenz

„There is a fine line between the exotic and the alien – between differences that attract and differences that offend, unnerve, or threaten.“
(Conklin 1997: 723)

8.1. Die Auseinandersetzung mit den Mestiz/innen: Das dominante „Andere“ der Runa

8.1.1. Die Stadt als mestizischer Moloch vs. die ländliche Idylle

In der Runa-Rede werden Mestiz/innen häufig pejorativ als *ahualta* oder *ahuallacta* denominiert. *Ahua-* bedeutet „hoch“, *llacta-* Erde/Terrain. Etymologisch bezeichnet es also diejenigen, welche von der „hohen Erde“, gemeint sind die Anden, kommen. Historisch ist dies die Richtung, aus welcher die Kolonisation des Tieflandes durch Weiße und Mestiz/innen stattfand und -findet. Fragt man heute eine/n ländliche/n Runa, was dieser Terminus bedeutet, so erhält man zur Antwort, dass er eine Person aus der großen Stadt, die Spanisch spricht und *colono/a* ist, bezeichnet.³⁰² Er eröffnet eine Differenz zwischen Runa und Nicht-Indigenen und richtet damit den Blick auf einen der deutlichsten Unterschiede zwischen Mestiz/innen und Runa: Die Stadt wird als mestizisch dominierter Bereich wahrgenommen und steht für Bildung, Fortschritt, Erwerbsarbeit, aber auch Kriminalität und Fremdheit, während die indigene, ländliche Gemeinde Tradition, Natur, gleichzeitig aber auch Rückständigkeit verkörpert. Städtische Runa und Mestiz/innen betreiben eine Abgrenzung zum Land als fortschrittshinderlichem Ort, zugleich verfolgen urbane Runa zum Teil aber auch einen auf das Ländliche bezogenen Kulturkonservatismus, der von den indigenen Organisationen aus identitätspolitischen Gründen genährt wird. Landbewohner/innen dagegen werfen den Städter/innen mitunter vor, dass diese nicht mehr als Runa taugen, da ihnen alle dafür nötigen, genderspezifischen Fähigkeiten abhanden gekommen seien:

„Meine Cousins und Onkel aus anderen Gemeinden [...] sie haben über mich gelacht, nicht? Wir gehen fischen und ich bin mit der Schnur so, und klar kann ich das, nicht? Gut, aber ich weiß nicht, an welchem Ort die Fische sind, ja? Sie wissen, wo die Fische sind. [...] Höchstens ein, zwei Fische fange ich, ja? Während der andere geht und in der Nacht gehen sie ohne Taschenlampe, ohne Licht. Sie sehen von der Reflektion des Mondes und sie werfen aus und

³⁰² Reeve schreibt, dass bei den Curaray Runa der Provinz Pastaza die Bezeichnung *ahuallacta* für alle Menschen aus den Anden und darüber hinaus besonders für Europäer/innen benutzt wird (2002: 22,26). Für die Napo Runa kann ich dies nicht bestätigen. Besonders weiße Ausländer/innen werden als *gringo/as* oder *rancias* denominiert und fallen nicht in die Kategorie *ahuallacta*. Guzmán Gallegos konstatiert für die Canelos Runa (ebenfalls Provinz Pastaza) den Begriff *jahuallacta*, der sich in seiner Anwendung mit meiner Definition deckt (1997: 31f.).

fangen wie acht, zehn Fische. Und große! Also sagen sie ‚Ah, Marco, du wohnst nahe der Stadt und jetzt taugst du nicht mehr als Indigener, du taugst nicht mehr für den Wald, für den Fluss, all das.‘ [...] Aber ich gebe es ihnen umgedreht. Ich lasse sie um Jahre zurück in der Bildung. Viele Jahre zurück.“ (Interview mit Marco Grefa)

Die Vorstellungen vom ländlichen Leben oszillieren aus urbaner Perspektive dabei zwischen tumber Daseinsform und demnach wenig erstrebenswert oder geradezu paradiesischem Zustand. Denn die Idee des „guten Lebens“ ist traditionalistisch-ethnisch aufgeladen und umfasst eine mythisierte Pastoral: Auf dem Land gäbe es *chicha* und Wildfleisch im Überfluss, im Zusammenleben funktionierten noch die sozialen Teilungsmechanismen und man verbrächte alle Tage mit ein wenig Arbeit und darauffolgenden nachmittäglichen Besuchen bei Verwandten. In der Stadt dagegen müsste man alles mit Geld erwerben:

„Weiter drinnen, die Quichua leben so: Zehn, elf Uhr morgens gehen sie arbeiten. Sie arbeiten ein paar Stunden. [...] Es ist, weil sie keine Chance haben, in die Stadt zu gehen. Es ist weit weg. [...] In Gruppen arbeiten sie. Und den Rest vom Tag trinken sie nur chicha und tanzen. Zum Beispiel trinken sie von früh bis mittags. Nachmittags gehen sie arbeiten. Danach trinken sie wieder. Dann gehen sie zu einem anderen Haus, einer anderen Familie. Am nächsten Tag arbeiten sie dort wieder. Also sie arbeiten nicht als einzelne Familie. Also die ganze Gruppe geht dorthin. Zwei, drei Hektar hat nur eine Person! Es gibt viel Platz. Hier machen sie nur zwei Eimer voll chicha, ein Eimer chicha. Wenn das alle ist, dann trinkt man nicht weiter. Aber dort haben sie sehr viel. Maniok [...]. Sie haben so viel Maniok. [...] Und wer betrunken ist, der schläft einfach dort ein. [...] So leben sie. Aber dort gibt es Wildfleisch, Fisch. Nicht wie in der Stadt, wo man alles kaufen muss. Sie haben alles an der Hand. Große Fische! Ich habe eine Schwester dort, mein Schwager ist von dort. Wenn sie hierher kommen, dann sagen sie ‚Ich habe Hunger. Hier gibt es nichts!‘ Wir von hier, wenn wir dorthin gehen, dann geben sie uns einen Teller wie den Dahuarazo³⁰³! Viel chicha, viel Fleisch. So essen sie täglich.“ (Interview mit Ramón Yánez)

Dabei gilt: Je weiter entfernt von den urbanen Zentren, desto besser. In der Stadt mag zwar der Zugang zu allen Gütern gesichert sein, andererseits benötigt man dafür Geld, das zunächst hart erarbeitet sein will. Die Stadt als mestizischer Raum wird als ein Ort angesehen, in dem alle sozialen Beziehungen durch Geld vermittelt werden (vgl. z.B. Canessa 2000: 708). Durch das Leben in der Stadt wird man zum Mestizen, man wird „ehrgeizig“, was aus Runa-Perspektive stets negativ konnotiert ist. Ehrgeiz bedeutet hier als typisch mestizischer Wesenszug das egoistische Interesse am eigenen Vorteil und am Geldanhäufen und die Vernachlässigung der Sorge um die Verwandtschaft und die

303

höchster Berg Ecuadors

Gemeinde. Städtisches Leben wird, v.a. von Älteren und Aktivist/innen der indigenen Organisationen, als problematisch für Runa-Identität wahrgenommen. Wer wie ein/e Mestize/in lebt, sich städtisch ernährt, wohnt und arbeitet, der/die wird schwächlich. *Runa causai*, das Runa-Leben, wird hier explizit gegen den städtischen, mestizischen Lebensstil abgegrenzt. Man beklagt den Wegfall traditioneller Erziehungsmethoden: Runa werden nicht mehr mittels kalter Bäder im Fluß, *ají*, körperlicher Arbeit und der Jagd „gestärkt“. Städtische Nahrung wie Nudeln, Reis und Dosenfisch tragen ebenso zu einer umfassenden physischen und mentalen Entkräftung bei und werden der „richtigen“ Nahrung vom Land mit *chicha*, Maniok, frischem Fisch und Fleisch gegenüber gestellt. Im Runa-Identitätsdiskurs findet man eine Idealisierung der dörflichen Gemeinschaft, welche das Leben in der indigenen *comunidad* als dem Stadtleben moralisch überlegen versteht. In der Praxis stellt die Stadt jedoch mit der in ihr möglichen urbanen Konsumkultur eine enorme Verlockung dar. Besonders junge Leute zieht es zusehends in den urbanen Bannkreis. Zudem bietet die Stadt auch mehr Schutz vor Gerüchten, verwandtschaftlichen und nachbarschaftlichen Streitereien und der aus Neid entstehenden Hexerei. Modernität im Zusammenhang mit ökonomischem Fortschritt und politischer Partizipation kann aus dieser Perspektive heraus auch durchaus positiv bewertet werden.

8.1.2. Ethnisierte Modernität: Urbane Mestizin vs. rurale *runa warmi*

Diese Ambivalenz der Gegenüberstellung zweier Lebensentwürfe, von denen der eine als modern, aber eben auch mestizisch-deviant und der andere als authentisch-indigen, aber eben auch rückständig gilt, wird besonders deutlich in zwei einander gegenüberstehenden Weiblichkeitsentwürfen: der urbanen, modernen Frau als Mestizin *per se* und der ländlichen *runa warmi*. Besonders junge Frauen sind mit widersprüchlichen Diskursen konfrontiert, die eine Unvereinbarkeit von städtischer und dörflicher Frau implizieren, wobei bei der Hinwendung zum städtischen Modell die Gefahr des Verlustes der ethnischen Identität bestünde. Diese Trennlinie zwischen den Geschlechtermodellen wird oft von älteren Runa gezogen; häufig auch zwischen Mutter und Tochter. Für Runa-Männer dagegen ist diese Hinwendung zur Urbanität weniger problematisch, da von ihnen der erfolgreiche Umgang mit der Außenwelt erwartet wird.

8.1.2.1. Büro und chagra

Moderne Frauen werden mit einer anderen, neuen Art von Arbeit in Verbindung gebracht, die sich von der harten, körperlichen Tätigkeit auf dem Feld zutiefst unterscheidet: Mestizinnen gingen, wenn überhaupt, lediglich leichter Bürobeschäftigung nach, die man nicht als „richtige“ Arbeit beschreiben könne. Meist behaupten Runa jedoch, dass Mestizinnen überhaupt nicht arbeiteten. Die reine Haushaltstätigkeit, welche ihnen zugesprochen wird,

entspricht nicht dem indigenen Arbeitsideal, wonach die Frau ihre *chagra* zu bearbeiten und dabei körperliche Kraft, Durchhaltevermögen und Zähigkeit an den Tag zu legen habe. So kritisieren Runa widerständig das dominante Weiblichkeitsbild der Mehrheitsgesellschaft, indem sie die Mestizin als faule Frau imaginieren, welche den ganzen Tag nichtstehend im Haus verbringe. Sprachen meine Informant/innen über Unterschiede zwischen beiden ethnischen Gruppen, so wurde mittels der arbeitsamen Runa-Frauen eine Abgrenzung zu den Mestiz/innen gezogen.

„Die colonas sind faul, sie verbringen den ganzen Tag im Haus und betrügen ihre Männer!“
(Pedro Yáñez)

„Die colonos gehen in eine Firma arbeiten oder auf dem Bau arbeiten sie, und sie fühlen sich. Im Gegensatz die Frauen bleiben im Haus, sie sind Hausfrauen. Sie machen das, was Frauen machen, sie passen auf die Babys auf. Sie arbeiten nicht. Im Gegensatz die Nativos arbeiten, sie gehen arbeiten in den Wald, arbeiten auf ihrer Finka. Im Gegensatz, die Frau, die Nativa-Frau, sie holt den Maniok, sie pflanzt die Banane, was es gibt zum Arbeiten.“ (Interview mit Narcisa Valle)

Der Fleiß der Runa-Frau ist hierbei Grund für ethnischen Stolz. Frauen, die vom Dorf in die Stadt migriert sind, wird innerhalb des Dorfes häufig folgender Vorwurf gemacht:

„Meine Schwester, die Vilma, arbeitet nicht. Jetzt hat sie sich mit einem zusammengetan. Sie wird heiraten. Sie verbringt den ganzen Tag nur im Haus. Sie kocht nicht, sie isst nur Süßigkeiten!“ (Beatris Mamallacta über ihre Schwester Vilma, die einige Monate vor dem Interview nach Quito migriert war)

Fast jede Arbeit in der Stadt umweht eine Aura der Faulheit. Diese Arbeit mag zwar moderner und prestigeträchtiger sein, aber es ist doch keine „richtige“ Arbeit. Die Runa von Zancudo demonstrierten hier eine ambivalente Einstellung: Einerseits sind diese Geld bringenden, körperlich leichten Tätigkeiten erstrebenswert, andererseits ist man stolz auf die Fähigkeit zur harten Arbeit auf dem Land, welche mit dem Nimbus von Runa-Traditionalität ausgestattet ist. Dies geht einher mit der kulturell kodierten Abscheu gegenüber einer Frau, die nicht hart arbeitet: Für eine Runa-Familie gibt es kaum etwas Schlimmeres als eine faule Schwiegertochter. Eine faule Frau, die den Anweisungen ihres Mannes und ihrer Schwiegereltern nicht folge leistet, würde sich „lustig machen“ und nur von den Ressourcen ihrer neuen Familie profitieren, aber selbst keinen positiven Beitrag zur Haushaltsökonomie leisten (vgl. Uzendoski 2005: 104).

Andererseits erwarten ältere Frauen von ihren Kindern eher als von ihren Ehemännern moderne Geschenke. Indigene junge Frauen – und auch Männer – demonstrieren mit diesen

Gaben von Konsumgütern, wie z.B. Handys und DVD-Playern, neben der Liebe für die Mutter ihren Erfolg in der außerdörflichen Welt und ihre Zugehörigkeit zur modernen Nation. In der Stadt zurechtzukommen, kann durchaus auch als Wissen konzipiert werden, parallel zum traditionellen Wissen der Älteren über den Wald, den Fluss und den Feldanbau.

„Ich ging mit zwölf Jahren nach Tena. Als ich zum Lernen ging. Am Anfang war es schwer, ich hatte nicht so viele Kenntnisse, ich wusste nicht, wie man von hier [Zancudo; Anm. d. Verf.] weggeht, wie es ist, ich hatte in der Schule hier gelernt. Am Anfang gewöhnte ich mich nicht ein, aber dann, dann lebte ich mich ein. [...] Hier, das werde ich dir jetzt sagen, gefällt mir nicht, dass die Personen hier auch soviel kritisieren. Die Personen kritisieren ohne hinzuschauen. Sie hören nur und tragen es weiter. Das gefällt mir nicht, auch deshalb bin ich nicht gern hier. [...] Weil sie etwas hören und dann interpretieren sie schlecht. Und dann, dann entstehen Probleme. [...] Seit ich in Tena lebe, sehe ich das anders, weil sie dort nicht so wie hier sind. Wie werde ich dir das sagen ... die Personen sind mehr miteinander verbunden. Sie reden nicht so viel, wir kritisieren uns nicht, wir vertragen uns gut, aber hier, hier ist es nur so mit denen, mit denen man sich versteht, mehr nicht.“ (Interview mit Narcisa Valle)

Narcisa zeigte hier auf, wie sehr das Leben in der Stadt für sie auch eine befreiende Komponente in sich trug. In der Stadt den eigenen Weg zu finden, stellt eine enorme Wissensbereicherung dar und ist eine Selbstermächtigung, die den negativen Seiten des Dorflebens etwas entgegensetzt.

Für die ländliche *runa warmi* dagegen zählen andere Werte: Eine Frau muss eine fruchtbare, gekonnt bearbeitete *chagra* besitzen, ihr Haus sollte sauber und das Essen reichlich sein und ästhetisch ansprechend serviert werden. Besonders am Geschmack und der regelmäßig in einem Haushalt zur Verfügung stehenden Menge an *chicha* misst sich weibliche Identität im Dorf. Hinzu kommt die Aufgabe der Kinderbetreuung und -erziehung. Andere Frauen, v.a. Mitglieder der Schwiegerfamilie, beobachten und kommentieren ständig, wie gut eine Frau in diesen weiblichen Tätigkeiten abschneidet. Wer keine gute Hausfrau ist, kann sich der Kritik der anderen Frauen gewiss sein.

„Von der Mónica ist dieser Quirl?! Er ist sehr schmutzig. Und schlecht gemacht ist er auch. Der meinige in meinem Haus, der ist viel besser. Etwas kleiner ist er. Und er ist immer sauber. Mir gefällt es, die Dinge sauber zu haben. Ich habe alle Küchendinge und das Haus schön sauber. Ich bin eine gute Frau! Ich weiß, wie man die Dinge machen muss!“ (Rosario Cerda)

Das zum traditionellen Runa-Frauenbild gehörende Lebensideal besteht aus einer Heirat mit einem Mann, der nicht gar zu aggressiv ist, einer reichen Kinderschar und dem fleißigen und ästhetischen Erledigen aller anfallenden weiblichen Arbeiten (vgl. z.B. Muratorio 1994: 257).

8.1.2.2. Die unkontrollierte Frau: Zu viel Freizügigkeit

Hinzu kommt ein ländliches Keuschheitsideal, dem die urbane Frau als sexuell verfügbar gegenübergestellt wird. Dies steht einerseits in enger Verbindung mit dem Konzept der Stadt als Ort des Lasters und andererseits auch mit der Art der Arbeit, der einige Mestizinnen in der Stadt nachgehen. Büroarbeit als typisch weibliche Stadtarbeit wird durch modisch gekleidete und geschminkte Frauen getätigt und ist deshalb aus Runa-Perspektive bis zu einem gewissen Grad sexualisiert:

„Wenn sie da so den ganzen Tag auf ihren Schnecken sitzen, wer weiß, was sie dann denken und wie sich das anfühlt.“ (Pedro Yáñez)

Runa-Frauen sollten einer solchen Arbeit möglichst nicht nachgehen. Hier böten sich einer Frau sehr viele Kontaktmöglichkeiten, was die Eifersucht ihres Mannes geradezu automatisch heraufbeschwören würde. Wenn Frauen nicht im Haus und nicht auf dem Feld sind, dann werden sie für ihre Männer unkontrollierbar.

Diese Tendenz, moderne, weibliche Stadtarbeit zu sexualisieren und als einer der Gründe für männliche Eifersucht zu etablieren, bestätigt Bruce Knaufts Beobachtung (1997) über Geschlechterbilder bei sich rapide verändernden Gesellschaften in Kontakt mit der Moderne. Wenn sich die Möglichkeiten für Frauen zur Berührung mit der Außenwelt erweitern, dann werden oftmals die Vorstellungen über weibliche Schicklichkeit größer. Formale, ritualisierte Einschränkungen mögen sich lockern und geheimes männliches Wissen und männliche Sakralia an Wichtigkeit verlieren. Doch die Stigmatisierung von Frauen taucht meist in Verkleidung an anderer Stelle wieder auf. Oftmals erhöht sich die Angst vor weiblicher sexueller Lockerheit und Immoralität, je mehr Frauen sich bewegen und außerhalb der Gemeinde reisen können. Das weibliche Potential, mit der Außenwelt umzugehen, kann bestimmte Vorstellungen von Männlichkeit herausfordern, da Männer zusehends auf den Erfolg in eben derselben Außensphäre angewiesen sind. Dieser Erfolg jedoch ist mehr als unsicher. Insofern sind Männer generell eher daran interessiert, ihre Frauen im Haus zu behalten (Knauff 1997: 241). Es entsteht das Stigma der „Prostitution“, der zunehmenden Kommodisierung von weiblicher Sexualität. Dem unterliegen nicht nur diejenigen, die tatsächlich im Sexgewerbe tätig sind, sondern auch die Mehrzahl der ruralen Frauen, die einem beständigen Verdacht ihrer Ehemänner, Familien und Nachbar/innen ausgesetzt sind (1997: 242). Diese Unsicherheit schafft sich Bahn durch eine zunehmende Betonung männlicher Ehre, die von weiblicher Keuschheit abhängt. Die Männer selbst bekommen allerdings insbesondere durch Arbeitsmigration und Militär mehr Möglichkeiten für sexuelle Eroberungen außerhalb des Dorfes. Insofern entsteht ein Doppelstandard für angemessenes sexuelles Verhalten: Männer sollen und dürfen erobern, Frauen müssen keusch sein (1997:

242). Frauen, die viel in die Stadt fahren, sehen sich Kritik der im Dorf verbleibenden Bewohner/innen ausgesetzt:

„Wenn man sieht, dass eine Frau viel in die Stadt fährt, ich weiß nicht was, sie sagen ‚Was geht sie? Wo wird sie wohl das Geld dafür herhaben, um so zu gehen?‘, so reden sie. Aber es sind immer die Frauen, die kritisieren. Es gibt immer Probleme in der Gemeinde wegen den Frauen, weil die Frauen kommen um zu schauen, unterhalten sich, pa, pa, pa, pa, pa, pa, und dann sind die Gerüchte da!“ (Interview mit Pablo Dahua)

Frauen werden dabei also nicht nur von männlichen Familienmitgliedern beäugt, sondern reglementieren sich auch gegenseitig. Einmal war ich Teilnehmerin einer Szene, in welcher meine *comadre* Rosario Cerda der 14-jährigen Halbmetizin Narcisa Valle, welche seit zwei Jahren mit ihren jüngeren Geschwistern die Woche über um der besseren Schulbildung willen in Tena lebte, vorwarf, sie hätte in der Stadt mehrere Liebhaber. Narcisa stritt dies selbstverständlich ab und reagierte mit der mehrmals recht aggressiv vorgetragenen Aufforderung:

„Überwach mich doch! Überwach mich!“

Nicht von der Hand zu weisen ist allerdings, dass Runa-Mädchen mit urbaner Erfahrung offener, kommunikativer und auch selbstbewußter agierten als Mädchen, die wenig Erfahrung über die Dorfgrenzen hinaus gesammelt hatten. Insofern fördert das Leben in der Stadt durchaus Fähigkeiten, welche keineswegs Teil des traditionellen weiblichen Erziehungsprogramms sind. Das derart auftretende Mädchen im Dorf für Irritationen sorgen, ist mit diesem Hintergrund nur allzu naheliegend.

8.1.2.3. *Hautfarbe und Schönheit: Je heller desto attraktiver*

Im städtischen Kontext findet sich eher ein Schönheitsideal, das sich an den Standards der globalen Konsumkultur orientiert, als auf dem Land. Die typische Stadtfrau wird aus Runa-Sicht prototypisch von der Mittelschichtsmestizin verkörpert: Sie trägt schicke Kleidung, schminkt sich, schreitet auf hohen Absätzen durchs Leben, lackiert sich die Fingernägel und benutzt Parfüm. Ein solcher Kleidungsstil ist nur möglich, wenn die betreffende Frau entweder gar nicht oder „nur“ im Büro arbeitet und steht damit konträr zur ländlichen Arbeit, bei welcher ein schönes Aussehen nach westlichen Standards keinesfalls möglich wäre. Runa-Migrantinnen bringen diese neuen, ästhetischen Ideale aus der Stadt mit ins Dorf: Eine der Töchter Dolores Mamallactas, Vilma Mamallacta, kehrte auf Besuch aus Quito zurück und trug eine neue Langhaarfrisur mit Pony. Ohne große Zeitverzögerung ließen sich drei weitere junge Mädchen ihre Haare auf die gleiche Art schneiden; ebenso wenig ließen die

gehässigen Kommentare der älteren Frauen auf sich warten. Schönheit spielt als Attribut der modernen Frau eine wichtige Rolle und wird für junge Runa, besonders auch im Hinblick auf die Heiratspartnerentscheidung, immer wichtiger. Dennoch ist Schönheit zumindest auf dem Land bis *dato* weder für Frauen noch für Männer ein ausschlaggebendes Kriterium. Eher noch wünschen sich v.a. die männlichen Jugendlichen in der Stadt eine hübsche Partnerin, wobei hier gleichzeitig darauf hingewiesen wird, dass „hübsch“ auch einen hohen Preis im Sinne von Forderungen seitens der Frau beinhaltet.

„An erster Stelle sehen sie, die Familie, bei dem Mädchen, dass es alleinstehend sein sollte, dass sie zu arbeiten weiß [...] nicht, dass sie so hübsch, so schön wäre, sondern dass sie zu arbeiten weiß und aus einer guten Familie kommt. So, so. Jetzt gefällt der anderen Hälfte der Jugendlichen das Mädchen, weil sie hübsch ist und ... was noch. Es ist unwichtig, ob sie arbeitet. Sie ist hübsch und damit hat sich's. [...] Ich hatte Probleme mit, mit einem meiner Cousins und auch einem meiner Brüder. Das Mädchen ist hübsch, groß und vor kurzem auf die Universität gegangen. Und mein Bruder muss arbeiten, um ihr Bildung zu geben, um ihr Geld zu geben und ... und davon kommen die Konsequenzen, nicht? Weil, weil er ein hübsches Mädchen gesucht hat und jetzt hat er kein Haus. Er lebt im Haus meines Vaters.“ (Interview mit Marco Grefa)

„Dass er hübsch ist, ist nicht so wichtig. Klar wird die Frau danach fragen, aber wenn er nicht hübsch ist, trotzdem wird geheiratet. So hässlich gibt es gar nicht, dass einer keine Frau kriegen kann [lacht]. [...] Zu schön [bei Frauen, Anm. d. Verf.] ist auch nicht gut, weil die anderen sie dann rauben wollen. Aber so große Schönheiten gibt es unter den Nativas nicht. [...] Das wichtigste ist, dass man mit der Frau eine Familie gründen kann.“ (Pedro Yáñez)

Eine verheiratete Runa vom Land beschränkt die Verschönerung ihres Äußeren gewöhnlich auf besondere Anlässe wie Taufen oder Dorffeste. Dazu trägt sie ihre beste Kleidung, die meist aus einem sauberen, nicht-beschädigten T-Shirt oder Bluse mit einer besonderen Form oder Muster, einem einfachen Rock oder kurzer Hose und unbeschädigten Schuhen, eventuell mit einem kleinen Absatz, besteht. Dazu legt sie möglicherweise vorhandenen Schmuck an, meist in Form von ein paar einfachen Ohrringen. Schminke und Parfüm sind für die meisten verheirateten Frauen in Zancudo Tabu. Denn keine Ehefrau sollte ihr Aussehen explizit betonen. Schönheit wird v.a. bei jungen, verheirateten Frauen sehr ambivalent betrachtet. Sie könnte andere Männer anlocken, die Ehe gefährden und mit großer Wahrscheinlichkeit Eifersuchtsattacken ihres Mannes auslösen. Ehemänner mögen es nicht, wenn ihre Frauen sich schminken und verbieten es ihnen nach der Hochzeit meist explizit. Denn ein geschminktes Gesicht gilt auch als Indikator für eine gewisse Verfügbarkeit. Zudem wird besonders das Parfüm als gänzlich unindigen mit der Stadt und Mestizinnen und Weißen assoziiert und in die Nähe zur Prostitution gerückt.

„Der Pablo sagt mir ‚Du bist kokett!‘, ich weiß nicht was. Ich sagte ihm ‚Ich will keinen anderen Mann!‘ Er sagt ‚Du erscheinst gar nicht wie eine Ehefrau, deshalb läufst du rum und sagst, du bist alleinstehend!‘ Ich, wofür werde ich lügen?! [...] Der Pablo sagt mir ‚Du bist so‘, sagt er ‚du gehst raus auf die Straße, du erscheinst gar nicht als ob du verheiratet wärst‘, sagt er. ‚Du bist nichts weiter als eine Alleinstehende‘, sagt er ‚und dann kommst du nach Hause und bist Mama!‘ So sagt er mir immer ‚Du machst dich hübsch, du schminkst dich so, dann gehst du allein raus!‘ ‚Ich wäre doch verrückt, allein rauszugehen‘, sage ich ihm, ‚wo ich meinen Ehemann habe, was soll ich da suchen! Das ganze Leben zusammen verbringen und sich dann einen anderen suchen! Eine Dummheit wäre das!‘, gleich so sage ich es ihm.“ (Interview mit Rosario Cerda, Ehefrau von Pablo Dahua)

Runa-Frauen, die in der Stadt leben, benutzen diese auf dem Dorf verpönte Kleidung und Kosmetik in ähnlicher Funktion wie die Geschenke an die daheim gebliebene Mutter: Sie stellen eine bewusste Abgrenzung zum schmucklosen, „rückständigen“ dörflichen Dasein dar. Über die Mode wird ein Andocken an eine nationale/internationale Identität erreicht und das eigene – oder das des Ehepartners – erfolgreiche Wirtschaften im urbanen Bereich äußerlich angezeigt. Dabei werden auch hegemoniale Schönheitsideale übernommen. In Ecuador bedeutet dies: Je heller die Haut-, Augen- und Haarfarbe, desto schöner. Die Runa, die auf ihr Aussehen achtet, wird sich deshalb am Stil der mestizischen Städterinnen orientieren. Schönheit und Weißheit sind in Ecuador aufs Engste miteinander verknüpft, werden in den Medien als Schönheitsideale propagiert und von den meisten Ecuadorianer/innen geteilt (vgl. Radcliffe und Westwood 1996: 138f.). Positiv besetzte Frauenfiguren in den Massenmedien haben meist im Vergleich zum Gros der ecuadorianischen Bevölkerung eine recht helle Haut und helle Haare. Diese Schattierungen verweisen auch auf ihren sozialen Status der städtischen Ober- bzw. oberen Mittelschicht (vgl. Radcliffe und Westwood 1996: 139). Auch meine weiße Haut wurde in Zancudo Gegenstand von Komplimenten:

„Wie schön weiß du bist! Ich wäre auch gern so!“ (Beatris Mamallacta)

Meinen Geschichten über westeuropäische Sonnenaficionados folgte man dagegen mit lächelndem Unglauben. So kopieren auch die Runa eine hegemoniale Attraktivitäts- und damit auch Sympathieskala, die sich an der Schattierung der Hautfarbe orientiert. Insofern werden Afro-Ecuadorianer/innen als unattraktiv empfunden, was dem gängigen ecuadorianischen Schönheitsdiskurs entspricht. Auch die unterschiedlichen Schattierungen bei den Runa selbst sind Gegenstand von Kommentaren; diejenigen mit dunklerer Tönung

werden *negrito/as*³⁰⁴ genannt und gelten als wenig attraktiv. Jemand als „schwarz“ zu bezeichnen, wird gelegentlich auch als Beleidigung eingesetzt. „Katzen“ – d.h. Runa mit hellen Augen – und *zucas* – Runa mit hellerer Haut und europäisch-nordamerikanischen Zügen – werden dagegen als schön und sexuell begehrenswert betrachtet.

„Als ich alleinstehend war, vertrug ich mich auf dem Gymnasium mit allen, ich vertrug mich. Sogar der Rektor des Gymnasiums machte seine Späße mit mir. Aber ich ließ ihn nie. Er sagte mir ‚Du bist hübsch, weil du eine Katze bist‘, was weiß ich für Sachen. Ich sagte ihm ‚Wofür? Ich bin eine reine Indianerin, dass ich von drinnen im Wald bin. Ich bin lustig. Es gibt nichts zu lügen‘, sagte ich ihm.“ (Interview mit Rosario Cerda)

„Er sagte zu mir ‚Du bist so schön weiß! Du hast so eine schöne Haut! Du bist ein schöne Frau.‘ Weil ich so weiß bin.“ (Magdalena Torres über den Beginn einer Affäre mit einem mestizischen Besucher des Hostals, in dem sie arbeitete)

In beiden Beispielen wurde zwar der jeweilige Sprecher explizit genannt, dennoch vermischten sich die Stimmen der Sprecherinnen und der von ihnen Zitierten als Repräsentanten der nationalen Mehrheitsgesellschaft. Die positive Evaluierung weißer Hautfarbe wurde von beiden nicht infrage gestellt, auch wenn Rosario nichtsdestotrotz ihre indigene Identität betonte. Die Stimmen der „Anderen“ bildeten hierbei eine Art Autorität, welche beiden Frauen *trotz* ihres Indigen-Seins Schönheit zusprachen. Rosario hielt das Kompliment des Rektors für erwähnenswert. Ihre Position dazu erscheint ambivalent, da sie die Idee indigener Minderwertigkeit übernahm, gleichzeitig ihre eigene Indigenität jedoch verteidigte. In Magdalenas Aussage, insbesondere wenn man sie in den Zusammenhang mit anderen Aussagen ihrerseits stellt, spiegelte sich eine klare Akzeptanz der Gleichstellung von Weißheit und Schönheit. Städtische Runa-Frauen versuchen mitunter durch kosmetische Mittel, ihr dunkles indigenes Äußeres zu „verweißen“, z. B. mit hellem Gesichtspuder. Dies läuft parallel zu den in der Stadt zu beobachtenden Erscheinungen von v.a. Jugendlichen, die aus Scham in der Öffentlichkeit kein Quichua mehr sprechen oder ihren Familiennamen, in den meisten Fällen ein eindeutiger ethnischer Verweis, nicht mehr nennen möchten.

Einige meiner Informant/innen übernehmen auch den hegemonialen Hygiene-Diskurs, welcher die Mestizin als sauberer im eigenen Körperumgang und in der Haushaltsführung darstellt. So wird Hygiene auch unter den Runa zur Abgrenzung und als Fortschrittlichkeitsausweis benutzt. Manche urban orientierten Eltern verboten ihren Kindern

304

Dt. „Schwätzchen“

das Spielen mit anderen Kindern „im Dreck“, da diese nicht angezogen und schmutzig wären.

8.1.2.4. Moderne Weiblichkeit als Erweiterung von Handlungsspielräumen?

Moderne Weiblichkeit stellt ein Paradoxon in Bezug auf die Erweiterung von Handlungsspielräumen für Runa-Frauen dar: Einerseits werden mehr Bildung, Bewegungsfreiheit und Partizipation an einer globalen Konsumkultur von v.a. jungen Frauen selbst gewünscht und durchaus in einem emanzipatorischen Sinne verstanden. Mit dieser Hinwendung zu modernen Werten und Lebensstilen geht ein westlich geprägter Geschlechterdiskurs einher, der eine Entwertung der indigenen Mutter und Agrikultorin beinhaltet. Auf der anderen Seite sind diese Frauen in ihren Herkunftsdörfern teilweise massiver Kritik ausgesetzt, welche das städtische Leben als dekadent und seine Vertreter/innen als sich zu Mestiz/innen verwandelnde Schwächlinge betrachtet.³⁰⁵ Viele jüngere Frauen sind zwischen der urbanen Mestizin und der ländlichen *runa warmi* hin- und hergerissen. Sehr anschaulich wurde dies in einem Interview mit Rosario Cerda: Ihre Antworten auf meine Fragen waren durchzogen von Widersprüchlichkeiten. Einerseits war sie stolz auf ihre Unabhängigkeit und ihr Wissen um urbane Kontexte und berichtete immer wieder von ihren Erlebnissen während ihrer Zeit als Hausmädchen in mehreren großen Städten und wie sie sich dort zu einer offenen, kommunikativen Frau entwickelt hätte, die sich von niemandem hereinlegen ließe. Voller Selbstbewusstsein berichtete sie bspw. von einem Streit mit einem mestizischen Maishändler in Tena, aus dem sie als Siegerin hervorgegangen wäre. Außerdem bedauerte sie, schon so früh Kinder bekommen zu haben. Gleichzeitig war sie jedoch stets auch bemüht, dem ruralen Idealbild einer Runa-Frau zu entsprechen und ließ keine Gelegenheit aus, sich als keusche, häusliche Ehefrau zu

³⁰⁵

Dies lässt sich beispielhaft an folgendem Ereignis ablesen: Bei einer Feier ging Magali Buenavista, die elfjährige Tochter der Lehrerin Teresa Andi, auf einem Betonvorsprung an der Schule entlang. Sie trug ihren einjährigen Bruder Jeyson in einem modernen Tragegestell, wie man es heute auch oft in europäischen Städten sieht, auf dem Rücken. Dabei rutschte sie an der Kante des Betonwegs ab und stürzte, wobei Jeyson in seinem Tragegestell durchgeschüttelt wurde. Daraufhin wurde Magali von ihrer Großmutter Carmen Dahua geohrfeigt und ausgeschimpft. Sie schickte Magali sofort mit dem Auftrag nach Hause, sich das traditionelle Tragetuch umzubinden und dann zurückzukehren. Die Umstehenden, welche die Szene beobachtet hatten, beschuldigten ebenfalls in ihren Kommentaren Magali des Fehlverhaltens. Silverio Alvarado bemerkte:

„So ergeht es einer señorita, wenn sie diese modernen Sachen benutzt. Und nicht mehr das Tragetuch benutzen will. Einer Nativa passiert das mit dem Tragetuch nicht!“

Ob Magali selbst sich wehgetan hatte, stand nicht zur Debatte. Sie lief nach Hause, kam wenig später mit Jeyson im Tragetuch wieder und alle waren es zufrieden. Der zitierte Kommentar ist hier insofern interessant, als dass Magalis Sturz auf die Benutzung eines modernen, städtischen Gegenstandes geschoben wurde, was einen Nachkommen der Dorfgemeinschaft gefährdete. Es wurde hier eine Dichotomie von Stadt und Land innerhalb des Gender-Feldes eröffnet: Nur die traditionellen Methoden der Kinderbetreuung taugten etwas und gezielten sich für eine „richtige“ Runa-Frau. Eine Frau, die sich an der Stadt und den dortigen modernen (mestizischen) Gepflogenheiten orientierte, könnte ihre Aufgabe (in diesem Fall die Kinderbetreuung) nicht mehr zufriedenstellend erfüllen.

präsentieren, die sich niemals allein auf der Straße herumtriebe und ein hervorragendes *chicha* herzustellen wisse.

Man kann das traditionelle Ideal der starken Runa-Frau auch als Gegenbild zum hegemonialen Entwurf indigener Weiblichkeit im Kolonisationsprojekt sehen, der die indigene Frau einer submissiven Rolle zuteilt und an ihrer Zurichtung auf die Marktökonomie (meist als Hausangestellte) und als Reprodukteurin von Staatsbürgern arbeitet (vgl. Muratorio 1994: 243). Aus dieser Perspektive bedingen moderne Einflüsse eine generelle Devaluierung der indigenen, ruralen Frau und ihres Lebensentwurfes. So waren bspw. genuine Runa-Kulturgüter wie die Töpferei und die traditionellen Lieder, welche als Kunstformen besonders von Frauen gepflegt wurden und in der ethnographischen Literatur häufig als Macht-Pendant zum männlichen Schamanismus dargestellt werden (vgl. z.B. Uzendoski 2005: 54ff.; Uzendoski, Hertica und Kalapucha Tapuy 2005: 658), in Zancudo verschwunden. Dies impliziert einen Verlust der spirituellen Macht der Frauen: Sie sind nicht mehr die kraftvollen Frauen der Maniokgärten, die eine spezielle Beziehung zur *lumu warmi*³⁰⁶ haben, sondern „nur“ noch einfache, ungebildete Hausfrauen und Bäuerinnen.

Doch ein Leben in Anlehnung an das Urbane kann aus individueller weiblicher Runa-Perspektive auch durchaus als Selbstermächtigung verstanden werden, welche eine Befreiung von der schweren körperlichen Arbeit auf dem Feld und dem zunehmend als Belastung empfundenen Kinderreichtum bringt. Für diese jungen Frauen sind die städtisch-mestizisch aufgeladene Kosmetik, die hohen Absätze und die Benutzung von Kinderwagen statt traditionellem Babytuch ein Symbol ihres Bildungsniveaus und ihrer Meisterung der urbanen Umstände. Gleichzeitig können sie einen Affront gegenüber ihren Müttern und Großmüttern und deren Idealen von Weiblichkeit und Mütterlichkeit darstellen.

8.1.3. Das Fußballfeld als Bühne ethnisierten Männlichkeit

8.1.3.1. *Fußball als „zivilisatorische“ Maßnahme*

Moderne Sportarten, insbesondere Fußball, sind mittlerweile eine der beliebtesten Zeitvertreibe in indigenen Gemeinden. In Zancudo versammelten sich fast jeden Nachmittag Männer und Frauen um den Sportplatz der Schule, um Sport zu treiben, zuzuschauen und sich zu unterhalten. Fußballspiele sind außerdem essentielle Bestandteile von Festlichkeiten, selbst wenn es sich dabei um kirchliche Feiertage handelt (vgl. Schweitzer de Palacios 2008: 133). Die Einführung bestimmter Sportarten wurde von staatlicher Seite gefördert und auch als „zivilisatorische“ Maßnahme verstanden. Speziell Fußball ist Teil von politischen Entwicklungsprojekten, auch seitens der indigenen Organisationen, die ihn als Erziehung der

³⁰⁶

Weibliches Geistwesen, das die Fruchtbarkeit der Gärten, insbesondere ein gutes Wachstum des Manioks, garantiert.

Jugend betrachten: Sport wäre gut für die soziale Harmonie, könne Kooperation und Solidarität fördern und ungesundes, anti-soziales Benehmen, wie bspw. Trunkenheit, faules Rumhängen und daraus resultierende kriminelle Akte, bekämpfen (vgl. MacClancy 1996: 10). Insofern wird Sport, in unserem Falle speziell Fußball, im Zusammenhang mit Entwicklungspolitik strategisch eingesetzt, um die Bevölkerung in das Wertesystem der Nation einzubinden (vgl. MacClancy 1996: 7).

„Zum Beispiel haben wir jetzt um einen überdachten Sportplatz gebeten [...], ich denke, dass diese obras es erlauben, dass die Gemeinde vorangeht, dass sie sich entwickelt, damit die Kinder danach keine Unannehmlichkeiten haben, zum Beispiel in der Bildung, Sportplätze zu haben, manchmal, meistens, sehen wir, dass Zonen existieren, die sich dem Alkoholismus hingeben, weil zum Beispiel sportliche Möglichkeiten fehlen, Sportplätze ... und sie widmen sich dem. Dem Alkoholismus. Und das bringt Schwierigkeiten mit sich.“ (Interview mit Orlando Kalapucha)

Bei interethnischen Begegnungen kann Fußball dabei mitunter jedoch nur ein weiteres Feld sein, innerhalb dessen die alten Ambivalenzen und Rivalitäten ausgetragen werden. In einem solchen Falle werden die bereits existierenden Grenzen zwischen sozialen Gruppen lediglich verstärkt (MacClancy 1996: 7, 11):

„Sports [...] help to define moral and political community. They are vehicles of identity, providing people with a sense of difference and a way of classifying themselves and others [...].“
(MacClancy 1996: 2)

8.1.3.2. „Ein Spiel der Männer“

Sport kann, ebenso wie andere gesellschaftliche Bereiche, Genderimaginationen, welche in einer bestimmten Kultur vorherrschen, explizit zur Aufführung bringen und sie dabei stützen oder auch herausfordern (MacClancy 1996: 14). Fußball eignet sich hierbei besonders gut als symbolischer Ausdruck und zur performativen Herstellung männlicher Runa-Werte. Im Fußball wird physische Stärke, Durchhaltevermögen, Schmerzunempfindlichkeit und eine gewisse Aggressivität geschätzt. Diese Eigenschaften gelten auch außerhalb des Feldes als ideale Ausprägungen von Runa-Männlichkeit. Der Sport ersetzt damit die Jagd als Ausweis von Männlichkeit ebenso wie als bevorzugte positiv konnotierte, männliche Freizeitbeschäftigung. Obwohl Frauen auch ganz selbstverständlich Fußball spielen, so wird der Sport dennoch von Männern zur Abgrenzung gegenüber Kindern und Frauen benutzt, deren Spiel als „weniger wert“ gilt. Der „harte“, „richtige“ Fußball wird ausschließlich von den Männern betrieben:

„Das ist ein Spiel der Männer und nicht der Frauen, der Kinder!“

rief einmal Orlando Kalapucha quer über den Platz in Richtung Amado Buenavista, dem mestizischen Ehemann der Lehrerin Teresa. Dieser hatte eine Einladung zum Spiel mit dem Hinweis auf die unerträgliche Hitze abgelehnt und war lieber im Schatten sitzengeblieben. Mitunter werden Frauen und Kinder auch vom Sportplatz vertrieben, wenn einige Männer diesen in Anspruch nehmen wollen. Dennoch stehen bei aller demonstrierten Männlichkeit und Ernsthaftigkeit, mit welcher die innerdörflichen Fußballspiele betrieben werden, der Spaß am Spiel und die verbindenden Elemente sowohl zwischen Spielern als auch zwischen den Zuschauer/innen im Vordergrund. In Zancudo waren die Spiele v.a. soziale Treffpunkte. Nur so kann ich mir erklären, dass zwar Spieler/innen wie Zuschauer/innen immer mit größtem Eifer bei der Sache waren, sich gegenseitig anspornten bzw. kritisierten und ein starker Druck aufs Tor mit massiver verbaler Unterstützung der Umstehenden zu verzeichnen war, jedoch niemand jemals den Spielstand kannte, die Tordifferenz auch nach Ende des Spiels kaum eine/n Zuschauer/in interessierte und ich auf die Frage, wer denn nun gewonnen hätte, meist die Antwort „Gleichstand, glaube ich.“ erhielt.

8.1.3.3. Der interkulturelle Vergleich: Von gezüchteten und „wilden“ Hühnern

Dies steht in starkem Kontrast zu Turnierspielen, die bei überdörflichen Festlichkeiten durch das Aufeinandertreffen mestizischer und indigener Mannschaften oft eine interethnische Komponente erhalten. Hier sind Gewinner/innen und Verlierer/innen allen wohlbekannt und der Spielablauf selbst geht nicht ohne Beleidigungen und sarkastische Bemerkungen über den Gegner vonstatten. Außerhalb des Dorfes wird dieselbe Abgrenzungsrhetorik gegenüber den „schwächlichen“ Mestizen wie innerhalb des Dorfes gegenüber den Frauen geführt. Runa-Männer drehen dabei die im außerdörflichen, mestizisch-urbanen Kontext erfahrene Feminisierung um und betonen ihre „wilde“, physisch starke, männliche Seite. Mestiz/innen – ebenso wie Weiße – mögen zwar als fortschrittlich, gebildet und im urbanen Kontext versiert gelten, jedoch sind sie aus Runa-Sicht Schwächlinge, die über wenig physische Kraft und Zähigkeit verfügen. Deshalb wären sie bspw. auch ungeeignet für die harte körperliche Arbeit auf dem Feld und würden sich im Wald nicht zurechtfinden. Diese Zuweisung von Schwäche findet sich besonders in den während und nach dem Spiel getroffenen Aussagen und Witzeleien über den mestizischen Gegner:

„Viel lassen sie sich fallen, diese ahualacta!“

„Die colonos sind wie gezüchtete Hühner, so weich und schwach, immer fallen sie hin! Im Gegensatz, wir Nativos, wir sind wie kreolische Hühner, stark, wie Männer!“

Als „kreolisch“ wird eine robuste, in offenem Gelände lebende und freilaufende Hühnerart bezeichnet, die in vielen indigenen Haushalten zu finden ist, wenig Pflege und vor allem keines Kraftfutters bedarf und ein recht zähes (da kräftigere Muskeln), aber sehr würziges Fleisch besitzt. Sie wird von den Runa als Nahrungsmittel weit mehr geschätzt als die Masthühner, die auch „weiße Hühner“ aufgrund der Farbe ihres Gefieders und ihres Fleisches genannt und in Tena für die Aufzucht in Stall oder Käfig verkauft werden, mit Kraftfutter gemästet werden müssen, generell recht fragil sind und einer speziellen Pflege und Ernährung bedürfen. Mit dem Hinweis auf die „kreolischen Hühner“ wird Runa-Männlichkeit mit einer gewissen Ursprünglichkeit und Natürlichkeit in Verbindung gebracht. Dabei geht es den Runa ausschließlich um körperliche Kraft und Zähigkeit, perfekte Ballbeherrschung oder gewieft Spielzüge spielen keine Rolle als Männlichkeitsmarkierungen. Insbesondere dickere Mestizen als unmännliche Anomalie³⁰⁷ und solche, die einen demonstrativ urbanen Habitus zur Schau tragen, werden dabei zur Zielscheibe indigenen Spotts. Mestizische Fußballer wehren sich verbal, indem sie Runa-Spieler als *indios brutos*³⁰⁸ beleidigen und ihnen unterstellen, sie würden rückwärts laufen und könnten nicht richtig Fußball spielen.

Der Fußball ist demnach ein sozialer Bereich, in dem Runa-Männer eine positive, geschlechtlich aufgeladene ethnische Identität entwickeln und zur Schau stellen können. Die normalerweise im weiteren ökonomischen und sozialen Umfeld erfahrene Diskriminierung und Benachteiligung gegenüber den Mestizen wird im fußballerischen Sieg spielerisch für einen kurzen Moment überwunden. Der Sport bietet hier die Möglichkeit, die in anderen sozialen Feldern erlittene Erniedrigung zu kompensieren, indem sich die Runa als die besseren, härteren Männer erweisen. Es findet eine temporäre Suspendierung „normaler“ Machtverhältnisse statt.³⁰⁹

Dies funktioniert im sportlichen Bereich jedoch ausschließlich für Runa-Männer. Frauen nehmen zwar auch an Fußballturnieren gegen mestizische Mannschaften teil, doch wird ihr Spiel nicht von einer solch starken Verbindung zwischen Femität und Ethnizität begleitet. Zum Einen gehört sportliche Aktivität (als Jagdersatz) nicht zum typisch weiblichen

³⁰⁷ Auf dem Land sind dicke Runa-Männer äußerst selten. Die harte körperliche Arbeit und die Ernährung, die zwar ausreichend, aber eben doch nicht ganzjährig im Überfluss vorhanden ist, verhindern eine übermäßige Gewichtszunahme.

³⁰⁸ Dt. „rohe Indianer“

³⁰⁹ Doch bei den bei größeren Dorffesten auf die Fußballspiele folgenden Tanzveranstaltungen kehrt sich insbesondere für Jugendliche die Erfahrung indigener Überlegenheit durch körperliche Kraft wieder um. Die Tanzfläche ist ein dem Urbanen entlehnter Ort, der auch durch die mit ihr assoziierte Musik – meist nationale und lateinamerikanische Popmusik – mit dem städtischen Bereich verbunden bleibt. Die mestizische Jugend vertritt hierbei eine städtische „Coolness“. Bei Festen in indigenen Gemeinden machen sie sich über Einschübe traditioneller Quichua-Musik lustig („Sind das überhaupt Künstler?!“), zeigen Tanzstile, die sie von Musikvideos kopieren und demonstrieren sowohl verbal als auch räumlich ein dominantes Verhalten. Mestiz/innen sind besonders in einem solchen Kontext aus Runa-Perspektive der Inbegriff von Urbanität und damit Modernität. Vor allem junge Runa kopieren deren Kleidungsstil und Verhalten als Anlehnung an eine globale Konsumkultur.

Tätigkeitsbereich und eignet sich in seinen Erfordernissen an persönliche Fähigkeiten nicht zur Herstellung einer positiven weiblichen Identität. Zudem ist Zuschauersport in den meisten Ländern männlich dominiert (Eriksen 2002 [1993]: 172). In Ecuador ist dies nicht anders und hat demnach auch einen Einfluss auf indigene Wahrnehmungen des Spiels. Ein Fußballturnier als öffentlicher Aushandlungsort geht zudem besser einher mit der Vorstellung von Männern als öffentlich agierenden Personen, wie dies auch in der Politik der Fall ist. Frauen haben dennoch als Zuschauerinnen eine wichtige Funktion inne. Sie sollen diese öffentliche Demonstration männlicher Stärke bewundernd unterstützen und legitimieren. Weibliche Familienangehörige, v.a. die Ehefrauen, feuern die Männer an und halten Getränke bereit, damit die Sportler sich in der tropischen Hitze immer wieder erfrischen können. Umgedreht geschieht dies bei den weiblichen Spielen nicht in dem Maße. Diese Spiele sind aufgrund ihrer geringeren Symbolkraft für ethnisch-geschlechtliche Identität von weniger Bedeutung. Demzufolge interessieren sich die meisten Männer wenig für die Spiele der Frauen. Weibliche Runa-Identität wird zwar auch über die Abgrenzung besonders zu den Mestizinnen gebildet; der Fußball fungiert hier jedoch nicht als Verhandlungsraum.

8.1.4. Mestizische Männer und Runa-Frauen: Ein Dominanzverhältnis?

8.1.4.1. Aus kolonialer Tradition

Im Oriente Ecuadors finden sich Runa und Mestiz/innen in einer quasi-kolonialen Situation wieder. Gemeint ist damit ein interner Kolonialismus, der sich an den kolonialen Strategien der spanischen Eroberer während der *conquista* Lateinamerikas ab dem 15. Jahrhundert orientiert. Kolonialismus betrifft nicht nur Administration, Politik und Ökonomie, sondern auch Begehren. bell hooks (z.B. 1992) und andere (z.B. Todorov 1982; Wade 1987; Hyam 1990; Mason 1990; Herren 1991; Young 1995; Hölz 1998, 2001, 2004) haben herausgearbeitet, wie Kolonisation von sexuellen Metaphern begleitet und der Kolonisationsprozess als die Eroberung eines weiblichen, „wildem“, verführerischen Raumes verstanden wurde und wird. Dies schließt die direkte Übertragung dieser Fantasie in die Praxis, indem man sich die weiblichen, „anderen“ Körper unterwirft, mit ein. Sexuelle Beziehungen zwischen weißen/mestizischen Männern und indigenen Frauen gehörten zur spanischen (und portugiesischen) Kolonisationspolitik (z. B. Todorov 1982, Mason 1990, Hölz 2001, 2004) und sind auch heute keine Seltenheit. Diese können, müssen aber nicht zwangsläufig, ausbeuterischer Natur sein. Für den Oriente bedeutet dies, dass mestizische Männer, ohne ihren Status erheblich zu schmälern, sexuelle Beziehungen zu Frauen unterhalb ihres sozialen Status – der in Ecuador bekanntermaßen aufs Engste an ethnisch-rassistische Kategorien geknüpft ist – eingehen können. Weißen/mestizischen Frauen ist dies dagegen nicht möglich. Dies liegt in einer katholisch-patriarchalisch-mediterranen Keuschheitsethik begründet, welche Frauen vor- oder außereheliche sexuelle Beziehungen verbietet. Damit

einher geht ein männlicher, weiß-mestizischer Besitzanspruch auf weibliche, weiße Sexualität, der keinesfalls von einem Niedrig-Ethnischen reklamiert werden kann. Denn weiße männliche Identität speist sich zu einem nicht unerheblichen Teil aus einem Dominanzverhältnis zu weißer Weiblichkeit und einem alleinigen Zugriffsrecht auf weiße, weibliche Sexualität (vgl. z.B. Martinez-Alier 1989; Carby 1997; Stoler 1997: 352ff.; Yuval-Davis 1997: 51f.). Jedoch kann unter bestimmten Umständen auch für mestizische Männer eine Beziehung zu einer Indigenen statusgefährdend werden. Die Natur der Beziehung spielt dabei die entscheidende Rolle: Eine Affäre wird von anderen mestizischen Männern als Ausdruck besonderer Virilität beklatscht, eine Ehe allerdings als Schwächung mestizischer Männlichkeit betrachtet. Die ökonomische Position eines Mestizen würde sie dennoch kaum verändern. Für mestizische Frauen allerdings bedeutet die Ehe mit einem Indigenen automatisch den Abstieg auf der sozialen Stufenleiter Ecuadors.

„Die colono-Familien sind sehr hart mit den Nativos. Stell dir vor, dass sie wöllten, dass ihre Kinder den Nachnamen eines Nativos tragen, ihre Kinder! Verstehst du? [...] Es ist mehr wegen der Familie. Weil die Eltern niemals akzeptieren würden.“ (Interview mit Fredy Licuy)

Doch dazu kommt es nur sehr selten, da indigene Männer aufgrund ihrer schwachen ökonomischen Ressourcen kaum Mestizinnen für sich gewinnen können. Indigene Frauen dagegen haben durch die Ehe mit einem Mestizen eine Chance auf eine gewisse soziale Mobilität. In der Praxis kommt es jedoch über eine sexuelle Affäre hinaus relativ selten zu Eheschließungen; meist werden Runa-Frauen früher oder später von ihren mestizischen Partnern verlassen. Dem folgen häufig unangenehme Gerüchte über die fragwürdige sexuelle Moral der betroffenen Frauen.

8.1.4.2. Mischehen: Nicht gern gesehen

In Zancudo selbst gab es zur Zeit meiner Feldforschung fünf Mischehen zwischen mestizischen Männern und Runa-Frauen. Drei der Männer waren aus dem Hochland als arme Tagelöhner eingewandert. Einer war selbst ein „Mischling“, dessen Bruder zu den ersten Bewohnern Zancudos gehörte und deren gemeinsame Mutter über Jahre parallel zu ihrer Ehe mit einem Runa eine Beziehung mit einem Mestizen geführt hatte.³¹⁰ Während meines Aufenthaltes heirateten Irene Tapuy und der Fünfte im mestizischen Bunde, Arnulfo Sánchez, welcher der einzigen in Zancudo ansässigen „rein“ mestizischen Familie angehörte. Diese Hochzeit wurde im Dorf von vielen negativen Kommentaren und Zweifeln begleitet, die im Vorfeld von Runa-Hochzeiten in dieser Form nicht stattfinden. Im Gegenteil:

³¹⁰ Leider war es mir unmöglich, mehr über die näheren Umstände dieses ungewöhnlichen Dreiecksverhältnisses in Erfahrung zu bringen.

Üblicherweise gibt eine Hochzeit Anlass zur Freude. Auch die Eltern Irenes waren in diesem Falle wenig begeistert:

„Sie hatten Probleme mit ihm, sie wollten nicht, dass ich ihn heirate. Aber er kam ins Haus, um um die Hand anzuhalten und sie sagten nichts. Weil er heiraten wollte, nicht? Meine Mama sagte ‚Ich möchte nicht, dass du heiratest, du musst einen Nativo heiraten. Für colono ist mehr, wer Geld hat und so. Weil er colono ist.‘, so sagte sie.“ (Interview mit Irene Tapuy)

Mischehen werden von den meisten indigenen Familienmitgliedern nicht gern gesehen. Das häufigste Argument, dass gegen eine solche Ehe ins Feld geführt wird, entspricht der historischen Erfahrung der Ausbeutung durch Mestiz/innen.

„Ich war mit einem colono aus Loja verheiratet. Ihm gefiel meine Arbeit nicht. Er sagte, dass es sehr wenig ist, was ich als Lehrerin verdiene. Er ließ mich nicht weiterarbeiten. Stattdessen arbeitete ich hart auf dem Feld und in der Schnapsbrennerei meines Schwiegervaters. Aber sie bezahlten mich nie. Ich weinte viel. [...] Er verließ mich. Deshalb ist mein Ältester ein Lojeño. Die Familie meines Mannes jetzt, das ist dasselbe! Da sind alle sehr arrogant. Sie wollen die Nativos nur ausnutzen! Sie haben keinen Respekt!“ (Teresa Andi, die mit einem Mestizen in zweiter, „wilder“ Ehe lebte)

Die meisten Runa sind der Meinung, dass ein mestizischer Ehemann und sein Familienanhang schlechte Affinalverwandte abgeben (vgl. Vilaça 2002: 351). Da die Erweiterung des Verwandtenkreises und des Reziprozitätszirkels eine der zentralen Funktionen einer Runa-Heirat ist, ist die Beziehung zu einem Mestizen insofern in den Augen der meisten Runa trotz potenzieller sozialer und ökonomischer Aufstiegschancen wenig attraktiv und wird deshalb für die Töchter keineswegs angestrebt. Sollte eine ökonomische Verbesserung für die Tochter eintreten, so profitiert dennoch ihre erweiterte Familie aufgrund des bei Mestiz/innen weniger ausgeprägten Teilungsethos meistens nicht.

„Es ist sehr schwierig, dass sie heiraten. [...] Man sieht, dass die colonos immer die Leute suchen, die Scheine haben, nicht? Geld. Also das ist sehr schwierig, nicht?“ (Interview mit Carlos Huatatoca)

Die Mestiz/innen werden als eine Gruppe imaginiert – und dies speist sich aufgrund der vielen Kontaktmöglichkeiten zwischen beiden Gruppen aus einer alltäglichen Praxis – die sozialen Grundsätzen der Runa widersprechend agiert. Mestiz/innen werden als dominant, arrogant, geldgierig, knauserisch und zu ehrgeizig wahrgenommen. Die Runa wissen ein Bild zu evozieren, das ihre Ängste in der Begegnung mit Mestiz/innen treffend repräsentiert: Ein/e Mestiz/in wäre wie ein schädlicher Wurm, der sich in einer Frucht einnistet und diese

ungenießbar macht. In dieser Metapher wird die Frucht mit der indigenen Familie gleichgesetzt, welche durch einen eindringenden Fremdling, der die Arbeitskraft eines oder mehrerer Familienmitglieder abzieht, dabei aber nichts zurückgibt, zerstört wird. Die Ablehnung der Mestiz/innen als Ehepartner/innen geht einher mit einer generellen Skepsis gegenüber mit Mestiz/innen. In der Beziehung zwischen Runa und Mestiz/innen finden sich Erstere in einer subalternen Position wieder:

„Wir haben den colonos geholfen, sich hier anzusiedeln. Sie haben sich mehr organisiert, unter sich haben sie sich zuerst mehr unterhalten, dann kamen sie hier rein. Wenn wir sie nicht gelassen hätten [...] Am Anfang waren wir eine einzige Gemeinde. [...] Aber uns gefiel das nicht, weil sie uns so viel befahlen, sie wollten bestimmen. Die minga gefiel uns nicht. Die Hälfte machen wir in der minga. Aber sie gaben uns Tabak und Schnaps, damit haben sie uns reingelegt und wir waren wie Tiere, waren wir, nein, das war nicht gut. Und sie ‚Akakaka, akakaka!‘ [parodiert mestizisches Lachen] ... So lachen sie! Und wir haben uns umgebracht mit der Arbeit für die minga. Also das gefiel uns nicht und wir sind hierher gekommen, um uns danach zu formieren.“ (Interview mit Paúl Andi, einem der ältesten Dorfbewohner)

„Der neue Chef von Aliñahui ist halb krank! Aggressiv, alles will er. Nur befehlen, nichts weiter, dass man dies und jenes tue und wer bei ihm arbeiten will, der muss von sieben Uhr morgens da sein bis acht Uhr abends, sagt er. Und ohne was zu essen zu geben. Wie, bitte schön?!“ (Interview mit Eriberto Andi)

„Sie [Runa-Arbeitskollegen des Interviewten; Anm. d. Verf.] denken immer, dass ich colono bin. Und sie denken immer, dass ich kein Quichua spreche. Und am Anfang sagten sie mir ... sie sagten mir ‚Dieser ahualacta! Wo mag der wohl herkommen?‘, sagen sie. ‚Und sie kommen hierher und wollen bestimmen!‘, wenn ich sie zum Arbeiten rief, sie waren drei Monate in der Probezeit. [...] Und untereinander schickten sie mich zum Teufel, aber ich lachte mir eins, weil ich perfekt verstand, was sie sagten. [...] Einmal sagen sie mir ‚Dreckiger ahualta, Schwein!‘, sagt er ‚Du willst kommen und hier bestimmen!‘, sagen sie. ‚Du kommst aus einer anderen Stadt und willst hier bestimmen. Und wir arbeiten schon lange hier, niemand sagt uns irgendwas!“ (Interview mit Jorge García, Sohn des Mestizen Juan García und der Runa Marcia Andi, der in einem Touristenressort arbeitete)

Mestizischen Männern wird zudem eine sehr lose Sexualmoral nachgesagt. Sie benützten Runa-Frauen lediglich zur Befriedigung ihrer eigenen Gelüste, ohne Sexualität in soziale Bahnen – nämlich in eine Ehe mit all ihren familiären Verpflichtungen – münden zu lassen.

„Die Brüder akzeptierten nicht. Weil sie sagten, dass ich weiß bin, dass ich mich deshalb nur über sie lustig machen werde.“ (O.A.)

„Meine Brüder sagten ... dass er Mestize ist, dass er mich nicht haben wird. Dass nichts, er will sich nur vergnügen. Sie wollten nicht. [...] Sie wollten ihn nicht akzeptieren. [...] Er sprach mit meinen Brüdern.“ (P.C.)

„Die Mama ließ uns nicht. Es war sehr schwierig.“ (Interview mit Paulina Grefa und Eriberto Andi)

„Es ist ein Problem, weil sie sagen, dass er mich nicht haben wird, dass ... ich bin auch nicht gebildet, also glauben sie, dass ... er nicht mit mir leben wird, dass er sich nur über mich lustig macht, dass er mit einer anderen geht, verheiratet ist, dass er andere Kinder hat, ich weiß nicht was. Sie sagen, dass ich ihn lassen soll, dass ich einen von hier heiraten soll und so sind die Dinge. Und also sage ich ‚Wie werde ich eine andere Person lieben und dabei einen anderen heiraten?!‘ Das kann man nicht. Sie sagen, dass ich ihn vergessen soll. Aber ich sage nein!“ (Interview mit Janeth Dahua, die zum Zeitpunkt des Interviews eine Beziehung zu einem mestizischen Armeeingehörigen unterhielt)³¹¹

„Ich war mit einem Soldaten aus Santo Domingo zusammen. Und ich wurde schwanger, weil ich nichts wußte. Er wollte, dass ich das Kind abtreibe. Er sagt, dass es nicht von ihm ist. [...] Meine Mutter wollte nicht, dass wir heiraten, weil ich dann weggegangen wäre.“ (Rosario Cerda)

Die mestizische Entwertung indigener Frauen ist tief verankert: Selbst der Halbmetiz Eriberto Andi, der seit über 30 Jahren mit der Runa Paulina Grefa in einer meinem Eindruck nach gut funktionierenden Ehegemeinschaft lebte, äußerte sich in betrunkenem Zustand mehrmals abfällig über indigene Frauen: Sie wären viel zu schmutzig, außerdem zu eifersüchtig und mit ihnen hätte man nur Ärger.

„Die Jungs aus der Colonia würden das machen, mit einem Mädchen schlafen, nur um sie zu benutzen, aber sie würden niemals daran denken, sie zu heiraten. [...] Mit Sicherheit fühlen sie sich nicht auf dem selben sozialen Niveau um ihr Leben zu verschwenden, um sich einer indigena hinzugeben, die sie auch nicht wie eine Person wertschätzen [...] Sie würden nur daran denken, sie für das Bett zu benutzen und sie danach fallen lassen.“ (Interview mit Jhonny Parco, einem Mestizen aus der Colonia Bolívar)

8.1.4.3. Brautwerbung und Zusammenleben: Der Zwist zwischen Akkumulations- und Verteilungsökonomie

In einer Beziehung zwischen einem Mestizen und einer Runa kommt es nahezu zwangsläufig zu einer Kollision unterschiedlicher Vorstellungen von familiärem und

³¹¹ Die Vermutungen von Janeths Verwandtschaft stellten sich später insofern als richtig heraus, als dass er nie um ihre Hand anhielt und die Beziehung im Sande verlief.

kommunalem Zusammenleben. Damit ist zum Einen v.a. das dominierende Gebot des (Ver)Teilens alles Akkumulierten gemeint. Zum Anderen stoßen die enormen Ausgaben seitens der Familie des Bräutigams für alle die Hochzeit umgebenden Riten bei Mestiz/innen auf Unverständnis und Ablehnung. Sie bewerten den gesamten Runa-Heiratsprozess als überflüssige Verschwendung und möchten meist das Geld lieber sparen. Die Runa-Familie versteht indessen die Nichterfüllung dieser Obligationen als Respektlosigkeit. Aus ihrer Sicht findet durch die fehlende gemeinsame Konsumtionsgemeinschaft keine Transformation von fremden in familiäre Beziehungen statt. Außerdem werde der Verlust der eigenen Tochter nicht angemessen kompensiert.³¹² Diese bleibende Unerfülltheit der Hochzeitspflichten bedeutet einen schlechten Start für die Beziehung zwischen den neuen Affinalverwandten. Die Familie des Bräutigams hat nun auf Jahre mit Reklamationen seitens der Angehörigen der Runa-Braut zu rechnen.

„Mein Bruder sagt, mein Freund würde nie hierher kommen, dass er ihnen keine Dinge gibt, was weiß ich. Siehst du nicht, dass die Leute hier gewöhnt sind, dass man ihnen zu trinken gibt, dass man ihnen bei der Hochzeit gibt, all das? Und sie wollen, dass er es genauso macht. Also er ist so nicht, also denkt er nicht daran, diese Dinge zu tun. Klar habe ich ihm gesagt, dass ... wir so sind [...] also sagt er, er sagt ‚Ich spare um ein Haus zu machen, um einige Dinge zu tun, wie werde ich mich an diese Dinge verschwenden?!‘, sagt er. Also sage ich ‚Gut, wenn du sagst, dass du das nicht machen willst, werde ich dich zu nichts zwingen.‘ Und meine Eltern ... sind entmutigt weil er hier nichts gibt.“ (Interview mit Janeth Dahua)

„Seit ich geheiratet habe, habe ich ehrlich gesagt ‚Das ist meine Frau‘ und sie ist meine Frau bis zum heutigen Tage. Ich kann mich nicht damit abfinden, dass Don Gilberto [Onkel der Ehefrau des Interviewten, Anm. d. Verf.] mir sagt, dass ich immer noch keine Hochzeit mache, dass ich dies immer noch nicht tue ... dass ich deshalb nicht anerkenne, dass sie meine Frau ist. Wenn er eine Hochzeit machen will, soll er doch eine seiner Töchter bitten. [...] Bis jetzt sagt er das. [...] In dem Moment, indem man die Hochzeit macht, das Handanhalten, pactachina ... das ist eine Investition. Also, aber wir haben diese Ressourcen nicht, um darein zu investieren. Deswegen wurde es nicht gemacht und gut, wegen dem Brauch können sie es machen, nicht? Aber stellen sie sich vor, es gibt viele Personen, die haben nicht mal ein Huhn im Haus. Wo werden sie das hernehmen? Sich verschuldend. Und was ist der Gewinn, damit jene trinken oder essen? Wo ist der Gewinn? Zum Beispiel, sie geben jetzt 5000 Dollar aus. Klar machen sie ihnen Rückgaben, sie machen ihnen Geschenke, das alles, nicht? Es ist gut, aber stellen sie sich vor, man trinkt eine Cola, man trinkt ein Bier und was hat man gemacht? Am nächsten Tag ist man krank gewesen. Klar kann man das wegen dem Brauch geben. Das ist in den, wie sagt

312

Hier sei zum wiederholten Male auf die traditionale *economy of people* hingewiesen, welche Menschen als wertvollstes Gut betrachtet. Das Entfernen einer Person aus diesen Strukturen wird als Verlust für die Familie und gesamte Herkunftsgemeinde interpretiert.

man, in den ... etwas in der Geschichte, nicht? Man sagt, dass man weiter die Kultur erhalten soll. Aber wenn man richtig hinschaut, ist es nicht so gut investiert, nein. Es kann in einer anderen Art sein, ja. [...] Aber es ist, sie ohne Geld zu hinterlassen, wenn sie gerade neu ihr Heim aufbauen, anstatt zu sagen ‚Gut, du heiratest, nimm das.‘ Und der andere sagt ‚Nimm das, nimm das auch. Ich schenke dir ein Schwein, ich schenke dir zwei Hühner, ich schenke dir eine Kuh oder ich schenke dir fünf Platten Wellblech für dein Haus oder ich gebe dir einen Tag die Kettensäge zum Holzmachen, damit du ein Häuschen machst und ruhig lebst.“ (Interview mit dem Mestizen Juan García, der seit über 20 Jahren mit der Runa Marcia Andi verheiratet war und in Zancudo lebte)

Juan Garcías Aussage steht hier exemplarisch für die Ansichten der meisten Mestiz/innen über indigenes Wirtschaften. Mestiz/innen verfolgen ein anderes Arbeitsethos als Indigene und arbeiten auf ein anderes Ziel hin: Für Runa ist der durch beständiges Teilen produzierte und erhaltene Familienzusammenhalt und die Ausweitung des verwandtschaftlichen Kreises der wichtigste (soziale und ökonomische) Effekt; für die meisten Mestiz/innen dagegen das dem kapitalistischen Arbeitsethos entsprechende individuelle Sparen und Investieren für zukünftige Gewinne. Diese unterschiedlichen Auffassungen erfolgreichen Wirtschaftens stehen ehelichen Beziehungen zwischen beiden ethnischen Gruppen zusätzlich zu den Klassenschranken im Wege.

8.1.4.4. Die Angst vor Liebesmagie

Auf die hohen Barrieren, die eine interethnische Ehe im Oriente zu einem recht seltenen Phänomen werden lassen, deutet zudem der Umstand hin, dass es zwischen der direkt angrenzenden Colonia Bolívar, die nahezu vollständig von Mestiz/innen bewohnt wird, und Zancudo selbst seit der Gründung beider Siedlungen keinerlei Eheschließungen gegeben hat. Mestizische Väter warnen ihre Söhne vor einer längerfristigen Beziehung mit einer Runa und unterstellen indigenen Frauen im Einklang mit der Vorstellung dunkler, irrationaler, „indianischer“ Mächte die Anwendung von Liebesmagie, welche einen Mann gegen seinen Willen an eine Runa binde. Damit ist der mestizische Mann weder „Herr“ über sich selbst noch über seine Frau. Die Machtverhältnisse haben sich zugunsten der doppelt subalternen „Indianerin“ als Indigene und Frau umgedreht. Ich interpretiere diesen Hexereidiskurs als Strategie, die zweifache Unterjochung mestizischer Männlichkeit zu verarbeiten und als dunkle, rational nicht bekämpfbare Macht vom virilen Selbstbild abzutrennen. Der verhexte Mestize gilt nur noch als Schatten seines vorherigen Selbst, er ist entmännlicht und verindigenisiert.

„Aber die Jungs würden sich nicht mal trauen, sie [die Runa-Mädchen, Anm. d. Verf.] zu benutzen aus Angst, dass ihnen etwas passieren wird. Sicher, sicher! Mit diesem Glauben,

dass sie irgendeine Kunst benutzen, um sie anzulocken.“ (Interview mit dem Mestizen Jhonny Parco)

8.1.4.5. In Zancudo: Harmonische Ehepraxis, „Mischlingskinder“ und ein missgünstiges Umfeld

Die bestehenden Mischehen im Dorf unterschieden sich in einigen Dingen von reinen Runa-Ehen. Zunächst bestand ein relativ großer Anpassungsdruck auf die eingeheirateten Mestizen, die auf keinen verwandtschaftlichen Rückhalt im Dorf zählen konnten. Aufgrund der indigenen Sensibilität gegenüber mestizischer Dominanz konnten sie sich innerhalb der als indigen verstandenen Gemeinde politisch kaum einbringen. Die öffentliche Vertretung der familiären Interessen fiel deshalb ihren Frauen zu. Diese agierten damit wesentlich selbstbewusster und im Spanischen sprachgewandter als die meisten ihrer Geschlechtsgenossinnen, die in reinen Runa-Ehen lebten. Zudem ließ sich ein anderer, innerfamiliärer Umgang beobachten, welcher den Frauen in diesen Beziehungen mehr Bewegungsfreiraum und weniger Arbeitsbelastung erlaubte, da zumindest jene mestizischen Männer in Zancudo keine so strikte Arbeitsteilung entlang der Genderlinie verfolgten wie die meisten Runa.³¹³ Auffällig ist außerdem der herausragende Stellenwert, welcher in gemischten Ehen der Schulbildung der Kinder beigemessen wurde. Innerhalb dieser Familien wurden große Opfer gebracht, um den Kindern nach der Grundschule eine weiterführende Ausbildung zu ermöglichen, was wiederum im Dorf für viel Neid und Missgunst sorgte. Zudem waren Runa-Frauen in diesen Ehen tendenziell gewaltvollen Ausbrüchen ihrer Ehemänner weniger ausgesetzt und konnten größere Hilfestellungen im Alltag erwarten. Der Alkoholkonsum fiel geringer aus. Dem Haushalt standen gewöhnlich größere finanzielle Ressourcen zur Verfügung. Außerdem erzählten manche Runa-Frauen, Mestizen wären liebevoller als Runa-Männer.

„Wie er sie liebt! Jeden Tag, wenn er früh zur Arbeit geht, gibt er ihr einen Kuss auf den Bauch und sagt ‚Das ist mein Baby!‘“ (Beatris Mamallacta über den mestizischen Ehemann ihrer Nichte Janeth Dahua)

„Die colonos sind liebevoller. Er kaufte mir Sachen, er führte mich aus, zum Spaziergehen, er gab mir Geld.“ (Rosario Cerda über den mestizischen Vater ihres ersten Kindes)

Jedoch werden diese Vorteile durch das familiäre Umfeld als Unruhequelle wieder „ausgeglichen“. Seitens der mestizischen Familie ist mit Respektlosigkeiten zu rechnen,

³¹³ Dies ließ sich symptomatisch bei den *mingas* beobachten, wo die mestizischen Männer auch gelegentlich bei typisch weiblichen Tätigkeiten wie dem Auslesen des Reises halfen, während Runa-Männer sich bestenfalls für das körperlich anstrengende Abgießen von kochendem Wasser aus den großen Gemeindetöpfen anboten.

während die indigene Seite die Hochzeitsgaben reklamiert und am erwirtschafteten „Reichtum“ des Mestizen teilhaben möchte. Obwohl sich also die Lebenspraxis für Runa-Frauen in der Ehebeziehung mit einem mestizischen Mann durchaus angenehm gestalten kann, wird dennoch die Ehe mit einem Runa als Ideal bevorzugt. Mischehen gelten als in irgendeiner Form deviant. Auch wenn mestizische Negativ-Diskurse über die Runa von diesen partiell angenommen werden, so hat sich doch die Vorstellung des *blanqueamiento* und die sich daraus ableitende Strategie der „Rassenverfeinerung“ durch Eheschließungen und Kinderzeugungen mit Mestiz/innen in Zancudo nicht durchsetzen können. Das Bedürfnis nach kultureller Kontinuität und engen Verwandtschaftsverhältnissen entlang des Modus des Teilens sind wichtiger.

„Ich dachte mir immer ‚Wer will denn schon diesen ahuallecta heiraten?!‘“ (Marcia Andi über ihren späteren Ehemann Juan García)

„Ich hatte nicht das Glück, mich mit einem aus meiner Rasse zu verheiraten.“

„Aber sie leben doch gut jetzt, nicht?“ (I.E.)

„Ja, ja. Und die colonos sind besser.“ (Teresa Andi, die in zweiter, „wilder“ Ehe mit dem Mestizen Amado Buenavista lebte)

„Jemand zum Heiraten muss aus einer anderen Gemeinde kommen. Und am wichtigsten ist, dass er aus derselben Kultur sei, Quichua.“ (Interview mit Marco Grefa)

Die aus diesen Beziehungen hervorgehenden gemischten Kinder werden keineswegs entlang der *blanqueamiento*-Ideologie als höherwertig angesehen. Im Gegenteil:

„Sie sagen, dass mein Kind Mestize sein wird. Es ist anders. Wir haben Charakteristiken und sie hier haben andere Charakteristiken. Deshalb, ich kann nicht, ich weiß nicht. Sie sind colonos, sie sind schwächer. Die Nativos sind stärker, deshalb. Und das ändert sich natürlich, wenn sich Nativo und colono heiraten. Die Kinder ändern sich, das bleibt fast als wären sie Mestizen. Sie wechseln von gleich sein colono oder Nativo. Nativo bleibt für sich, colono hier für sich. Jetzt mischt man ... das ist nichts wert.“ (Interview mit Irene Tapuy, die gerade den Mestizen Arnulfo Sánchez geheiratet hatte und das erste gemeinsame Kind erwartete)

Dennoch habe ich nicht feststellen können, dass mit gemischten Kindern in der Alltagspraxis anders umgegangen wurde als mit „reinen“ Runa-Kindern. Innerhalb der erweiterten Runa-Familie hatten diese Kinder, soweit ich das beobachten konnte, dieselben Rechte wie jedes andere Runa-Kind auch und wurden nicht unterschiedlich behandelt. Man erinnerte jedoch ihre Herkunft und machte Neuankömmlinge, insbesondere bei unehelichen Kindern, auf die mestizische Herkunft dieser aufmerksam. In der Schule kam es jedoch mitunter zu

Hänseleien durch andere Kinder, welche den gemischten Kindern ihre mestizische Herkunft vorwarfen:

„Ihr dürft hier nicht zur Schule gehen! Ihr seid colonos!“ (Schüler Jaime Andi zu den Halb-Mestizinnen Maria und Julia García, zwei Töchtern von Juan García und Marcia Andi)

Auch hier steht m.E. wieder ein Bluts- und Erbediskurs neben der Alltagspraxis, in welcher die ethnische Affiliation keine Bedeutung hat, solange man alles miteinander teilt und gemeinsam konsumiert. Trotz langen gemeinsamen Lebens und Arbeitens im selben Dorf können dennoch bei Bedarf die Grenzen zwischen Runa und Mestiz/innen jederzeit erneuert werden.

8.1.5. Zusammenfassung

Für die Runa des Oriente sind die Mestiz/innen das zentrale und dominante Gegenüber in einem fortwährenden Prozess von Identitätsbildung und -versicherung. Am Umgang mit ihnen lässt sich die Spannung zwischen Modernität und Traditionalität im Runa-Denken und der Alltagspraxis ablesen. Einerseits sucht man sich gegen mestizische Dominanz und Vereinnahmung durch Betonung der eigenen, ethnisierten Kraft und Stärke und einer „reinen“ Heiratspraxis zu erwehren. Andererseits eifert insbesondere die jüngere Generation, auch in ihren Genderentwürfen, einem mestizischen Lebensstil als Inbegriff von „Zivilisation“, Modernität, Urbanität und Fortschrittlichkeit nach und versucht, dies besonders durch Bildung zu erreichen. Generell erreichen Runa in diesem Diskurs durch körperliche Kraft und Zähigkeit sowie spezifisches Wissen über den Wald eine Überlegenheit über Mestiz/innen, die sich in der Stadt durch deren Bildung und soziale Netzwerke umkehrt. Speziell in den Finitätsentwürfen *runa warmi* und ihr Gegenstück urbane Mestizin findet dieser Widerspruch seinen Ausdruck. Das Bild der Runa-Frau vom Land zeigt eine hart arbeitende und ausdauernde Bäuerin, die den Anweisungen ihres Mannes folgt und eine möglichst große Schar an Kindern aufzieht. Jedoch fehlt es ihr an Bildung, sie wird mitunter mit Rückständigkeit in Verbindung gebracht und gilt als sexuell weniger attraktiv als die Mestizin. Der Mestizin als Stereotyp wiederum wird Faulheit, Untreue, Koketterie zugeschrieben; als Vertreterin urbaner Modernität aber eben auch Bildung und Fortschrittlichkeit. Runa-Männer erleben im nationalen Kontext im Vergleich mit den Mestizen eine stete Herabsetzung: Sie gelten als ungebildet, ökonomisch schwach, werden gar bis zu einem gewissen Grad verweiblicht. Sie kompensieren dies, indem sie für sich eine „ursprüngliche“, „natürliche“, kraftvolle Männlichkeit in Anspruch nehmen, die sich vor allem aus physischer Kraft, Zähigkeit, Durchhaltevermögen und Mut speist, wie sich besonders gut bei interkulturellen Fußballturnieren beobachten lässt. Dennoch können auch Runa-Männer nicht umhin,

anzuerkennen, dass sie einen nur sehr eingeschränkten Zugriff auf weiße/mestizische Frauen besitzen, während umgedreht mestizische/weiße Männer sexuelle Verfügungsmacht sowohl über weiß/mestizische Frauen als auch über indigene Frauen ausüben. Trotz des immer noch tief verankerten *mestizaje*- und *blanqueamiento*-Diskurses wird eine Heirat zwischen einem mestizischen Mann und einer Runa-Frau ungeachtet der ökonomischen und gesellschaftlichen Aufstiegschancen nicht als erstrebenswert angesehen. Reinrassigkeitsargumente dienen dabei mitunter als Begründung, jedoch dürfte die eigentliche Ursache in den tiefsitzenden Diskriminierungserfahrungen liegen, die Runa mit Mestiz/innen gemacht haben. Mestiz/innen gelten in ihrem Geiz und ihrer Dominanzsucht als unsozial und damit als schlechte Affinalverwandte, was sich v.a. in den unterschiedlichen Wirtschaftspraxen beider Gruppen widerspiegelt. Darüber hinaus wird trotz jahrelangen Zusammenlebens und entgegen der These von der Bedeutung einer gemeinsamen Alltagspraxis (Viveiros de Castro 1997, Canessa 1998, McCallum 2001, Uzendoski 2005) die Fremdheit der mestizischen Ehemänner im Dorf nie ganz vergessen. Dies betrifft ebenso die Kinder aus diesen Verbindungen.

8.2. Die Huaorani: Prototypen der „wilden Waldindianer/innen“

Mit der Eigen- und Fremdbezeichnung Huaorani wird eine zahlenmäßig kleine indigene Ethnie³¹⁴ des ecuadorianischen Tieflandes benannt, deren traditionelles Siedlungsgebiet sich über die Oriente-Provinzen Napo und Pastaza zwischen den Flüssen Napo, Curaray und Villano erstreckt (Feser 2000: 30). In der nationalen Imagination spielen die Huaorani jedoch eine große Rolle als prototypisches „wildes, indianisches Andere“ der mestizisch geprägten „Zivilisation“. Die Huaorani verweigerten sich lange auf kriegerische Weise durch Lanzenattacken aus dem Hinterhalt den Vorboten des Kolonisationsprozesses. Der erste friedliche Kontakt zu ihnen wurde 1958 durch Missionare /innen des Summer Institute of Linguistics hergestellt (Feser 2000: 32). Damit sind die Huaorani diejenige indigene Gruppe innerhalb Ecuadors, welche als letzte in die „Nation“ eingegliedert wurde (Feser 2000: 34). Sie werden mit „Wildheit“, Primitivität, Rückständigkeit und kriegerischer Aggressivität assoziiert. Nach wie vor geistern Geschichten über ihre unbezähmbare „Wildheit“ durch die nationale Imagination. Auch in Zancudo wusste jede/r zu den Huaorani etwas zu sagen, während über andere indigene Gruppen Ecuadors weit weniger bekannt war und kein so großes Interesse oder gar Faszination bestand. Die Runa-Vorstellungen über die Huaorani gründen sowohl auf dem durch verschiedene Medien transportierten nationalen Huaorani-Diskurs als auch auf der gemeinsamen Kontaktgeschichte in den 50er Jahren des 20.

³¹⁴ Nach den Angaben bei Feser zu urteilen, dürfte ihre Zahl heute bei circa 2000 Personen liegen (Feser 2000: 33).

Jahrhunderts, als Runa auf der Suche nach Land in das Siedlungsgebiet der Huaorani eindringen. Desweiteren bewegen sie sich weitestgehend in einem imaginären Raum, da direkte Interaktion zwischen Runa und Huaorani im Gebiet um Zancudo heute kaum mehr vorkommt. Im Dorf lebte ein einziger Halb-Huaorani – Silverio Tapuy – welcher Don Chichico³¹⁵ gerufen wurde und einen recht schweren Stand hatte. Tauchten die Huaorani in Konversationen auf, changierten die transportierten Gefühle zwischen gruseliger Abscheu, faszinierter Angst und belustigter Verachtung. Zeigte ich Postkarten ecuadorianischer Ethnien herum, wurden diejenigen der Huaorani stets sofort kommentiert.³¹⁶ Selbst Kinder erkannten auf Bildern sofort eine/n *auca* und benannten ihn/sie auch derart. Dabei findet eine nahezu vollständige Übernahme des nationalen Diskurses und dessen Ausgrenzung bei gleichzeitiger Faszination des „Wilden“ statt. Den kolonialen Diskurs (vgl. z.B. Taussig 1987: 379) mit den europäischen Stereotypbeschreibungen des „wilden“, aggressiven Indianers, welcher auch innerhalb Ecuadors weitergeführt wird, wiederholen die Runa angesichts der Huaorani. Dieser paarte sich in Zancudo jedoch darüber hinaus mit persönlicher und kollektiver Erinnerung der Zusammenstöße mit den Huaorani während der Inbesitznahme des Landes durch die Runa.

Meist werden die Huaorani von den Runa als *auca* bezeichnet, was auch landesweit üblich ist. Es handelt sich dabei um einen pejorativen Quichua-Terminus, der sich auf alle indigenen, im Tiefland lebenden Nicht-Quichua-Sprecher bezieht (Whitten 1978: 41) und in der Literatur meist als „Wilde“ übersetzt wird (z.B. Orr und Wrisley 1965: 43; Barriga 1987: 11; Muratorio 1991: Fn. 13; Trujillo Montalvo 2001: 85). Ursprünglich wandten die spanischen Kolonialherren diesen Begriff auf alle nicht-christianisierten indigenen Gruppen des östlichen Tieflandes an, die sich ihrer Herrschaft widersetzen. Heute werden nur noch die Huaorani von den „Rest-Ecuadorianer/innen“ derart benannt, was deren Einstellung gegenüber den Huaorani recht deutlich macht (Muratorio 1991: Fn. 13; Feser 2000: 34f.). Unter den Runa wurden die Bezeichnungen *auca*, ebenso wie Huaorani oder die Denominationen anderer Tieflandethnien als (meist witzhafte) Beleidigung benutzt. Wenn Kinder oder auch Erwachsene eine Kulturtechnik nicht korrekt ausführten, bspw. einen Text sehr langsam und fehlerhaft vorlasen, machte man sich oft mittels dieser Namensgebungen über sie lustig. Diese Spottbezeichnungen wurden immer dann angewandt, wenn es um einen Mangel an „zivilisatorischen“ Eigenschaften und Fähigkeiten oder um physische Hässlichkeit ging.

Die Runa betonen gegenüber den Huaorani stets und ständig die Differenz. Der gemeinsame Lebensraum, die Kontaktgeschichte, die Probleme mit den Mestiz/innen

³¹⁵ Dt. „Herr Äffchen“. Silverio Tapuy ist von kleinerer Statur als die meisten Runa-Männer Zancudos.

³¹⁶ Andere Tieflandethnien wurden entweder als Huaorani identifiziert oder ihnen wurden zumindest dieselben Eigenschaften, mitunter in etwas abgeschwächter Form, zugeschrieben.

ebenso wie viele gemeinsame kulturelle Züge treten dahinter deutlich zurück. Stattdessen sind die Huaorani in der Wahrnehmung der Runa durch verschiedene Formen der Devianz gekennzeichnet.

8.2.1. Der Stamm als „unzivilisierte“ Vergemeinschaftungsform

Der Grundtenor, welcher allen Äußerungen über die Huaorani unterliegt, ist die „zivilisatorische Überlegenheit“ der Runa über „diese Wilden“. Der Entwicklungsgedanke und das Denken in der Dichotomie „zivilisiert/unzivilisiert“ ist dabei fest in Runa-Köpfen verankert. Die Runa selbst nehmen aus ihrer (ebenso wie aus mestizisch-nationaler) Perspektive im Vergleich mit allen anderen Tieflandethnien die höchste Stufe auf der „Zivilisations- und Entwicklungsskala“ ein, stehen aber hinter den Mestiz/innen zurück. Für die Runa ist der Blick auf die Huaorani wie ein Blick in die eigene Vergangenheit (vgl. Gow 1993: 332): Diese Vergangenheit glich dem unmodernen Leben der zeitgenössischen Huaorani, dem man glücklicherweise entronnen ist. Diese Rückständigkeit macht sich bspw. am Begriff des Stammes fest, mit dem die Sozialorganisation der Huaorani und anderer Tieflandethnien ebenso wie die eigene, vergangene Vergemeinschaftungsform beschrieben wird.

„Das sind alles Stämme. Sie haben die Köpfe von ihren Feinden aus den Streitigkeiten. Und sie haben Chefs. Hier dagegen ist alles schon zivilisiert, wir sind nicht in Stämmen organisiert, jeder für sich selbst. Die Huaorani entfernten sich früher von der Zivilisation, sie überquerten den Arajuno³¹⁷. Sie hatten Angst vor den Gewehren, kannten kein Salz. Wie die Tiere lebten sie.“ (Pablo Dahua)

Das Zusammenleben der Huaorani ist aus Sicht der Runa nicht „ordentlich“ und „zivilisiert“ organisiert. Die indigene Gemeinde als höchst wertgeschätzter Ort steht dem „wildem Durcheinander“ des Stammes gegenüber, der eine ungenügend voneinander abgegrenzte Masse von Menschen mit leicht inzestuösem Einschlag sowie eine aggressive Führung in der Figur des „Chefs“ aufweist – eine Organisationsform, welche den Runa mit ihrer Aversion gegen politische Institutionalisierung von Macht und Zwang zur Durchsetzung von Interessen als äußerst suspekt erscheinen muss.

8.2.2. Nacktheit, Naturalisierung und der Wald als Habitat

„Wir Quichua sind jetzt schon fortgeschritten. Sagen wir, wir kleiden uns schon, sie dagegen nicht. Sie benutzen immer noch die unbedeckte Kleidung. Und außerdem malen sie sich das

317

Fluss im Oriente

Gesicht an, sie machen sich Löcher³¹⁸. Wir machen das nicht. Und sie sprechen auf eine andere Art.“ (Interview mit Narcisa Valle)

Besonders die Nacktheit der Huaorani fesselt die Aufmerksamkeit und wird in Übereinstimmung mit dem europäisch-westlichen Zivilisationsdiskurs als eindeutiges Zeichen kultureller Rückständigkeit betrachtet. Das Image nackter Huaorani ist im kollektiven Bildrepertoire fest verankert und hat seinen Eingang auch in die Schulbücher gefunden. In den Lehrmaterialien wird ebenso eine Ungleichzeitigkeit von Huaorani-Kultur und moderner, nationaler Lebensweise vermittelt, indem bspw. die betreffenden Bildunterschriften lauten:

„Glaubst du, dass diese indigenas jetzt oder vor vielen Jahren lebten? Warum bewahren sie dieselben Bräuche wie ihre Vorfahren?“ (o.A. 2001: 273)

„Viele aktuelle Ethnien bewahren tausende Jahre alte Bräuche, obwohl sie vom Aussterben bedroht sind.“ (o.A. 2001: 274)

Zudem werden die Indigenen des Oriente stets inmitten der Natur, spärlich bekleidet und möglichst vor einem traditionellen Haus abgebildet. In den dazugehörigen Beschreibungen findet sich meist das Adverb *todavía*³¹⁹:

„Im Oriente gibt es immer noch [Hervorhebung d. Verf.] eingeborene Völker: Siona-Secoyas, Cofanes, Huaorani, Shuar und Achuar.“ (o.A. 2001: 93)

Damit werden diese indigenen Gruppen des Tieflandes als überkommenes Relikt historisiert und ein baldiges Ende ihrer Kulturformen impliziert. Die Runa fehlen in dieser Aufzählung, weil sie dem Stereotyp der spärlich bekleideten und mit merkwürdigen Stöckchen und Pflöckchen im Gesicht verzierten „Waldindianer/innen“ nicht gar so sehr entsprechen. Dies stimmt auch mit ihrem Selbstbild überein. Als ich einmal in der Schule von den Kindern Zeichnungen zu den verschiedenen ecuadorianischen Ethnien anfertigen ließ, so waren es ebenfalls wieder die Huaorani, die am häufigsten, detailliertesten und exotischsten dargestellt wurden. Ihr hervorstechendstes Merkmal war dabei ihre Nacktheit, welche mit allerlei aus natürlichen Materialien bestehendem Schmuck oder mit Körperbemalung verziert wurde.³²⁰ Dabei fallen alle indigenen Tieflandethnien bis auf die Runa unter dasselbe „huaoranisch“ geprägte Imaginationsrepertoire. Auffällig ist außerdem, dass es ausschließlich bei den Zeichnungen der Tieflandethnien zu einer expliziten Darstellung der

³¹⁸ Narcisa Valle bezieht sich hier auf die großen Ohrpflöcke, die zum traditionellen Schmuck der Huaorani gehören.

³¹⁹ Dt. „noch“

³²⁰ siehe Abb. 10 und 11

primären und sekundären Geschlechtsmerkmale kam. Runa selbst wurden niemals nackt gezeichnet. Die Huaorani und andere werden damit parallel zur kolonialen Tradition einem voyeuristischen Blick freigegeben, der sie naturalisiert und damit gleichzeitig bis zu einem gewissen Grad auch sexualisiert. Diese Naturalisierung erfolgt ebenso über die enge Assoziation mit ihrem suggerierten Habitat³²¹, dem Wald. Immer wieder werden sie mit Tieren verglichen, die im Wald³²² leben, insbesondere mit Affen. Auch in den Schulbüchern wird behauptet, dass die Huaorani in perfektem Gleichgewicht mit ihrer natürlichen Umwelt leben würden. *Indígena de la Selva*³²³ zu sein, bedeute, im Wald überleben zu können und zu wissen, wie man mit der Flora, Fauna und den Geistern umzugehen und sie zu nutzen habe.

„Uih, sie sind fürs Im-Wald-laufen, sind sie schnell! Schnell, im Wald laufen! Sehr schnell, nicht wie wir. [...] Wie sie laufen, wie Affen laufen sie. [...] Wie Affen. Wie der auca hier, siehst du einen auca hier und weg! Wie ein Tierchen geht er! Zu Fuß! Wir laufen auch, aber sie, sie können wir nicht fangen. So sind sie. Aber wir, wir sind sehr schwach, nicht wie sie. Ich weiß auch nicht, warum sie so sind. Sie sind stark. Sie sind daran gewöhnt, im Wald zu leben.“

(Interview mit Magdalena Torres)

An dieser Stelle kommt eine Ambivalenz zum Ausdruck, welcher wir mit umgekehrten Vorzeichen in den Imaginationen zu „den Weißen“ nochmals begegnen werden. Der „Unzivilisiertheit“ der Huaorani wird dabei auch eine positive Seite abgewonnen, nämlich Stärke und Zähigkeit, welche sich sonst die Runa selbst im Vergleich zu allen „Zivilisierteren“ attestieren. Gegenüber den Huaorani allerdings sind sie die physisch Schwächeren, welche die Verbindung zum Wald und dem „wildem“, aber eben auch positiv konnotierten „natürlichen“ Leben in der Vergangenheit zurückgelassen haben.

8.2.3. Ungezügelter Emotionen: Aggressivität und Mordlust

Die „Wildheit“ der Huaorani beinhaltet aus Runa-Sicht eine ungezügelter Aggressivität und eine Lust am Töten. Die Kontaktgeschichte der Zancudeño/as mit den Huaorani scheint dieses Bild zu bestätigen. Der heute von Runa besiedelte Sektor der Provinz Napo war bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein Huaorani-Gebiet. Die Huaorani reagierten auf die zunehmende Bedrohung ihres Lebensraumes zunächst äußerst aggressiv, bis sie schließlich der Kolonisierung nicht mehr gewachsen waren und den Rückzug antraten. Diese

³²¹ Dass auch Huaorani sowie Vertreter/innen anderer Tieflandethnien massiv in urbane Zentren migrieren, kommt ebenso wenig zur Darstellung und wird auch von den Runa kaum wahrgenommen.

³²² In der Runa-Rede wird an dieser Stelle meist der spanische Terminus *monte* benutzt, der einen undurchdringlichen, recht weit von dörflichen und urbanen Zentren entfernten und forstwirtschaftlich wenig erschlossenen Wald meint.

³²³ Dt. „Indigene/r des Urwaldes“

Aggressivität der Huaorani, die v. a. im Bild des „Lanzen“ von Fremden (d. h. Töten durch mehrere Lanzenstiche) imaginiert wird, hat sich im kollektiven Gedächtnis sowohl der Runa als auch generell der Ecuadorianer/innen erhalten. Kommt das Gespräch auf die Huaorani, kann man sehr bald mit einer blutrünstigen Mordgeschichte rechnen. Dabei geht es oft um das Aufeinandertreffen von „Wildheit“ und „Zivilisation“: Huaorani töteten weiße Missionar/innen, Huaorani greifen Mitarbeiter von Erdölfirmen an, Huaorani legen sich mit dem ecuadorianischen Militär an usw. Der erste Kommentar, der vielen meiner Gesprächspartner/innen zu den Huaorani einfiel, war dementsprechend „*Mataron.*“³²⁴. Diese Aggressivität wurde als wesensinhärent, als angeboren betrachtet: Fragte ich nach den Gründen für diese vielzitierte Aggressivität, bekam ich oft zur Antwort:

„Aus Lust töten sie! Einfach so!“

Dass diese demonstrative Brutalität auch eine verzweifelte Verteidigungsstrategie gegen die zunehmende Gefährdung ihres Lebensraums gewesen sein könnte, kommt den selbst mit der nationalen Erschließung des Oriente hadernden Runa dabei nicht in den Sinn. Die Runa verhielten sich gegenüber den Huaorani wie mestizische Kolonist/innen, für die Land, das von Indigenen besiedelt ist und nicht in einem auf Akkumulation ausgerichteten Sinne bewirtschaftet wird, als „frei“ und besetzbar gilt:

„Es gab hier nichts, nichts gab es hier. Es gab nur mein verstorbene Großväterchen, der diesen Ort in Besitz genommen hat. Es gab nichts, nur Huaoranis. Nur Huaoranis. [...] Die Familie von meinem Vater, sie kamen zuerst hierher, weil das hier früher keinen Besitzer hatte, dieser Ort und er war frei, frei, früher lebten hier nur Huaorani, nichts weiter. Also, nur mein verstorbene Großväterchen, nur er kam hierher um in Besitz zu nehmen, niemand weiter. Und die anderen Begleiter meines verstorbenen Großväterchens sagten, sie haben Angst vor den Huaorani, sie töten doch. Aber mein Großväterchen, der warf die Angst über Bord, überquerte den Fluss dort und kam dahin, um hier in Besitz zu nehmen.“ (Interview mit Marcia Andi)

„Also, wir kamen zuerst aus Misahuallí. Dort gab es kein Land. Also gingen wir flussabwärts, um Land zu suchen, also. Weil hier gab es nur Urwald, sonst nichts. Also kamen wir um zu sehen, hier ist frei, es gibt niemanden dort, sagen sie. Aber sie sagten, dass hier niemand ist weil die Huaoranis warten. Um zu töten.“ (Interview mit Teresa Mamallacta)

Zwar wurde von meinen Informant/innen ein Unterschied zwischen früheren und heutigen Huaorani anerkannt:

324

Dt. „Sie töteten.“

„Jetzt sind sie nicht mehr wie früher, jetzt sind sie anders, jetzt sind sie zivilisiert. Früher waren sie nicht zivilisiert, sie töteten die Menschen. An den Flussufern töteten sie. Wenn sie Menschen sahen so wie wir, töteten sie sie, sie ließen sie getötet zurück.“ (Interview mit Magdalena Torres)

Dennoch ist die Imagination an den „alten“ Eigenschaften der Huaorani hängengeblieben, da es immer wieder die Geschichten der gefährvollen Besiedlung und der Zusammenstöße mit den Huaorani sind, welche über sie erzählt werden:

„Also wir hatten Angst, die Männer gingen in den Wald zur Jagd. Um die Fußspuren der Huaoranis zu sehen. [...] Die Männer hatten Gewehre. Die Huaoranis hatten nur diese Lanzen, damit töteten sie uns. Sie sind nicht wie Leute mit Rückgrat, so, ins Gesicht, ins Gesicht, nein, [betont] versteckt sind sie immer, sie sind versteckt und von dort ... springen sie dich an. Um zu töten. Wenn sie sehen, dass wir ohne Schutz sind, dort warten sie, um zu töten. Dort sind wir, und sie sehen, dass du schon nah bist und ‚Pam! Eh, eh, eh!‘, schreien sie, schreien sie. Und sie rufen die Leute. [...] Und sie rufen die anderen damit sie kommen, um uns zu töten. [...] Und wir, wir waren nicht so viele. Wir liefen immer gut bewaffnet rum, gut bewaffnet lief mein Mann rum. [...] Wir Frauen hatten nur Macheten, nichts weiter. Und sie, die Männer, liefen mit Waffen rum.“ (Interview mit Teresa Mamallacta)

„Mein Papa hat das Kanu ausgehöhlt, und da, die aucas haben auf ihn gewartet, so, um im Wald zu töten.“

„Wofür?“ (I.E.)

„Einfach so, um etwas zu tun! So töteten sie. So, brutal töteten sie, mit Lanzen, [betont] neun Lanzenstiche hatten sie ihm in den Körper gesteckt! Und sie haben mein Schwesterchen mitgenommen. Nach einem Jahr geben sie sie wieder zurück.“ (Interview mit Paulina Grefa)

„Ich hatte Angst, weil mein Mamachen mir immer erzählte, dass die Huaorani in dieser Weise singen und zum Töten kommen. Hier war Wald, reiner hoher Wald. Aber sie kamen nie her, sie gingen schon weit weg, sie gingen schon weg. Deshalb hatte ich Angst, irgendwohin zu gehen, Nur mit meinem Mann ging ich raus. Es gab hier früher keine Leute. Es gab keine Leute, sehr wenig. Jetzt ja.“

„Kamen sie jemals bis zum Haus?“ (I.E.)

„Nein, sie kamen nie hier an. [...] Manchmal hörte ich dort ein paar Vögel, wie die Huaorani, sagen sie. So kamen sie immer früher. Sie sangen das und ich hatte Angst, ich zitterte so! [lacht] Aber sie gingen weiter weg. Dann kamen mehr und mehr Leute, es gab eine Straße hier und eine dort und die Geräusche der Autos. Und so lebten wir dann ruhiger, ja.“ (Interview mit Dolores Mamallacta)

„Um Gold zu waschen, ich erinnere mich, mussten immer zwei gehen weil die Huaoranis kamen immer zum Töten, wenn man hockte zum Goldwaschen. [...] Also aufmerksam, die Huaorani,

wie sie wie Tiere waren, ganz still kamen sie immer, um die Leute zu töten. Also gab es eine Person zum Wache stehen, wie ein Wachmann. [...] Man sagt, sie hörten sie und wie ein Wachmann passten sie auf. Die Huaorani konnten wie unterschiedliche Tiere singen und wenn man das also hörte, nahmen die Leute das Kanu und hauten immer ab. So war es früher, nicht wie jetzt, in diesen Zeiten.“ (Interview mit Marcia Andi)

Auch anderen Tieflandethnien wird eine enge Verwandtschaft mit den Huaorani und damit auch deren Eigenschaften zugeschrieben:

„Und die Cousins der Huaorani gibt es auch ... patas coloradas. Die patas coloradas sind die, die nicht zivilisiert sind. Ich weiß nicht, ob sie einmal gehört haben werden in der Geschichte, dass sie einen Priester, eine Nonne umbrachten. Ja, in Puerto Divino war es, aber weiter flussabwärts. Mataburro, noch weiter. Sie töteten einen Priester und eine Nonne, zwei Nonnen waren es, glaube ich. Das sind die patas coloradas.“ (Interview mit Carlos Huatatoca)

Diese Aggressivität wird ihnen auch innerhalb der eigenen Gruppe zugesprochen, womit implizit ist, dass sie selbst innerhalb der eigenen Verwandtschaftsbeziehungen ein „unsoziales“ und damit ganz und gar deviantes Verhalten an den Tag legen. In Zancudo traf diese Zuschreibung Silverio Tapuy – alias Don Chichico – besonders hart. Ihm wurden sämtliche „Todsünden“ des Runa-Ethik-Repertoires zugeschrieben: Gewalt, Neid, Geiz und daraus resultierende Hexerei. Dieser Eigenschaften beschuldigen sich die Runa untereinander zwar ebenso. Jedoch wurden sie bei Silverio Tapuy ethnisch aufgeladen und als geradezu angeboren und wesensinhärent verstanden: Er ist „böse“, weil er ein Huaorani ist. Zudem wurde er aufgrund seiner fremd-ethnischen Herkunft einer besonderen Hexereikraft beschuldigt, die den Runa unbekannt und deshalb von hoher Wirksamkeit wäre. Als Motiv für seine Handlungen wurden meist Neid und Missgunst angegeben, die sich auch gegen die eigene, angeheiratete Familie richteten. Damit unterstellte man ihm ein gänzlich unsoziales Verhalten, demzufolge er innerhalb von Zancudo in eine Außenseiterposition gedrängt wurde:

„Mein Papachen, weil er nicht von hier ist, reden die Leute schlecht über ihn. Sie haben ihm das Leben schwer gemacht.“ (Rosario Tapuy, Tochter von Silverio Tapuy)

„Ich wollte sie [Elena Dahua, Ehefrau von Silverio Tapuy und Tochter der Interviewten; Anm. d. Verf.] ihm nicht geben, ich wollte sie ihm nicht geben! Aber ihr Vater war krank und sagte ‚Wofür werden wir noch warten?!‘ [...] Aber ich trank nichts von dem, was sie mitgebracht hatten.³²⁵ Mein Mann entschied, dass die Elena den Chichico heiratet. Und er sagte ‚Dass sie heiraten,

325

Dies bezieht sich auf die Dinge, v.a. Getränke und Speisen, welche zum Ritual des Handanhaltens von der Familie des potenziellen Bräutigams ins Haus der Brauteltern gebracht werden.

wenn ich sterbe!' [...] Sie liefen lügend rum, sein Papa und Chichico, dass sie Geld haben, dass sie ein Haus machen, wenn sie heiraten, ich weiß nicht was. Als Junge trieb er sich rum, er trieb sich rum, hier und dort, besuchend, die Barbara von der Insel. [...] Der Papa lebte mit den Freundinnen, sie treiben sich nur rum. Also, so lernte er zu leben. So sagen sie, der Papa von Chichico. Er hatte wie einen kaputten Kopf. [...] Also er kam zum Suchen, hielt um die Hand an, will heiraten, dass er sie gut behandeln wird, dass er sie nicht schlagen wird, dass er ein gutes Haus machen wird. Nichts, nur Gerede! Da schlug er schon die Elena, als sie klein war.³²⁶ Es waren Tritte, ah, das Gesicht blau, alles blau machte er immer! Wenn wir ihn nahmen, schlugen wir den Chichico immer früher. [...] Mit der Spitze vom Schuh, damit schlug er das Mädchen. [...] Wir schimpften ihn immer aus ‚Schlagen wofür?' Wir nahmen ihn mit Stöcken, damit schlugen wir ihn immer. Ich nahm ihm meine Tochter weg. In meinem Haus hatten wir sie. Mit 15 Jahren wurde sie schwanger, mit der Lourdes. Er schlug sie und sagte auch ‚Das ist nicht meine Tochter. Die hast du von einem anderen Mann!' Er war so eifersüchtig. Sogar auf die Eltern war er eifersüchtig. Mit allem, mit allem! Sogar auf die Brüder. Er war kein Mensch. Also nahm ich meine Tochter da raus. Die Kleine wurde geboren, er schlug die Elena, sie wurde krank, meine Tochter war im Krankenhaus, ich nahm sie ihm weg, ließ sie im Krankenhaus und sprach mit dem Monsignore³²⁷. [...] Meine Tochter sagt ihm ‚Ich will nicht mit ihm zusammen sein, mit dem Ehemann, er ist schlecht, ich will ihn nicht sehen', sie sagt ihm, dass er sie töten wird. [...] Also sie ist dumm, geht raus aus dem Krankenhaus, dann ist sie zum Haus der Onkel gegangen. Und dann sagt sie, sollen sie sie nur töten, dass sie durch die Hand des Ehemannes sterben will. Die Elena. [...] Und einmal schlägt er sie und blau, alles blau, das ganze Gesicht geschwollen!“

„Warum machte er das?“ (I.E.)

„Das ist ... sie sind Huaoranis. Sie sind keine Leute, sie sind keine Leute, nicht wie richtige Nativos, sie sind Huaoranis. [...] Also kam seine Familie, um die Elena dazulassen. Also, fast töten sie, sagen sie, fast töten die Huaorani. Mit seiner Schuhspitze schlug er sie immer. Er nahm sie und mit der Machete schnitt er sie [...].“

„Wo kommt Don Chichico her?“ (I.E.)

„Er wurde bei den Huaoranis geboren. Er ist dort mit dem Vater aufgewachsen. Dann hat er ihn als Waise in der Mission gelassen. Und von dort ist er weggelaufen und hat im Haus von Don Arévalo gearbeitet. Die Mission gefiel ihm nicht, weil ihn alle dort schlugen, unter Kameraden. Sie sagten ihm ‚Du bist menke, Huaoranis!'“

„Was bedeutet menke?“ (I.E.)

„Die Huaorani von früher waren ... weil sie Wilde sind. Die Huaorani nennen sie immer so. [...] Dort, wo ich aufwuchs, mit der Señora Mimi Palacio, die mich erzogen haben. Da gab es auch eine Köchin, die Schwester von Chichico. Dort kamen sie immer, die Brüder von Chichico und er, um die Schwester zu besuchen und wir gaben ihnen zu essen. Und dort war es, sie machten

³²⁶

Elena Dahua war zum Zeitpunkt der Hochzeit mit Silverio Tapuy 14 Jahre alt.

³²⁷

katholischer Priester

Ich vermute, dass sich Teresa Mamallacta in diesem Gespräch kundig machen wollte, inwiefern eine Annullierung der Ehe ihrer Tochter möglich wäre.

es ... unter Geschwistern, sie machten rum, hier an der Tür machten sie immer rum, wirklich. Sie spielten. Also der ältere Bruder, als der größere, brachte den anderen zum Weinen. [...] Wenn er die Elena schlug, war er kein Nativo, die schlagen nie so. Also, er war kein Mensch, wie ein Tier, wie ein Tier, wenn er sie schlug. Die Nativos schlagen nicht so sehr, die Männer schlagen die Frauen nicht. Sie sind mehr wie die Gentlemen, es ist gut, die Frauen nicht zu schlagen. Sie lebt auch. Sie leben gut. [...] Und er enthielt uns vor, alles Essen hat er für sich behalten, er ist geizig, er teilt nicht mit der Familie. Was er hat, das hat er für sich selbst.“
(Interview mit Teresa Mamallacta, der Schwiegermutter Silverio Tapuys)

In diesem letzten Interviewausschnitt werden nochmals alle Negativ-Stereotypen, die man mit den Huaorani verbindet, aufgezählt: Huaorani lügen; sie leben nicht nach „normalen“ Verwandtschaftsregeln, d.h. seien promiskuitiv – „rumtreiben“ – und inzestuös – „unter Geschwistern rummachen“ – sie seien brutal bis zur Unmenschlichkeit, was sie Tieren gleichsetzt; und darüber hinaus seien sie auch noch geizig und teilen selbst in der engsten Familie nichts, was einer der schlimmsten Vorwürfe seitens der Runa ist. Die Erklärung für dieses Verhalten findet die Schwiegermutter Silverio Tapuys entsprechend der gängigen Argumentationslinie in seiner nicht-menschlichen Huaorani-Identität. Interessant ist hier, dass Teresa Mamallactas eigene Söhne nach den Selbstaussagen ihrer Ehefrauen und Töchter ebenfalls sehr gewalttätig gegenüber ihren eigenen Frauen agierten und Silverio Tapuy in dieser Hinsicht scheinbar kaum nachstanden. Deren Brutalität wird jedoch von Teresa in der Gegenüberstellung völlig geleugnet, da es das positive Bild der Runa im Vergleich zu den Huaorani beschädigen würde. Zu anderen Gelegenheiten jedoch ging sie durchaus auf die Gewalt ihrer Söhne ein, ethnisierte diese aber nie.

8.2.4. Faulenzen und rohes Zeug essen

Bereiche, über die man sich mehr lustig machte als dass man sie fürchtete, waren die Arbeitsweise der Huaorani und die aus ihr resultierende Nahrung. Auch hier erwiesen sich die Huaorani einmal mehr als deviant. Unter meiner Postkartensammlung mit den verschiedenen Ethnien Ecuadors befand sich eine, welche einen Cofán abbildete, der eine große Vogelfeder durch die untere Nasenscheidewand gesteckt zur Schau stellte.³²⁸ Die Runa in Zancudo sahen dies, lachten darüber und es fielen Bemerkungen wie:

„Sie arbeiten nicht, sie laufen nur den ganzen Tag so rum!“ (Carlos Huatatoca)

Den Huaorani und anderen Tieflandethnien wurde damit unterstellt, sie würden keiner körperlichen Arbeit, welche bei den Runa als eine der wichtigsten Identifikationsfaktoren

³²⁸ Vgl. Abb. 12

sowohl auf ethnischer als auch auf geschlechtlicher Ebene fungiert, nachgehen. Daraus folgte Faulheit, eine Eigenschaft, die sich kaum ein/e Runa gern nachsagen lassen würde.

„Die Huaorani arbeiten nicht. Das Essen kommt aus dem Wald und das Geld für die Kleidung, die Lebensmittel kommt von der Firma [Erdölfirma PERENCO; Anm. d. Verf.]. Und sie laufen nackt herum. Nur wenn sie in die Stadt wollen, ziehen sie sich etwas an.“ (Lupe Tapuy)

Dieser Zustand mutet geradezu paradiesisch an und erinnert an den okzidentalen Südsee-Topos vom unschuldigen, kindlichen Volk, dem die Natur alles gibt, was es braucht, ohne dass es sich mühsam mit Arbeit placken müsse. Und was die Natur nicht gibt, dass geben heute die Erdölfirmen.³²⁹ Doch nur aus richtiger Arbeit könne „richtiges“ Essen erwachsen. Demzufolge wären auch die Frauen der Huaorani nicht dazu in der Lage, etwas wirklich Essbares zu kochen (vgl. Gow 1993: 334). Dem seit Lévi-Strauss berühmten Diktum von der gekochten Nahrung als primärem Kulturgut in den südamerikanischen Mythen steht hier eine Gruppe gegenüber, welche die kulturvermittelnde Kraft des Feuers aus der Sicht der Runa scheinbar nicht recht zu handhaben wisse: Die Huaorani äßen alles halb roh und benutzen darüber hinaus kein Salz:

„Sie sind Wilde. Früher aßen sie das Fleisch und den Maniok roh. Jetzt sind sie zivilisiert, aber sie essen nur halb gar, nicht so wie wir.“ (Pedro Yáñez)

„Die Jugendlichen sind wie wir, aber die anderen, die Alten nicht. Sie sind ganz anders, fast wie Tiere. Sie mögen kein Salz, sie mögen keine Zwiebel, essen den Maniok roh. [...] Es ist sehr, sehr anders, es ist nicht gekocht. Es ist [betont] sehr merkwürdig. Aber die Leute dort heute essen den Maniok auch so roh.“ (Interview mit Carlos Huatatoca)

Darüber hinaus verletzen sie die Grundgebote der Gastfreundschaft, indem sie niemandem etwas anbieten:

„Bei ihnen muss man sich das Essen selbst nehmen, sie bieten nichts an. Wenn man sich nichts nimmt, verhungerst du.“ (Irene Tapuy)

³²⁹

Im heutigen Huaorani-Siedlungsgebiet liegen die größten Erdölvorkommen Ecuadors, weshalb die Huaorani gegenüber anderen Tieflandbewohner/innen in der „privilegierten“ Lage sind, von den Erdölfirmen Konsumgüter und Geld als Kompensation für potenzielle soziale Schäden und Umweltschäden zu erhalten.

8.2.5. Ursache Frauenmangel: Homosexualität und Frauenraub

Auch im Verhältnis der Geschlechter zueinander und dem Bereich der Sexualität agieren die Huaorani aus der Sicht der Runa deviant. Und dies gleich mit einer Vielzahl an gänzlich unmöglichen Konstellationen:

„Sie haben Chefinnen, wie die Dayuma³³⁰. Und sie lassen sich auch scheiden!“ (Carlos Huatatoca)

„Bei den Shuar- und Huaorani-Familien attackieren sie im Haus mit Lanzen, wenn einer die Frau verlassen will. Und die Frauen von ihnen sind auch aggressiv. Man darf sie nicht anschreien, also sie fangen an zu diskutieren. Man muss Geduld mit ihnen haben. Man tut der Frau was an, also kommt die ganze Familie mit Brutalität.“ (Pedro Yáñez)³³¹

„Die Frau von einem Bruder meines Mannes ist Shuara. Aber die gefällt mir nicht. Sie hat alles sehr schmutzig. Das ist so, alles schmutzig, wirft die Dinge einfach auf den Boden. Das gefällt mir nicht.“ (Maria Andi)

Mangelnde Hygiene hatten wir bereits als Beweis eines „Zivilisationsdefizits“ kennengelernt. An dieser Aussage Maria Andis über unzureichende hygienische Verhältnisse wurde eine Wiederholung und Weitergabe nationaler Stereotypen deutlich. Denn von Mestiz/innen ist dasselbe über Runa zu hören.

Eine Zuschreibung sexueller Devianz zeigte sich in Bemerkungen über die angebliche Homosexualität der Huaorani. Die Huaorani hätten eben nicht genügend Frauen, wird als Begründung für diese aus Runa-Sicht gänzlich unmögliche Spielart menschlicher Sexualität angegeben. Zudem sei der Umgang mit ihren Körpern von einer gewissen Schamlosigkeit geprägt:

„Da gibt es eine Geschichte. Ein Nativo und ein Huaorani in einem Haus zusammen. Der Huaorani ist vorbeigekommen. Er ist zu Besuch. Und sie schlafen in einem Bett. Und in der Nacht spürt der Nativo etwas Hartes an seinem Hintern. [lacht] Verstehst Du? Und der Huaorani macht ‚Ah, ah!‘, so. Er erregt sich, nicht? Der Huaorani wollte den Anderen am Arsch nehmen!“ (Marco Grefa)

³³⁰ Dayuma ist eine zu einiger nationaler und auch internationaler Berühmtheit dank missionarischer und ethnologischer Publikationen gelangte Huaorani-Frau, welche durch engen Kontakt mit den ersten Missionar/innen als eine der ersten *broker* zwischen Huaorani und Außenakteur/innen fungierte innerhalb ihrer Ethnie bis heute eine herausragende soziale Stellung einnimmt.

³³¹ Diese Aussage Pedro Yáñez' verweist auf die Persistenz ethnischer Stereotypen trotz gegenteiliger Alltagserfahrung. Die Schwägerin des Befragten war eine Shuar und lebte gemeinsam mit der Familie ihres Mannes unter einem Dach. Ich habe diese Frau stets als äußerst zurückhaltend und schweigsam kennengelernt. Seitens ihrer Schwiegerfamilie hörte ich nie Beschwerden über sie oder ihre Blutsverwandtschaft.

„Sie haben keine Angst vor gar nichts. Sie baden nackt! [lacht] Sie ziehen sich alle Sachen aus, so, und sie werfen sich so ins Wasser. [...] Und als Alleinstehende ist es ganz merkwürdig. Sie fassen dich an, man darf sich mit keinem Mann unterhalten, so fassen sie dich an. Ich hatte Angst!“ (Interview mit Irene Tapuy)

Darüber hinaus taucht in den Erzählungen über die Huaorani das archaische Motiv des Frauenraubes wieder auf, welches im okzidentalen Imaginationsrepertoire gern als besonders „wilde“ und barbarische Sitte dargestellt wird:

„Die Huaorani sind in zwei Gruppen geteilt. Vor einem Jahr, ein bisschen länger, gab es einen Krieg zwischen beiden Gruppen. Der eine Stamm von hier raubte ein Mädchen von den Wilden, für den König, den Chef der anderen Gruppe. Also waren sie sehr, sehr wütend und die Zeit verging ... und sie attackierten die Anderen. Und es gab ungefähr sieben Tote. So etwas. Und also dort gibt es keine Autoritäten. Sie selbst regeln alles unter sich auf ihre Art, weil wenn die Polizei dorthin geht oder das Militär. Weil wenn du dort hingehst, kommst du nicht mehr zurück. Es ist mitten im Dschungel, du kannst keine Hilfe von niemandem erbitten, wenn sie dich fangen.“ (Interview mit Jorge García)

Obwohl in Zancudo die Mischehe zwischen dem Halb-Huaorani Silverio Tapuy und der Runa Elena Dahua bestand, so war eine solche Verbindung doch generell unerwünscht und die meisten Eltern sähen einer solchen Option für ihre Kinder mit größtem Unbehagen entgegen.

„Es gibt Eltern, die das nicht wollen. In einigen Familien wird es ihnen nicht gefallen, dass sie Shuar oder Huaorani heiraten. [...] Für mich wäre das sehr merkwürdig, dass sie sich mit Huaorani oder Shuar verheiraten. Weil es mir nicht gefallen würde, nicht? Das würde mir nicht gefallen, dass meine Familie die sein sollen. [lacht] Gut, wahrscheinlich wenn sie sich einander versprechen, dann ist es anders. Wir könnten ihnen nichts befahlen, aber für mich denke ich, dass wir das nicht wollen.“ (Interview mit Carlos Huatatoca)

Mit diesen „Wilden“ mochte man lieber keine Verwandtschaftsbande knüpfen. Auch sie ergäben wie die Mestiz/innen keine guten Affinalverwandten. Bei den Huaorani ist es dabei v.a. die ihnen zugeschriebene Aggressivität und Brutalität sowie der weibliche Mangel in der Kulturtechnik des Kochens, welche auf die Runa abschreckend wirken.

8.2.6. Zusammenfassung

Die Huaorani werden insgesamt v.a. als „wild“, aggressiv, „unzivilisiert“, zäh, faul und hässlich imaginiert. Hinzu kommt ein Zuschreiben von mächtiger Zauberei. Demgegenüber setzen sich die Runa als „zivilisierter“ ab, verorten jedoch ihre eigene Vergangenheit in der

Daseinsform der Huaorani. Dabei wird deren „Wildheit“ v.a. in ihrer großen Kennerschaft des Waldes und ihrer physischen Stärke und Zähigkeit durchaus auch positiv gesehen, besonders wenn man den Verfall traditioneller Werte beklagen möchte.

Die vielgerühmte indigene Integration des Andersartigen durch langjährigen gemeinsamen Alltagskonsum, die man so oft in der Literatur beschrieben findet (z. B. Viveiros de Castro 1997, Canessa 1998, McCallum 2001, Uzendoski 2005), hat in Zancudo im Falle von Silverio Tapuy nur sehr bedingt stattgefunden. Trotz seines jahrelangen Aufenthaltes in Zancudo und der Familiengründung mit einer Runa blieb er sogar für die eigene Familie ein „Fremder“:

„Ist dein Vater in deinen Augen Nativo oder Huaorani?“ (I.E.)

„Huaorani. Weil er die Bräuche von ihnen hat, er hat alle Eigenschaften, die sie dort haben. Wenn er betrunken ist, spricht er die ganzen Wörter von ihnen. [...] Und das Blut ist auch anders. Es nicht gut zum, wie, wir werden sehen, dass es ein anderer Körper bekommt. Es ist fast ein ziemlich, [betont] ziemlich unbekanntes Blut. Es ist nicht wie bei uns. Wie Gelatine, nichts weiter. Sehr dick. [...] Ziemlich anders als wir, die Nativos, sie sind anders.“ (Interview mit Irene Tapuy, Tochter von Silverio Tapuy)

Zumindest in diesem Falle scheint doch der Blutsdiskurs über die geteilte Alltagspraxis als fremdheitsnivellierend zu dominieren.

8.3. Die *Gringo/as*: Von Kannibalen zu harmlosen Touristinnen

8.3.1. Begriffsklärung: *blanco/as*, *gringo/as*, *rancias*

Weißer Ecuadorianer/innen, die eine kleine Minderheit im Land darstellen, jedoch dessen Politik, Wirtschaft und Kultur dominieren, bleiben im Oriente nahezu unsichtbar. Bestenfalls über das Fernsehen und die Telenovelas, die südamerikanischen Seifenopern, treten sie in indigenes Leben ein. Sie werden im ecuadorianischen Sprachgebrauch als *blanco/as* bezeichnet. Damit sind diejenigen gemeint, welche eine „reine“ iberische Abstammung und damit „ungemischtes“ Blut für sich reklamieren. Sie grenzen sich dadurch explizit von Mestiz/innen und Indigenen ab. Allerdings werden aus Runa-Perspektive auch gelegentlich Mestiz/innen und ecuadorianische Weiße in ihrer Überlegenheit in der sozialen Hierarchie gleichgesetzt und deshalb beide als *blanco/as* bezeichnet. Weiße Ausländer/innen, deren Muttersprache nicht Spanisch ist, werden von den Runa meist mit dem in ganz Lateinamerika verbreiteten Begriff *gringo/as*³³² benannt. Sie sind im Oriente wesentlich

³³²

Die Etymologie von *gringo/a* ist unklar (Real Academia Española 2009). Laut Coromines (1987: 783f.) leitet es sich von *griego* (dt. „Grieche“) als Inbegriff des Sprechers einer unverständlichen

präsender als die Quiteñer oder Guayaquileñer³³³ Elite, die am Dschungel-Hinterland der ecuadorianischen Nation kaum Interesse zeigt. Im Quichua benutzt man außerdem den Begriff *rancia*³³⁴ für nicht-spanischsprechende Ausländer, der von den Runa ebenso wertfrei verwandt wird wie der politisch unkorrekte Begriff *gringo/a*. Spanischsprachige Tourist/innen aus anderen Ländern Lateinamerikas oder aus Spanien dagegen nennt man im Quichua parallel zur Bezeichnung der Mestizen *ahualta* oder *ahuallacta*.

8.3.2. Ein Wahrnehmungswandel: Wie aus Fettstehlern Goldesel wurden

Der Oriente Ecuadors ist heute touristisch in einem gewissen Maß erschlossen. Der hier praktizierte Tourismus wird meist als „Öko“-Tourismus gelabelt und ist tatsächlich weit vom Massentourismus entfernt. Aus Runa-Perspektive stellt sich der/die typische Orientetourist/in wie folgt dar: Er/sie verweilt einige Tage, um sich an der Natur – und gelegentlich auch am Ayahuasca – zu berauschen, interessiert sich für indigene Kultur, ist freundlich zu den Einheimischen und lässt jede Menge Geld da. Tourist/innen sind im Oriente sehr willkommen und werden bspw. bei Großveranstaltungen wie der Wahl zur Schönheitskönigin von Tena gesondert begrüßt oder auch in den typischen Karnevalsliedern eigens besungen, wobei sie in positivem Lichte dargestellt werden.

Doch dies war nicht immer so. Am Beispiel Zancudos lässt sich dieser Wahrnehmungswandel prägnant nachvollziehen: Anfang der 1980er Jahre entstand neben Zancudo das Touristenressort Aliñahui, was zu Beginn v. a. bei den älteren Runa Befürchtungen auslöste. Die Angst ging um, dass die vornehmlich männlich imaginierten Touristen Frauen rauben und Männer und Kinder töten würden. Heute begegnen die meisten Runa den Tourist/innen sehr wohlwollend. Weiße Tourist/innen werden äußerst zuvorkommend und respektvoll in einer Art, wie ich sie gegenüber Vertreter/innen anderer Ethnien nie erlebt habe, behandelt.³³⁵ Außerdem lösen Weiße immer auch Neugierde aus,

Sprache ab. Ab dem 18. Jahrhundert wurde es generell für die Sprecher/innen unbekannter Sprachen, v.a. des Englischen, benutzt. In Ecuador trifft man auf die volksetymologische Ableitung von „*Greens go home!*“. Dieser Ausruf soll in diversen Kriegen von lateinamerikanischer Seite an die mit grünen Uniformen bekleideten US-amerikanischen Soldaten gerichtet worden sein. *Gringo/a* wird mittlerweile als politisch unkorrekter Begriff im Schulunterricht kritisiert, nichtsdestotrotz von vielen Bewohner/innen Zancudos auch mir gegenüber in einem nicht abwertenden Sinne benutzt.

³³³ Das an der Pazifikküste gelegene Guayaquil ist die einwohnerreichste Stadt mit der höchsten Wirtschaftskraft Ecuadors. Zwischen den Eliten Quitos und Guayaquils besteht eine Konkurrenz um die ökonomische, finanzielle und kulturelle Dominanz des Landes.

³³⁴ Die Etymologie von *rancia* bleibt fraglich. Oberem (1980: 33) spricht von der Bezeichnung *francias*, welche sich ursprünglich auf Französ/innen beziehe und aus Quito eingeführt sein müsse. Dort benannte man im 18. Jahrhundert jeden Fremden als *francés* (dt. „Franzose“). Oberem vermutet, dass dies von der französischen, geodätischen Expedition um den Franzosen La Condamine herrührte (1980: 33), welche von 1736 bis 1743 in Ecuador weilte, um mittels Gradmessung von Meridianbögen die Erdkrümmung zu vermessen. Auch volksetymologisch ist mir die Herkunft des Terminus *rancia* von Runa selbst als abgeleitet von *Francia* (dt. „Frankreich“) mit Bezug auf eine französische Expedition, die nicht näher spezifiziert wurde, erklärt worden.

³³⁵ Bei allem Respekt bleibt dennoch niemand von dem Humor der Runa verschont.

die auf manchmal etwas irritierende Weise, z. B. langanhaltendes Anstarren und Kichern, befriedigt wird. Ebenso gibt es eine wahre Flut an einheimischen als auch ausländischen Entwicklungsprojekten, die z. T. fast ausschließlich durch Freiwilligenarbeit funktionieren. So ist bspw. das US-amerikanische Peace-Corps in den erdölreichen Provinzen Ecuadors recht präsent. Freiwillige, die gratis ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellen, sind naheliegender weise stets gern gesehene Gäste und haben durch ihre Präsenz viel zum veränderten, positiven Bild des/r *gringo/a* bei der Landbevölkerung des Oriente beigetragen.³³⁶ Weiße Ausländer/innen umgab dabei in den Augen meiner Informant/innen geradezu eine „Harmlosigkeitsaura“, die anderen Ethnien/„Rassen“ nicht zugesprochen wurde. Hier hat ein Wandel in der Wahrnehmung von weißen Ausländer/innen vom ersten, gehäuferten Auftauchen von Tourist/innen im Napo-Gebiet zu Beginn der 1980er Jahre bis heute stattgefunden. Früher äußerte sich die Angst vor den „Fremden“ in Menschenfresserbildern, die heute nicht mehr auf Tourist/innen, sondern vielmehr auf die aus Kolumbien einsickernde Guerilla projiziert werden. Noch bis in die neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts kursierten diverse Geschichten mit kannibalistischen Zügen.

„Früher hörte man ‚Nein, pass auf, sie werden aus Dir einen Thunfisch³³⁷ machen!‘ [...] Früher hörte man hier im Oriente oft, dass die Leute, die von hier fortgingen, zum Beispiel, nach draußen, die Ausländer nahmen die Leute mit, um sie in Schweine zu verwandeln oder um sie in Büchsenahrung, diese Art, zu verwandeln. Sie gaben ihnen zu essen, um sie zu töten. Also so war die Angst. Deshalb erinnere ich mich gut, dass man ziemliche Angst vor den Ausländern hatte. Als ich so zehn, zwölf Jahre alt war. [...] Aber jetzt nicht mehr. Jetzt hört man vielleicht, dass der und der nach Spanien ging, dass der ein Auto hat, ein Haus hat, viel Geld hat. Der, der nach Italien ging genauso, also, nicht? ‚Ich will auch gehen!‘ [...] Die Quichuas sagten immer ‚Also, wenn du als Thunfisch zurückkehren willst, dann geh ruhig!‘ [lacht].“ (Interview mit Franklin Dahua)

Parallel hierzu gab es ein Gerücht, welches die weiß-mestizische Verwertung indigenen Menschenfetts behandelte. Derlei Geschichten werden von Runa, die wenig Kontakt zur urbanen Welt haben, bis heute weitergetragen. Sie handeln von industriell arbeitenden Menschen und Firmen, welche von außerhalb in den Oriente kämen, um Menschen zu fangen. Man verspreche den Opfern Arbeit oder Geschenke und nehme sie mit. Am Zielort angekommen, sperre man sie ein und mäste sie, um schließlich bei ausreichender Körperfülle deren Fett abzuschöpfen und maschinell weiterzuverarbeiten. Eine meiner

³³⁶ Ich wurde ebenfalls in die Kategorie „Freiwillige“ eingeordnet, was meiner wissenschaftlichen Ethik nicht entsprach. Da jedoch meine wiederholten Hinweise, ich sei Wissenschaftlerin und keine Freiwillige, ignoriert wurden, gab ich es nach einiger Zeit auf, auf den Unterschied zwischen beiden Klassifizierungen hinzuweisen.

³³⁷ Thunfisch ist den Runa im Oriente nur in seiner Form als Dosenfisch bekannt.

Informantinnen führte als eindeutigen Beweis einer solchen Praxis den Fund eines Fingernagels in einem Bottich voll Schweinefett der Firma „3 chanchitos“ ins Feld. Besonders anfällige Opfer dieser Menschenfänger seien Kinder, Jugendliche und Frauen, die sich aufgrund ihrer geringeren Erfahrung mit Auswärtigen mittels Süßigkeiten, Geld und Fotos von der Stadt leichter täuschen ließen. In der ethnologischen Literatur wird dieses Phänomen als *kharisiri* – Fettstehler – bezeichnet und ist bis *dato* nur für den Andenraum beschrieben worden (Canessa 2000; Paredes 1963; Rivière 1991; Gose 1986; Abercrombie 1998; Weismantel 1997). Ich gehe deshalb davon aus, dass diese Vorstellung der mestizischen und weißen Fettstehler aus den Anden in das ecuadorianische Tiefland exportiert wurde. Auch das Büchsenfleisch so manchen/r Feldforschers/in ist in ähnlicher Weise schon oftmals für Menschenfleisch gehalten worden. Fett gilt in den indigenen Anden ähnlich der okzidentalen Vorstellung vom Lebenssaft Blut als ganz besondere Substanz, welche Lebensenergie speichere. Der *kharisiri* nun wird in den neueren Arbeiten zum Thema als *racialized Other* interpretiert, der den Indigenen in machtvoller Dominanz gegenüber trete, indem er ihnen Fett, also Lebensenergie, entziehe und für die Ölung seiner Maschinen und Nahrung seines eigenen Körpers benutze (Canessa 2000). Mit den Gerüchten um die *kharisiri* werden Geschichten von Identität und Alterität erzählt und Grenzziehungen zwischen beiden verdeutlicht.³³⁸ Doch trotz dieser gelegentlich auftretenden Gerüchte sind für die Mehrheit der Runa mittlerweile aus weißen Kannibalen freundliche, respektvolle Fremde geworden, die sich für indigene Kultur interessieren.

„Sie sagten, dass sie böse sind, dass sie einige Sachen stehlen. [...] Meine Großeltern erzählten mir das, dass sie immer stehlen, dass sie mitnehmen ... um sie zu töten, was weiß ich. Zumindest hier, sie nehmen sie mit, also kann das einem schon ein bisschen Angst machen. Dass sie Sachen haben, um die Mädchen mitzunehmen, ich weiß nicht. [...] Eine Hexerei. Ich habe immer Angst, aber dann ... musste ich die Touristen hier bedienen, natürlich. Also habe ich mich dran gewöhnt, an sie. [...] Stück für Stück fing ich an, gut mit den Touristen

³³⁸ Eine Zusammenfassung der verschiedenen Interpretationen findet sich bei Canessa 2000: 706. Taussig erwähnt in diesem Zusammenhang die geschichtswissenschaftlich belegte Praxis spanischer Konquistadoren, aus Ermangelung der Verfügbarkeit anderer Substanzen das menschliche Fett der Besiegten zur Wundheilung zu benutzen (1987: 237). Für Canessa und andere verkörpern die *kharisiri* die nicht-indigenen Außenseiter per se, welche generell dadurch definiert werden, dass sie keine reziproken Beziehungen zu anderen Menschen eingehen. Das Fett, welches sich die *kharisiri* illegitimerweise aneignen, ist in den Anden diejenige Substanz, welche zwischen Menschen und Erdgeistern hin- und herfließt und damit die Basis legitimer sozialer Reproduktion bildet. Die *kharisiri* setzen an dieser überlebenswichtigen Stelle an und entziehen das Fett diesem Kreislauf, ohne ihr indigenes Gegenüber dafür adäquat zu entschädigen. Ein solches Verhalten verstößt gegen das Grundprinzip der Reziprozität, unterminiert damit die Basis des Soziallebens und ist grundlegend anti-human (Canessa 2000; Abercrombie 1998). Der *kharisiri* personifiziert damit die extreme Ausbeutung, welcher Indigene in den Anden – weitaus mehr als in Amazonien – seit Jahrhunderten ausgesetzt sind (Weismantel 1997). Die Produktion, die Macht und die Reichtümer der Weißen verlangen aus indigener Perspektive nach einem organischen Tribut, den sich die Weißen aus der indigenen Welt holen. Damit werde die Macht der Weißen auf amoralischen Fundamenten stehend angesehen und in den Geschichten vom *kharisiri* verarbeitet (Gose 1986; Canessa 2000).

zu sein, jetzt gefällt es mir.“ (Interview mit Janeth Dahua, die als Köchin, Kellnerin und Reinigungskraft im Touristenressort Aliñahui arbeitete)

„Früher hatte ich Angst vor den Touristen. Hier hatten auch einige Angst ‚Kommen sie um uns zu rauben?‘, so. Und da wir zum ersten Mal Touristen kennenlernen, wussten wir, dass sie töten werden oder ... ich weiß nicht, irgend so etwas. Ich fühlte mich ein bisschen schlecht. Aber weil sie gute Menschen waren und sich unterhielten, sie hatten keine Angst, sich mit uns zu unterhalten. Also fragten wir sie auch. So hatte ich keine Angst, ruhig unterhalten. Es war gut zum Kennenlernen, weil sie von anderen Orten kommen. Und sich anzufreunden, sich gut zu vertragen, so. Jetzt habe ich keine Angst mehr [lacht].“ (Interview mit Ramón Yánez, der in Aliñahui als Hausmeister und Touristenführer arbeitete)

Ein Überbleibsel dieser kannibalischen Vorstellungen in moderner Form lässt sich jedoch auch heute noch ausmachen: In der Stadt, und dort besonders seitens einiger junger, radikaler Vertreter/innen der indigenen Organisationen wird die Forderung artikuliert, keine Freiwilligen, Wissenschaftler/innen usw. mehr in den Gemeinden aufzunehmen, da diese ohnehin nur indigenes Wissen abschöpfen und dies in ihren Heimatländern gewinnbringend verkaufen würden, ohne dass indigene Gemeinden dafür adäquat entlohnt würden.³³⁹ Jedoch überwiegt bis dato die positive Wahrnehmung von westlichen Tourist/innen. Dies betrifft jedoch nur jene mit weißer Hautfarbe. Alle anderen – Afroamerikaner/innen oder -europäer/innen sowie Asiat/innen – verwirren die Register. Man weiß nicht, was man von ihnen halten soll und in welche Kategorien diese einzuordnen sind:

„Ich sehe das als nicht normal an, sie kommen halb braun, einige, aber sie sprechen Englisch, ich weiß nicht, woher die wohl sein könnten. [...] Sie verstehen sich mit den Touristen, mit den gringos, so. Und ich sage ‚Wie, sollten sie aus dem selben Land sein?!‘ [...] Sie kommen fast wie ... wie colonos von hier. Und sie sprechen aber Englisch. Und mich überrascht das. Ich sage [...] ‚Sollten die aus Ecuador sein oder aus einem anderen Land, dass sie so sprechen?‘ Sie sind von hier, aber sprechen so. Sie haben unsere Haut, so. Aber sie sprechen Englisch und sie sind verheiratet mit den gringos. Sie sind nicht aus Ecuador. Ich weiß nicht. Ich dachte immer, sie sind aus Ecuador, weiter gibt es diese Farbe nicht. Und so müssen sie dort wohl auch sein.“ (Interview mit Janeth Dahua)

Da der Anteil ausländischer Tourist/innen mit nicht-weißer Hautfarbe im Oriente jedoch relativ gering ist, findet die Auseinandersetzung der Runa mit diesem Phänomen nicht in

339

Diese Forderung hat auch durchaus ihre Berechtigung, bedenkt man die immer noch nicht gelöste Frage der Patentierung von Pflanzen und kollektivem Wissen über Pflanzenwirkungen und Rezepte. Siehe dazu bspw. die Diskussion um die Patentierung von Ayahuasca in den USA (vgl. z.B. Fecteau 2001).

einer Art und Weise statt, die an dieser Stelle eine Systematisierung erlauben würde. Und so bleibt der größte und auffälligste Differenzmarker zwischen Runa und Tourist/innen nach wie vor die weiße Hautfarbe:

„Früher viel und heute auch schauen die Leute die Touristen immer an! Es ist etwas anderes für sie. Sie wollen sich unterhalten, wollen sprechen. Mehr noch, wie ich immer sage, wegen ihrer Haut. Sie fragen ‚Wie kann man nur so weiß sein?‘ Und einer von hier ist sehr braun, also das ist total anders, nicht? Also schauen sie immer, nicht? Es ist neu für die Gemeinde, sagen wir.“

(Interview mit Wilson Huatatoca)

Da auch die Runa vom okzidentalen Schönheitsideal, wie es in den nationalen Medien verbreitet wird, nicht unbeeinflusst bleiben, wird die weiße Hautfarbe als besonders schön angesehen. Sie ist zugleich aufgeladen mit Vorstellungen von Fortschrittlichkeit, Modernität, Bildung und Reichtum und steht damit der braunen Hautfarbe der Runa als Referent von Rückständigkeit und Armut in einem hierarchischen Verhältnis gegenüber. Des Weiteren werden weiße Ausländer/innen als überaus intelligent eingeschätzt, da man von einem höheren Niveau der westlichen Ausbildung ausgeht. Der immense Reichtum, den man den Tourist/innen zuspricht, muss aus Runa-Sicht ein Ergebnis dessen sein. Zu Feierlichkeiten werden Tourist/innen eigens eingeladen und werten mit ihrer Präsenz die Veranstaltungen auf. Ihre prestigeträchtige Position äußert sich in einer speziellen Begrüßung und der übermäßigen Sorge um ihr Wohlergehen. Dieser Respekt, den man weißen Tourist/innen demonstriert, speist sich jedoch nicht allein aus ihrer ökonomischen Überlegenheit, ihrer Hautfarbe und der damit einhergehenden sozialen Positionierung, sondern ebenso aus der Art und Weise, wie die meisten von ihnen ihrem indigenen Gegenüber begegnen. Damit sorgt die Wertschätzung und das Interesse, dass der/die weiße Rucksacktourist/in als Prestigeträger/in den sichtbar gemachten kulturellen Traditionen der Runa, wie z.B. kostümierten Tänzen und schamanischen Aktivitäten, entgegenbringt, für eine Aufwertung dieser Symbole indigener Identität und kann somit zu einer Stärkung ethnisch-kulturellen Selbstbewusstseins beitragen:

„Die Touristen respektieren immer, sie respektieren die Kultur von hier.“ (Interview mit Narcisca Valle)

Diese Wertschätzung indigener Kultur, so sehr sie auch auf gegenseitigen Missverständnissen aufgebaut sein möge – welche sich bei den üblichen Kurzaufenthalten im Oriente von drei bis fünf Tagen auf beiden Seiten gewöhnlich nicht auflösen – hebt sich besonders positiv vor dem Hintergrund mestizischer Geringschätzung für alles „Indianische“ ab.

„Mit den Touristen von hier [aus Ecuador, Anm. d. Verf.] ist es anders, hier wollen sie ziemlich viel Essen. Sie wollen Fleisch, von allem! Aber mit den anderen Touristen ist es nicht so, sie nehmen, was wir ihnen geben können. Sie essen ein bisschen, nicht so viel! ... Sie beschweren sich über alles, die Ecuadorianer! Sie sind lästig! Viel zu lästig. Mit ihnen, ja, haben wir Probleme! [...] Von allem wollen sie. Sie wollen Fleisch, Fisch, das ist manchmal ein Problem. Dass es in den Unterkünften Insekten gibt, was weiß ich! Über alles beschweren sie sich. Die ausländischen Touristen sind nicht so.“ (Interview mit Janeth Dahua)

„Jetzt mit dem neuen Chef [von Aliñahui; Anm. d. Verf.], er ist ein bisschen schlecht. Ich glaube, ihm gefällt der Schamanismus nicht. Weil der andere war gut, er verstand sich gut mit mir, er rief mich einfach, damit ich komme zum Reinigen³⁴⁰, damit ich nachts hochgehe³⁴¹. Aber der Neue ruft mich nicht. Moment ... zweimal nur ging ich. Nicht mehr. Ihm ist es egal, weil jetzt nur noch nationale Touristen kommen, aus Quito.“ (Interview mit Romero Torres)

In der direkten Begegnung mit „Westler/innen“ erfahren Indigene eine Wertschätzung der eigenen Kultur, deren Wirkung nicht zu unterschätzen ist. Diese Weißen sind gebildet, reich, haben einen hohen sozialen Status – und stehen indigener Kultur trotzdem nicht abwertend gegenüber wie das die mestizische Mehrheit der ecuadorianischen Bevölkerung nach wie vor tut (vgl. auch Conklin zu Brasilien 1997: 719). Für ihre Mitbürger/innen sind Indigene häufig verachtens-, bestenfalls bemitleidenswerte Wesen; für „westliche“ Besucher/innen dagegen oft exotisch, faszinierend, mitunter „edel“ (Conklin 1997: 721). Diese Reflexion des eigenen Lebens in einem positiven Licht hat viel zum neuen, kulturellen Selbstbewusstsein vieler Indigener beigetragen. Wie fragil dieser Stolz jedoch auch ist, zeigt sich besonders unter Alkoholkonsum: Sowohl im Dorf als auch in der Stadt ließ sich bei Trinkgelagen das Verhandeln dieses Identitätsproblems insbesondere unter Männern beobachten. Dabei konnte ein großes Minderwertigkeitsgefühl gegenüber Weißen und Mestiz/innen zum Ausdruck kommen. So fragte mich bpsw. einmal ein betrunkenen Lehrer, ob ich der Ansicht wäre, dass wir trotz meiner guten, weißen Ausbildung gleich seien und er mit mir auf einer Stufe stehen würde. Runa im Rausch hört man gelegentlich vor sich hin schimpfen, sie seien eben *indios*, aber trotzdem Ecuadorianer und etwas wert. Denn „*indio*-Sein“, Ecuadorianertum und Selbstwert werden nach wie vor nicht automatisch zusammengedacht. Als sich meine *compadres* Rosario Cerda und Pablo Dahua einmal stritten, wies Rosario ihren Mann zurecht:

„Sei still! Die Leute, die vorbeigehen, werden denken ‚Rohe indios, sie schreien wieder rum!‘“

³⁴⁰ Damit ist ein generelles Heilritual – die Reinigung des Körpers von schlechten spirituellen Einflüssen – gemeint.

³⁴¹ Vom Dorf Zancudo führt ein steiler Weg über eine Anhöhe nach Aliñahui.

Darüber hinaus kam es zu verschiedentlichen Versuchen einer Instrumentalisierung meiner Person, da meine Anwesenheit, Freundschaft, Patenschaft usw. einen Prestigezuwachs bedeutete, der aber weniger mit mir als Individuum als mit mir als Weiße zu tun hatte. Diese Konkurrenz um mich fand besonders sichtbar zwischen den einzelnen Dorfvierteln, die sich untereinander abzugrenzen suchten, statt. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Beim Muttertagsfest versuchte Don Romero, der „Sprecher“ des Viertels „Las Playas“, durch geschicktes Vorgehen, mich für den restlichen Abend in der Ecke seiner Familienmitglieder festzusetzen. Ein anderes Mal wurde ich in einer großen Runde unter „Galapagueños“ gefragt, wo ich meinen Abschied zu feiern gedenke: „Hier in Galápagos oder oben in Zancudo?“. Ich vermied eine konkrete Antwort.

8.3.3. Weiße Männer und Frauen: Friedlich, schwächlich, klug und unfruchtbar

Bei aller Bewunderung für das umfangreiche urbane Wissen der Weißen verkörpern diese jedoch gleichzeitig aus Sicht der meisten Runa von Zancudo geradezu unmögliche Geschlechterentwürfe. Im Gegensatz zu den Huaorani und den Mestiz/innen imaginierte man sich weniger einen Exzess an Sexualität und Familienverbindungen, sondern vielmehr gegenteilig ihr Fehlen. Zum Einen entsteht diese Vorstellung dadurch, dass die Tourist/innen und Freiwilligen im Oriente meist so genannte Rucksacktourist/innen sind, welche bekanntermaßen in jungen Jahren reisen und einen bindungs- und kinderlosen Eindruck hinterlassen. Reisende Familien finden selten den Weg in den Oriente; von schwangeren, weißen Frauen ganz zu schweigen. So entsteht ein Bild von Weißen, dass diese vornehmlich als kinderlose Singles darstellt. Dies führt dazu, dass man die Fruchtbarkeit von Weißen generell infrage stellt. Weiße erscheinen derart „hyperzivilisiert“, dass man ihnen eine natürliche Form der Fortpflanzung schon gar nicht mehr zutraut. Einmal wurde ich gefragt, ob denn bei der Kälte in unseren Ländern überhaupt Babys wachsen könnten. Ein anderes Mal, ob weiße Frauen denn generell körperlich dazu in der Lage seien, mehr als drei Kinder zu gebären. Die den Weißen zugeschriebene körperliche Schwäche kommt in dieser Vorstellung auch in Hinsicht auf die Zeugungs- und Gebärfähigkeit zum Tragen, da beides aus Runa-Sicht mit Kraft, Zähigkeit und Ausdauer in Verbindung gebracht wird. Für die Runa sind eine hohe Kinderanzahl sowohl für Frauen als auch für Männer ein Zeichen der Stärke. Diese Stärke wird im ethnischen Diskurs als Abgrenzung gegenüber allen Nicht-Indigenen benutzt. Weiße entsprechen in diesem Sinne am wenigsten von allen anderen Ethnien den Runa-Geschlechteridealen. Sie bewegen sich sogar teilweise zwischen den Geschlechtern. Manche weiße Frauen werden, sofern sie nicht mit einer besonders weiblichen Figur ausgestattet sind und damit als Epitome von Schönheit gelten, aufgrund ihrer Größe und ihres Kleidungsstils als sehr männlich empfunden:

„So groß und dürr! Ist das überhaupt eine Frau? Ich kann gar keine Brüste sehen!“ (Lehrerin Matilda Andi über eine deutsche Freiwillige)

Zum Äußeren gesellen sich die geschlechtsspezifischen Fähigkeiten: So waren die Frauen Zancudos bspw. erstaunt darüber, dass ich ein wenig kochen konnte. Man war schließlich der Ansicht, dass weiße Frauen nicht dazu in der Lage wären, diese und andere, bei den Runa als typisch weiblich deklarierte Tätigkeiten, auszuführen. Anhand von geschlechtsspezifischen Merkmalen wird eine ethnische Grenzziehung zwischen Runa und den „Anderen“ vorgenommen: Nur Runa verfügen über die dem jeweiligen Geschlecht eigenen Fähigkeiten in einem ausbalancierten Maße. Die „hyperzivilisierten“ Weißen dagegen haben die Kulturtechniken übertrieben. Die Vorstellung, dass Weiße nur noch von Maschinen leben, wird von einigen dahingehend erweitert, dass man ihnen keine „richtige“ Nahrung sondern nur noch den Pillenkonsum zutraut:

„Señorita Iris, sie können mit den Lehrern hier etwas Warmes essen, etwas Gutes. Ich glaube, ist es nicht so, dass manche nur noch Pillen essen?“ (Juan García zu mir in der Schulküche)

Weißer Männer wirken auf Runa oftmals unmännlich, da sie z.T. weibliche Tätigkeiten wie die Kinderbetreuung übernehmen, nicht so viel trinken und außerdem keine guten Fußballer seien. Außerdem seien sie zu harter körperlicher Arbeit nicht im selben Maße in der Lage wie die Runa. Die körperliche Schwäche ist ohnehin eines der größten Attribute der Weißen – je „zivilisierter“, desto intelligenter, aber auch desto körperlich schwächer.

Hinzu kommt, dass man von der hohen Scheidungsrate und Frauen als Initiatorinnen von Trennungen gehört hatte. Man fragte mich ungläubig, ob dies denn wahr sei. Die Trennung eines verheirateten Paares mit Kindern wird als ganz und gar deviant und typisch mestizisch, westlich, weiß angesehen. Aus der Runa-Sicht wird hier eine Familienverbindung, welche doch die Zelle jeder Gemeinschaft bildet, einfach zerstört.

Andererseits existiert jedoch auch, v.a. bei jüngeren Leuten, eine sehr positive Einschätzung westlicher Paarbeziehungen, die sich aus deren demonstriertem Umgang miteinander ergibt und denen sogar ein gewisser Vorbildcharakter zugebilligt wird:

„Ich habe gesehen, dass sie sehr gut sind, so, zärtlich mit dem Partner, so. Hier [in Zancudo, Anm. d. Verf.] habe ich das so fast nicht gesehen, ich habe so schön nicht gesehen! Das Paar versteht sich, sie verstehen sich untereinander, sie unterhalten sich, sie küssen sich, sie umarmen sich. Sie machen alles schön. Hier nichts, nichts davon! Früher wusste ich auch nichts davon, aber jetzt fast, fast weiß ich davon alles. Mir gefällt das. Ja, mir gefällt, zu machen ... ich will sehen, wie sie es machen, um es dann genauso wie sie machen zu können. Ich

schaue, wie sie sich manchmal umarmen, sie haben keine Scham vor nichts, sie küssen sich, sie gehen schön, ja. [...] Jetzt sage ich, was für ein schönes Paar sie machen, so muss ein Verliebter sein.“ (Interview mit Janeth Dahua)

„Sie streiten sich fast nicht. Man merkt es nicht. Gut, das ist, soweit ich das sehen kann. Sie sprechen diskret miteinander. Sie verstehen sich gut, sie entwickeln sich innerhalb einer Familie. [...] Sie verstehen sich gut, nicht wie wir.“ (Interview mit Narcisa Valle)

„Kennen Sie die Nativa, die den Deutschen von der Stiftung Quiriquingue heiratete? Sie sagt, die Weißen haben schöne Bräuche. Er regt sich nie auf, er schlägt sie nie, er ist immer geduldig, er erklärt ihr alles. Schön ist es.“ (Eriberto Gualinga)

Diese Positivbewertungen traf ich jedoch ausschließlich bei ländlichen Runa an, welche zwar gelegentlichen Umgang mit Weißen hatten, jedoch die sexuelle Libertinage, welche manche Tourist/innen besonders im Tenaer Nachtleben demonstrieren, noch nicht erlebt hatten. Die Bilder sexueller Hemmungslosigkeit, mit welchen in Tourismusgebieten in einigen „Ländern des Südens“ „westliche“, weiße Frauen assoziiert werden, hatten das rurale Zancudo noch nicht erreicht.³⁴²

8.3.4. „Eine große Ehre“: Die Ehe mit einer Weißen

Ehen zwischen Runa und Weißen wurden in meiner Gegenwart gern zum Thema gemacht. Den Zancudeño/as waren einige Fälle von Touristinnen bzw. Freiwilligen bekannt, welche Runa-Männer geheiratet hatten. Es fehlte auch nicht an Versuchen, mich zur Schwiegertochter der ein oder anderen Familie zu machen. Dabei ist es wahrscheinlicher, dass männliche Runa weiße Frauen heiraten als umgedreht. Runa-Männer haben einen leichteren Zugriff auf Touristinnen, da sie vermehrt im Tourismusgeschäft in den exponierten Berufen als Führer, Rafting-Spezialist oder Barmann arbeiten. Runa-Frauen dagegen ist es allein schon aufgrund ihrer eingeschränkten Mobilität und geringeren öffentlichen Sichtbarkeit, welche Hand in Hand geht mit strengeren Keuschheitsvorstellungen, weitaus weniger möglich, männliche Touristen kennenzulernen.

³⁴²

Dieses Image der Verfügbarkeit weißer Frauen wird in meinem Feldforschungsgebiet v.a. durch die *gringeros* in Tena verbreitet. Diese passen sich in ihrem Äußeren einer westlich-exotistischen Ästhetik an und tragen als „echte Indianer“ die sonst nur den Runa-Frauen vorbehaltenen langen Haare. In ihren Verführungsstrategien referieren sie auf das Bild des „edlen Wilden“, betonen ihre Naturverbundenheit und sprechen sich selbst eine geradezu mystische Verbindung zum Wald zu. *Gringeros* betrachten sich gegenüber anderen Jugendlichen, welche über keinen derartig reichen Schatz an sexuellen Erfahrungen mit Touristinnen verfügen, als überlegen. Laut einem meiner Informanten demonstrieren sie auf dieser Basis in männlichen Trinkrunden eine arrogante Attitüde, prahlen mit ihren Erlebnissen und schwelgen in sexuellen Details, welche von der Experimentierfreudigkeit und der sexuellen Erfahrung der *gringa*-Partnerinnen handeln, welche in starkem Kontrast zu Runa-Mädchen im heiratsfähigen Alter stünde.

In Zancudo wurde nach meiner Kenntnis eine Verbindung zwischen Weißen und Runa, sofern sie im Rahmen der geltenden sozialen Regeln blieb, durchweg als positiv betrachtet³⁴³:

„Wenn ihre Kinder eine gringa oder einen gringo heiraten würden wollen, was würden Sie sagen?“ (I.E.)

„Wir würden es genießen [lacht!] [...] Für mich wäre es eine Befriedigung, dass eine Tochter einen Ausländer heiratet, weil es für die Familie ein [betont] großes Ansehen ist. Sagen wir, dass mein Sohn heiratet ist sehr, sehr schön, immer sehr angenehm, dass er eine gringa heiratet. Weil es niemals, niemals, es ist sehr schwierig, dass einer von hier eine von dort heiratet.“ (C.H.)

„Für uns ist es gut. Da man hier nicht so viele, wie sagt man, so, nicht so viele gringos hier sieht ... Hier lieben sie alle, in der Gemeinde lieben sie alle, ja.“ (M.A.) (Interview mit Carlos Huatatoca und Maria Andi)

Die Positivbewertung einer solchen Verbindung sehe ich zum Einen in dem enormen ökonomischen Vorteil, den man sich – durchaus zu Recht – von einer solchen Ehe verspricht, zum Anderen in einem Prestigezuwachs für die betreffende Runa-Familie, welcher das rein Ökonomische transzendiert. Dieser wiederum liegt zum Einen in dem hohen Wert, welcher dem Bildungsniveau der Weißen und den sich damit eröffnenden Möglichkeiten beigemessen wird; zum Anderen aber auch im ecuadorianischen *blanqueamiento*-Diskurs begründet, der an den Runa nicht spurlos vorübergeht. Da man mit den weißen Tourist/innen kaum Negativerfahrungen gemacht hat, besteht auf Runa-Seite weniger die Befürchtung von dominierendem Verhalten, welche bei Verbindungen zwischen Mestiz/innen und Runa die Aussichten auf eine „Verbesserung der Rasse“ überwiegt. Nichtsdestotrotz wird dieses Verhältnis dennoch als ein von einer gewissen Hierarchie geprägtes wahrgenommen. Dies kommt bereits in der Vorstellung einer „großen Ehre“ einer solchen Verbindung für die Runa-Familie zum Ausdruck. Zudem war in Gesprächen gelegentlich auch zu hören, dass weiße Frauen etwas Besonderes seien, die man nicht wie indigene Frauen behandeln dürfe.

„Man muss sie mit Respekt behandeln. Ich dachte für mich, als ich das hörte³⁴⁴, wie gern hätte ich auch so eine gringa! Aber ich würde sie nicht so behandeln. Man darf sie auch nicht

³⁴³ Folgender Fall dagegen verhielt sich nicht konform zu den üblichen Ehregelungen: Vor einigen Jahren verließ ein in Zancudo lebender, verheirateter Mann seine Frau für eine Touristin und folgte dieser in deren Heimatland. Zwar kehrte er gelegentlich auf Besuch zurück und lebte dann bei Frau und Kindern, dieses Verhalten erntete jedoch massive Kritik. Auch mit Vorwürfen an die Touristin wurde nicht gespart.

³⁴⁴ Der Interviewte bezieht sich hier auf die Erzählungen der *gringeros*, die von kurzlebigen sexuellen Abenteuern mit Touristinnen handeln.

schlagen. Weil sie es nicht gewöhnt sind. Es ist anders als mit den Nativas. Sie sind das ja schon gewöhnt.“ (Pedro Yáñez)

Mir selbst wurde stetig nahegelegt, ich solle mir doch einen Runa-Freund zulegen. Ergänzt wurden diese Bemerkungen gelegentlich jedoch um den zweifelnden Zusatz, dass ich sicherlich keinen Runa-Mann ebenso wenig wie ein halb-indigenes Baby würde haben wollen.

Auch wenn in Zancudo die Mehrheit eine Ehe zwischen einem/r Weißen und einem/r Runa guthieß, so gibt es dazu dennoch auch kritische Gegenstimmen. Besonders in einem urbanen Kontext und im Umfeld der indigenen Organisationen existiert ein gegenteiliger Diskurs, welcher derartige Mischungen verdammt und den ich als Gegenwehr zur Ideologie der *mestizaje* und des *blanqueamiento* verstehe:

„Zum Beispiel, in der Familie meines Onkels, was sag ich, die Hälfte der Familienmitglieder wollte nicht, und die andere Hälfte wollte [die Heirat mit einer Weißen; Anm. d. Verf.]. Einige sagten, dass man von hier, von der Familie weggeht. [...] Die andere Familie und die Kinder werden andere Personen sein und werden die Cousins hassen, die Neffen, die danach geboren sind ... Weil man nicht mehr Quichua spricht, weil man die Sachen nicht mehr essen will und noch mehr und es wird einen großen Unterschied geben, der Kinder. Sie sagen ‚Ah, du lebst wie diese ... [...] diese Dinge, was du trinkst‘, und die Kinder, die hassen dich ein bisschen, sie drängen dich beiseite, die Quichua-Kinder auf der einen und die anderen auf der anderen, nicht? ‚Ich esse in der Stadt, ich esse gute Sachen und du isst schlechte Sachen!‘ Und das wollten die Leute nicht. Aber andere sagten ‚Nein‘, sagten sie, ‚wie gut. Man muss die Rasse verbessern.‘, dass, ich weiß nicht wie, dass ein anderes, wie verändertes Kind herauskommt.“
„Die Rasse verbessern‘, was bedeutet das?“ (I.E.)

„Das Leben. Eine neue menschliche Spezies. Neu ... So haben es meine Cousins gesagt. Man sagt es so. Sei es so oder sei es nicht so [...] Man muss mit einer weißen Person mischen. Ich weiß nicht. [...] Wie siehst du das, diese Frage? Was denkst du? Dass es besser sei, dass die Familie hierher kommt oder dass sie mit ausländischen Leuten zusammenlebt? Was denkst du darüber?“ (Interview mit Marco Grefa)

In diesem Interviewausschnitt wird deutlich, wie weit selbst innerhalb einer Familie die Meinungen zu diesem Thema auseinander driften können. Mittlerweile wird von einigen Runa auch eine „Reinheit des Blutes“ als wichtiges ethnisches Merkmal proklamiert: Aus dieser Perspektive sind Mischehen abzulehnen, da sie Kinder mit gemischtem und damit „unreinem“ Blut hervorbringen. Jedoch kommt in dem zitierten Interviewausschnitt zum Ausdruck, dass die Vorbehalte weniger die eigentliche Mischung des Blutes betreffen, sondern sich vielmehr auf das praktische Zusammenleben der so unterschiedlichen Familien

beziehen. Diese Problemsicht ist uns bereits bei den Querelen um die Eheschließungen mit Mestizinnen begegnet.

8.3.5. Die Erziehung zur Runa: Ein runder, brauner Körper und das Erlernen von weiblichen Alltagsfertigkeiten

Meine zunehmende Inkorporation in die Gemeinde, neben der Eingliederung in das Verwandtschaftssystem als *comadre*, war durch meine „Ausbildung“ zur Runa geprägt und richtete sich explizit sowohl an die Veränderung meiner weiblichen Physis als auch an das Erlernen von weiblichen Alltagshandgriffen, welche für Amazonien schon oft als *embodied knowledge* (McCallum 2001) beschrieben worden sind. In der Zancudeñer Lebensrealität bedeutete dies, dass von meinen Gastgeber/innen jede Veränderung meines Körper kommentiert wurde. Ich sollte schließlich dicker, kräftiger und brauner werden. Männer wie Frauen fragten ständig nach, was ich an Nahrungsproduktion, -verarbeitung und -konsum bereits erlernt hätte. Dies bezog sich v.a. auf alle Vorgänge rund um den Maniok und das *chicha*. Mentale Konzepte – ob ich etwa die Funktionsweise schamanistischer Praxis mit dem dazugehörigen Weltbild verstand und daran glaubte – waren demgegenüber unbedeutsam.

„Hat dein Körper sich hier verändert? Warst du früher auch so dünn und hattest keine Brüste?“³⁴⁵ (Pedro Yáñez)

Als ich nach meinem ersten Feldaufenthalt nach über einem halben Jahr wieder nach Zancudo zurückkehrte, wurden besonders von den Frauen als Erstes mein Körpergewicht und meine helle Hautfarbe kommentiert: Ich hätte wohl zu Hause keine „richtige Nahrung“ zu mir genommen, so dünn wie ich sei. Da hätte mir wohl das Essen aus Zancudo gefehlt!

Mein Körper und seine Funktionen waren für die Zancudeño/as von besonderem Interesse. Ich erfuhr, dass man über meine Schlafpraxis, meine Hygienegewohnheiten und meine sexuellen Aktivitäten spekulierte. Beim Baden rief mir meine *comadre* Rosario lachend zu:

„Komm, zeig uns deine Beine, zeig uns Deine Cherimoya³⁴⁶!“

³⁴⁵ Dies ist hier im Vergleich zu einer hageren Touristin gemeint, welcher der Informant kurz vor dem Gespräch begegnet war.

³⁴⁶ Die Frucht Cherimoya (*Annona cherimola*) steht hier als Synonym für das weibliche Geschlechtsorgan.

Hinzu kam eine große Neugierde auf meine Alltagspraxis und die der Weißen allgemein: Vom Säubern über das Kochen bis zur Handhabung des Computers interessierte man sich für viele Alltagstätigkeiten.³⁴⁷

„Iris, wie tragen die Frauen in ihrem Land die Babys? Auch so im Tragetuch?“ (Beatris Mamallacta)

Außerdem sollte ich sprechen können wie eine Runa, also gut Quichua lernen. Essentiell war zudem das Erlernen der täglichen Handgriffe, welche sich in der weiblichen Sphäre v.a. um die landwirtschaftliche Arbeit rund um den Maniok, das Kochen, das Wäschewaschen und die Reinigung des Hauses drehten. Viele Frauen nahmen mich in dieser Hinsicht nur allzu gern unter ihre Fittiche. Zudem war es, wie oben bereits erwähnt, wichtig, dass ich die gleichen Nahrungssubstanzen in mich aufnahm wie alle anderen auch. Einmal zeigte sich mein Nachbar Vicente Huatatoca sehr enttäuscht, als ich ihm erzählte, dass ich zum Abendessen Reis und Thunfisch mit Zwiebel essen würde:

„Maniok musst du essen! Das ist gutes Essen! Alliwarmi, lumuwarmi!³⁴⁸“

Die gleiche Nahrung war fundamental, um unsere Körper einander anzugleichen. Dabei sah man mit größtem Wohlwollen, dass ich *chicha* trank und auch bei Festlichkeiten gern mit ausgab – schließlich war man es gewöhnt, dass dieses wichtigste Grundnahrungsmittel und Symbol der Runa-Essgewohnheiten von Fremden verschmäht wurde.³⁴⁹ So beorderte man mich bei *mingas* und Festlichkeiten oft und gern zur *chicha*-Herstellung und zum -Ausgeben. Wurde ich in einen neuen Kreis eingeführt, dann war das Eis oft genug ab dem Moment gebrochen, als ich das lokale *chicha* akzeptierte und trank.

Parallel zur Nahrung sollte ich auch sexuelle Substanzen mit einem Runa teilen.³⁵⁰ Immer wieder hieß es, ich solle mir doch einen Runa-Partner suchen und als Erinnerung ein Baby mit nach Hause nehmen:

„Nimm Dir eine kleine Kreatur von hier mit!“ (Marcia Alvarado)

³⁴⁷ An meiner Forschung dagegen zeigte man wenig Interesse.

³⁴⁸ Dt. „Eine gute Frau ist eine Maniokfrau!“

³⁴⁹ Viele Mestiz/innen halten dieses dickflüssige Getränk für ungenießbar. Auch Tourist/innen probieren gewöhnlich nur einen kleinen Schluck, wenn sie es nicht ohnehin aus Ekel oder Angst vor Krankheitserregern ablehnen. Außerdem wird das *chicha* im nationalen Gesundheitsdiskurs aufgrund seines leichten Alkoholgehalts als ungesund und insbesondere für Kinder ungeeignet verteufelt.

³⁵⁰ Für die vielfältigen Verbindungen und Parallelisierungen von Nahrung und Sexualität in Amazonien vgl. Edenheiser 2003.

Eine Mutterschaft als überragendes Attribut des weiblichen Runa-Rollenideals blieb ich allerdings schuldig.

Dennoch entsprach ich als Weiße nie gänzlich den Genderregeln. Und so war es mir bis zu einem gewissen Grad erlaubt, mich außerhalb der Runa-Geschlechterkonformität zu bewegen, ohne dass dies für mich negative Konsequenzen gehabt hätte. Ich benutzte ein Fahrrad, fuhr oft allein in die Stadt, in meinem Haus gab es kein *chicha*, ich sprach allein mit Männern und manchmal rauchte ich sogar. Obwohl man mich sehr wohl als Frau betrachtete, hatte ich dennoch aus Runa-Perspektive auch eindeutig männliche Züge. Die Kinder, welche in Zancudo wie überall auf der Welt manchmal Dinge aussprechen, die Erwachsene nur denken, nannten mich *karichina* – „wie-ein-Mann“ –. So bekam ich bspw. ganz selbstverständlich das Halluzinogen Ayahuasca angeboten, das von Frauen kaum konsumiert wird.

8.3.6. Zusammenfassung

Die Wahrnehmung von Weißen durch die Runa im Oriente hat in den letzten 20 Jahren einen umfassenden Wandel erfahren: Von den kannibalistischen „Fremden“ zu geldschleudernden und wohlwollenden „Freunden“. Weiße gelten als „hyperzivilisiert“ und höchst gebildet, jedoch als körperlich schwach. Die für die Geschlechterrollen als typisch konzeptionalisierten Eigenschaften und Fähigkeiten werden von Weißen nur äußerst unzulänglich erfüllt bzw. gar gänzlich verdreht. Dieses Handicap und die physische Schwächlichkeit führen gar zu Unfruchtbarkeit. Insofern werden Weiße je nach Kontext zwar im Einklang mit kolonialen Diskursen für ihr „urbanes“ Wissen und ihren hohen ökonomischen und sozialen Status zutiefst bewundert, andererseits für ihre körperlichen Defizite und den Mangel an in den Körper eingeschriebenen, gegenderten Fähigkeiten belächelt.

Das Nebeneinander der Diskurse um Mischehen mit Mestiz/innen wiederholt sich im Umgang mit weißen Tourist/innen: Die Vorstellungen vom *blanqueamiento* der eigenen „Rasse“ greifen auch hier; andererseits gibt es ebenso Verfechter/innen des *runa pura*-Konzepts. Viele Runa stehen Ehen mit ausländischen Weißen jedoch nicht derart kritisch gegenüber wie jenen mit Mestiz/innen. Die Erfahrungen mit Weißen, die indigener Kultur meist in einer vagen „zivilisationskritischen Haltung“ recht aufgeschlossen gegenüberstehen, sind mehrheitlich positiverer Art.

Am Umgang mit mir ließ sich sehr prägnant die in der ethnographischen Literatur zum Amazonastiefland immer wieder an prominente Stelle gerückte indigene Vorstellung vom Körper als eigentlichem Ort der Identität und der körperlichen Veränderung als „ethnischer Konversion“ ablesen. Man suchte nicht, mir die Runa-Welt zu erklären, sondern ich sollte

besser die typisch weiblichen Alltagsgriffe verinnerlichen und mit meinen Nachbar/innen dem Konsum derselben Substanzen frönen.

8.4. Die Afro-Ecuadorianer/innen: Gefährliche und promiskuitive *negros*

8.4.1. Die Übernahme hegemonialer Diskurse

In Gesprächen mit den Runa von Zancudo und darüber hinaus kam immer wieder die Übernahme europäisch geprägter rassistischer Vorstellungen zum Tragen, die eine Farbhierarchie mit der überlegenen Weißheit an oberster Stelle beinhalten. Die Entwertung von Schwarz-Sein ergibt sich daraus als logische Konsequenz (vgl. z.B. Wade 1986, 1995, 1997; Radcliffe und Westwood 1996: 35). Das Image von Schwarzen, wie es in der ecuadorianischen Mehrheitsgesellschaft vorherrscht, wird von den Runa übernommen (vgl. für Kolumbien auch Taussig 1987). Es findet hier keine Solidarisierung zwischen beiden marginalisierten Gruppen statt. Die Abgrenzungen zueinander sind bereits kolonialhistorisch angelegt: Obwohl Schwarze und Indigene gleichermaßen hegemonialen Bestrebungen durch weiße Kolonisatoren ausgesetzt waren, so wurden Indigene doch von der spanischen Kolonialadministration bevorzugt und als den Schwarzen moralisch, geistig und kulturell überlegen angesehen. Dementprechend waren während der Kolonialzeit bspw. Gesetze in Kraft, welche die Heirat zwischen Weißen und Indigenen legitimierten, während Zusammenschlüsse mit Mulatten und Schwarzen wesentlich strenger reglementiert waren (Wade 1997: 30). Schwarze wurden zwar ebenfalls wie Indigene als „Andere“ innerhalb des nationalstaatlichen Rahmens kategorisiert und an die Peripherie der Nation verwiesen, jedoch geschah dies auf unterschiedliche Art und Weise. Anders als im folkloristischen Rückgriff auf „indigene Authentizität und Ursprünglichkeit“ wurde das schwarze Erbe unsichtbar gemacht: Afro-Ecuadorianer/innen und die mit ihnen verbundene Geschichte der Sklaverei eigneten sich nicht als Repräsentant/innen einer glorifizierten Vergangenheit (Wade 1997: 36). Schwarze sind in der Imagination von Ecuadorianität als *mestizaje* nicht vorgesehen. Sie sind das ultimative „Andere“, sie bedeuten eine „Verunreinigung“ des „genetischen Pools“. Weiße sprechen von Schwarzen als faul, diebisch und gewalttätig (Rahier 1998: 422f.). Eine Ausnahme bildet hier lediglich die ecuadorianische Fußballnationalmannschaft, die mehrheitlich aus Afro-Ecuadorianern besteht und mit ihren Verdiensten um die positive Repräsentation der Nation auf internationaler Bühne diesen Bildern nicht gar so strikt unterliegt. Dennoch bleibt auch für die Runa eine Nicht-Akzeptanz der schwarzen Bevölkerung als Teil der ecuadorianischen Nation bestehen. Dies war bspw. an Kommentaren während der Übertragung von Fußballspielen der Nationalelf abzulesen:

„Aus Spaß sagten sie ‚Das ist nicht die Auswahl von Ecuador, das ist die Auswahl von Kamerun!‘ [lacht] Weil alle schwarz waren.“ (Interview mit Fredy Licuy)

Während die Fremdheit der Indigenen neben der rassistischen vermehrt auch als kulturelle Differenz repräsentiert und artikuliert wird, so geschieht dies nicht im Falle der Afro-Ecuadorianer/innen. Ihr Anders-Sein wird im nationalen Diskurs rassistisch mit einer expliziten Betonung auf der Hautfarbe ausformuliert (Radcliffe und Westwood 1996: 29).

8.4.2. Assoziationen zur Hautfarbe: Rauch, Kohle, Affen

Afro-Ecuadorianer/innen wurden von meinen Informant/innen meist als *negro/as*³⁵¹ bezeichnet. Mitunter findet man auch die Bezeichnung *morenos*³⁵². Manche behaupten, es gäbe einen Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen, die zum Einen in der Schattierung der Hautfarbe liegen und zum Anderen in der Bewertung, welche die Begriffe vornehmen. *Moreno* wäre weniger abschätzend konnotiert als *negro*. Nach meinen Beobachtungen waren dies jedoch sehr partielle, individuelle Meinungen, welche sich nicht systematisieren lassen. Dem politisch korrekteren Begriff „Afro-Ecuadorianer/in“ wurde vielfach mit reinem Unverständnis begegnet. Im Oriente sind Afro-Ecuadorianer/innen bis *dato* vereinzelt als Händler/innen, Barbesitzer/innen oder Tagelöhner/innen recht wenig sichtbar.³⁵³ Dennoch kam bei meinen Nachfragen, in biographischen Erzählungen und beim gemeinsamen Fernseh- und DVD-Konsum ein Bild von Schwarzen zutage, das uns aus okzidental, kolonial eingefärbten Diskursen bereits bekannt ist: Der Mensch mit dunkler Hautfarbe ist meist der Böse, ist aggressiv, gewalttätig, kriminell, angsteinflößend. Ecuadorianer/innen bezeichnen – und die Runa bilden da keine Ausnahme – die schwarzen Küstenbewohner/innen generell als *mono/as*³⁵⁴. Im Gegensatz zu den Huaorani, die ebenfalls gelegentlich mit Affen verglichen werden, wird dies hier aber vielmehr als „natürlich“, im Phänotyp begründet, gesehen – und weniger von bestimmten Fähigkeiten hergeleitet, wie dies bei den Huaorani der Fall ist.

„Die negros von der Küste nennen sie Affen. Sie haben die Gesichter schwarz. Deshalb nennen sie sie Affen.“ (Pedro Yáñez)

Die schwarze Hautfarbe reizt Runa immer zu Ausführungen. Sie kann nicht kommentarlos hingenommen werden. Sie ist das primär sichtbare Zeichen am Gegenüber, das mit dem

³⁵¹ dt. „Schwarze“

³⁵² dt. „Braune“

³⁵³ Afro-Ecuadorianer/innen leben v. a. an der ecuadorianischen Küste und in den Großstädten.

³⁵⁴ dt. „Affen“

Erkennen sofort als fremd und auch als deviant kategorisiert wird. Afro-Ecuadorianer/innen werden damit beständig auf ihre schwarze Hautfarbe zurückgeworfen. Zum Beispiel kommentierte einmal ein mestizischer Busfahrer die scherzhaften Ausführungen seines Kontrolleurs mit der Bemerkung:

„Glaub diesem negro nichts!“

Aus Runa-Sicht ist an der schwarzen Hautfarbe nichts Gutes. Sie ist schlecht, hässlich, lächerlich:

„Die negros nennen sie in Quichua shinki. Es ist wie der Rauch, der schwarze Rauch. Wenn zum Beispiel in den Autos, in den Auspuffen, der ganze Rauch und also bleibt er an der Wand kleben, der schwarze Teil, es ist wie eine dunkle Tinte. Shinki sagen sie ihnen [lacht].“
(Interview mit Jorge García)

Afro-Ecuadorianer/innen haben aus Runa-Perspektive v.a. negative Eigenschaften. Sie werden, ebenso wie die Huaorani, als schlechtes Beispiel zur Kritik an non-konformem Verhalten eingesetzt. Einmal rief z. B. Pedro Yáñez einigen Basketball spielenden Frauen zu:

„Macht keinen Krach! Das scheint ja, als wären die negros da!“

Als ich mir mit Nachbarinnen einige stereotypisierte Postkarten der verschiedenen Regionen und Menschen Ecuadors ansah, kommentierte meine Nachbarin Maria Dahua ein Bild mit afroecuadorianischen Frauen von der Küste mit den Worten:

„Schmutzige negras!“,

obwohl aus meiner Perspektive weder die abgebildeten Frauen noch ihre Umgebung in irgendeiner Weise schmutzig wirkten, auch und gerade nicht im Vergleich zu manchem Runa-Haushalt.

Die wenigen „positiven“ Stereotype schwarzer Kultur, welche in Ecuador denen des okzidentalen Diskurses mit seiner besonderen Betonung von „schwarzer Lebensfreude“, Musik, Rhythmusgefühl und Tanz ganz ähnlich sind (Radcliffe und Westwood 1996: 74), tauchten dagegen in Runa-Kommentaren und -erzählungen über Schwarze überhaupt nicht auf, obwohl diese Klischees bspw. in den Schulbüchern³⁵⁵ durchaus wiederholt werden.³⁵⁶

³⁵⁵

Vgl. Abb. 13 und 14

8.4.3. Urbane Perversion: Schwarze, männliche, kriminelle Aggressivität

Die mit Afro-Ecuadorianer/innen assoziierten Eigenschaften nennen meist an erster und prominentester Stelle die brutale Aggressivität der Schwarzen, welche ihnen als geradezu tierische Unmenschlichkeit ausgelegt wird – ganz ähnlich den Huaorani. Einmal wurde mir von Pedro Yánez folgende Geschichte erzählt, welche exemplarisch eine Gegenüberstellung von weißem, „zivilisiertem“ Mitgefühl und schwarzer, roher Brutalität vorführte: Vor einigen Jahren seien Guerillakämpfer aus Kolumbien in die Gegend um Tena gekommen, um „Köpfe zu suchen“. Um in Guerillakreise aufgenommen zu werden, müsse ein Kämpfer einige Menschen umbringen und deren Köpfe ihren Anführern daheim zum Beweis vorlegen. Eines nachts hielt einer der Guerilleros, ein *gringo*, einen Mann auf dem Nachhauseweg an und teilte ihm mit, dass er ihn nur verschone, weil er ein kleines Mädchen dabei habe. Aber zu seiner Gruppe würden auch noch einige *negros* gehören, welche kein Mitleid kannten. Der *gringo* warnte den Mann, man solle in der nächsten Zeit nicht mehr allein nachts oder tagsüber auf einsamen Waldpfaden zur Feldarbeit gehen.

Ein anderes Mal berichtete der alte Paúl Andi von seiner Zeit als Tagelöhner in der Küstenprovinz Manabí. Er sprach von brutalen Schwarzen, welche wegen kleinster Kleinigkeiten Streit anfangen und mit der Machete Schläge verteilen. Währenddessen kamen ihm die Tränen. Von ähnlichen Erfahrungen wusste auch sein Halbbruder Carlos Andi zu berichten. Er ging sogar noch einen Schritt weiter und erzählte von Morden. Die Quintessenz all dieser Geschichten lautete: Die Schwarzen sind „von Natur aus“ brutal und bringen Menschen mit der rohen Gewalt der Machete um.

Generell werden Schwarze sowohl von den Runa als auch in den nationalen Medien häufig für eine hohe Kriminalitätsrate in einem bestimmten Gebiet verantwortlich gemacht. Zum Beispiel blätterte ich einmal mit der Lehrerin Fabiola Grefa die Wochenzeitschrift *Vistazo* durch. Darin wurde über Krawalle in der Provinz Lago Agrio berichtet. Ihr Kommentar dazu lautete:

„Dort gibt es zu viel Gewalt. Dort kann man nicht leben. Da leben viele morenos, negros, wie an der Küste. Es werden jeden Tag zwei bis drei Personen umgebracht und es gibt viele Diebstähle.“

Ein anderes Mal sah ich mir gemeinsam mit der Familie meiner *compadres* den Hollywood-Blockbuster *Anaconda* auf DVD an, in welchem der afroamerikanische Rapper und

³⁵⁶

Dass auch diese Attribute nicht ausschließlich positiv gedacht werden, zeigt deren andere Seite: In ganz Lateinamerika wird der „typisch schwarze Lebensstil“ auch mit einer *Laissez-faire*-Attitüde, der dazu gehörigen Faulheit und einem desorganisierten Familienleben in Verbindung gebracht (vgl. z.B. Wade 1993, 1994, 1995; Radcliffe und Westwood 1996: 30; Rahier 1998: 422f.).

Schauspieler Ice-T auftrat. Obwohl seine Rolle in dem Film als positive Identifikationsfigur angelegt war, wurde sein Auftritt geradezu automatisch von Jorge Dahua mit folgender Bemerkung kommentiert:

„Schau, da kommt der Böse!“

Auch in den Interviews trat immer wieder dasselbe Bild vom aggressiven, tötenden Schwarzen zutage, das in dieser Form sehr männlich geprägt war.

„Ich denke, dass sie sehr aggressiv sind, einige. Weil ... mir machen sie Angst. Weil, wir denken, dass sie ... weil sie negros sind [...] sie sind aggressiv. Weil sie stehlen, sie haben eine andere Art der Farbe.“

„Aber woher kommt diese Aggressivität?“ (I.E.)

„Daher, dass sie negros sind, glaube ich. [...] Es ist die Perspektive des Schwarzseins. Und sie machen uns Angst davor.“ (Interview mit Narcisa Valle)

„Hier gibt es negros, [betont] richtige negros. Sie kommen von der Küste. Von der Küste kommen sie hierher zum Leben. Manchmal kommen sie auf der Flucht, ihre ... getötet. [...] Es sind Menschen, die sind Bandenmitglieder [...] und jetzt, total, Tena, diese Stadt, verändert sich. Früher gab es keine Tötungen, und jetzt ...“ (Interview mit Magdalena Torres)

Diese Aggressivität kann im Falle der Afro-Ecuadorianer/innen nicht mit einer solchen tierischen, naturverbundenen „Unzivilisiertheit“ wie bei den Huaorani erklärt werden, da Afro-Ecuadorianer/innen v.a. als im urbanen Kontext agierend verstanden werden. In ihrem Falle wird dagegen die Hautfarbe als Grund des Übels bestimmt.

„Die negros sind halb aggressiv. Ein paar Diebe, ... die die Leute töten.“ (Interview mit Pedro Yáñez)

„Überallher sind die Diebe jetzt. Es können auch negros sein. Sie kommen aus Guayaquil oder sonst was. Es gibt auch Überfälle auf der Straße.“ (Orlando Sánchez)

„Die Afroecuadorianer, die negros, wie man eigentlich sagt, sie haben einen Charakter, wie soll ich sagen, stark, aggressiv, und also ist das ein Unterschied, der zu den anderen besteht.“ (Interview mit Orlando Kalapucha)

8.4.4. Sexualisierung und unerwünschte Beziehungen

Wie bereits im Vergleich zur weißen Hautfarbe deutlich wurde, lassen sich bei den Runa Attraktivitätsabstufungen, die sich an der Schattierung der Hautfarbe orientieren,

ausmachen. Man kann sie auf die einfache Formel „je heller, desto besser/schöner“ bringen. Afro-Ecuadorianer/innen werden demnach als unattraktiv empfunden, was dem gängigen, öffentlichen ecuadorianischen Diskurs entspricht.

„Schau mal, wie hässlich diese Schwarze ist!“ (Mónica Andi zu Lupe Tapuy beim Anblick einer schwarzen Schönheitskönigin – eine große Ausnahme im ecuadorianischen Kontext – im Magazin Vistazo)

„Die schwarzen Frauen gefallen mir nicht sehr!“ (Pedro Yáñez)

Die massive Sexualisierung, welche Afroecuadorianer/innen im okzidental Diskurs erleben (vgl. z.B. Gilman 1985), wiederholt sich in den Reden der Runa ebenfalls, nimmt aber keine derart zentrale Stellung ein. Seitens der Dominanzgesellschaft wird schwarzen Männern große Virilität und Potenz zugeschrieben, die sie nutzen können, um rassistische Grenzen zu überschreiten. Schwarzen Frauen wird ebenso große sexuelle Offenheit nachgesagt, die sich besonders in der Rolle der Prostituierten zeige (vgl. Radcliffe und Westwood 1996: 40). Diese Offenheit wird ihnen aber weniger als *empowerment*, sondern als Schwäche ausgelegt (Radcliffe und Westwood 1996: 35; Gilman 1986: 225ff.; Dietrich 2007: 340). Folgende Aussage fasst die Sexualisierungen um Afro-Ecuadorianer/innen, wie sie nicht nur unter den Runa vorkommen, prägnant zusammen:

„Die Frauen haben enorme Brüste. Die Nativas kritisieren die negras viel. Sie sagen, dass ihr Haar wie Schamhaar aussieht. Und die Männer sind eher neugierig auf den Sex mit einer negra. Man sagt, das wäre gut gegen Rückenschmerzen.³⁵⁷ Aber hier ist der Puff die einzige Möglichkeit, mit einer negra zu schlafen. Sie sagen, dass sie eine größere Schnecke haben, das ist gut für Sex, anders als bei den colonas. Die Schnecke von ihnen ist kleiner und das ist nicht so gut. Und die schwarzen Männer ... die sind nur an Sex interessiert und danach verlassen sie eine Nativa.“ (Pedro Yáñez)

Was jedoch längerfristige Paarbeziehungen zwischen Runa und Afro-Ecuadorianer/innen betrifft, so stößt diese Vorstellung bei den meisten Runa auf blankes Entsetzen. Mir persönlich ist aus der Gegend zwischen Tena und Ahuano kein einziger Fall bekannt. Lediglich einer meiner Informanten erinnerte sich nach längerem Nachdenken an die Existenz einer derartigen Verbindung.

³⁵⁷

Dies ist die einzig mir bekannte „Therapie“ dieser Art. Nach meinem Kenntnisstand wird Geschlechtsverkehr mit Vertreterinnen anderer „Rassen“ oder Ethnien nicht als heilsam für bestimmte Krankheiten gedeutet.

„Die Leute machen sich nur lustig über ein solches Paar. Deshalb gibt es das nicht viel. Und die Familie hätte Angst vor der Familie der negros. Sie haben keinen Respekt vor niemandem. Sie könnten sogar schlagen und töten.“ (Pedro Yánez)

„Ich will nicht, dass meine Kinder negros heiraten! Es gibt merkwürdige Fälle, wo sie heiraten, aber ich will das nicht!“ (Interview mit Carlos Huatatoa)

„Wegen der Rasse wollen wir nicht. Weil sie ein bisschen mehr sind, sie sind schwärzer als wir. [...] Die Leute machen immer Witze über die negros. Sie sagen, dass sie wie Kohle scheinen, dass man nur das Lächeln sieht. Dass man nur die Zähne sieht, die Augen. Also dieser Aspekt, ich glaube, das ist der einzige Aspekt der Angst der Eltern. Es ist nur das Physische.“ (Interview mit Fredy Licuy)

Die Ursachen für diese strikte Abwehrhaltung gegenüber einer Ehe zwischen Runa und Afro-Ecuadorianer/innen sehe ich in einer indigenen Übernahme der Ideologie des *blanqueamiento* und dem niederen sozialen Status der Afro-Ecuadorianer/innen begründet. Zudem macht die angenommene „schwarze Aggressivität“ sie zu potenziell schlechten Affinalverwandten.

8.4.5. Zusammenfassung

Afro-Ecuadorianer/innen wurden von meinen Informant/innen als gänzlich fremd angesehen, fremder gar noch als Nicht-Ecuadorianer/innen mit weißer Hautfarbe. Ihre Wahrnehmung durch die Runa ist vornehmlich negativ geprägt und wiederholt in dieser Weise den kolonial konnotierten Diskurs der ecuadorianischen Mehrheitsgesellschaft. Runa fühlen sich Afro-Ecuadorianer/innen im Einklang mit der nationalen Ideologie des *blanqueamiento* überlegen. Die schwarze Hautfarbe wird dabei zur wichtigsten Differenzmarkierung. Zudem sind die Assoziationen zum „Schwarz-Sein“ v.a. männlich geprägt und hier mit einer besonderen Aggressivität verbunden. Afro-Ecuadorianerinnen dagegen werden in einem Maße sexualisiert, wie dies im Zusammenhang mit anderen ethnischen Gruppen nicht geschieht.

8.5. Kein panindigenes Bewusstsein: Die schmutzigen Runa aus den Anden

Die Runa aus dem Andenhochland entfachen in keinster Weise die Imagination der Runa aus dem Oriente-Tiefland. Zum einen lässt sich dieses Desinteresse an der andinen Welt mit einer generellen Orientierung flussabwärts erklären. Alle traditionellen Migrationsströme der Napo Runa waren auf der Suche nach Land stets weiter in das bewaldete Tiefland hinein

entlang der ostwärts fließenden Flüsse gerichtet.³⁵⁸ Zum anderen sind die Runa aus der Sierra weder exotisch – wie z. B. Weiße oder Afro-Ecuadorianer/innen – so dass sie eine gewisse Neugierde anstacheln könnten, noch halten sie eine gesellschaftliche Position besetzt, welche die Runa zwingt, sich mit ihnen auseinanderzusetzen – wie z. B. die Mestizen. Sie fesselten die Fantasie so wenig, dass sie weder in Alltagsgesprächen auftauchten noch wusste man viel über sie zu sagen, wenn ich explizit nach ihnen fragte.³⁵⁹ Als ich in der Schule nach freier Wahl verschiedene ethnische Gruppen Ecuadors zeichnen ließ, wurden die Runa aus den Bergen von den Kindern so gut wie nie dargestellt. Zum Andenhochland außerhalb der großen Städte Quito, Baños und Cuenca, die von einigen Arbeitsmigrant/innen besucht worden sind, besteht ebenso kein Bezug. Aus Napo-Runa-Sicht gibt es bis auf Sprache und Marginalisierung innerhalb der ecuadorianischen Nationalgesellschaft keine nennenswerten Gemeinsamkeiten. Von einer pan-Runa- oder panindigenen Identität oder auch nur -Solidarisierung im Lebensalltag kann keine Rede sein.³⁶⁰ Hochland-Runa werden gewöhnlich von den Napo Runa auch nicht als Runa bezeichnet, obwohl dies ihrer Autodenomination korrekt entsprechen würde. Doch diese Nähe zum „Eigenen“ wird ihnen von den Napo Runa verweigert.

„Man nennt sie serranos, serranitos.³⁶¹ Weil sie diese roten Flecken haben.³⁶² Sie adaptieren sich hier fast nicht. [...] Sie haben ihre eigene Kultur.“ (Interview mit Narcisa Valle)

8.5.1. Ein falsches Quichua

Die Sprache der Hochland-Runa wird als deviant wahrgenommen. Man versteht sich zwar, aber die dialektalen Divergenzen zwischen Hochland- und Tieflandquichua sind doch recht groß (vgl. Whitten 1976: 21; Muratorio 1991: 37; Reeve 2002: 57).

„Sie sprechen nicht wie wir. Wir sprechen auf eine andere Art, aber wir sagen trotzdem Quichua.“ (Interview mit Narcisa Valle)

³⁵⁸ Sowohl Hochland- als auch Tiefland-Runa sprechen zwar die gleiche Sprache, jedoch divergierende dialektale Formen des Quichua. Darüber hinaus sind ihre kulturellen Ausprägungen recht unterschiedlich. Die Napo Runa haben mehr mit anderen amazonischen Kulturen gemein als mit den hochländischen Anden-Runa. Dies lässt sich an so unterschiedlichen Bereichen wie den Mythen, der Art des Schamanismus, der Verwandtschaftsphilosophie, den Produktionsformen und der kognitiven Einteilung der natürlichen Umwelt ablesen (vgl. Uzendoski 2004: 885).

³⁵⁹ Daraus ergibt sich auch die Kürze dieses Unterkapitels.

³⁶⁰ In der politischen Arena auf nationaler Ebene besteht jedoch das Bemühen, nach außen Geschlossenheit zu demonstrieren. Im nationalen Zusammenschluss der indigenen Organisationen Ecuadors (CONAIE) arbeiten die verschiedenen indigenen Organisationen demnach zusammen, jedoch kommt es intern immer wieder zu massiven Interessenskonflikten zwischen Hoch- und Tieflandindigenen.

³⁶¹ Dt. „aus der Sierra“, sowie der dazugehörige Diminutiv

³⁶² Damit ist eine rötliche, fleckenhafte Pigmentverfärbung im Gesicht, besonders auf den Wangen, gemeint, die in Ecuador v.a. bei Indigenen aus dem Hochland vorkommt.

„Ich habe Quito besucht. Und wir haben auch mit den indígenas aus der Sierra gesprochen. Aber sie sprechen gleich, sie sind Quichua, aber [...], wir verstehen beide Seiten, sie verstehen auch was ich sage [...] sie sprechen auch und ich verstehe auch, ja. Aber etwas, ich weiß nicht, fehlt dort [lacht].“ (Interview mit Vicente Huatatoca)

Runa aus dem Hochland sind in Tena v.a. als Markthändler/innen sichtbar. Doch selbst in Handelsinteraktionen zwischen Runa-Käufer/in aus dem Oriente und Runa-Verkäufer/in aus den Anden wird Spanisch, und nicht Quichua, benutzt.

„Mit denen aus der Sierra spreche ich nur Spanisch. Man kennt sich nicht. Also wird nicht Quichua gesprochen.“ (Pedro Yánez)

Das Sprechen der eigenen Sprache bleibt demnach auf die eigene Ethnie und auf diejenigen Fremd-Ethnischen beschränkt, zu denen ein Vertrauensverhältnis besteht.³⁶³

8.5.2. „Kartoffelfresser!“

Wie alle anderen ethnischen Gruppen, so sind auch die andinen Runa Gegenstand von Witzen und Beleidigungen seitens der Napo Runa. Dabei wird sich bei ihnen v.a. auf die Nahrungsmittel bezogen. Da sie im Vergleich zu den Runa des Oriente nicht weniger „zivilisiert“ sind, andererseits aber auch nicht den „hyperzivilisierten“ Status der Weißen einnehmen, bewegen sich die Bemerkungen über ihre Nahrung nicht auf der Skala zwischen unvermittelt roh und maschinell unnatürlich. Es geht also nicht um den „zivilisatorischen Status“ ihres Essens. Stattdessen hält man sich an die Bestandteile ihrer Nahrung, die aus den typischen Produkten des andinen Bodens bestehen und deren Fremdheit allein für Belustigung gepaart mit Verachtung sorgt:

„Den serranos sagen sie ‚Kartoffelfresser!‘ Oder ich habe auch schon gehört ‚Sie können ja immer nur Mais essen!‘“ (Interview mit Narcisa Valle)

„Die indígenas aus der Sierra nennen sie ... es ist was wie ‚Zwiebelmensch‘ oder ‚Kartoffelmensch‘. [...] Oder sie sagen ihnen auch ‚Aus-Mais‘ oder ‚Gerstensuppe‘. [...] Es ist, weil sie nur das essen dort. Diese Art von Essen.“ (Interview mit Jorge García)

Diese Bezeichnungen scheinen auf den ersten Blick keine beleidigende Konnotation in sich zu tragen. Bedenkt man jedoch, dass die „richtige“ Nahrung – welche aus Maniok,

³⁶³

Es gibt allerdings nur wenige Nicht-Runa, welche Quichua sprechen. Am ehesten beherrschen noch mestizische Lokalpolitiker/innen einige Floskeln, um sich die Wählergunst der Runa zu sichern.

Kochbananen, Fleisch oder Fisch und *chicha* besteht – für die Napo Runa einer der wichtigsten Identitätsaspekte überhaupt darstellt und über die gemeinsame Produktion und gemeinsamen Konsum dieser Nahrungsmittel familiäre, kommunale und ethnische Zusammengehörigkeit produziert und kommuniziert wird, dann erhalten diese Benennungen freilich eine stark abgrenzende und abwertende Bedeutung.

8.5.3. Eine Frage der Hygiene: Der Geruch von Zwiebeln und die schmutzigen Röcke

Neben dem „komischen“ Quichua und dem fremden Essen sind Schmutz und fehlende Hygiene die hervorstechendsten Attribute, welche den Hochlandindigenen von den Napo Runa zugeschrieben werden. Spätestens seit Mary Douglas (1966) betrachtet die Ethnologie Schmutz als eine Frage der Definition. Den „Anderen“ als schmutzig zu definieren, bestätigt das „Eigene“ als hygienischen Nullpunkt (vgl. Stephenson 1999: 112). Auch hier findet man parallel zu den Diskursen über Huaorani und Afro-Ecuadorianer/innen eine direkte Übernahme des hegemonialen, nationalen Diskurses, der ebenfalls die Hochlandindigenen mit Schmutz in Verbindung bringt, dies jedoch auf alle anderen indigenen Ethnien erweitert (vgl. Stephenson 1999: 6).

„Es ist anders. Ich würde sagen, dass wir als Quichuas sehr unterschiedliche Bräuche haben von dem, was man bei den Leuten der Sierra sieht, sagen wir, schmutzig, nicht? [...] Bei dem Streik in Quito haben wir das gesehen. Sie hatten das Essen, die Sache sehr schmutzig. [...] Mir schmeckte das Essen von ihnen nicht. Sie wollten, dass wir zum Essen rauskommen, aber die Leute von hier, Quichuas aus Amazonien, wir hatten eine andere Gruppe. [...] Unter sich wuschen sie sich nicht mal die Hände, sagen wir so, nicht? Und sie waschen nicht mal gut die Töpfe zum Kochen. Sie machen direkt dort jedwedem Gesudel, mischen dort alles und essen. Das gefällt mir nicht. [...] Darin ändert es sich sehr mit uns [...] hingegen die Quichuas von hier aus Amazonien uns gefällt dieser Brauch nicht.“ (Interview mit Carlos Huatatoca)

Dabei trifft dieser Vorwurf besonders die Frauen aus dem Hochland, in deren Verantwortung die Reinlichkeit von Haus, Kindern und Kleidung liegt. Sie sind deshalb nochmals in besonderem Maße Objekte eines solchen Diskurses.

Darüber hinaus sind es wiederum die Frauen, welche im Alltag traditionelle Kleidung tragen. Dieser sichtbarste Marker von ethnisch-kultureller Andersheit der andinen Runa führt dabei zu zusätzlichen Anfeindungen. Die Kleidung der Frauen, insbesondere die mehrschichtigen Röcke, werden sowohl im hegemonialen-nationalen Diskurs als auch von den Runa als wichtiges Indiz des „Hochland-Schmutzes“ herangezogen (vgl. Stephenson 1999: 6).

„Ich habe gesehen, zum Beispiel, die serranas, die man so nennt, nicht? Sie benutzen ihre Röcke, ich weiß nicht, aber in dem Moment des Sich-Beschmutzens oder jedwede Notwendigkeit zu erledigen, sie setzen sich an irgendeinen Ort und sie ... lassen fallen und sie baden sich nicht mal, glaube ich.“ (Interview mit Carlos Huatatoca)

„Die Trachten der Leute, das gefiel mir nicht, weil es ... war sehr viel, sich so anzuziehen. Alles geschlossen. Sie ziehen sich den Rock an, in dem sie sich einwickeln. Sie ziehen [betont] so viele Sachen an, sie ziehen unterschiedliche Sachen an, ich weiß nicht, wie man das alles anzieht. Das gefiel mir nicht sehr. Ich denke mir, wenn ich mir das anziehe, dann müsste mir das sehr heiß werden. Und es wird schnell schmutzig.“ (Interview mit Beatris Mamallacta)

Diese Einschätzung der Hochland-Indigenen als „sehr schmutzig“ überträgt sich auch auf die (sexuelle) Anziehungskraft, welche die Vertreter/innen dieser Gruppe auf die Napo Runa als potenzielle Partner/innen ausüben: nämlich keine. Mir sind keinerlei Beziehungen zwischen Napo Runa und Runa aus der Sierra bekannt. Dies mag zum Einen an der geringen Sichtbarkeit der Hochland-Runa im Oriente liegen³⁶⁴, zum Anderen aber werden sie auch als äußerst unattraktiv wahrgenommen.

„Mein Bruder sagt über die serranas, dass es ihm nicht gefallen würde, es mit ihnen zu machen. Sie werden unter ihren ganzen Rücken sehr schmutzig sein. Ich glaube auch, dass Sex mit ihnen hässlich sein muss, weil sie die ganze Zeit mit Knoblauch, Zwiebeln zu tun haben. Der ganze Körper ist in diesem Geruch gebadet. Hingegen Maniok, Kochbanane riechen nicht so. Und wie sie sich anziehen, mit diesen doppelten Rücken, ist sehr hässlich. Und in der Hygiene im Haus gehen sie auch fehl. Sie haben alles mit drin im Haus, Meerschweinchen, Hühner, Kaninchen, alles. Das sind schmutzige Leute, aber sie arbeiten hart, wie die Nativos. Die Nativas denken auch, dass die Männer aus der Sierra sehr schmutzig sind. Deshalb gefällt es ihnen nicht, mit ihnen Sex zu machen.“ (Pedro Yánez)

8.5.4. Zusammenfassung

Für das Alltagsleben im Oriente ist ein erstaunliches Desinteresse an den indigenen Nachbar/innen des Anden-Hochlandes zu konstatieren: von pan-indigenem Bewusstsein bzw. Solidarität keine Spur. Die Napo Runa erkennen zwar eine entfernte Ähnlichkeit mit diesen anderen Quichua-Sprecher/innen an, aber sie werden dennoch vornehmlich als „Fremde“ denn als „Freunde“ wahrgenommen. Jedoch fürchtet man sich nicht vor ihnen wie dies etwa bei den Afro-Ecuadorianer/innen oder auch den Huaorani der Fall ist, sondern sie lösen v.a. Belustigung wegen ihrer Sprache und ihrer Nahrungsgewohnheiten und Ekel

³⁶⁴

Indigene Migration vom Hochland ins Tiefland findet erst seit den 1990er Jahren statt und geschieht bis dato noch in recht geringem Maße.

wegen ihrer angenommenen fehlenden Hygiene aus. Besonders letzteres trifft dabei v.a. die hochländischen Frauen. Interethnische Eheverbindungen werden von beiden Seiten nicht angestrebt: Die Lebenswelt der ruralen Anden mit ihrem rauen, kalten Klima und der harten, alltäglichen Arbeit ist für Tiefland-Runa nicht sonderlich anziehend. Auch hinsichtlich des *blanqueamiento*-Denkens wäre eine Verbindung mit den Hochland-Runa nicht von Vorteil. Das indigene Anden-Hochland ist demzufolge eine Topographie, in die sich einzuschreiben die Runa des Oriente kein Interesse haben – aus ihrer Perspektive gibt es dort schlichtweg nichts, was von Nutzen sein könnte.

8.6. Gesamtschau: Die Runa-Wahrnehmung der „Anderen“

8.6.1. Konstruktion vs. Essenz

In der wissenschaftlichen Literatur zum Amazonastiefland findet man immer wieder die Darstellung äußerst aufnahmefähiger, flexibler Gesellschaften, welche starren ethnischen Grenzen mit größter Skepsis zu begegnen wüssten (vgl. z.B. Viveiros de Castro 1997; Canessa 1998, 2005c; McCallum 2001; Uzendoski 2005). Die Inkorporierung „Fremder“, seien sie Affinalverwandte oder ethnisch different, geschehe über konstante gemeinsame Produktion und Konsum der gleichen Nahrung, die zusehends und fortlaufend die Unterschiede zwischen Menschen nivellieren. Ich halte diese Einschätzung amazonischen Gemeinschaftslebens für idealisiert. Sie mag partiell richtig sein, jedoch wird „Fremdartigkeit“ nie ganz vergessen. Praktisch kann man dies in Zancudo exemplarisch an der Wahrnehmung und am Umgang mit den auffälligsten „Fremden“ ablesen: dem Halb-Huaorani Silverio Tapuy und den Mestizen Juan García und Amado Buenavista. Alle drei leben seit Jahrzehnten im Dorf, sind verheiratet, haben Kinder, die in Zancudo die Schule besuchen bzw. dies in der Vergangenheit taten, ernähren sich auf die lokal übliche Weise und stellen ihre Arbeitskraft z.T. mehr als andere dem Wohle der Gemeinde zur Verfügung. Und dennoch: Vollständig akzeptiert werden sie nie. Ein komplettes Aufgehen in der Dorfgemeinschaft ohne Rekurrenieren auf ihre Fremdheit ist nicht möglich. Eine gewisse ethnische Essenz, welcher Art diese auch immer sein möge, bleibt bestehen – unabhängig davon, ob die Betroffenen die geschlechtsspezifischen Runa-Körpertechniken erlernt haben. Es stehen hier m. E. zwei Diskurse nebeneinander, wovon ersterer in der Literatur wie folgt beispielhaft wiedergegeben wird:

„[T]he racialized differences between indians and non-indians are understood to be rooted not in immutable characteristics but, rather, in social and cultural practices, which nevertheless produce differences that inhere in the body: difference is essentialized and even seen as biological, but these differences are produced through practice and are therefore mutable.“
(Canessa 2005b: 21)

Doch dies ist nur die eine Seite: Jedes Kind im Dorf, das aus einer Verbindung mit einem Mestizen stammte, wurde mir auch explizit als solches vorgestellt. Die Tatsache, dass diese Kinder allesamt von Geburt an im Dorf bei der Runa-Mutter bzw. den -Großeltern aufgewachsen waren, schien dabei keine Rolle mehr zu spielen. So wurde z.B. das erste, uneheliche Kind meiner *comadre* Rosario Cerda auf der Insel, dem traditionellsten Viertel Zancudos, von seiner Großmutter aufgezogen. Kevin sprach fast ausschließlich Quichua und verbrachte eine typische rurale Runa-Kindheit. Und dennoch stellte ihn mir sein Stiefgroßvater bei meinem erstem Besuch in seinem Haus mit den Worten vor:

„Das ist ein Mestize!“

Indigene Identität wird aus Runa-Perspektive zwar zu einem großen Teil an einer gemeinsamen Praxis abgelesen. Und dennoch beinhaltet sie auch ein essentialistisches Element, das viele Autor/innen ignorieren (z.B. Canessa 1998, 2005c; McCallum 2001; Uzendoski 2005). Bei Canessa (1998) z.B. kann jemand durchaus seinen ethnischen, indigenen Status durch das Verlassen der Gemeinde bzw. durch Nicht-Beteiligung an den zentralen, gegenderten Prozessen von Produktion und Konsum verlieren, obwohl er/sie ursprünglich der Selbst- und Fremdidentitätszuschreibung „indigen“ unterlag (1998: 228f.). Auch ich habe solcherlei Bemerkungen im Feld, meist als Witz, gehört:

„Eine gringa bist du geworden!“ (Narcisa Valle kommentiert die erfolglosen Versuche Janeth Dahuas, die seit geraumer Zeit im Touristenressort Aliñahui außerhalb des Dorfes arbeitete, einen Fisch mit den Händen zu fangen)

Und dennoch: Fragte ich bei Interviews explizit nach Vorstellungen zu Erhalt und Verlust von Runa-Identität, z.B. durch einen gar zu urbanen Lebenswandel, so stand am Ende aller Überlegungen doch stets eine Runa-Essenz, die man – auch willentlich – nicht verlieren konnte.

„Wenn zum Beispiel ein Nativo-Kind hier geboren wird, aber in jungen Jahren bringen sie es an die Küste und ein schwarzes Elternpaar zieht das Nativo-Kind auf, ja? Was wird dann aus ihm? Wird es genauso sein wie die anderen Schwarzen oder wird es immer noch Nativo sein?“ (I.E.)

„Nein, anders. Es wird ein klein bisschen anders sein als hier.“

„Aber wird es weiterhin Nativo bleiben?“ (I.E.)

„Na klar! [...] Wenn du ein Sohn bist eines Nativos und die Mutter ist auch Nativa, daher kommt das Quichua. [...] Auch wenn man in den Vereinigten Staaten lebt und wie die gringos isst und nur Englisch spricht, man bleibt doch immer Nativo.“ (Interview mit Pedro Yáñez)

„Ist es auch möglich, dass jemand, der nicht als *Nativo* geboren ist, sich auch in einen *Nativo* verwandeln kann? Zum Beispiel dadurch, dass er hier lebt, durch das *Quichua*-Sprechen ... Oder bleibt er immer *colono*?“ (I.E.)

„Er bleibt immer *colono*.“ (Interview mit Beatris Mamallacta)

„Es gibt einige, die an anderen Orten sagen, dass sie keine *Quichuas* sind, obwohl sie genauso *Quichuas* oder *Nativos* sind. Sie gehen in andere Länder und sagen, dass sie keine *Quichuas* sind, keine *Nativos* sind, nicht? [...] Sie wollen wegwerfen oder verlieren, das *Quichua*-Sein, nicht?“ (C.H.)

„Wir können nicht mal *Quichua* sprechen!, sagen sie.“ (M.A.)

„Sie gehen zwei, drei Monate von hier weg und ändern die Sprache. Sie sagen, jetzt sind sie keine *Quichuas* mehr. Aber auch wenn man einige Jahre weggeht, man vergisst die Bräuche nicht und die Sprache. Weil man von Geburt an *Quichua* ist. [...] Ich bin *Quichua*, ich muss *Quichua* sein. In der Stadt genauso wie hier in der Gemeinde, wo auch immer, nicht? Ich spreche diese Sprache.“ (C.H.)

„Und warum wollen einige wechseln?“ (I.E.)

„Ich weiß nicht, sie wollen sehr *eingebildet* sein, sehr *eingebildet*. Sie wollen sich verändern, vom *Nativo*-Sein zum *colono*-Sein mehr oder weniger. Sie wollen machen, dass sie keine *indios* sind, nicht? Dass sie andere sind. Aber sie gehorchen nicht der Realität, der Kultur, nein. Wir sind richtige, richtige *Nativos* von hier. Und wir sprechen die Sprache *Quichua*, alles was die Eltern getan haben und dort unter ihnen wollen sie sich verändern, aber mit der Familie, das ist ein Organ, es kommt immer zum selben, zum selben ... zum *Quichua*.“ (C.H.) (Interview mit Carlos Huatatoca und Maria Andi)

Einerseits werden Identitätsverschiebungen über den Körper, sein Aussehen, seinen Konsum und die sich in ihn einschreibenden Fähigkeiten verstanden; andererseits bleibt laut Informant/innen ein/e *Runa* ein Leben lang *Runa*. Dies ist unabhängig davon, wo und mit wem er/sie aufwächst und wie er/sie ihre Alltagspraxis durchlebt.

8.6.2. Indigener Rassismus?

Die Konzepte Ethnizität und „Rasse“ spielen im interkulturellen und interethnischen Umgang im ecuadorianischen Oriente nach wie vor eine zentrale Rolle. In Interviews und Alltagsgesprächen wurden immer wieder die verschiedenen *razas* Ecuadors thematisiert. Ich gehe hier von einer partiellen indigenen Übernahme des hegemonial-westlichen Rassekonzepts³⁶⁵ aus, so wie es auch immer wieder implizit und explizit im Umgang der

³⁶⁵ Mit „hegemonial-westlichem Rassekonzept“ ist hier ein volkstümliches Rassekonzept gemeint, das dem wissenschaftlichen Rassismus des 19. Jahrhundert entspringt, der ab den 1950er Jahren jedoch von akademischer Seite mehr und mehr infrage gestellt wurde und mittlerweile sowohl in den Natur- als auch Geisteswissenschaften als überholt gilt (vgl. z.B. Streck 2000: 200ff.). Mit Bettina Beer

Dominanzgesellschaft mit ihren „Rändern“ – Indigenen und Afro-Ecuadorianer/innen – verwandt wird. Allerdings wird die Kategorie in ihrer Benutzung umgedeutet bzw. bleibt uneindeutig. Denn „Rasse“ in der Runa-Rede meint sowohl Hautfarbe und Blut als auch Sprache, Fähigkeiten, Traditionen. Während „Rasse“ in seinem okzidentalen Ursprung ein auf der Biologie fußendes Konzept darstellt, so wird es bei den Runa zwar ebenfalls mit Hautfarbe und Blut in Verbindung gebracht, jedoch genauso auch mit dem kulturellen Feld von Sprache und Arbeits- und Körpertechniken wie der Nahrungszubereitung und des -konsums, der Sexualität usw. verknüpft.

„Wie unterscheidet man die Rassen? Wovon hängt das ab?“ (I.E.)

„Hautfarbe, die Sprache. Und die Bräuche, die jede Nationalität hat. [...] Als Beweis, zum Beispiel in unserem Fall ... wir haben den Brauch von unseren Eltern. [...] daher kommt zum Beispiel die Strafe, die Misshandlung der Kinder.“

„Ist das etwas, das im Blut ist?“ (I.E.)

„Ja, ich glaube, dass es so ist. Von dem Moment an, in dem wir geboren werden, kommen wir schon damit.“ (Interview mit Orlando Kalapucha)

„Was macht die Rassen unterschiedlich?“ (I.E.)

„Die Nachnamen. Die Nachnamen und die Farbe, die einer hat. Das Blut hat er auch anders.“

„Inwiefern?“ (I.E.)

„Sie haben es nicht genauso wie wir.“

„Wie sieht es aus?“ (I.E.)

„Das weiß ich nicht.“

„Aber erbt man auch mit der Rasse, wie man denkt, wie man sich verhält, die Bräuche?“ (I.E.)

„Ja, das ist Teil der Rasse. Man lernt das mit der Zeit [...]“ (Interview mit Pedro Yáñez)

Auch hier werden wieder – sogar innerhalb ein- und desselben Interviews – zwei unterschiedliche Vorstellungen zum Inhalt der Kategorie „Rasse“ parallel nebeneinander

verstehe ich deshalb unter „Rassen“

„kulturelle Kategorien zur Einteilung der Menschheit, denen Menschen und Menschen-Gruppen zugeordnet werden, die aufgrund von angenommenen oder tatsächlich vorhandenen, sichtbaren oder unsichtbaren, auf eine gemeinsame Abstammung zurückgeführten, von allen Nachkommen ererbten physischen Merkmalen unterschieden werden.“ (2002: 47).

Das Rassenkonzept wurde in der Folge der europäischen, kolonialen Expansion entwickelt und wird deshalb in der Literatur mehrheitlich als genuin westlich/euro-amerikanische Einteilung von Menschengruppen betrachtet, die eine Hierarchisierung der einzelnen „Rassen“ nach Intelligenz, Attraktivität, usw., kurzum nach Wert, vornimmt (vgl. z.B. Sanjek 1996: 462; Streck 2000: 199ff.; Petermann 2004: 396ff.). Gewöhnlich steht dabei die „weiße Rasse“ an der Spitze. Inwiefern ähnliche emische Konzepte jenseits der Übernahme bzw. Rezeption des westlichen Rassekonzepts existieren, ist kulturvergleichend heutzutage in Zeiten der intensiven globalen Vernetzung nur mehr kaum praktisch erforschbar. Beer hat dies als eine der wenigen historisch für China versucht und kommt zu dem Schluß,

„dass es in China bereits vor der veränderten und chinesischen Verhältnissen angepaßten Übernahme westlicher Rassenkonzepte indigene Vorstellungen biologischer Andersartigkeit gab, die mit mentalen und kulturellen Fähigkeiten verbunden wurden.“ (2002: 242).

vertreten: Zum Einen der „abendländisch-populäre“ Blutsdiskurs, zum Anderen der indigene Diskurs des konstanten Lernens und Hervorbringens von Wissen als Identifikations- und Differenzierungsmerkmal zwischen Menschen. Im Quichua selbst existiert kein Wort für „Rasse“, ebenso wenig wie für die einzelnen Hautfarbenbezeichnungen der westlichen Sprachen. Es gibt zwar Termini für schwarz, weiß und braun, diese werden jedoch nicht im Zusammenhang mit der Pigmentierung menschlicher Haut benutzt. Würde man im Quichua jemanden als „von derselben Rasse“ klassifizieren wollen, so hieße dies sinngemäß: „vom selben *ayllu*“. *Ayllu* bezeichnet eine Gruppe von Menschen, die über verwandtschaftliche Bande, die verschiedenen Grades sein können, miteinander verwoben sind und meist, aber nicht immer, am selben Ort wohnen. Dies schließt sowohl konsanguinale als auch affinale Verwandtschaft ein. Man kann es also als „Verwandtschaftsgruppe“ übersetzen. Insofern weist das Konzept *ayllu* über den biologisch begründeten „Rasse“-Begriff hinaus. Jedoch wird in der gesprochenen Sprache ohnehin der spanische Terminus *raza* verwandt. Welche Menschengruppen bzw. -typen jedoch als welche „Rasse“ zu gelten haben, darüber gibt es unterschiedliche Ansichten. Die Begriffsführung ist hier nicht klar. Meist versteht man Afro-Ecuadorianer/innen, Weiße, Mestiz/innen und Indigene als jeweils eigene „Rassen“. Doch besonders letztere wurden mitunter noch in weitere „Rassen“ unterteilt. Auch Afro-Ecuadorianer/innen unterteilten einige Informant/innen nochmals in *negros* und *morenos*. Dabei blieb aber unklar, inwiefern sie diese als einzelne „Rassen“ oder als anderweitig zu definierende Gruppen, etwa *etnias* – Ethnien – verstehen.

„Welche unterschiedlichen Rassen gibt es in Ecuador?“³⁶⁶ (I.E.)

„Es gibt Nativos, colonos, es gibt Shuaras, die indígenas de la Sierra. Sie sind gleich, außer einer anderen Sprache. Man versteht sich, aber es nicht dasselbe wie hier. Es ist anders. Und dort gibt es einige negros, so. Es gibt sie an der Küste.“ (Interview mit Janeth Dahua)

„Und alle Indigenen Ecuadors gehören zur selben Rasse?“ (I.E.)

„Nein, sie sind unterschiedliche Rassen. Nativos sind nicht dieselbe Rasse wie Shuaras, Achuar, Huaoranis. Jeder hat seine eigene Rasse. Und die indígenas de la Sierra haben natürlich auch ihre eigene Rasse. Alle.“ (Interview mit Pedro Yáñez)

Andere wiederum zählen Indigene als eine Gruppe und würden die verschiedenen Ethnien nicht als einzelne „Rassen“ bezeichnen:

„Aber welche Ethnien gibt es in Ecuador?“ (I.E.)

³⁶⁶

Zum Zeitpunkt des Interviews hatte ich in Unterhaltungen schon oft den Begriff „Rasse“ fallen hören, weshalb ich ihn in Befragungen als emische Kategorie wiederholte.

„Im Oriente hier gibt es viele. Es gibt Quichuas, záparas, Záparo, Shuaras, Achuar, Cofanes, Secoyas, aucas ... ich glaube, es sind ungefähr zehn. [...] Wie kann ich dir das sagen? Die Rasse des Oriente ist einzig. Weil ich nicht weiß, wo wir hergekommen sind, es gibt so viele Geschichten. Aber wenigstens sind wir alle gleich. [betont] Die aus dem Oriente. Wir alle haben Zimt-Haut, alle haben wir ein breites Gesicht.“ (Interview mit Fredy Licuy)

Die Vorstellungen, wer zu welcher „Rasse“ gehört, erwiesen sich als recht heterogen. Ebenso tauchte der Diskurs von der „Verbesserung der Rasse“ durch *blanqueamiento* – ein Aufhellen der Hautfarbe dank der Vermischung mit Hellhäutigen – nach wie vor auch in der indigenen Rede auf. Daran haben auch ein geänderter Verfassungstext und die Bemühungen der indigenen Organisationen, Ideen einer multikulturellen und plurinationalen ecuadorianischen Nation im öffentlichen Bewusstsein zu verankern, nichts ändern können. Neben dieser Idee einer Verbesserung durch „Rassenmischung“ existiert aber ebenso auf Runa-Seite die Vorstellung von indigener Reinrassigkeit, welche innerhalb dieses Diskurses als erstrebenswert erachtet wird.

„Hier sagen sie mir immer ‚Wir haben soundsoviel Rassen in Ecuador.‘ Was ist für dich eine Rasse? Was bedeutet das?“ (I.E.)

„Uih, ich weiß nicht, ob das sehr gut ist. Weil ich, zum Beispiel, ich zumindest fühle mich sehr stolz auf das, was ich bin. Ein Quichua zu sein, ein wahrer Quichua zu sein. Zum Beispiel, weil meine Rasse in dem Sinne, wenn man von der Haut spricht, zum Beispiel, sie ist braun, es ist eine Zimt-Haut. Es ist eine Zimt-Haut und es ist interessanter, zum Beispiel, zu sagen, dass du keine andere Mischung hast.“

„Das ist besser?“ (I.E.)

„Ja, weil du hundert Prozent bist, so etwas. Ich bin Quichua, in diesem Fall, ich bin hundert Prozent Quichua, in diesem Aussehen der Haut.“ (Interview mit Fredy Licuy)

Jenseits der Rhetorik der indigenen Organisationen speist sich auf dörflicher Ebene die Präferenz einer Nicht-Vermischung mit anderen als Runa-Partnern m.E. jedoch weitaus weniger aus der Idee des reinen Blutes als vielmehr aus der Sorge um das zukünftige familiäre Zusammenleben, das man durch Nicht-Indigene mit ihren anderen Traditionen und anderen Einstellungen – z.B. in der Ethik des Teilens und der Vorstellung vom „guten Leben“ – gefährdet sieht.

Das Ausgrenzende, Trennende und Hierarchisierende am Rassenkonzept wird von den Runa durchaus klar gesehen und thematisiert. Die Wiederholung dieses Terminus bedeutet nicht, dass man mit der mit ihm gemeinhin verbundenen Rangordnung der Menschen einverstanden wäre:

„Es ist ein simpler Fakt, dass Braun-Sein oder Zimt-Haut-haben schon einen Unterschied macht. Und zum Beispiel, wenn du jemanden triffst, der weiß ist, hier aus Ecuador, also die fühlen sich einem überlegen. [...] Das Wort ‚Rasse‘ ist zum Unterscheiden. Nur Unterscheidung. [...] Aber ich glaube, es ist ein schlechter Ausdruck in einer bestimmten Art, Rasse ist zum Klassifizieren. Zum Beispiel, man sagt dir ‚Du, du bist aus der Quichua-Rasse.‘ Und dann missachten sie dich.“ (Interview mit Fredy Licuy)

Seit Anfang der 1990er Jahre wird im öffentlich-politischen Diskurs wie auch in der Verfassung von verschiedenen indigenen Gruppen als *nacionalidades* gesprochen. Jedoch wurde dieser Terminus im dörflichen Umfeld nie benutzt. Da sprach man lieber von den „wildem“ *auca* oder den schmutzigen *serranos*. Die *nacionalidad Quichua* oder die *nacionalidad Huaorani* erschien in der Rede eines Runa bestenfalls zu offiziellen Anlässen wie z.B. in Sprechbeiträgen auf Veranstaltungen der indigenen Organisationen. Im Dorfleben spielte diese politische Sprachregelung keine Rolle. In Zancudo pflegte man lieber unterhaltsame Stereotypen. Darüber hinaus hat das Nationalitäten-Konzept das Rassekonzept keineswegs verdrängen können, wie man an der Allgegenwärtigkeit der Kategorie *raza* ablesen kann. Die Nationalitäten werden oftmals als „ethnische“ Untergruppen der „Rassen“ betrachtet und haben damit die Rassekategorien lediglich ergänzt:

„Was ist der Unterschied zwischen einer Rasse und einer Nationalität?“ (I.E.)

„Eine Rasse, zum Beispiel, sagen wir ... die hispanische Rasse oder die Weißen, die Mestizen. Und die Leute, die Nationalität zum Beispiel ... Quichua, Huaorani, Shuar, also ... das ist mehr oder weniger der Unterschied, den man macht.“ (Interview mit Orlando Kalapucha)

Lässt sich anhand dieser Daten nun von indigenem Rassismus sprechen? Zunächst ist eine wenig überraschende Übernahme der im Zuge der Kolonisation und im nationalen Kontext fest verankerten Stereotype über die an die Ränder des „Vaterlandes“ Verwiesenen festzustellen – seien diese Afro-Ecuadorianer/innen oder verschiedene indigene Gruppen. Dies schließt eine Selbststigmatisierung durchaus ein. Die indigenen Organisationen jedoch suchen diese durch eine explizite Positivsetzung und dem Stolz auf die eigene „Rasse“ bzw. Ethnie aufzubrechen. Zudem werden dem Neutrum innerhalb des ecuadorianischen rassistischen Diskurses, nämlich den Weißen und Mestiz/innen, seitens der Runa in der Tat auch gewisse negativ konnotierte Eigenschaften zugeschrieben. Somit findet eine indigene Ergänzung und teilweise Umdeutung des rassistischen Diskurses in Ecuador statt. Darüber hinaus lässt sich konstatieren, dass *raza* in der indigenen Rede biologische Merkmale und erlernte Eigenschaften vereint. Und auch wenn dadurch der okzidentale Rassebegriff erweitert wird, so sind es doch im Kern dessen hierarchisierte Stereotype, welche von Indigenen unter bestimmten Bedingungen reproduziert werden. Von einem genuin indigenen

Rassismus möchte ich deshalb nicht sprechen. Stattdessen wird der westliche Rassismus in leicht modifizierter Form übernommen. Im politischen Kontext der indigenen Organisationen wird er darüber hinaus umgedreht und das „rein Indigene“ an eine hohe Position innerhalb der „Rassen“hierarchien gestellt.

8.6.3. Die „Anderen“ durch die Augen der Runa von Zancudo

Es lässt sich also konstatieren, dass bei den Runa von Zancudo eine unterschiedlich stark ausgeprägte Übernahme kolonialer Stereotypen der anderen ethnischen Gruppen in Ecuador stattfindet. Die Huaorani als Speerspitze aller weiteren indigenen Gruppen des Oriente sind dabei die „unzivilisierten Wilden“, die Afro-Ecuadorianer/innen aggressive Kriminelle, die Hochlandindigenen Schmutzfinken. Dies entspricht den Bildern im nationalen Diskurs. Dem gegenüber befinden sich die Mestiz/innen und Weißen, welche als geradezu „hyperzivilisiert“ gelten. Dabei agieren Weiße meist bis zum Extrem aus, was im mestizischen Bereich bereits angelegt ist. Als mit einem Höchstmaß an „Zivilisation“ und Bildung ausgestattet leben sie in einem Meer von Häusern und existieren durch und von Maschinen. In ihrer Welt sind nahezu alle sozialen Bindungen durch Geld vermittelt. Doch dafür sind sie von ausgesprochener körperlicher Schwäche: Sie können weder in tropischer Hitze richtig Sport treiben, noch schwere physische Arbeit langanhaltend und zufriedenstellend ausführen. Letztendlich haben sie sich sogar soweit von den körperlich-„natürlichen“ Gegebenheiten des Lebens entfernt, dass sie nicht einmal mehr Kinder bekommen können. Im Vergleich zu Weißen und Mestiz/innen betrachten sich die Runa selbst als physisch stärker und ausdauernder. Doch in dieser Hinsicht überlegen sind ihnen diejenigen, die noch weniger „zivilisiert“ sind und noch weiter drinnen im Wald leben: die Huaorani. Zwischen ihnen und ihrem natürlichen Habitat, dem Wald, existiert kaum eine kulturelle Vermittlung.³⁶⁷ *Gringos* und Huaorani bilden damit Extrempole auf einer Skala, in welcher sich die Runa in der Mitte positionieren. Einerseits bedeutet dies, dass sie das richtige Equilibrium gefunden haben. Andererseits lässt sich dies auch als ein Mangel lesen. Sie verfügen weder über die körperliche Kraft der „Waldindianer/innen“, noch über das enorme Wissen der Weißen. Afro-Ecuadorianer/innen und Hochland-Indigene sind auf dieser Skala nicht eindeutig verortbar und fallen damit aus dem Kategorisierungssystem „wild – zivilisiert“ heraus: Afro-Ecuadorianer/innen sind zwar von „wilder“, physisch starker Aggressivität, werden jedoch räumlich mit den urbanen, „zivilisierten“ Zentren in Verbindung gebracht; Indigene aus dem Hochland werden als ebenso physisch stark bei gleichzeitig geringer institutioneller Bildung ähnlich den Napo Runa wahrgenommen, gelten jedoch als derart schmutzig und unhygienisch, dass sie hier wieder als „wilder“ und weniger „zivilisiert“

³⁶⁷

Vgl. zu dieser Gegenüberstellung von Stadt und Wald auch Gow 1991: 82ff.

verstanden werden. Insofern haben beide ethnischen Gruppen, Afro-Ecuadorianer/innen und Hochland-Indigene, ambivalente Positionen inne, die auf einem Kontinuum zwischen „wild“ und „zivilisiert“ keine feste Position einnehmen.

In der Abgrenzung der Runa gegenüber anderen ethnischen Gruppen spielt die Kategorie Geschlecht eine zentrale Rolle. Entlang der Runa-Ideale von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung und Verhaltensidealen werden Grenzen gezogen. Die archetypische Runa-Frau ist hart-arbeitend, fleißig, kinderreich, zäh in ihrer physischen Natur, verfügt über Geschick im Maniokanbau, kann ein wohlschmeckendes *chicha* regelmäßig in großen Mengen herstellen und weiß zu kochen. Außerdem ist sie treu und ordnet sich ihrem Mann unter. Zu ihren negativen Eigenschaften gehört eine geringe Bildung. Sie ist zwar reinlicher als die gemeine Runa-Frau aus dem Hochland, jedoch bei weitem nicht derart attraktiv wie manche Mestizin und viele weiße Frauen. Im Gegensatz zur ländlichen Runa gilt „die Mestizin“ als faul, untreu und kokett. „Die Weiße“ wiederum mag zwar sehr schlau und attraktiv sein, ist jedoch dafür körperlich schwach und zum Kindergebären nicht zu gebrauchen. Die typische Runa-Frau aus der Sierra dagegen mag in vielem der Runa-Frau des Oriente gleichen, jedoch ist sie ungleich schmutziger. Die Frauen der anderen Oriente-Indigenen sind nicht imstande, „richtig“ zu kochen – schließlich isst man ja roh – und werden in gewisser Weise auch z.T. vermännlicht, da man sie mit einer großen Aggressivität in Verbindung bringt. Ebenso ergeht es „der Afro-Ecuadorianerin“, an welcher kein gutes Haar gelassen wird: Sie ist hässlich, schmutzig und darüber hinaus ebenfalls von einer gewissen Aggressivität. Der ideale Runa-Mann ist ebenso hart arbeitend wie seine Frau, seine Potenz zeigt sich in der möglichst großen Anzahl seiner Nachkommenschaft, er legt eine stoische Ruhe gegenüber körperlichen Schmerzen an den Tag, zeigt im Alkoholkonsum seinen starken Willen, beweist Geschicklichkeit im Jagen und Fischen, bewegt sich furchtlos in Wald und Stadt und versorgt die Familie mit Bargeld. In Abgrenzung zu Huaorani-Männern stehen Runa-Männer der urbanen „Zivilisation“ näher – sie sind in der Lage, in der Stadt Lohnarbeit aufzunehmen, während sie in der Kennerschaft des Waldes den Huaorani weit unterlegen sind. Gegenüber Mestizen und Weißen wiederum finden sich Runa-Männer in der Position der ungebildeten, dörflichen Waldmenschen wieder, die allerdings über größere körperliche Kraft und Ausdauer verfügen. Gegenüber Afroecuadorianern sind sie rechtschaffen. Zu den Hochland-Runa wird im Männlichkeitsdiskurs der Zancudeño/as keine explizite Abgrenzung vollzogen. Doch es sind wie beschrieben v.a. die Mestiz/innen, welche die wichtigste Rolle in diesem fortwährenden identitätszeichnenden und -versichernden Prozess als direkte und dominanteste Gegenüber spielen. Daher sind deren Makel und deren Überlegenheit auch am deutlichsten ausformuliert. Die Runa changieren hier in ihren Abgrenzungen je nach Gegenüber v.a. zwischen der „wilden Unzivilisiertheit“ des Waldes

und der „Hyperzivilisation“ der urbanen Zentren und ihren jeweiligen ethnischen Vertreter/innen.

9. Resümee

„[T]he requirement of logical coherence in the representations particular to a given society is no more than an anthropological prejudice, and that accounts which present culture as a body of self-contained, logically flawless implicit metaphysics bear absolutely no resemblance to the way people actually think and act. [...] [P]eople do not refer to a mental blueprint of their culture [...] in order to produce non-contradictory statements or practices.“
(Taylor 1996: 203)

Die vorliegende Arbeit ist der Versuch, den Leser/innen die Welt eines indigenen Dorfes im Oriente Ecuadors mit den in ihr zirkulierenden Diskursen und beobachtbaren Praxen zu geschlechtlicher Identität im Kontext von Ethnizität und Nation nahezubringen. Das Dasein der Zancudeño/as ist geprägt von verschiedenen Diskursen, die ihre Quellen oftmals weit außerhalb des Dorfes haben und doch in dessen Geschicke zutiefst hineingreifen. Die Runa von Zancudo nehmen diese auf, wiederholen sie, modifizieren sie nach ihren lokalen Gegebenheiten oder widerstehen ihnen. Bei den vorangegangenen Ausführungen sollte dabei sowohl dem Zwangsläufigen als auch der Freiheit menschlichen Agierens Raum gewährt werden: Einerseits sind Menschen zutiefst geprägt von kulturellen Wirklichkeitskonstrukten und aufs Engste in soziale Normen eingebunden, andererseits sind sie aber ebenso auch Akteur/innen mit einem gewissen Maß an Freiheit, die zwischen verschiedenen Alternativen, welche ihnen ihre soziale Umwelt bereitstellt, zu wählen vermögen. Und so wollte ich nicht stets für alle gleichzeitig sprechen, sondern vielmehr verschiedene Optionen, welche sich den Runa für ihre Lebensführung eröffnen, aufzeigen. Kulturen haben meist nicht ein einziges Gendersystem oder einheitliche Vorstellungen ethnisch-kultureller Identität. Stattdessen findet der/die Ethnolog/in mehrere, oftmals zueinander in Konflikt stehende Diskurse und darüber hinaus diesen zusätzlich widersprechende Praxen vor, die meist in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Das Gesagte, das Getane, das Interpretierte fügt sich dabei nicht notwendigerweise zu einem formvollendeten System logischer Kohärenz zusammen. Um dieser Widersprüchlichkeit von Diskurs und Gegendiskurs gerecht zu werden, ist die vorliegende Arbeit durchzogen von der Perspektive des „Einerseits – Andererseits“. Statt ein in sich geschlossenes und stimmiges Bild zu zeichnen, wollte ich stets auch die Gegentendenzen einer bestimmten Position aufzeigen, wobei es bei der Bewegung zwischen zwei Polen ebenfalls noch eine Vielzahl weiterer Standpunkte einzunehmen gibt.

9.1. Interdependenzen von Geschlecht, Ethnizität und Nation

Zusammenfassend seien an dieser Stelle nochmals die zentralen Überschneidungen und gegenseitigen Beeinflussungen von geschlechtlicher, ethnischer und nationaler Identität im Zancudeñer Umfeld präsentiert.

Innerhalb des ländlichen Runa-Kosmos wie auch gegenüber der Außenwelt grenzen sich Frauen und Männer sowohl untereinander als auch gegenüber dem anderen Geschlecht und anderen Ethnien v.a. über die gute Praxis geschlechtsdefinierter Alltagstätigkeiten ab, die an zentraler Stelle als ethnische Identitätsmarker fungieren. Da die Mestiz/innen das „große Andere“ Indigener wie in ganz Lateinamerika so auch im ecuadorianischen Oriente darstellen, sind die Wechselbeziehungen zwischen ihnen und den Runa hier von besonderem Gewicht. Runa-Frauen haben sich dabei mit kontrastierenden Idealen der weiblichen Geschlechtsrolle auseinandersetzen: Zum Einen wird ihnen das „gemäßigt emanzipierte“ Ideal der gebildeten Frau, geknüpft an Modernisierung, eigenen Beruf und fließendes Spanisch präsentiert. Dieses ist verbunden mit modern-urbanen Vorstellungen von Schönheit, Körperpflege, Hygiene, Gesundheit und Familienplanung. Besonders Letztere greift dabei zutiefst in indigene Vorstellungen von einem „guten Leben“ mit Familie und Kindern als hochgeschätztem, zu akkumulierendem Wert in einer *economy of people* ein. Eine solche Modernisierung ist meist nur um den Preis des Vorwurfs der Mestizierung durchzusetzen: Junge, moderne Runa-Frauen würden nicht mehr hart arbeiten und kein *chicha* mehr herstellen wollen, womöglich sexuelle Affären unterhalten und seien ihren Männern gegenüber aufmüßig. Dies alles rückt sie in den Augen der Traditionalist/innen in die Nähe der städtischen Mestizinnen. Dem gegenüber steht das Ideal der ländlichen *runa warmi*, welche harter Arbeit ausdauernd nachgeht, die typischen Runa-Speisen und -getränke in wohlschmeckenden Varianten herzustellen weiß, viele Kinder gebärt und ihrem Mann gehorcht. Diese weibliche Indigenität kann ihr aber ebenso negativ ausgelegt werden. Dann wird ihre Rückständigkeit und die fehlende moderne Bildung Anlass für Vorwürfe. Generell werden Runa-Frauen sowohl auf nationaler Ebene als auch unter den Runa selbst als das traditionsbewusstere Geschlecht wahrgenommen. Runa-Männer sind, mit Ausnahme der Figur des Schamanen, weit weniger stark mit traditioneller Indigenität assoziiert. Ein Runa-Mann, der einer Lohnarbeit nachgeht und deshalb das Jagen nahezu verlernt hat, wird weitaus weniger Kritik ausgesetzt sein, als eine Hausangestellte oder eine Runa-Lehrerin, die kein *chicha* mehr herzustellen weiß. Runa-Männer erfahren jedoch besonders durch die Arbeitsmigration in der mestizischen Welt oftmals eine für sie schmerzhafteste Feminisierung. Besonders schwerwiegend wirkt diese, da sie gleichzeitig in derselben Umgebung, bspw. im Militär, mit dem Ideal des harten, virilen, promiskuitiv erobernden (mestizischen) Mannes konfrontiert werden. Untereinander grenzen sich Runa-Männer durch ostentative Demonstrationen von aggressiver, zäher, schmerzresistenter Männlichkeit im Sport und in der Arbeit und durch Generosität und Durchhaltevermögen beim gemeinsamen Alkoholkonsum ab. Diese Qualitäten werden ebenso zur Grenzziehung gegenüber Mestizen benutzt. Runa-Männer haben somit gleichermaßen zwei Geschlechterrollenextreme auszubalancieren: Einerseits sollen sie treusorgende Familienväter sein, andererseits

spendable Saufkumpanen. Von weiterem Einfluss sind zum Einen das aus der mestizischen Mehrheitsgesellschaft herangetragene Macho-Ideal; zum Anderen aber auch die in Ecuador zunehmenden Frauenemanzipationsbestrebungen verschiedener in- und ausländischer Akteur/innen. Das Oszillieren zwischen diesen Polen führt mitunter zu einer gewissen Zerrissenheit, welche sich u.a. in einer besonderen Gewalttätigkeit gegenüber der Ehefrau äußern kann.

Zu Mischbeziehungen zwischen Runa und Anders-Ethnischen existiert ein Nebeneinander von Diskursen: Zum Einen wird der hegemoniale Diskurs vom *blanqueamiento* und der „Verbesserung der Rassen“ durch die Mischung mit „hellerem“, mestizischem oder weißem Blut übernommen. Zum Anderen gibt es die Idee des *runa pura*, welche besonders durch Vertreter/innen der indigenen Organisationen propagiert wird. Dieses Konzept geht davon aus, dass eine „reine“ indigene Identität ausschließlich unter Runa erhalten und weitergetragen werden könne. Dabei bildet jedoch bei genauerem Hinsehen weniger die Vorstellung eines „reinen“ Blutes als vielmehr die alltägliche Lebenspraxis die Quelle der Skepsis. Mischbeziehungen und -kinder könnten ein friedliches Zusammenleben nicht gewährleisten, da zumindest der mestizische Familienanhang das Runa-Ideal des „guten Lebens“ vermutlich missachten würde: Aus Runa-Sicht teilen Mestiz/innen nicht und treten dem indigenen Teil der Familie ausbeuterisch und herablassend gegenüber. Die Möglichkeit, eine Ehe mit einem/r mestizischen Partner/in einzugehen, liegt dabei fast ausschließlich auf Seiten der Runa-Frauen, da mestizische Frauen für Runa-Männer aufgrund ihres niederen ökonomischen und sozialen Status‘ als potenzielle Partnerinnen kaum verfügbar sind. In der Praxis kann eine Mischehe, zumindest war dies in Zancudo der Fall, die Position der Ehefrau innerhalb der Kleinfamilie und auf kommunaler Ebene jedoch stärken.

Der Diskurs um die Mischehe mit weißen Tourist/innen folgt ähnlichen Argumentationsmustern wie jener über indigen-mestizische Verbindungen. Dieser wird jedoch durch die Vorstellung des Prestigezuwachses neutralisiert, da Runa mit ausländischen Weißen, die indigener Kultur meist in einer vage „zivilisationskritischen Haltung“ relativ aufgeschlossen gegenüberstehen, weniger Negativerfahrungen gemacht haben. Mischbeziehungen mit allen anderen „ethnisch-rassistischen“ Gruppen Ecuadors sind unerwünscht, da sie weder als *runa pura* gelten noch dem *blanqueamiento* zuträglich sind.

Im ökonomischen Bereich besetzen Männer sowohl traditionell als auch in modernen Wirtschaftszweigen die Prestigefelder: Sie waren und sind die Jäger und Fischer, welche einen Großteil des wertgeschätzten, tierischen Proteins bereitstellen. Außerdem verfügen sie über einen besseren Zugang zu Lohnarbeit und damit zum Geld. Letzteres fließt jedoch nicht selten in die Prestige- und Verschwendungsökonomie männlicher Saufgelage, welche in diesem Zusammenhang zu maskuliner Identitätsbildung beitragen, jedoch den

Familienanhang in eine prekäre wirtschaftliche Situation stürzen können. Weibliche Arbeit wird dagegen als minderwertig angesehen, obwohl Frauen insgesamt eine längere Arbeitszeit haben und einen Großteil der Nahrung – die Kohlenhydrate aus Maniok und Kochbanane – bereitstellen. Zudem verhindern Ehemänner häufig eine Arbeitsaufnahme im außerhäuslichen Bereich, so dass Frauen nach einer Heirat für Bargeld mehrheitlich vom Verdienst ihres Mannes abhängig sind. Viele schwärmen deshalb von ihrer finanziellen Unabhängigkeit, welche sie als unverheiratete Hausmädchen in der Stadt erlebten.

Die innerhalb des Dorfes praktizierte Umverteilung von Nahrungsmitteln und Geld über Einladungen und Festlichkeiten wird als klare und ausformulierte Abgrenzung zur mestizischen Gesellschaft gesehen, die vom Akkumulationsprinzip und wirtschaftlicher Ausbeutung der Indigenen getrieben werde.

Im politischen Feld haben Runa-Männer gegenüber ihren Frauen größere Partizipations- und Machtzugangsmöglichkeiten. Dabei wird einerseits die Vergemeinschaftungsform einer *comunidad indígena* als geschützter Raum angesehen und als Wert an sich, innerhalb dessen authentisches indigenes Leben möglich ist, geradezu verehrt. Grundprinzip indigener Politik ist dabei Egalität nach innen mit Führer/innen auf Zeit als *primus/a inter pares*. Die Gemeindevorstände sollten innerhalb der Dorfgrenzen indigene Werte vertreten, nach außen aber über eine hohe interkulturelle Kommunikationskompetenz und ein gewisses Maß an „Urbanität“ verfügen: Sie müssen fließend Spanisch sprechen, keine Berührungängste mit Mestiz/innen haben und über gute Kontakte außerhalb der dörflichen Welt verfügen. All dies sind in der Runa-Alltagspraxis Eigenschaften, welche v.a. von Männern getragen werden und einem männlichen Rollenideal entsprechen.

Im religiös-weltbildnerischen Bereich treffen Katholizismus und Schamanismus aufeinander, werden jedoch meist recht reibungslos kombiniert. Fast alle Runa in Zancudo bezeichneten sich als Katholik/innen. Das Verhältnis zur Institution Kirche, ihren Vertreter/innen und den dazugehörigen Dogmen ist jedoch von ausgesprochenem Pragmatismus geprägt. Wie auch im schamanischen Bereich mit Tabus und Regeln je nach Kontext flexibel umgegangen wird, so bezieht man sich je nach alltagspraktischem Bedarf auf die Lehren der katholischen Kirche – oder eben nicht. Dabei wird die christliche Religion nicht ethnisiert, sondern als integraler Bestandteil der eigenen, auch nationalen Identität verinnerlicht. Der Schamanismus als Weltbild erfreut sich daneben nach wie vor größter Lebendigkeit. Zur schamanischen Praxis und der mit ihr verbundenen Machtfülle haben fast ausschließlich Männer Zugang. Die Vorstellung männlichen „religiösen Talents“ (Weber) und das Recht zur Ausübung spiritueller Macht wird von der katholischen Kirche durch ihre innere, patriarchalische Struktur und das von ihr v.a. über Missionsschulen und -internate transportierte Geschlechterbild zusätzlich unterstützt.

In der Auseinandersetzung mit der nicht-indigenen und nationalen Umwelt ist ebenfalls das Changieren zwischen zwei Extremen auszumachen: Einerseits folgt man einem „westlichen“ Fortschrittsglauben, dessen Verkörperungen Mestiz/innen, Weiße und die nationalen Institutionen sind. Dabei wird ein fremder Blick auf das „Eigene“ verinnerlicht. Es entsteht die Vorstellung eines indigenen Selbst als rückschrittliches, „wildes Anderes“, das in einer untergeordneten Position zur mestizisch-weißen Modernität stehe. Andererseits ist ebenso eine starke Besinnung auf die eigene, „authentische“, ethnische Identität zu konstatieren. Auch diese ist janusköpfiger Natur: Die indigene Hinwendung zur Folklore passt sich in diesem Sinne an extern gepflegte Indianer/innenstereotype an und betreibt hier mimikryhaft eine Selbstexotisierung. Diese Selbstexotisierung wird von den Runa als authentische kulturelle Identität angenommen, dient aber ebenso als touristische Vermarktungsstrategie einem ökonomischen Ziel. Doch über die folkloristischen Präsentationen in Perlen- und Blätterröckchen hinaus sind es v.a. das Gemeinschafts- und Reziprozitätsideal als auch der fest verankerte Glaube an den Schamanismus, die von den Runa selbst als Grundpfeiler ihrer ethnischen Identität angegeben werden. Diese Charakteristika stellen auch aus etischer Perspektive eine deutliche Differenz zur mestizischen Lebenswelt dar. Mittels dieser Vorstellungen und Praxen ebenso wie der Präsentation von essentiellen Runa-Kulturcharakteristika bei Folkloreveranstaltungen betreiben die Runa eine Abgrenzung zur mestizischen Welt, die jedoch niemals unüberbrückbar sein soll. Die Runa begreifen sich trotz allem als wesentlicher Teil der (mestizischen) Nation, die in ihrer Differenz Teilhabe an Fortschritt und Moderne einfordern. Das Verhältnis zu anderen „ethnisch-rassistischen“ Gruppen wird zwar problematisiert, die ecuadorianische Nation jedoch niemals infrage gestellt. Runa-Männer erfahren hierbei über den Militärdienst und die Lohnarbeit eine direkte staatsbürgerliche Verankerung, gleichzeitig erleben sie jedoch auch eine deutlichere Diskriminierung als Indigene. Runa-Frauen vom Land wird über den Schulbesuch hinaus keine explizite Erziehung zu Staatsbürger/innen seitens nationaler Institutionen zuteil. Jedoch werden ihnen indirekt über die Aktivitäten der verschiedenen staatlichen und nicht-staatlichen Institutionen im Erziehungsbereich die Werte der „neuen Mütterlichkeit“ und damit hegemoniale Vorstellungen von Weiblichkeit und Erziehung nahe gebracht. Rund um Festlichkeiten und kulturelle Präsentationen, die in ihren traditionellen Aspekten v.a. von Runa-Frauen getragen werden, wird die ethnische Identität der Runa als fester Bestandteil der Nation diskursiviert, ist jedoch gleichzeitig polysemisch mit einer gewissen „Rückständigkeit“ und „Unzivilisiertheit“ verbunden. Und so werden im privaten Rahmen die diese Identität stärker verkörpernden Frauen dafür mitunter bestraft.

9.2. Runa-Männer und Runa-Frauen: Eine Machthierarchie

Ich konstatiere den Runa ein hierarchisches Geschlechterverhältnis und wende mich damit dezidiert gegen die egalitäre Interpretation amazonischer Genderpraxen und -diskurse, wie sie bspw. von Overing (1989), Prinz (1999, 2002), Herzog-Schröder (2000), McCallum (2001) und Uzendoski (2005) vertreten wird. Zwar betonen die Runa von Zancudo immer wieder diskursiv weibliche und männliche Komplementarität. Ebenso ist sie in der Alltagspraxis zu beobachten. Ihre prominente Stelle innerhalb der Napo Runa-Soziokultur ist damit unangefochten. Jedoch verweist diese Komplementarität nicht zwangsläufig auf ein egalitäres Geschlechterverhältnis. Aus den obigen Ausführungen geht hervor, dass das Machtverhältnis zwischen Männern und Frauen keineswegs ausgeglichen ist. In vielen Bereichen verfügen Jungen und Männer über besseren Zugang zu Ressourcen und mehr Entscheidungsfreiheit als Mädchen und Frauen. Overing, McCallum und andere lassen sich hier m.E. von dem indigenen Diskurs individueller Autonomie und Willensfreiheit blenden, ohne die anders gestaltete Alltagspraxis ausreichend zu berücksichtigen. Männliche Überlegenheit wird sowohl von Frauen als auch von Männern ausformuliert, ebenso wird dieser Diskurs jedoch auch infrage gestellt. Besonders Frauen betonen dann zur Herausforderung der Männer eine inhärente Gleichheit, die sich aus einer gemeinsamen Arbeitspraxis speise. Praktisch sind es dennoch die Frauen, welche über weniger Zugang zu Schlüsselressourcen, verminderte Entscheidungsgewalt sowohl politisch als auch familiär und weniger Durchsetzungsmacht ihrer eigenen Interessen verfügen.

9.3. Der Umgang mit anderen ethnischen Gruppen: Von „wild“ zu „hyperzivilisiert“

Die Runa von Zancudo nähern sich in ihrer Betrachtung der anderen ethnischen Gruppen Ecuadors einer weiß-mestizischen Perspektive, die koloniale Stereotypen wiederholt, diese jedoch um eine indigene, kritische Sichtweise weiß-mestizischen Fortschritts ergänzt. Die verschiedenen ethnisch-kulturellen Gruppen Ecuadors lassen sich aus Runa-Blickwinkel im Stile kolonialer Kategorisierungen auf einer „Zivilisiert-Wildheitsskala“ anordnen, an deren Polen sich Huaorani und *gringo/as* gegenüberstehen, während die Runa eine mittlere Stellung einnehmen. Der Pol „Wildheit“ wird dabei mit der eigenen Vergangenheit und anderen „Waldindianer/innen“, der Pol „Zivilisation“ mit den Mestiz/innen und der eigenen Zukunft assoziiert. Dabei laufen diese stets Gefahr, in die fast unmenschliche „Hyper-Zivilisiertheit“ der Weißen umzuschlagen. Es zeigt sich, wie je nach Kontext der Artikulationssituation die Bewertung der eigenen Kultur zwischen den Polen Stolz und Scham oszilliert. Diese ethnischen Kategorisierungen sind von Geschlechterbildern durchzogen, welche die indigene Frau mehr noch als den Mann an den Pol der

„Unzivilisiertheit“ verweisen. Jedoch wird dieser situationsabhängig unterschiedlich aufgeladen: als „wilde“ Rückständigkeit oder als kraftvolle Urwüchsigkeit. Aus Runa-Perspektive besitzen „wilde Waldindianer/innen“ nur ungenügende Kenntnisse der Kulturtechniken (wie z.B. das Kochen) und erst recht keine über die Anforderungen moderner Urbanität, jedoch verfügen sie über ein enormes Waldwissen und große körperliche Kräfte. Diese verringern sich in der Bewegung auf der Skala Richtung *gringo/as* immer weiter, wogegen der Bildungsstand und die Alltagstechniken, welche eine Vermittlungsfunktion zwischen Natur und Kultur innehaben, stetig zunehmen. Weiße verfügen über ein enormes nicht-indigenes Wissen, das zum Leben in der Stadt perfekt befähigt, sind aber von derart schwächerer körperlicher Konstitution, dass sie sich kaum noch fortpflanzen können. Positiv gedeutet bedeutet dies, dass die Runa das richtige Equilibrium in der Mitte zwischen beiden Polen gefunden haben. Jedoch ließe sich diese Position auch negativ interpretieren. In diesem Falle verweist sie auf einen Mangel: Die Runa verfügen weder über die körperliche Kraft der „Waldindianer/innen“, noch über das enorme moderne Wissen der Weißen. Sie haben damit das Gute des traditionellen Lebens verloren, ohne bereits dafür mit ausreichenden modernen Kenntnissen entschädigt worden zu sein. Darüber hinaus verleihen die Runa der „Wild-Zivilisiert-Skala“ eine historische Komponente: Sie kategorisieren ihre Runa-Ahn/innen als „unzivilisiert“ und verorten sich bewusst auf dem Weg eines evolutionär gedachten Fortschritts, der sich v. a. auf Bildung und technische Errungenschaften bezieht.

9.4. Geschlecht als Voraussetzung ethnischer Identität

Die Konstruktion und Verkörperung ethnischer Identität ist bei den Runa eng mit geschlechtlichen Kategorien verbunden. Gender-Identität entsteht über die Verkörperung von Handlungen, die sich an der geschlechtlichen Arbeitsteilung orientieren. Ohne Gender ist keine ethnische Identität vorstellbar: Man ist nicht einfach nur Runa, sondern *runa warmi* oder *runa kari*. Gender geht demnach der ethnischen Identität voraus. Aus der genderspezifischen Arbeitsteilung und der Komplementarität der Geschlechter entsteht das „gute Leben“, entsteht Familie, Verwandtschaft und damit die Runa-Gemeinschaft. Wer sich in Zancudo dem alltäglichen Rhythmus und den geschlechtsspezifisch differenzierten Räumen und Handlungen entziehen will, dem/der wird das Leben schwer. Eine Frau, die kein *chicha* machen und nur ein Kind haben will, ist keine richtige Runa mehr. Ein Mann, der nicht zäh in der Feldarbeit und schmerzresistent beim Fußballspiel agiert, der ist kein wahrer Runa-Mann. Die Geschlechtsidentität muss dabei zwar durch die stete Repetition der gender-spezifischen Tätigkeiten beständig ausgeformt und erhalten werden. Doch die Zuweisung und die Erziehung zu einer männlichen oder weiblichen Genderrolle geschieht über die Feststellung des biologischen Geschlechts anhand der äußeren, primären

Geschlechtsmerkmale bei der Geburt eines Kindes. Auch der Lebensentwurf „Ehe mit Kindern“ wird bestenfalls spaßeshalber hinterfragt. Selbst der Schamane mit seinen außerordentlichen, spirituellen Fähigkeiten als institutionalisierter Außenseiter amazonischer Gesellschaften lebt im Alltag als Familienmensch.

Ethnische Identität ist eng an gegenderte, erlernte Körpertechniken gebunden. Zudem wird sie, parallel zur Herstellung von verwandtschaftlicher Identität, durch das gemeinsame Teilen bestimmter, aus dem geschlechtsspezifischen Arbeitsprozess entstandener Nahrung und anderer Substanzen (Alkohol, *ají*, *ayahuasca*), die sich gleichende Körper schaffen, hervorgebracht. Besonders das „richtige“ Essen wird immer wieder als Identitäts- und Differenzmarkierung benutzt. Runa-Sein ist jedoch bis zu einem gewissen Grad er- und verlernbar. Man kann eine andere ethnische Identität annehmen, indem man Körpertechniken, Lebensstil, Sprache usw. der Weißen, Mestiz/innen oder jeder anderen ethnischen Gruppe erlernt. Dabei bleibt man aber dennoch Mann und Frau. Gender, wenn es einmal als *embodied knowledge* besteht, ist fixiert. Gender-Wissen kann im Laufe eines Lebens zu- oder abnehmen, grundlegend jedoch ändert es sich nicht mehr. Das heißt, Männer werden nicht zu Frauen und Frauen nicht zu Männern. Sie erfüllen ihre Geschlechterrolle nur mehr oder weniger gut. Zwar wird auch die Abkehr von der Runa-Identität nicht wohlwollend aufgenommen und ist Gegenstand von Kritik, jedoch wäre die Wahl einer Geschlechterrolle, die jenseits des binären, heteronormativen Modells läge, geradezu unvorstellbar und damit ungleich devianter.

9.5. Nebeneinander: Konstruktivistische und essentialistische Vorstellungen

In Bezug auf die Identitätsaspekte von Menschen existieren m.E. bei den Runa zwei in Konkurrenz zueinander stehende Denksysteme. Die Performativität sowohl geschlechtlicher als auch ethnischer Identität wird zwar formuliert und ausagiert, dennoch existiert dazu parallel die Auffassung von einer Art Blutsverwandtschaft oder innerer Essenz. Beides besteht nebeneinander. Der Mensch ist männlich oder weiblich von Geburt an, doch das korrekte Ausfüllen dieser Rollen muss im Laufe der Jahre erlernt und dann beständig wiederholt werden. Auch eine Runa-Identität wurde von manchen Informant/innen als mit der Geburt gegeben definiert und bliebe doch zumindest im Kern das ganze Leben lang erhalten. Doch für das Alltagsgeschehen ist es von wesentlich größerer Bedeutung, wie praktisch gelebt wird. Über die Alltagspraxis wird man zum vollen *runa kari* bzw. zur *runa warmi* und repräsentiert die eigene Gruppenidentität über die jeweilige Runa-Geschlechterrolle. Zwar mag die Inkorporierung „Fremder“ über konstante gemeinsame Produktion und Konsum funktionieren, die fortgesetzt Differenz in Identität umwandeln. Und dennoch wird die Fremdartigkeit der „Anderen“ nie gänzlich vergessen. Eine gewisse ethnische Essenz, wie diese auch immer geartet sei, bleibt unabhängig von der Anpassung

an fremde Körpertechniken bestehen. Viele rezentere ethnographische Arbeiten sprechen dem indigenen Südamerika ein solches essentialistisches Element ab (z.B. Viveiros de Castro 1997, Canessa 1998, McCallum 2001, Uzendoski 2005). Doch meine Feldforschungsdaten verweisen auf ein paralleles System zur Viveiros de Castro'schen Theorie indigener, multinaturalistischer Ontologie und ihr ähnlicher Interpretationen. Die Darstellungen indigener Identitätskonzeptionen als ausschließlich performativ gedachte sollten um die Anerkennung eines parallelen, essentialistischen Diskurses, sei er nun importiert oder autochthon, ergänzt werden.

9.6. Ausblick

Es ging mir in der vorliegenden Arbeit um die Darstellung des Spannungsfelds zwischen dörflicher und urbaner, indigener und nationaler, eigener und fremd-ethnischer Welt, die in unzähligen Überlappungen, Vermischungen, Kreuzungen und Wechselspielen niemals klar voneinander zu trennen sind³⁶⁸, einander widerstreitende Normen hervorbringen und innerhalb dessen Runa-Männer und Runa-Frauen ihre Geschlechterrollen diskursiv und praktisch konstruieren und ausagieren: Sie bewegen sich zwischen einem als typisch indigen und traditionell wahrgenommenen und wertgeschätzten, kollektiv ausgerichteten Leben, dass politisch radikale Individualität im Sinne einer akephalen Gesellschaft verkörpert, aber eine am binären Geschlechtermodell orientierte arbeitsteilige Gesellschaftsordnung inklusiver dehnbare, individuell abhängiger aber dennoch deutlich lesbarer Hierarchie zwischen Männern und Frauen vorlebt, und den verschiedenen Einflüssen des urbanen Modernismus, die vom NGO-gefütterten Feminismus á la westlicher Couleur bis zu v.a. durch die mestizische Bevölkerung repräsentierten katholisch-mediterranen Geschlechteridealen von viriler, promiskuitiver Männlichkeit und weiblichem *marianismo* reichen. Zwischen diesen Bildern, Zwängen, Möglichkeiten, Forderungen gilt es, eine eigene Position zu finden – zwischen den Großeltern (und Sprecher/innen der indigenen Organisationen), die den Verlust der Traditionen betauern und den Schulfreund/innen, welche eine höhere Bildung anstreben und Kleidung nach der neuesten Mode tragen. Durch zunehmende Bildungschancen und die Möglichkeit neuer ökonomischer Einnahmequellen bei sich verstärkenden feministischen Tendenzen innerhalb der ecuadorianischen Nationalgesellschaft ist mit weiteren, einschneidenden Veränderungen der Runa-Geschlechterkonzeptionen zu rechnen. Gleichzeitig stellen „typisch weibliche“ und „typisch männliche“, traditionelle Runa-Identitäten eine Ressource in den Symbolpraxen ethnischer Identitätspolitik dar. Darüber hinaus ist derzeit eine starke Tendenz unter jungen Männern

³⁶⁸

Auch wenn im Laufe dieser Arbeit zum Zwecke der wissenschaftlichen Analyse immer wieder diese Dichotomien eröffnet wurden.

zur Übernahme mestizischer Vorstellungen von Macho-Virilität zu verzeichnen. Welche diskursiven und praktischen Blüten von Runa-Identität diese Gemengelage in den nächsten Jahren hervorbringt, wird auch zukünftig ein spannendes Forschungsfeld bleiben. Weitere Forschungsthemen und -fragen, die sich aus der vorliegenden Abhandlung ergeben bzw. hier nur oberflächlich angerissen werden konnten, gäbe es sicherlich viele. Beispielhaft seien an dieser Stelle eine tiefschürfende ethnohistorische Studie über die Einflüsse der verschiedenen Missionsgesellschaften bis hin zum rezenten Phänomen der sprunghaft angestiegenen evangelikalen, US-amerikanisch angebundenen Missionsbestrebungen auf indigene Geschlechterentwürfe genannt. Ebenso wären schamanistische Diskurse und Praxen auf die darin zum Tragen kommenden Gendervorstellungen hin genauer zu überprüfen. Weiterhin wären Studien in Settings, welche multiethnischer zusammengesetzt sind als Zancudo, bspw. im Übergang zum Siedlungsgebiet anderer Tieflandethnien, für die hier eingenommene Forschungsperspektive interessant. Mittels einer nicht-stationären Forschungsmethode (*multi-sited fieldwork*), könnten Interaktionen mit und in nationalen Institutionen wie z.B. Militär, staatliche Internate, Universitäten und Behörden eingehender untersucht werden.

Und so müssen die obigen Ausführungen notwendigerweise Lücken, Brüche und weiße Flecken aufweisen. Letztendlich kann es nur um ein Umreißen der Extreme, zwischen denen sich die Runa diskursiv und praktisch bewegen, gehen. Zu Beginn meiner Forschung stand die Frage nach den Interdependenzen von geschlechtlicher und ethnischer Identität bei den Tiefland-Quichua, wie ich meine zukünftigen Informant/innen damals fremdbezeichnend noch nannte, im Oriente Ecuadors. Es folgte eine typisch ethnologische Feldstudie im Dorf Zancudo mit teilnehmender Beobachtung und zahlreichen Interviews, wobei ich mich v.a. auf die emische Perspektive konzentrierte. Es kamen weitere Untersuchungsbereiche – z.B. Schule, Militär und Pornographie-Konsum – dazu, derer ich vor dem Feldaufenthalt gar nicht gewahr war. Dabei verschob sich der Fokus der Arbeit zugunsten des Gender-Aspekts, da die Alltagspraxis und das Dorfleben viel tiefgreifender von Themen geschlechtlicher Identität durchdrungen waren als dass sie sich um Ethnizität oder Nation kümmerten. So entstand eine breite Darstellung dorfinthner Geschlechterdiskurse und deren Beeinflussung durch interethnische Interaktion innerhalb eines nationalen Rahmens, der weit über die Dorfgrenzen hinausreicht. Am Ende ist hoffentlich ein kurzes Aufleuchten eines bestimmten Ortes zu einer bestimmten Zeit durch die wissenschaftliche Perspektive der Forscherin geblieben – und damit bei dem/r werten Leser/in, trotz aller Kritik ethnologischer Repräsentationsmöglichkeiten und einer gewissen „erkenntnistheoretischen Hypochondrie“ (Geertz 1997), letztendlich doch ein paar Ideen, wie einige Dinge in der Lebenswelt der Menschen am Napo zu Beginn des 21. Jahrhunderts laufen. Dass dies unabgeschlossen bleiben muss, ergibt sich aus der Methode des wissenschaftlichen Verstehens sozialen

Lebens, die aus dem „endlosen Herstellen und Aufgeben von Fakten und Ideen“ (Geertz 1991: 134) besteht, das niemals einen Schlusspunkt findet.

Anhang

Abbildungen



Abb. 1 Ecuador
 (Quelle: Uzendoski, Michael 2005. *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 7; gezeichnet von Stephen Holland, Rechteinhaber: Norman E. Whitten.)

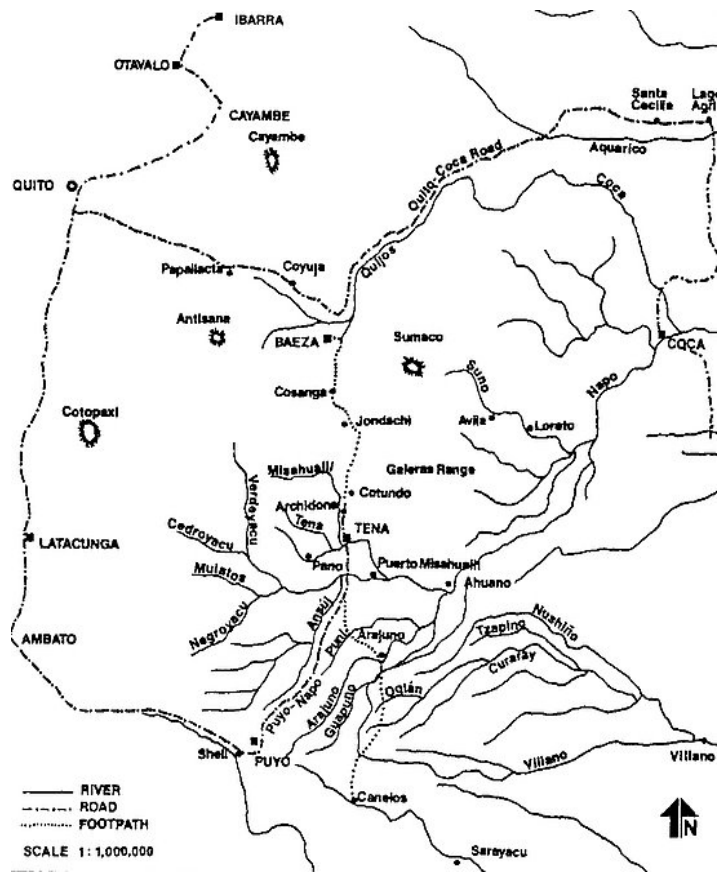


Abb. 2 Der Fluss Napo und seine Nebenflüsse
 (Quelle: MacDonald, Theodore 1999. *Ethnicity and Culture Amidst New „Neighbors“: The Runa of Ecuador’s Amazon Region*. Boston u.a.: Allyn and Bacon, 11.)



Abb. 3 Wandgemälde am Haupteingang des Rathauses in der Provinzhauptstadt Tena
(Foto: Iris Edenheiser)



Abb. 4 Teilnehmerin des jährlichen, provinzweiten Schönheitswettbewerbs *Guayusa Warmi* in Tena
 Während der Präsentation in *traje típica*, hier bestehend aus einem Bikini aus Samenkörnern, einer grünen Körperbemalung in Form von Lianen und einer Blätterkrone aus Plastik mit Glitzerelementen, demonstriert diese Teilnehmerin eine traditionelle Form des Feuermachens mit Bienennestern.
 (Foto: Fotostudio D'Angelo)



Abb. 5 Tänzerinnen in *traje típica* aus auf Unterwäsche aufgenähten Blättern bei einem Festakt im Gemeindehaus
 (Foto: Iris Edenheiser)



Abb. 6 Kindergarten im Dorfviertel Galápagos
(Foto: Iris Edenheiser)



Abb. 7 Wand eines Klassenzimmers im Schulgebäude Zancudos
Der „patriotische Altar“ zeigt das Staatswappen Ecuadors, die Flagge der Provinz Napo, die Flagge der Provinzhauptstadt Tena sowie die Nationalhelden Simón Bolívar und Mariscal Sucre.
(Foto: Iris Edenheiser)



Abb. 8 typische Abbildung eines Indigenen aus den Anden in einem Lehrbuch für die Grundschule
Diese sowie die Abbildungen 9, 13 und 14 illustrieren Texte und Aufgaben zur geographischen und ethnischen Beschaffenheit Ecuadors. (Quelle: o. A. 2001. *Aprendamos con L.N.S. 4 E.B.* Cuenca: Editorial Don Bosco, 71.)



Abb. 9 typische Abbildung eines Indigenen aus dem Oriente in einem Lehrbuch
(Quelle: o. A. 2001. *Aprendamos con L.N.S. 4 E.B.* Cuenca: Editorial Don Bosco, 87.)



Abb. 10 Zeichnung eines Huaorani-Paares von Aníbal Kalapucha, 12 Jahre



Abb. 11 Zeichnung eines Huaorani-Mannes und zweier Huaorani-Frauen von Darwin Alvarado, 11 Jahre



Abb. 12 Ecuadorianische Postkarte
Auf der Rückseite befindet sich die Aufschrift: „Ecuador Südamerika. Cofanes-
Stamm der Cofan-Indianer“ in Spanisch und Englisch. (Foto: Isabel de Wuth)

Glossar

<i>Ají</i> (Quichua)	scharfe, rote Paprika (<i>Capsicum anuum</i>); gehört zu jeder „richtigen“ Mahlzeit
<i>Ahuallacta</i> (Quichua)	pejorativer Terminus für Nicht-Indigene, meist Mestiz/innen, die Spanisch sprechen und in der Stadt leben
<i>Auca</i> (Quichua)	„Wilde/r“; pejorativer Terminus für andere indigene Gruppen des Oriente, die von den Runa als „nicht-zivilisiert“ betrachtet werden; meist für Huaorani benutzt
<i>Ayahuasca</i> (Quichua)	halluzinogene Liane (<i>Banisteriopsis caapi</i>) und zubereitetes Rauschgetränk
<i>Bura</i> (Quichua)	traditionelle Hochzeitsfeier
<i>Casa comunal</i> (Span.)	Gemeindehaus
<i>Causai</i> (Quichua)	Leben
<i>Chagra</i> (Quichua)	brandgerodete, landwirtschaftlich genutzte Fläche
<i>Chicha</i> (Quichua)	fermentiertes Getränk aus Maniok; Grundnahrungsmittel
<i>Colegio</i> (Span.)	ecuadorianisches Äquivalent zum Gymnasium
<i>Colono/a</i> (Span.)	Eigen- und Fremdbezeichnung für ursprünglich aus der Sierra stammende mestizische Siedler/innen
<i>Comida típica</i> (Span.)	„typisches Essen“; traditionelle Nahrung (insbesondere Wildfleisch), die heute v.a. bei Festen gereicht wird
<i>Compadre/comadre</i> (Span.)	rituelle Co-Eltern/Paten des Kindes bzw. Eltern des Patenkindes
<i>Guayusa</i> (Quichua)	Stechpalmenart (<i>Ilex guayusa</i>), aus deren getrockneten Blättern Tee zubereitet wird
<i>Hamaca</i> (Span.)	Tragetuch; auch Hängematte
<i>Huaorani</i> (Hua)	Eigenbezeichnung einer indigenen Ethnie im ecuadorianischen Oriente
<i>Kari</i> (Quichua)	Mann
<i>Mestizo/a</i> (Span.)	unscharfe Gruppenbezeichnung; meint in der wissenschaftlichen Literatur meist die (in Fremd- und Selbstwahrnehmung) Nachfahr/innen aus Verbindungen zwischen spanischen Kolonisatoren und indigenen Frauen; heute Bevölkerungsmehrheit in Ecuador
<i>Minga</i> (Quichua)	gemeinschaftliche Arbeiten im Dienste der Gemeinde oder für eine Privatperson, die im Austausch Nahrung und zu einem späteren Zeitpunkt die eigene Arbeitskraft anbietet
<i>Misa Boda</i> (Span.)	Hochzeitsmesse

<i>Nativo/a</i> (Span.)	„Autochthone/r“; analog zu <i>American Natives</i> ; spanische Eigen- und Fremdbezeichnung der Runa im Oriente
<i>Obra(s)</i> (Span.)	öffentliche Bauten oder Projekte in Form von Infrastrukturmaßnahmen, Gaben für die Schulen usw.
<i>Oriente</i> (Span.)	ecuadorianisches Tiefland östlich der Anden bis zur peruanischen Grenze im Westen und Süden und der kolumbianischen Grenze im Norden; größtenteils noch mit tropischem Regenwald bedeckt
<i>Ortiga</i> (Span.)	Brennnesselart (<i>Urtica spp.</i>)
<i>Pactachina</i> (Quichua)	kleinere, zeremonielle Feier vor der Hochzeit
<i>Rancia</i> (Quichua)	nicht Spanisch sprechende/r Ausländer/in; etymologisch vermutlich von <i>Francia</i> (dt. „Frankreich“) abgeleitet
<i>Runa</i> (Quichua)	ethnische Eigenbezeichnung; auch „Mensch“
<i>Sesión</i> (Span.)	Dorfversammlung
<i>Soltero/a</i> (Span.)	Alleinstehende/r
<i>Socio</i> (Span.)	Mitglied der dorfeigenen Assoziation
<i>Tapuna</i> (Quichua)	Zeremonie des Hand-Anhaltens/Verlobung
<i>Warmi</i> (Quichua)	Frau

Verzeichnis der Interviewpartner/innen³⁶⁹

Name	Geschlecht	Geburtsjahr	Hauptwohrt	Haupt- beschäftigung ³⁷⁰	Bildung ³⁷¹	Ethnie ³⁷²	Familienstatus	Ethnie des/r Ehepartners/in
Andi, Marcia	w	1962	Zancudo	Bäuerin	Grundschule	Runa	verheiratet	Colono
Andi, Maria	w	1978	Zancudo	Bäuerin	Grundschule	Runa	verheiratet	Runa
Andi, Mónica	w	1969	Zancudo	Bäuerin	Grundschule	Runa	verheiratet	Runa
Andi, Eriberto	m	1949	Zancudo	Bauer	Grundschule	Colono	verheiratet	Runa
Andi, Paúl	m	1939	Zancudo	Bauer	Grundschule	Runa	verheiratet	Runa
Huatatoca, Vicente	m	1967	Zancudo	Bauer	Grundschule	Runa	verheiratet	Runa
Huatatoca, Carlos	m	1972	Zancudo	Bauer	Grundschule	Runa	verheiratet	Runa
Huatatoca, Wilson	m	1970	Zancudo	Bauer	Grundschule	Runa	verheiratet	Runa
Cerda, Rosario	w	1977	Zancudo	Bäuerin	Grundschule	Runa	verheiratet	Runa
Grefa, Julia	w	1966	Zancudo	Tourismus	Grundschule	Runa	verheiratet	Colono
Grefa, Paulina	w	1956	Zancudo	Bäuerin	Grundschule	Runa	verheiratet	Colono
Grefa, Marco	m	1976	Tena/Berlin	Student	Gymnasium	Runa	ledig	
Dahua, Pablo	m	1975	Zancudo	Bauer	Gymnasium	Runa	verheiratet	Runa
Dahua, Carmen	w	1940	Zancudo	Bäuerin	Analphabetin	Runa	verheiratet	Runa

³⁶⁹ Es sind alle Interviewpartner/innen aufgelistet, deren Interviews auf Audiokassetten aufgenommen und transkribiert wurden.

³⁷⁰ Die Grundlage des Runa-Wirtschaftens ist nach wie vor die bäuerliche Tätigkeit. Auch wenn Runa andere Berufe ergreifen, so verfügen sie in den meisten Fällen dennoch über ein eigenes Stück Land, das sie (oder Familienangehörige) zusätzlich bearbeiten. Selbst Stadtbewohner/innen sind bestrebt, Kleinstflächen für den Anbau zu erwerben.

³⁷¹ Vgl. Kapitel 4.1., S. 79f.

³⁷² Die Eigenbezeichnung der jeweiligen Person ist Grundlage dieser Einordnung. Hier wird der Terminus *mestizo/a* als tatsächliche Mischung zwischen Runa und Mestize in der betreffenden Generation benutzt, während die Denomination als *colono* ein „reines“ Mestizentum suggeriert. Vgl. Fußnote 124.

Name	Geschlecht	Geburtsjahr	Hauptwohntort	Hauptbeschäftigung	Bildung	Ethnie	Familienstatus	Ethnie des/r Ehepartners/in
Dahua, Janeth	w	1985	Zancudo	Tourismus	Grundschule	Runa	ledig	
Garcia, Juan	m	1961	Zancudo	Bauer	Grundschule	Colono	verheiratet	Runa
Garcia, Jorge	m	1981	Ressort „Hakuna Matata“	Tourismus	Hochschule	Mestizo	ledig	
Grefa, Franklin	m	1978	Tena	Tourismus	Gymnasium	Runa	ledig	
Mamallacta, Dolores	w	1955	Zancudo	Bäuerin	Analphabetin	Runa	verwitwet	Runa
Mamallacta, Beatris	w	1979	Zancudo	Bäuerin	Grundschule	Runa	verheiratet	Runa
Mamallacta, Teresa	w	?1934	Zancudo	Bäuerin	Analphabetin	Runa	verwitwet	Runa
Yáñez, Ramón	m	1976	Zancudo	Tourismus	Grundschule	Runa	verheiratet	Runa
Yáñez, Pedro	m	1979	Centro Auca	Tischler	Gymnasium	Runa	ledig	
Tapuy, Maria	w	1984	Zancudo	Studentin	Gymnasium	Runa	verheiratet	Colono
Parco, Jhonny	m	1970	Colonia Bolívar	Förster	Gymnasium	Colono	verheiratet	Deutsch
Kalapucha, Orlando	m	1969	Tena	Lehrer	Hochschule	Runa	verheiratet	Runa
Valle, Narcisa	w	1990	Tena	Schülerin	Gymnasium	Mestiza	ledig	
Torres, Magdalena	w	1962	Tena	Hotelangestellte	Gymnasium	Runa	verheiratet	Runa
Torres, Romero	m	1940	Zancudo	Bauer	Grundschule	Runa	verwitwet	Runa

Literaturverzeichnis

- Abad Franco, Vicente 1974. *Parteiensystem und Oligarchie in Ecuador*. Berlin: Colloquium Verlag.
- Abercrombie, Thomas 1991. To Be Indian, to Be Bolivian: „Ethnic“ and „National“ Discourses of Identity. In: Urban und Sherzer (Hg.), 95-130.
- Abercrombie, Thomas 1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin.
- Abraham, Margaret 2000. *Speaking the Unspeakable: Marital Violence Among South Asian Immigrants in the United States*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Abu-Lughod, Lila 1991. Writing Against Culture. In: Fox, Richard G. (Hg.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fé: School of American Research Press, 137-162.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1979. *Regions of Refuge*. Washington: Society for Applied Anthropology.
- Alès, Catherine 2000. Anger as a Marker of Love: The Ethic of Conviviality Among the Yanomami. In: Overing und Passes (Hg.), 133-151.
- Allen Wagner, Catherine 1978. *Coca, Chicha and Trago: Private and Comunal Rituals in a Quechua Community*. Univ. of Illinois: unveröffentl. Diss.
- Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino und Arturo Escobar (Hg.) 1998. *Culture of Politics/Politics of Culture*. Boulder: Westview Press.
- Anderson, Benedict 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Antweiler, Christoph 1994. Eigenbilder, Fremdbilder, Naturbilder: Anthropologischer Überblick und Auswahlbibliographie zur kognitiven Dimension interkulturellen Umganges. In: *Anthropos* 89, 137-168.
- Antweiler, Christoph 2007. *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Anzaldúa, Gloria 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- Asad, Talal (Hg.) 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Bachtin, Michail 1995. *Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bamberger, Joan 1974. The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society. In: Rosaldo und Lamphere (Hg.), 263-280.
- Banton, Michael 1983. *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Banton, Michael 1994. Modelling Ethnic and National Relations. In: *Ethnic and Racial Studies*, 17,1: 2-10.

- Barham, Bradford und Oliver Coomes 1994. Wild Rubber: Industrial Organization and the Microeconomics of Extraction During the Amazon Rubber Boom (1860-1920). In: *Journal of Latin American Studies* 26: 37-72.
- Barriga Lopez, Franklin 1987. *Huaorani o Aucas: Etnologia Ecuatoriana VI*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Crédito Educativo y Becas.
- Barth, Frederik 1969. Introduction. In: ders. (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little, Brown & Co., 9-38.
- Basso, Ellen B. 1996. The Trickster's Scattered Self. In: Briggs, Charles L. (Hg.), *Narrative Resources for the Creation and Mediation of Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Baumann, Gerd 1999. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. London: Routledge.
- Beck, Scott H. und Kenneth J. Mijeski 2000. Indígena Self-Identity in Ecuador and the Rejection of Mestizaje. In: *Latin American Research Review* 35(1), 119-137.
- Beckerman, Stephen 1987. Review: Sicuanga Runa. The Other Side of Development in Amazonian Ecuador, by Norman E. Whitten. In: *American Anthropologist* 89(2), 485-486.
- Beer, Bettina 2002. *Körperkonzepte, interethnische Beziehungen und Rassismustheorien: Eine kulturvergleichende Untersuchung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Hg.) ²1995 [1993]. *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Berghe, Pierre L. van den 1978. Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective. In: *Ethnic and Racial Studies* 1, 401-411.
- Berghe, Pierre L. van den 1981. *The Ethnic Phenomenon*. New York u.a.: Elsevier.
- Berghe, Pierre L. van den 1986. Ethnicity and the Socio-Biological Debate. In: Rex, John (Hg.), *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 246-265.
- Bigenho, Michelle 2005. Making Music Safe for the Nation: Folklore Pioneers in Bolivian Indigenism. In: Canessa (Hg.), 60-80.
- Black, Chad T. 1999. *The Making of an Indigenous Movement: Culture, Ethnicity and Post-Marxist Social Praxis in Ecuador*. Albuquerque: University of New Mexico.
- Bloch, Maurice 1992. What Goes Without Saying: The Conceptualization of Zafimaniry Society. In: Kuper, Adam (Hg.), *Conceptualizing Society*. London: Routledge, 127-146.
- Blum, Volkmer 1994a. Ethnizität und Intervention: Indianerbewegungen und kollektive Menschenrechte als Schwert der Finsternis? In: *Peripherie* 55/56, 222-238.
- Blum, Volkmer 1994b. Indianerbewegungen in Südamerika: Totengräber der mestizischen Nation? In: *Iberoamerikanisches Archiv* 19(3-4), 213-242.
- Bourricaud, François 1975. Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification. In: Glazier und Moynihan (Hg.), 350-87.
- Brass, Paul R. (Hg.) 1985. *Ethnic Groups and the State*. London: Croom Helm.

- Brass, Paul R. 1991. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi u.a.: Sage Publications.
- Bublitz, Hannelore 2002. *Judith Butler zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Butler, Judith 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York; London: Routledge.
- Butler, Judith 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex“*. New York; London: Routledge.
- Cadena, Marisol de la 1995. „Women are more Indian“: Ethnicity and Gender in a Community near Cuzco. In: Larson, Harris und Tendeter (Hg.), 329-348.
- Canessa, Andrew 1998. Procreation, Personhood and Ethnic Difference in Highland Bolivia. In: *Ethnos* 63 (2), 227-247.
- Canessa, Andrew 2000. Fear and Loathing on the Kharisiri Trail: Alterity and Identity in the Andes. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 6, 705-720.
- Canessa, Andrew (Hg.) 2005a. *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity, and the State in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press.
- Canessa, Andrew 2005b. Introduction: Making the Nation on the Margins. In: ders. (Hg.), 3-31.
- Canessa, Andrew 2005c. The Indian Within, the Indian Without: Citizenship, Race, and Sex in an Bolivian Hamlet. In: ders. (Hg.), 130-153.
- Carby, Hazel V. 1997. „On the Threshhold of Women’s Era“: Lynching, Empire, and Sexuality in Black Feminist Theory. In: McClintock, Mufti und Shoat (Hg.), 330-343.
- Carletti, Antonio 1984. *Misioneros Josefinos en el Ecuador*. Quito: Misión Josefinos.
- Chagnon, Napoleon 1994. *Die Yanomamö: Leben und Sterben der Indianer am Orinoko*. Berlin: Byblos Verlag.
- Chernela, Janet 2003. Review: The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia, by Joanna Overing und Allan Passes (Eds.). In: *American Anthropologist* 105(3), 666-667.
- Chevalier, Jaques M. 1982. *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.
- Cipoletti, María Susana 2007. Review: Uzendoski, Michael. The Napo Runa of Amazonian Ecuador. In: *Anthropos* 102(2), 652-653.
- Clastres, Pierre 1977. *Society Against the State*. New York: Urizen Books.
- Clifford, James 1986. Introduction: Partial Truths. In: ders. und George E. Marcus (Hg.), 1-26.
- Clifford, James und George E. Marcus (Hg.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

- Cohen, Abner 1969. *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley: Routledge & Kegan.
- Cohen, Abner 1974. Introduction: The Lesson of Ethnicity. In: ders. (Hg.), *Urban Anthropology*. London u.a.: Tavistock Publications.
- Cohen, Richard 1978. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. In: *Annual Review of Anthropology* 7, 379-403.
- Conklin, Beth A. 1997. Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism. In: *American Ethnologist* 24(4), 711-737.
- Connell, Robert W. 1995. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Córdoba, Lorena 2006. Ideología, Simbolismo y Relaciones de Género en la Construcción de la Persona Chacobo. In: *Anthropos* 101, 145-158.
- Corominas, Joan 1954. *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*. Band II. Bern: Editorial Francke.
- Costales, Alfredo 1971. *Familias, Grupos y Comunidades Etnolingüísticos del Ecuador, Perú y Bolivia*. Quito: o. V.
- Crapanzano, Vincent 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent 2006. Textualization, Mystification, and the Power of the Frame. Vortrag gehalten auf der Tagung *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Practices of Representation* in Halle, 28.-29. September 2006.
- Davis, Shelton 1977. *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, Philippe 1994. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deshayes, Patrick und Barbara Keifenheim 1994. *Penser l'Autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris: L'Harmattan.
- Dietrich, Annette 2007. *Weißer Weiblichkeit: Konstruktionen von „Rasse“ und Geschlecht im deutschen Kolonialismus*. Bielefeld: transcript.
- Donner, Florinda 1984. *Shabono*. London: Triad/Paladin Books.
- Douglas, Mary 1968. The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception. In: *Man* 3, 361-376.
- Douglas, Mary 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Duden, Barbara 1993. Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument. In: *Feministische Studien* 11, 24-33.
- Dumont, Jean-Paul 1978. *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldwork Experience*. Austin: University of Texas Press.

- Edenheiser, Iris 2003. „Völlerei und Unsittlichkeit als zwei untrennbare Laster der Wilden“: *Ein Streifzug durch die ethnographische Literatur zur Nahrungs- und Sexualitätsproblematik im Tiefland Südamerikas*. Leipzig: unveröffentl. Magisterarbeit.
- Elsass, Peter 1992. *Strategies for Survival: The Psychology of Cultural Resilience in Ethnic Minorities*. New York: New York University Press.
- Elwert, Georg 2003. *Feldforschung: Orientierungswissen und kreuzperspektivische Analyse*. Sozialanthropologische Arbeitspapiere, Nr. 96. Berlin: Hans Schiler.
- Eriksen, Thomas Hylland ²2002 [1993]. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London, Sterling: Pluto Press.
- Espinosa, Roque 1984. Hacienda, Concertaje y Comunidad en el Ecuador. In: *Cultura* 7(19), 135-209.
- Faust, Franz-Xaver 1998. *Totgeschwiegene indianische Welten: Eine Reise in die Philosophie der Nordanden*. Gehren: Escher.
- Fecteau, Leanne M. 2001. The Ayahuasca Patent Revocation: Raising Questions about Current U.S. Patent Polity. In: *Boston College Third World Law Journal* 21, S. 69-104.
- Feest, Christian F. ²2005 [1995]. Indianer. In: Hirschberg, Walter (Hg.), *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer.
- Ferguson, Ann Arnett 2000. *Bad Boys: Public Schools in the Making of Black Masculinity*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Feser, Heiko 2000. *Die Huaorani auf den Wegen ins neue Jahrtausend*. Münster u.a.: LIT.
- Figueroa, José Antonio 1996/7. Comunidades Indígenas: Artefactos de Construcción de la Identidad Étnica en los Conflictos Políticos del Ecuador Contemporáneo. In: *Revista Colombiana de Antropología* XXXIII, 185-219.
- Fink-Eitel, Hinrich 1989. *Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Fontaine, Guillaume 2003. *El Precio del Petróleo: Conflictos Socio-Ambientales y Gobernabilidad en la Región Amazónica*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Foucault, Michel 1974. *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fox, Richard G. und Barbara J. King (Hg.) 2002. *Anthropology Beyond Culture*. Oxford, New York: Berg.
- Frank, Erwin H. 1991. Etnicidad: Contribuciones Etnohistóricas a un Concepto Difícil. In: Jorna, Peter, Leonor Malaver und Ostra Menno (Hg.), *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala, 75-97.
- Frank, Erwin H. 1992. Geschichte und Utopie: Die indianistische Bewegung in Ekuador. In: Dirmoser, Dietrich u.a. (Hg.), *Die Wilden und die Barbarei: Lateinamerika. Analysen und Berichte*. Münster, Hamburg: LIT.
- Friedlander, Judith 1975. *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*. New York: St. Martin's Press.

- Fuente, Julio de la 1965. *Relaciones interétnicas*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista.
- Fundación „José Peralta“ 2004. *Ecuador: Su Realidad*. Quito: Fundación „José Peralta“.
- Garcés, Pedro J. 1961. *Arqueología e Historia de los Valles Quijos y Misagualli*. Quito: Ed. Fenix.
- Garcés Dávila, Alicia 2006. *Relaciones de Género en la Amazonía Ecuatoriana: Estudios de Caso en Comunidades Indígenas Achuar, Shuar y Kichua*. Quito: Abya-Yala.
- Geertz, Clifford 1963. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New State. In: ders. (Hg.), *Old Societies and New States*. New York: Free Press.
- Geertz, Clifford 1991 [1987]. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Giddens, Anthony 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Gill, Lesley 1997. Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia. In: *Cultural Anthropology* 12(4), 527-50.
- Gilman, Sander L. 1985. *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gilman, Sander L. 1986. Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature. In: Gates, Henry Louis (Hg.), *„Race“, Writing, and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 223-261.
- Giordano, Christian 1981. Ethnizität: Soziale Bewegung oder Identitätsmanagement. In: *Schweizerische Zeitschrift für Ethnologie* 1, 179-198.
- Glazer, Nathan und Daniel Moynihan (Hg.) 1975. *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gómez, Nelson (Hg.) 1992. *Tempestad en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: CIESA.
- González Casanova, Pablo 1971. *La Sociología de la Explotación*. Mexico: Siglo XXI.
- Good, Kenneth 1996. *Into the Heart: One Man's Pursuit of Love and Knowledge among the Yanomami*. New York u.a.: Longman.
- Gose, Peter 1986. Sacrifice and the Commodity Form in the Andes. In: *Man* (N.S.) 21, 296-310.
- Gow, Peter 1989. The Perverse Child: Desire in an Amazonian Subsistence Economy. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 24, 567-582.
- Gow, Peter 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gow, Peter 1993. Gringos and Wild Indians: Images of History in Western Amazonian Cultures. In: *L'Homme* 33, 327-347.

- Gow, Peter 1996. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: Thomas, Nicholas und Caroline Humphrey (Hg.), *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 90-113.
- Gow, Peter 2000. Helpless – the Affective Preconditions of Piro Social Life. In: Overing und Passes (Hg.), 46-63.
- Gow, Peter 2001. *An Amazonian Myth and It's History*. Oxford: Oxford University Press.
- Graduiertenkolleg Identität und Differenz (Hg.) 2005. *Ethnizität und Geschlecht: (Post)Koloniale Verhandlungen in Geschichte, Kunst und Medien*. Köln u.a.: Böhlau.
- Gregor, Thomas A. 1985. *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gregor, Thomas A. und Donald Tuzin 2001a. Comparing Gender in Amazonia and Melanesia: A Theoretical Orientation. In: dies. (Hg.), 1-16.
- Gregor, Thomas A. und Donald Tuzin (Hg.) 2001b. *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press.
- Greverus, Ina-Maria 1981. Ethnizität und Identitätsmanagement. In: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 1: 223-232.
- Guerrero, Andrés 1975. *La Hacienda Precapitalista y la Clase Terrateniente en América Latina y su Inserción en el Modo de Producción Capitalista: El Caso Ecuatoriano*. Quito: Universidad Central.
- Guevara, Darío 1972. *El Castellano y el Quichua en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Gúzman Gallegos, María Antonieta 1997. *Para que la Yuca Beba Nuestra Sangre: Trabajo, Genero y Parentesco en una Comunidad Quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Hagemann-White, Carol 1984. *Sozialisation: Weiblich – Männlich?* Opladen: Leske & Budrich.
- Hagemann-White, Carol 1988a. Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren. In: dies. und Maria Rerrich (Hg.), *FrauenMännerBilder: Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion*. Bielfeld: AJZ-Verlag, 224-235.
- Hagemann-White, Carol 1988b. Weiblichkeit, Leiblichkeit und die kulturelle Konstruktion der Geschlechterpolarität. In: *Werkblatt: Zeitschrift für Psychoanalyse und Gesellschaftskritik* 5(3/4), 33-48.
- Halbmayer, Ernst 1998. *Kannibalistische Sonne, Schwiegervater Mond und die Yukpa: Prinzipien der Sozialorganisation und des Weltbildes bei den Yukpa-Indianern Nordwest-Venezuelas*. Frankfurt/M.: Brandes & Apsel.
- Halbmayer, Ernst 1999. Nahrung und Sexualität als Kommunikationsmedien des Identischen, des Sozialisierten und des Wilden bei den Yukpa Nordwest-Venezuelas. In: Mader, Elke und Maria Dabringer (Hg.), *Von der realen Magie zum magischen Realismus: Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika*. Frankfurt/M.: Brandes & Apsel, 67-90.
- Hall, Stuart 1999. Ethnizität: Identität und Differenz. In: Engelmann, Jan (Hg.), *Die kleinen Unterschiede: Der Cultural-Studies-Reader*. Frankfurt: Campus, 99-122.

- Haraway, Donna 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14(3), 575-99.
- Harris, Olivia 1995a. The Coming of the White People: Reflections on the Mythologization of History in Latin America. In: *Bulletin of Latin American Research* 14(1), 9-24.
- Harris, Olivia 1995b. Ethnic Identity and Market Relations: Indians and Mestizos in the Andes. In: Larson, dies. und Tandeter (Hg.), 351-90.
- Hartmann, Roswitha 1978. *¿Quechuisimo preincaico en el Ecuador?* Bonn: Universitätsverlag.
- Häusler, Christian 1997. *Kopfgeburten: Die Ethnographie der Yanomami als literarisches Genre*. Marburg: Curupira.
- Heinz, Marco 1993. *Ethnizität und ethnische Identität: Eine Begriffsgeschichte*. Bonn: Holos.
- Heitmeyer, Wilhelm und Monika Schröttle (Hg.) 2006. *Gewalt: Beschreibungen, Analysen, Prävention*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Herd, Gilbert 1994. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.
- Herren, Ricardo 1991. *La Conquista Erótica de las Indias*. Barcelona: Planeta.
- Herzog-Schröder, Gabriele 2000. *Okoyōma: Die Krebsjägerinnen. Vom Leben der Yanomami-Frauen in Südvenezuela*. Münster: LIT-Verlag.
- Hill, Jonathan (Hg.) 1988. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Hg.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hölz, Karl 1998. *Das Fremde, das Eigene, das Andere: Die Inszenierung kultureller und geschlechtlicher Identität in Lateinamerika*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Hölz, Karl 2001. Lustorte der grünen Hölle: Männliche Zivilisationsphantasien in der Selvaliteratur bei Rómulo Gallegos und José Eustasio Rivera. In: Schmidt-Linsenhoff, ders. und Uerlings (Hg.), 237-257.
- Hölz, Karl 2004. Grenzgänge der Geschlechter und Kulturen in Abel Posses Roman „Los perros del paraíso“: Die Korrektur der nueva novela histórica an der Geschichte. Marburg: Jonas Verlag.
- hooks, bell 1992. *Black Looks: Race and Representation*. London: Turnaround Press.
- Howe, James 1991. An Ideological Triangle: San Blas Kuna Culture, 1915-1925. In: Urban und Sherzer (Hg.), 19-52.
- Hugh-Jones, Christine 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: University Press.
- Hugh-Jones, Stephen 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: University Press.

- Hugh-Jones, Stephen 1989. Wārībi and the White Men: History and Myth in Northwest Amazonia. In: Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald und Malcolm Chapman (Hg.), *History and Ethnicity*. London: Routledge, 53-70.
- Hutchinson, John und Anthony D. Smith 1996. Introduction. In: dies. (Hg.), *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 3-16.
- Hyam, Ronald 1990. *Empire and Sexuality: The British Experience*. Manchester: Manchester University Press.
- Iberoamerikanisches Institut 2001/2. *INDIANA* 17/18.
- INEC VI 2001. *VI Censo de Población y de Vivienda*. Quito: INEC.
- Jackson, Jean 1991. Being and Becoming an Indian in the Vaupés. In: Urban und Sherzer (Hg.), 131-155.
- Jäger, Siegfried ⁴2004. *Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung*. Münster: UNRAST-Verlag.
- Janvry, Alain de 1981. *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*. Baltimore: John Hopkins Press.
- Jaulin, Robert 1970. *La Paix Blanche: Introduction à l'Étocide*. Paris: Editions du Seuil.
- Jenkins, Richard 1997. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London u.a.: Sage Publications.
- Jouanen, José 1977. *Los Jesuitas y el Oriente Ecuatoriano: Monografía Histórica*. Guayaquil: Ed. Arquidiocesana.
- Karentzos, Alexandra 2004. Manifest für Ironiker/innen: Zur Kunst der Beobachtung. In: dies., Sabine Kampmann und Thomas Küpper (Hg.), *Gender Studies und Systemtheorie: Studien zu einem Theorietransfer*. Bielefeld: transcript, 159-178.
- Kearney, Michael 1996. Indigenous Ethnicity and Mobilization in Latin America. In: *Latin American Perspectives* 89(23, 2): 5-16.
- Keifenheim, Barbara 1990. Nawa – Un Concept Clé de l'Alterité Chez les Pano. In: *Journal de la Société des Américanistes* LXXVI, 79-91.
- Keifenheim, Barbara 1992. Identité et Altérité Chez les Indiens Pano. In: *Journal de la Société des Américanistes* LXXVIII-II, 77-78.
- Keifenheim, Barbara 1996. Wir, die Weißen und die Wilden: Fremd- und Eigenbilder der Kashinawa-Indianer im Wandel. In: *Historische Anthropologie* 3, 383-398.
- Keifenheim, Barbara 2000. *Wege der Sinne: Wahrnehmung und Kunst bei den Kashinawa-Indianern Amazoniens*. Frankfurt/M. (u.a.): Campus-Verlag.
- Kimmerling, Judith 1993. *Crudo Amazónico*. Quito: Abya-Yala.
- Kimmerling, Judith 1996. *El Derecho del Tambor: Derechos Humanos y Ambientales en los Campos Petroleros de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Knauff, Bruce 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. New York, London: Routledge.

- Knauff, Bruce M. 1997. Gender Identity, Political Economy and Modernity in Melanesia and Amazonia. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 3, 233-259.
- Kohn, Eduardo 1997. *La Cultura Médica de los Runa de la Región Amazónica Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Kraus, Michael 1998. „Die Weißen sind so komisch, so komisch...“: Über den Spott der Indianer und den Ernst der Ethnologie. In: Kapfer, Reinhard u.a. (Hg.), *Wegmarken: Eine Bibliothek der ethnologischen Imagination*. Wuppertal: Hammer, 238-269.
- Kugler, Stefani und Dagmar Heinze 2001. Von der Unmöglichkeit, den Anderen zu lieben: Caroline von Wolzogens *Die Zigeuner* und Caroline Auguste Fischers *William der Neger*. In: Schmidt-Linsenhoff, Hölz und Uerlings (Hg.), 135-154.
- Kuper, Adam 2000. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Langdon, Jean E. Matteson und Gerhard Baer (Hg.) 1992. *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Larson, Brooke 2005. Capturing Indian Bodies, Hearths, and Minds: The Gendered Politics of Rural School Reform in Bolivia, 1920's-1940. In: Canessa (Hg.), 32-59.
- Larson, Brooke, Olivia Harris und Enrique Tendeter (Hg.) 1995. *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Lathrap, Donald W. 1970. *The Upper Amazon*. London: Thames and Hudson.
- Lauser, Andrea 2004. Was sucht die Ethnologie auf dem Laufsteg? Lokale Schönheitskonkurrenzen als „Riten der Modernisierung“. In: *Anthropos* 99, 469-480.
- Leacock, Eleanor B. 1981. *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press.
- Lentz, Carola 1998. *Die Konstruktion von Ethnizität: Eine politische Geschichte Nord-West Ghanas 1870 - 1990*. Köln: Köppe.
- Lévi-Strauss, Claude 1976a [1971]. *Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude 1976b [1972]. *Mythologica II: Vom Honig zur Asche*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lewis, Reina 1996. *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*. London, New York: Routledge.
- Lima, Tânia Stolze 1999. The Two and Its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology. In: *Ethnos* 64, 107-131.
- Lindemann, Gesa 1993. Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechterkonstruktion. In: *Feministische Studien* 2, 45-54.
- Lindenbaum, Shirley 1976. The Mystification of Female Labours. In: Collier, Jane F. und Sylvia J. Yanagisako (Hg.), *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, 221-243.

- Lipset, David 2004. Modernity Without Romance? Masculinity and Desire in Courtship Stories Told by Young Papua New Guinean Men. In: *American Ethnologist* 31(2), 205-224.
- Lorrain, Claire 2001. The Hierarchy Bias and the Equality Bias: Epistemological Considerations on the Analysis of Gender. In: Rival, Laura und Neil Whitehead (Hg.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 263-272.
- Lucero, José Antonio 2003. Locating the „Indian Problem“: Community, Nationality, and Contradiction in Ecuadorian Indigenous Politics. In: *Latin American Perspectives* 128, 30(1): 23-48.
- Lunnebach, Silke 2004. *Neuere Entwicklungen indigener Interessenvertretungen in Ecuador anhand ausgewählter Beispiele*. Marburg: unveröffentlichte Magisterarbeit.
- MacClancy, Jeremy 1996. Sport, Identity and Ethnicity. In: ders. (Hg.), *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg, 1-20.
- MacCormack, Carol und Marilyn Strathern (Hg.) 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacDonald, Theodore 1997. *De Cazadores a Ganaderos*. Quito: Abya-Yala.
- MacDonald, Theodore 1999. *Ethnicity and Culture Amidst New „Neighbors“: The Runa of Ecuador's Amazon Region*. Boston u.a.: Allyn and Bacon.
- MacLeod, Jay 1987. *Ain't No Making It: Leveled Aspirations in a Low-Income Neighborhood*. Boulder: Westview.
- Mader, Elke 1995. Die Attacke der Grünen Magie. Interkulturelle Prozesse im Schamanismus der Shuar (Ecuador). In: *Zeitschrift für Ethnologie* 125, 177-190.
- Mader, Elke 2001a. Kulturelle Verflechtungen: Hybridisierung und Identität in Lateinamerika. In: Borsdorf, Axel, Gertrut Krömer und Christof Parnreiter (Hg.), *Lateinamerika im Umbruch: Geistige Strömungen im Globalisierungsstress*. IGS 32. Innsbruck: Institut für Geographie, 77-86.
- Mader, Elke 2001b. „Wenn ich komme, bebte unter mir die Erde...!“: SchamanInnen in Ecuador. In: Buche, Irina (Hg.), *Gottheiten, Geister und Schamanen: Heilkunst in Amerika*. Hamburg: 2a.
- Mader, Elke und Francisco Sharup' 1993. Strategien gegen Ausgrenzung und Assimilierung: Die Föderation der Shuar und Achuar im ekuadorianischen Amazonasgebiet. In: Fillitz, Thomas u.a. (Hg.), *Kultur, Identität und Macht: Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt*. Frankfurt/M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 109-122.
- Maggi, Wynne 2001. *Our Women Are Free: Gender and Ethnicity in the Hindukush*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Marcos Mercier, Juan 1985. Tradiciones Linguisticas del Alto Napo. In: *Amazonía Peruana* VI(12), 37-58.

- Martinez-Alier, Verena 1989. *Marriage, Colour and Class in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Value in a Slave Society*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mason, Peter 1990. *Deconstructing America: Representations of the Other*. London: Routledge.
- Maybury-Lewis, David (Hg.) 2002. *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge: Harvard University Press.
- McCallum Cecilia 1994. Ritual and the Origin of Sexuality in the Alto Xingu. In: Harvey, Penelope und Peter Gow (Hg.), *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London: Routledge, 90-114.
- McCallum, Cecilia 2001. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made*. Oxford, New York: Berg.
- McClintock, Anne, Aamir Mufti und Ella Shoat (Hg.) 1997. *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mead, Margaret 1949 [1928]. *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York: Mentor Books.
- Meggers, Betty J. und Clifford Evans 1968. *Archaeological Investigations on the Río Napo, Eastern Ecuador*. Washington: Smithsonian Institute Press.
- Miranda R., Francisco 1975. *García Moreno y la Compañía de Jesús*. Quito: Colección Desarrollo y Paz.
- Moore, Henrietta 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Moore, Henrietta 1994. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Moreno Yáñez, Segundo 1987. *Alzamientos indígenas en la Audiencia de Quito: 1534-1803*. Quito: Abya-Yala.
- Moreno Yáñez, Segundo 1992. *El Levantamiento Indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito: Abya-Yala.
- Morner, Magnus 1973. The Spanish American Hacienda: A Survey of Recent Research and Debate. In: *Hispanic American Historical Review* 53(2), 183-216.
- Müller, Marion 2003. *Geschlecht und Ethnie: Historischer Bedeutungswandel, interaktive Konstruktion und Interferenzen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Müller, Wolfgang 1995. *Die Indianer Amazoniens: Völker und Kulturen im Regenwald*. München: Beck.
- Münzel, Mark 1982. Jupiters wilder Bruder: Der Versuch der Missionare, den Tupinambá und Guaraní einen christlichen Gott zu bringen. In: Kohl, Karl-Heinz (Hg.), *Mythen der Neuen Welt: Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Berlin: Fröhlich & Kaufmann, 101-109.
- Münzel, Mark 1985. Der vorläufige Sieg des indianischen Funktionärs über den indianischen Medizinmann in Lateinamerika: Anmerkungen zum europäischen Diskurs über ethnische Minderheiten in der Dritten Welt. In: *Peripherie* 18/19, 5-17.

- Münzel, Mark 1988a. Das fromme Lachen über den bärtigen Barbar. In: ders. (Hg.), *Die Mythen sehen: Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Bd. 1. Frankfurt/M.: Museum für Völkerkunde, 173-241.
- Münzel, Mark 1988b. Der spielerische Sieg über die Dämonen: Die Kunst der Kamayurá. In: ders. (Hg.), *Die Mythen sehen: Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Bd. 2. Frankfurt/M.: Museum für Völkerkunde, 571-627.
- Münzel, Mark 1993. Traditionsbruch als Tradition: Indianisches in der indianischen ethnischen Bewegung in Brasilien. In: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 18, 243-270.
- Münzel, Mark 1998. Ich bin eyn Tiger thier: Inszenierungen bei Indianern des östlichen Waldlandes. In: Schmidt, Bettina E. und ders. (Hg.), *Ethnologie und Inszenierung: Ansätze zur Theaterethnologie*. Marburg: Curupira, 373-399.
- Muratorio, Blanca 1989. Dios en la Selva: Aculturación Cristiana y Resistencia Cultural Entre los Napo Quichuas de la Alta Amazonía Ecuatoriana. In: Botasso, Juan (Hg.), *Las Religiones Amerindias: 500 Años Después*. Quito: Abya-Yala, 11-39.
- Muratorio, Blanca 1991. *The Life and Times of Grandfather Alonso: Culture and History in the Upper Amazon*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Muratorio, Blanca 1994. Dialogos de Mujeres, Monologo de Poder: Genero y la Construcción del Sujeto Colonial en la Alta Amazonía. In: *Andes: Antropología e Historia* 6, 241-263.
- Murphy, Robert 1959. Social Structure and Sex Antagonism. In: *Southwestern Journal of Anthropology* 15, 89-98.
- Murphy, Yolanda und Robert F. Murphy 1974. *Women of the Forest*. New York: Columbia University Press.
- Murray, Pamela S. 2001. „Loca“ or „Libertadora“?: Teresa Sáenz in the Eyes of History and Historians, 1900-c. 1990. In: *Journal of Latin American Studies* 33(2), 291-310.
- Neumann, Stefan 1994. *Sólo Unidos Somos Fuertes. Entstehung und Festigung ethnisch-politischer Organisationen im Tiefland von Ecuador am Beispiel der ‚Federación de Centros Shuar‘*. Bonn: Holos Verlag.
- Oakdale, Suzanne 2004. The Culture-Conscious Brazilian Indian: Representing and Reworking Indianness in Kayabi Political Discourse. In: *American Ethnologist* 31(1), 60-75.
- Oberem, Udo 1980. *Los Quijos: Historia de la Transculturación de un Grupo Indígena en el Oriente Ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otovaleño de Antropología.
- Orr, Carolyn und Betsy Wrisley 1965. *Vocabulario Quichua del Oriente del Ecuador*. Quito: Instituto del Oriente Ecuatoriano.
- Ortner, Sherry B. 1974. Is Female to Male as Nature to Culture? In: Rosaldo und Lamphere (Hg.), 67-87.
- Orywal, Erwin und Katharina Hackstein 1993. Ethnizität: Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten. In: Schweizer, Thomas, Margarete Schweizer und Waltraud Kokot (Hg.), *Handbuch der Ethnologie*. Berlin: Reimer.

- Overing, Joanna 1989. Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquillity and Violence. In: Howell, Signe und Roy Willis (Hg.), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 79-99.
- Overing, Joanna 1992. Wandering in the Market and the Forest: An Amazonian Theory of Production and Exchange. In: Dilley, Roy M. (Hg.), *Contesting Markets: A General Introduction to Market Ideology, Imagery and Discourse*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 180-199.
- Overing, Joanna 1996. Who is the Mightiest of Them All? Jaguar and Conquistador in Piaroa Images of Alterity and Identity. In: Arnold, A. James (Hg.), *Monsters, Tricksters, and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Overing, Joanna 2000. The Efficacy of Laughter: The Ludic Side of Magic Within Amazonian Sociality. In: dies. und Passes (Hg.), 64-81.
- Overing, Joanna und Allan Passes (Hg.) 2000. *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.
- Paredes, Rigoberto Manuel 1963. *Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia*. La Paz: Isla.
- Passes, Alan 2000. The Value of Working and Speaking Together: A Facet of Pa'ikwené (Palikur) Conviviality. In: Overing und ders. (Hg.), 97-113.
- Perreault, Thomas Albert 2002. *Movilización Política e Identidad Indígena en el Alto Napo*. Quito: Abya-Yala.
- Perruchon, Marie 2003. *I Am Tsunki: Gender and Shamanism Among the Shuar of Western Amazonia*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 33. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Petermann, Werner 2004. *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Porras Garcés, Pedro J. 1971. *Historia y Arqueología de la Ciudad Baeza de los Quijos*. Quito: Universidad Católica.
- Porras Garcés, Pedro J. 1975. *Fase Cosanga*. Quito: Universidad Católica.
- Powers, Karen 1993. Review: The Life and Times of Grandfather Alonso: Culture and History in the Upper Amazon. (Blanca Muratorio). In: *Ethnohistory* 40(2), 338-340.
- Prinz, Ulrike 1999. „Das Jacaré und die streitbaren Weiber“: Poesie und Geschlechterkampf im östlichen Tiefland Südamerikas. Marburg: Curupira.
- Prinz, Ulrike 2002. „Wer die Flöten hat, hat die Qual“: Vom Streit um die gender-Repräsentationen am Alto-Xingú. In: *Anthropos* 97, 397-411.
- Quinn, Naomi 1977. Anthropological Studies on Women's Status. In: *Annual Review of Anthropology* 6, 181-225.
- Rabinow, Paul 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

- Radcliffe, Sarah und Sallie Westwood 1996. *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. Routledge: London, New York.
- Rahier, Jean Muteba 1998. Blackness, the Racial/Spatial Other, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96. In: *American Anthropologist* 100(2), 421-430.
- Ramírez, María Clemencia 1996/97. El Chamanismo, un Campo de Articulación de Colonizadores y Colonizados en la Región Amazónica Colombiana. In: *Revista Colombiana de Antropología* 33, 165-184.
- Rappaport, Joanne 1990. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reeve, Mary-Elizabeth 1988. „Cauchu Uras“: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom. In: Hill, Jonathan (Hg.), 19-34.
- Reeve, Mary-Elizabeth 2002 [1998]. *Los Quichua del Curaray: El Proceso de Formación de la Identidad*. Quito: Abya-Yala.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago u.a.: University Press of Chicago.
- Reichenbach, Anke 2007. *Goldenes Lächeln und mächtiges Gelächter: Die Lachkultur arabisch-muslimischer Frauen am Persischen Golf. Bd. 2*. Leipzig: unveröffentl. Habilitation.
- Reiter, Rayna 1975. *Towards an Anthropology of Women*. New York, London: Monthly Review Press.
- Reyna, Stephen 2006. Hard Truths: Addressing the „Crises“ in Anthropology. Vortrag gehalten auf der Tagung *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Practices of Representation* in Halle, 28.-29. September 2006.
- Ries, Johannes 2004. *Masken Gewalten: Das Klausentreiben – ein Winterbrauch im Allgäu*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Ries, Johannes 2007. *Welten Wanderer: Über die kulturelle Souveränität siebenbürgischer Zigeuner und den Einfluss des Pfingstchristentums*. Würzburg: Ergon.
- Rival, Laura 1998. Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4, 619-642.
- Rivière, Gilles 1991. Likichiri y kharisiri: A Proposito de las Representaciones del „Otro“ en las Sociedades Aymara. In: *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20, 7-22.
- Rivière, Peter 1984. *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogers, Mark 1998. Spectacular Bodies: Folklorization and the Politics of Identity in Ecuadorian Beauty Pageants. In: *Journal of Latin American Anthropology* 3(2), 54-85.
- Rojas, Ibico 1980. *Expansión del Quechua*. Lima: Ed. Signo.
- Rößler, Maren 2006. *Big Man oder Funktionär. Der Traum vom großen dicken Schwein: Neue indigene Bewegungen und ihre Repräsentanten im lokalen, nationalen und internationalen Feld am Beispiel Perus*. Leipzig: unveröffentlichte Dissertation.

- Rosaldo, Michelle Z. und Louise Lamphere 1974. *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Ruoff, Michael 2007. *Foucault-Lexikon: Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Rumazo, José G. 1982. *La Región Amazónica del Ecuador en el Siglo XVI*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Said, Edward 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Salomon, Frank 1986. *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez-Parga, José 1991. *Escolarización y Bilingüismo en la Sierra Ecuatoriana*. Quito: CAAP.
- Santos-Granero, Fernando 1993. From Prisoner of the Group to Darling of the Gods. In: *L'Homme* 126/127: 213-230.
- Santos-Granero, Fernando 2000. The Sisyphos Syndrome, or the Struggle für Conviviality in Native Amazonia. In: Overing und Passes (Hg.), 268-287.
- Sawyer, Suzana 1997. The 1992 Indian Mobilization in Lowland Ecuador. In: *Latin American Perspectives* 24(3), 65-82.
- Schlee, Günther 2002. Introduction. In: ders. (Hg.), *Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity*. Münster: LIT-Verlag.
- Schmidt-Linsenhoff, Victoria, Karl Hölz und Herbert Uerlings (Hg.) 2004. *Weißer Blicke: Geschlechtermythen des Kolonialismus*. Marburg: Jonas-Verlag.
- Schmit, Marilee 1988. Review: Ethnicity, Cultural Continuity, and Socioeconomic Processes: Recent Works in Ecuadorian Ethnology and Ethnography. In: *Latin American Research Review* 23(3) 238-247.
- Schröter, Susanne 1995. Der Diskurs um die Kategorie „Sex“ in der Ethnologie: Anmerkungen zu Heike Behrends „Mothers Do Not Make Babies“. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 120, 161-175.
- Schröter, Susanne 2000. „Essentialismus“ und „Konstruktivismus“ in der feministischen Forschung. In: *Peripherie* 77/78, 9-27.
- Schülting, Sabine 1997. *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonialisierungsgeschichten aus Amerika*. Reinbek: Rowohlt.
- Schweitzer de Palacios, Dagmar 2008. Shamanes, Bellezas y Copa Mundial: De la Selva al Campo de Fútbol. In: *Anthropos* 103(1): 127-138.
- Schweitzer de Palacios, Dagmar und Bernhard Wörrle (Hg.) 2003. *Heiler zwischen den Welten: Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. Marburg: Curupira.
- Seeger, Anna 1980. *Os Índios e Nós: Estudos Sobre Sociedades Tribais Brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

- Seeger, Anna, Roberto Da Matta und Viveiros de Castro, Eduardo 1979. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional* 32, 2-19.
- Shostak, Majorie 1981. *Nisa, the Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge: Harvard University Press.
- Silva Charvet, Erika 2004. *Identidad Nacional y Poder*. Quito: Abya-Yala
- Silverblatt, Irene 1987. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Siskind, Janet 1973a. *To Hunt in the Morning*. Oxford: Oxford University Press.
- Siskind, Janet 1973b. Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex. In: Gross, Daniel R. (Hg.), *Peoples and Cultures of Native South America*. New York: The Natural History Press, 225-240.
- Skar, Sarah Lund 1993. Catholic Missionaries and Andean Women: Mismatching Views on Gender and Creation. In: Bowie, Fiona, Deborah Kirkwood und Shirley Ardener (Hg.), *Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions*. Oxford: Berg.
- Sollors, Werner (Hg.) 1989. *The Invention of Ethnicity*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Sollors, Werner (Hg.) 1996a. *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. New York: New York University Press.
- Sollors, Werner 1996b. Foreword: Theories of American Ethnicity. In: ders. (Hg.), x-xliv.
- Spiller, Maximilian Mons. 1974. *Historia de la Misión Josefina del Napo: 1922-1974*. Band 1. Quito: Artes Gráficas.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary und Larry Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stallmeister, Stefanie 1996. Das Problem des Erziehungssystems der Indianer Ecuadors. In: Schlüter, Heinz (Hg.), *Die Anderen: Indianer in Lateinamerika*. Frankfurt/M.: Vervuert.
- Stark, Louisa R. 1985. Indigenous Languages of Lowland Ecuador: History and Current Status. In: Manelis Klein, Harriet E. und dies. (Hg.), *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*. Austin: University of Texas, 157-193.
- Stavenhagen, Rodolfo 1975. *Social Classes in Agrarian Societies*. Garden City: Anchor Books.
- Stephenson, Marcia 1999. *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: University of Texas Press.
- Stocker, Karen 2005. „I Won't Stay Indian, I'll Keep Studying“: Race, Place, and Discrimination in a Costa Rican High School. Boulder: University of Colorado Press.
- Stokes, Martin 1996. „Strong as a Turk“: Power, Performance and Representation in Turkish Wrestling. In: MacClancy (Hg.), 21-41.

- Stoler, Ann Laura 1997. Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in Twentieth-Century Colonial Cultures. In: McClintock, Mufti und Shoat (Hg.), S.344-373.
- Stones, Rob 2005. Giddens, Anthony. In: Ritzer, George (Hg.), *Encyclopedia of Social Theory*. Volume I. Thousand Oaks u.a.: SAGE Publications, 321-327.
- Stølen, Kristi Anne 1991. Gender, Sexuality and Violence in Ecuador. In: *Ethnos* 56(1-2), 82-100.
- Streck, Bernhard 1997. *Anthropologie zwischen Substanz und Aura*. Sozialanthropologische Arbeitspapiere. Berlin: FU Berlin.
- Streck, Bernhard 2000. Rasse. In: ders. (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 199-203.
- Streck, Bernhard 2003. Translation as Pontificum: The Task of the Humanities. In: Maranhão, Tullio und ders. (Hg.), *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tucson: University of Arizona Press.
- Strickon, Arnold und Sidney M. Greenfield 1972. *Structure and Process in Latin America: Patronage, Clientage, and Power Systems*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Ströbele-Gregor, Juliana 1992. Vom Indio zum Mestizo ... zum Indio. In: Dirmoser, Dietrich u.a. (Hg.), *Die Wilden und die Barbarei: Lateinamerika – Analysen und Berichte*. Münster: LIT, 95-112.
- Stuart, Ossie 1996. Players, Workers, Protestors: Social Change and Soccer in Colonial Zimbabwe. In: MacClancy (Hg.), 167-180.
- Stutzman, Ronald 1981. *El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion*. In: Whitten (Hg.), 45-49.
- Taussig, Michael 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Taussig, Michael 1984. Culture of Terror – Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture. In: *Comparative Studies in Society and History* 26(3), 467-497.
- Taussig, Michael 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Taussig, Michael 1997. *Mimesis und Alterität: Eine eigenwillige Geschichte der Sinne*. Hamburg: EVA.
- Tax, Sol 1953. *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Community*. Washington: Smithsonian Institute.
- Taylor, Anne-Christine 1994. El Otro Litoral: El Oriente Ecuatoriano en el Siglo XIX. In: Maiquashca, Juan (Hg.), *Historia y Región en el Ecuador 1830-1930*. Quito: Corporación Editorial Nacional.

- Taylor, Anne-Christine 1996. The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(2), 201-215.
- Tedlock, Dennis 1978. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Thomas, Nicholas und Caroline Humphrey 1999. *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Todorov, Tzvetan 1985. *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tonkin, Elisabeth, Maron MacDonald und Malcolm Chapman 1989. *History and Ethnicity*. London: Routledge.
- Trimborn, Hermann 1964. Das präkolumbische Amerika. In: Mann, Golo und August Nitschke (Hg.), *Propyläen Weltgeschichte: Eine Universalgeschichte*. Berlin: Propyläen Verlag, 23-111.
- Trujillo, Julio César 2000. Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas: Conceptos Generales. In: Bernal, Angélica M. (Hg.), *De la Exclusión a la Participación: Pueblos Indígenas y sus Derechos Colectivos en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 7-33.
- Trujillo Montalvo, Patricio 2001. *Salvajes, Civilizados y Civilizadores: La Amazonía Ecuatoriana. El Espacio de las Ilusiones*. Quito: Abya-Yala.
- Turner, Terence S. 1991. Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapó and Anthropological Consciousness. In: Stocking, George (Hg.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press, 285-313.
- Tyler, Steven 1993. Zum „Be-/Abschreiben“ als „Sprechen für“: Ein Kommentar. In: Berg und Fuchs (Hg.), 288-296.
- Uerlings, Herbert 2001. Das Subjekt und die Anderen. Zur Analyse sexueller und kultureller Differenz. Skizze eines Forschungsbereichs. In: Schmidt-Linsenhoff, Hölz und ders. (Hg.), 19-53.
- Urban, Greg und Joel Sherzer (Hg.) 1991. *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Useche Rodríguez, Raúl 2003. *Educación Indígena y Proyecto Civilizatorio en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Uzendoski, Michael A. 2004. Manioc Beer and Meat: Value, Reproduction and Cosmic Substance Among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 10, 883-902.
- Uzendoski, Michael 2005. *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Uzendoski, Michael A., Mark Hertica und Edith Calapucha Tapuy 2005. The Phenomenology of Perspectivism: Aesthetics, Sound, and Power in Women's Songs from Amazonian Ecuador. In: *Current Anthropology* 46(4), 656-662.

- Varese, Stefano 1996. *Pueblos Indios, Soberanía y Globalismo*. Quito: Abya-Yala.
- Vermeulen, Hans und Cora Govers (Hg.) 1994. *The Anthropology of Ethnicity: Beyond „Ethnic Groups and Boundaries“*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Vickers, William T. 1980: Review: Ethnological Methods, Results, and the Question of Advocacy in Andean Research. In: *Latin American Research Review* 15(3), 229-239.
- Vilaça, Aparecida 2002. Making Kin Out of Others in Amazonia. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 8, 347-65.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1987 [1977]. A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. In: Oliveira Filho, J. (Hg.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Marco Zero, 31-41.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1997. Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus. In: *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 61, 99-114.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3), 469-488.
- Vleet, Krista van 2005. Dancing on the Borderlands: Girls (Re)Fashioning National Belonging in the Andes. In: Canessa (Hg.), 107-129.
- Wade, Peter 1986. Patterns of Race in Columbia. In: *Bulletin of Latin American Research* 5(2), 1-19.
- Wade, Peter 1993. Sexuality and Masculinity among Columbian Blacks. In: Bell, Diane, Pat Caplan und Wazir Jahan Karim (Hg.), *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*. London, New York: Routledge.
- Wade, Peter 1994. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Wade, Peter 1995. The Cultural Politics of Blackness in Colombia. In: *American Ethnologist* 22(2), 342-58.
- Wade, Peter 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. London, Sterling: Pluto Press.
- Waldmann, Peter und Georg Elwert (Hg.) 1989. *Ethnizität im Wandel*. Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenbach.
- Warren, Kay B. und Jean E. Jackson (Hg.) 2002. *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Weismantel, Mary 1995. Making Kin: Kinship Theory and Zambagua Adoptions. In: *American Ethnologist* 22(4), 685-709.
- Weismantel, Mary 1997. White Cannibals: Fantasies of Racial Violence in the Andes. In: *Identities* 14, 9-43.
- Weismantel, Mary 2005. Afterword: Andean Identities. Multiplicities, Socialities, Materialities. In: Canessa (Hg.), 181-193.

- Whitten, Norman E. 1974. *Black Frontiersmen: A South American Case*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Whitten, Norman E. 1976a. *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten, Norman E. 1976b. *Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence Amidst Andean Colonialism*. Kopenhagen: IWGIA.
- Whitten, Norman E. 1978. *Amazonian Ecuador: An Ethnic Interface in Ecological, Social and Ideological Perspective*. Kopenhagen: IWGIA.
- Whitten, Norman E. 1981a. Introduction. In: ders. (Hg.), 1-44.
- Whitten, Norman E. (Hg.) 1981b. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten, Norman E. 1985. *Sicuanga Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten, Norman E. 1997. Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito. In: *American Ethnologist* 24(2), 355-391.
- Whitten, Norman E. 2003. Symbolic Inversion, the Topology of *El Mestizaje*, and the Spaces of *Las Razas* in Ecuador. In: *Journal of Latin American Anthropology* 8(1), 52-85.
- Whitten, Norman E. und Rachel Corr 1999. Imagery of „Blackness“ in Indigenous Myth, Discourse, and Ritual. In: Muteba Rahier, Jean (Hg.), *Representations of Blackness and the Performance of Identities*. Westport, London: Bergin & Garvey, 213-233.
- Wienand, Kea 2001. *Pocahontas in der visuellen Repräsentation der US-amerikanischen Nation*. Oldenburg: unveröfftl. Magisterarbeit.
- Williams, Raymond 1988. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana Press.
- Young, Robert 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.
- Yuval-Davis, Nira 1997. *Gender & Nation*. London u.a.: SAGE Publications.
- Zimbalist Rosaldo, Michelle und Louis Lamphere (Hg.) 1974. *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Zorn, Elayne 2005. From Political Prison to Tourist Village: Tourism, Gender, Indigeneity, and the State on Taquile Island, Peru. In: Canessa (Hg.), 156-180.
44. Congreso de Americanistas 1984. *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural Entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua*. Quito: Abya-Yala.

Internetquellen

Mader, Elke. <http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/ethnologie/ethnologie-509.html> (Stand März 2009)

Real Academia Española.

http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=gringo (Stand: März 2009)