

INGRID KUMMELS

## VON ZUANIA BIS ABYA YALA: INDIGENE AMERIKA-BILDER UND - PROJEKTE

1986 wurden die Amerikas neu erfunden: Takir Mamani, ein Aymara-Intellektueller aus Bolivien, der früher den Namen Constantino Lima getragen hatte, schlug vor, die kulturelle Technologie der Europäer nun gegen sie anzuwenden. Alle indigenen Völker der Amerikas sollten ihr Ursprungsland Abya Yala nennen und nur noch diese Bezeichnung in Manifesten verwenden, denn: „unseren Dörfern, Städten und Kontinenten fremde Namen zu geben, bedeutet unsere Identität dem Willen der Invasoren und ihren Erben zu unterwerfen.“<sup>1</sup> Die Idee fand Anklang. Seither wird Abya Yala – ursprünglich ein Ausdruck der in Panama lebenden Kuna für „Festland voller Leben“ – zunehmend von indianischen Organisationen für ein alternatives, nicht eurozentrisch geprägtes Amerika verwendet. Auch wenn viele Europäer den Ausdruck nicht kennen, wird ihnen in anderen Zusammenhängen klar, dass Indigene durchaus eine eigene Amerika-Vorstellung haben. So bei der Amtsübernahme von Evo Morales – in den hiesigen Medien gern als „Indio-Präsident“ Boliviens titulierte. Am Tag der Sommersonnenwende, dem 21. Januar 2006, sprach er mit traditionellem Aymara-Gewand und viereckiger zeremonieller Kopfbedeckung vor dem sog. Sonnentor der präkolumbischen archäologischen Stätte Tiwanaku zu den rund 20.000 Anwesenden. Überall flatterten die Wiphalas, Flaggen aus 49 diagonal gereihten Stoffquadraten in den Farben des Regenbogens, die aktuell als altes Symbol der andinen Völker gelten. Tiwanaku wurde plötzlich bildlich zur alten und zugleich neuen Hauptstadt eines indigenen Kontinents und Morales zu seinem Inka-ähnlichen Oberhaupt.<sup>2</sup> Die Symbole, Rituale und Kleiderordnungen auf den Fotos der internationalen Zeitungen vermittelten einprägsam dieses parallele Amerika.

---

<sup>1</sup> Siehe: <http://abyayala.nativeweb.org/about.html> (eingesehen am 2.5.2007) und Takir Mamani 1986, In: Alison Brysk: From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America. Stanford 2000, S.104.

<sup>2</sup> Luis A. Gómez: Recibe Evo Morales en Tiwanaku el mando de pueblos indígenas, In: La Jornada, 22.1.2006, <http://www.jornada.unam.mx/imprimir.php?fecha=20060122&nota=031n1mun.php&...> (eingesehen am 7.5.2007). Morales schlug auch in seiner Rede eine Brücke zur Vergangenheit. Er verkündete, dass: „ein neues Jahrtausend... der vorkolonialen Völker nicht nur Lateinamerikas, sondern der ganzen Welt beginne.“ <http://www.nzz.ch/2006/01/23/al/articleDIGVC.html> (eingesehen am 7.5.2007)



Bild 1: Der bolivianische Staatspräsident Evo Morales wird von Aymara-Priestern gesegnet, Tiwanaku, 21.1.2006.<sup>3</sup>

Der folgende Beitrag widmet sich den alternativen Raumkonzepten vom amerikanischen Doppelkontinent sowie den symbolischen Repräsentationen und den politischen Projekten, die indigene<sup>4</sup> Intellektuelle und Gemeinschaften damit verbinden. Er beleuchtet in einer weiten historischen Perspektive signifikante Verflechtungen der „geteilten Geschichten“ der Amerikas und Europas und damit Situationen, in denen Indigene mit selbständigen ‚Amerika-Projekten‘ in die Auseinandersetzungen um die kulturelle und politische Kontrolle eingriffen.<sup>5</sup> Das Unterfangen ist komplex. Zu berücksichtigen ist, dass Europäer den Akt der Benennung des Doppelkontinents und seine Eingliederung in eine eurozentrische Konstruktion von kultureller Differenz als wesentliche Mittel einsetzten, um das Denken Anderer zu kolonialisieren und in Besitz zu nehmen. Mit dem Konzept der „Entdeckung“ versuchten sie glaubhaft zu machen, erst sie hätten die Urbewohner in ‚die‘ Geschichte hineingeschrieben.<sup>6</sup> Zu diesem Zweck ignorierten sie das bestehende geographische Wissen und zerstörten systematisch die Medien, die zu dessen Aufzeichnung und Archivierung entwickelt worden waren. Sehr diverse präkoloniale Wissenskulturen waren davon betroffen.

<sup>3</sup> Foto: David Mercado für Reuters

<sup>4</sup> Erst seit dem 20. Jahrhundert verwenden die Nachkommen derjenigen, die erstmals von den europäischen Invasoren *indios* und *indigenas* genannt wurden, diese Bezeichnungen als Kampfbegriffe, um Forderungen nach einer Teilautonomie innerhalb der Nationalstaaten zu erheben und so die anhaltende, kolonial verwurzelte Diskriminierung zu überwinden. Die Übersetzung von *indio* mit Indianer und *indígena* mit Indigene/r ist grundsätzlich problematisch, weil der Gebrauch und die Bedeutungszuschreibung dieser Begriffe seitens der so Bezeichneten, der sie so Bezeichnenden und der Wissenschaft differiert und zudem Moden unterliegt. Als indianistisch werden die eigenständigen ideologischen Entwürfe indigener Akteure bezeichnet, die ethnische und kulturelle Dimensionen in den Vordergrund stellen. Siehe Andrew Canessa: *Making the Nation on the Margins*. In: Ders.: *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity, and the State in the Andes*. Tucson 2005, S.24.

<sup>5</sup> Den Begriff „geteilte Geschichte“ entlehne ich Sebastian Conrad/Shalini Randeria: *Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*. In: dies. (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M. 2002, S.9-49.

<sup>6</sup> Siehe Edmundo O’Gorman: *The Invention of America: An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of its History*. Bloomington 1961.

Vor der europäischen Invasion lebten auf dem amerikanischen Doppelkontinent ca. 40 bis 50 Millionen Menschen, die in Bezug auf Bevölkerungsstärke, Sprache, Kultur sowie soziale, wirtschaftliche und politische Organisation außerordentlich vielfältig waren.<sup>7</sup> Das Spektrum reichte von saisonal umherziehenden Jägern und Sammlern mit informeller politischer Führerschaft bis hin zu in permanenten Siedlungen ansässigen Bauern, die in übergreifende politische Systeme mit urbanen Zentren und Klassenschichtung integriert waren. Die Mitglieder der heterogenen Gesellschaften, die u.a. im Rahmen von Fernhandelsnetzen auch über große Entfernungen miteinander interagierten, einte kein übergreifendes Kollektivbewusstsein. Deshalb hatten sie keine Bezeichnung für die Gesamtheit aller Bewohner. Erst die Europäer zwangen ihnen aus Interesse an ihrer Christianisierung, an der Ausbeutung ihrer Arbeitskraft und am Handel mit ihren Produkten einen homogenisierenden Untergeordnetenstatus als *indios* auf.

Trotzdem verfolgten diese Menschen auch nach ihrer Unterwerfung partikuläre Geschichten und politische Projekte. Sie legten diese weiterhin in Schrift, aber vor allem in oralen Traditionen, in Bildern und in Körperperformances, darunter Tanz, nieder. Die Mainstream-Geschichtsschreibung blendete diese Historizitäten lange Zeit aus, indem sie solche nicht-schriftliche Medien ignorierte.<sup>8</sup> Deren Bedeutung für kollektive Identitäten, die *face-to-face* Gemeinschaften transzendieren, indem sie imaginiert werden, gilt es im Folgenden genauer zu beleuchten. Benedict Anderson entdeckte im „Gefühl der Gleichzeitigkeit“, das Druckerzeugnisse in Menschen zu erzeugen vermochten, den wesentlichen Motor für das Entstehen eines Zugehörigkeitsgefühls zu den europäischen Nationalstaaten.<sup>9</sup> Für Arjun Appadurai lösten elektronische Medien und Migration im 20. Jahrhundert über eine innovative Vorstellungsdynamik (*work of imagination*) weltweit eine neue Form von Subjektivität aus.<sup>10</sup> Zu erkunden ist, inwiefern als ‚traditionell‘ bezeichnete visuelle und kinetische Medien eine vergleichbare Rolle bei der (Re)Konstruktion ethnischer und panindianischer Zugehörigkeitsgefühle spielen.

Im Folgenden werden alternative Amerika-Projekte von Indigenen angesichts kolonialer und neokolonialer Durchdringung, die sich über den langen Zeitraum von mehr als fünf Jahrhunderten erstrecken, analysiert, um Kontinuitäten und Brüche genauer zu erfassen. Besondere Aufmerksamkeit gilt folgenden Aspekten:

Welche präkolonialen Weltbilder gab es in den Amerikas? Inwiefern unterscheiden sie sich von oder ähneln sie den Weltdarstellungen, die zu jener Zeit in Europa vorherrschten?

Welche interkulturellen Weltbilder entwarfen Indigene im Zuge des ersten Globalisierungsschubs und welche Amerika-Projekte enthalten sie?

Welche Amerika-Entwürfe verfolgen die indigenen Bewegungen, die sich in Reaktion auf das sog. Kolumbusjahr von 1992 neu formierten?

---

<sup>7</sup> Ingrid Kummels: Indianer. In: Friedrich Jäger (Hrsg.): Enzyklopädie der Neuzeit Bd.5. Stuttgart 2007, S.814-823.

<sup>8</sup> Die Interpretation von Bildern, Musik und Tanz als Manifestationen und Aufzeichnungsmedien von Kulturen, die miteinander einen – oft asymmetrischen – Dialog führen, bedarf einer spezifischen Methodik. Siehe William Rowe/Vivian Schelling: *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*. London 1991.

<sup>9</sup> Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London 1983, S.32-40.

<sup>10</sup> Arjun Appadurai: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis 1996, S.31,52.

## 1. PRÄKOLONIALE WELTBILDER IN DEN AMERIKAS UND IN EUROPA

Von Edmundo O’Gormans Paradigma der „Erfindung Amerikas“ aus betrachtet kannten die Bewohner des amerikanischen Doppelkontinents vor der Verflechtung ihrer Geschichten ebenso wenig wie die Europäer ein Amerika im Sinne des Teils einer übergreifenden Welt.<sup>11</sup> Doch ließen insbesondere die Eliten zentral organisierter Staaten komplexe kosmographische Illustrationen erstellen, weil sie ein großes Interesse daran hatten, mit Hilfe der Vergangenheitskonstruktion ihre Herrschaft zu legitimieren und die Zukunft zu gestalten. Im zentralen Mesoamerika wurde mit Schwerpunkt Karten produziert bzw. Dokumente, die räumliches Wissen systematisierten.<sup>12</sup> Dies scheint eine universelle Charakteristik von Staaten zu sein, die mit Hilfe einer Klasse von Berufsspezialisten intensive Landwirtschaft, Landnutzungsrechte, Fernhandel, Militärorganisation und Tributbeziehungen verwalten und organisieren.<sup>13</sup> In den Staaten und Stadtstaaten der Zapoteken, Mixteken, Maya und Azteken – sie entwickelten Schriftsysteme, mit denen Wissen in Büchern aus Rindenbastpapier niedergelegt wurde – waren verschiedene Formen von kartographischen Repräsentationen in Gebrauch:<sup>14</sup>

Sog. kartographische Geschichten, die historische Begebenheiten und Rituale an den Stationen einer Route in linearer Zeitabfolge wiedergeben. Eliten gaben so ihre Version von Migrationen, der Besiedlung von Territorien, der Gründung von Städten und Eroberungszügen kund.

Sog. Kosmogramme, die die Welt abbilden und sie auf einer horizontalen Ebene in fünf Segmenten einteilen, welche die vier Kardinalpunkte sowie die Weltmitte symbolisieren. Ein Beispiel ist das Kosmogramm des Codex Féjerváry-Mayer, das aus Puebla-Veracruz stammt und möglicherweise im 15. Jahrhundert von Mixteken hergestellt wurde. Im Zentrum steht der Feuergott Xiuhtecutli, der über Blutströme mit den vier Körperteilen des zerstückelten Schöpfergottes Tecatzlipoca verbunden ist. Darin integriert ist der Ritualkalender, dessen 260 Tage als kleine Kreise über Trapeze und Ellipsen verlaufen. Der mesoamerikanische Betrachter jener Zeit vermochte im Kosmogramm zu lesen, dass für die Erhaltung von Raum und Zeit weiterhin solche Blutgaben notwendig waren, wie sie der Schöpfergott bei der Erschaffung der Menschheit mittels Selbstopfer geleistet hatte.<sup>15</sup>

In den mesoamerikanischen Karten wurden somit Raum und Zeit eng miteinander verknüpft. Europäische Systematisierungen einer weltumfassenden Raumordnung folgten anderen Prinzipien, können aber ebenso nur in ihrem jeweiligen sozialen und kulturellen Kontext entziffert werden. Im Europa des Mittelalters oblag die Wissensaufzeichnung religiösen Gelehrten.<sup>16</sup> Sie schrieben ab dem 8. Jahrhundert explizit eine biblische Weltauffassung in Karten ein und gaben die hegemoniale Weltsicht wieder, die auch die nicht-klerikalen Eliten mitprägten. Sog. orbis terrae-Karten mit folgendem Grundmuster waren damals verbreitet: Sie bildeten auf der oberen Hälfte der Erdscheibe das Mittelmeer in

---

<sup>11</sup> Siehe auch Walter D. Mignolo: *The Idea of Latin America*. Malden 2005, S.2.

<sup>12</sup> Barbara E. Mundy: *Mesoamerican Cartography*. In: David Woodward/Malcolm Lewis (Hrsg.): *The History of Cartography*, Bd. 2(3). Chicago 1998, S.183,185.

<sup>13</sup> William Gustav Gartner: *Mapmaking in the Central Andes*. In: David Woodward/Malcolm Lewis (Hrsg.): *The History of Cartography* Bd. 2(3). Chicago 1998, S.257.

<sup>14</sup> Mundy: *Mesoamerican Cartography*, S.205.

<sup>15</sup> Ebenda, S.229-232.

<sup>16</sup> Hinsichtlich der europäischen Kartographie jener Zeit folge ich Mignolos Argumentation. Siehe Mignolo: *Idea*, S.22-34.

der Form eines „T“ ab, das die drei Kontinente Asien, Europa und Afrika trennte. Die Aufteilung orientierte sich nicht an einer topographischen ‚Naturgegebenheit‘. Das ist auch daran zu erkennen, dass jeder Kontinent mit einem der Söhne Noahs identifiziert wurde: Asien mit Shem, Afrika mit Ham und Europa mit Jafeth. Sie galten als Stammväter entsprechender Völker. Dies implizierte eine ‚rassische‘ Geographie der Welt. Orbis terrae-Karten wurden nur allmählich von solchen abgelöst, die detailliert Städte und Flüsse Europas und die Größe der Landmassen den empirischen Forschungsergebnissen und Erkenntnissen der arabischen Kartographie anpassten. Amerika wurde als vierter Kontinent dem eurozentrischen Schema untergeordnet. Das Bildverstehen, das fest in den kulturellen und religiösen Praktiken Europas verankert war, wurde den Bewohnern Amerikas nach und nach aufgezwungen. In den ersten Jahren hingegen waren die „Entdecker“ noch auf die empirischen Kenntnisse der Einheimischen angewiesen. Hernando Colón, der Sohn von Kolumbus, dokumentierte 1493, wie die Spanier auf der karibischen Insel Guadeloupe von einer Taíno-Frau über den weit verzweigten interkontinentalen Goldhandel unterrichtet wurden. Sie erfuhren erstmals, dass es im Süden ein Festland gab, das sehr groß sei und „Zuania“ heiße.<sup>17</sup>

## 2. GUAMAN POMA DE AYALAS MAPPA MUNDI

Die Spanier untermauerten ihre Eroberungszüge ab 1519 im heutigen Mexiko und ab 1532 in Peru theologisch: Sie postulierten die Notwendigkeit, den heidnischen Einheimischen das Christentum nahezubringen und legitimierten damit deren militärische Unterwerfung völkerrechtlich.<sup>18</sup> Auch zu diesem Zweck ging der spanische Klerus systematisch gegen die als Götzenwerk betrachteten Schriftwerke vor; er nahm sie als Teil eines rivalisierenden Wissenssystems wahr.<sup>19</sup> Punktuell konservierten jedoch die Kleriker – sie waren, ebenso wie ‚die‘ *indios*, keine homogene Gruppe – die medialen Praktiken der Einheimischen oder vermittelten ihnen ihre eigenen. Sie glaubten, den Gebrauch kontrollieren und für die Christianisierung nutzen zu können.

Don Felipe Guaman Poma de Ayala ist ein Beispiel für die Fallstricke dieser Kolonialpolitik: Der christianisierte *Indio* aus dem heutigen Ayacucho in Peru schrieb und zeichnete zunächst im Dienst der Kolonisierenden, so des Priesters Martín de Murúa.<sup>20</sup> Dann aber nutzte er die lateinische Schrift und spanische Sprache, um seine eigenen Ansichten niederzulegen. Zuvor hatte er versucht, Landrechte bei der Kolonialverwaltung einzuklagen und argumentierte, dass er Nachkomme einer Lineage sei, die den Inka-Herrschern eng verbunden gewesen war. Als Guaman Poma vor Gericht eine bittere Niederlage erfuhr, wurde er zum Sozialaktivisten. Ab 1613 verfasste er aus eigenem Antrieb die über 1000-seitige „Nueva coronica y buen gobierno“, eine kunstvolle Kombination aus Text und Kalligraphie mit um die 400 Abbildungen.<sup>21</sup> Guaman Poma klagte an, dass achtzig Jahre nach der spanischen Eroberung die Welt des Inka-Staates „auf den Kopf gestellt“ worden sei: die

<sup>17</sup> Ferdinand Columbus: *The Life of Admiral Christopher Columbus*. Chapel Hill 1992, S.113.

<sup>18</sup> Anthony Padgen: *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*. Cambridge 1987.

<sup>19</sup> Besonders gründlich ging der Franziskaner Fray Diego de Landa vor, der 1562 zahllose Maya-Handschriften verbrennen ließ, so dass heute nur vier erhalten sind.

<sup>20</sup> Dies betrifft die von Murúa verfasste „*Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*“ von 1590; siehe Rolena Adorno: *Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Peru*. Kopenhagen 2001, S.25,31.

<sup>21</sup> Siehe die Internetausgabe der Königlichen Bibliothek von Kopenhagen <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/> (eingesehen am 23.6.2007)

sozialen Hierarchien wurden missachtet, *indios* arbeiteten sich in den Minen zu Tode und die früheren ethnischen und sozialen Gruppen lösten sich infolge der Vermischung mit den Spaniern auf. Auf der Grundlage seines profunden Wissens sowohl der andinen als auch der spanischen Welt entwarf Guaman Poma eine neue Version der Weltgeschichte und darauf beruhend ein Reformprogramm, mit dem er vor allem einen Leser überzeugen wollte, König Philipp III. Die Koordinaten der spanischen Herrschaft – das Christentum und die Monarchie – schien er dabei nicht in Frage zu stellen: Als überzeugter Katholik ordnete er die andine Geschichte einem christlich-spanischen Modell universeller Historie unter, die konventionell bei Adam und Eva beginnt.

Eine andere mögliche Lesart ist, dass er diese Koordinaten doch in Zweifel zog. Sie stützt sich auf die Interpretation seiner Bilder, darunter seine „Mapa Mundi del Reino de las Indias“. Einerseits folgte Guaman Poma der europäischen Konvention der *mappae mundi*. Darin wurde, im Gegensatz zu den Seefahrtskarten, für abstraktere Zwecke das über die Welt in Erfahrung Gebrachte auf einer Karte geordnet. Andererseits bildete er eine Raumordnung ab, die den vergangenen Inka-Staat evozierte: *tawantinsuyu* oder die „vier vereinigten Teile“ mit den vier Hauptstraßen, die sie symbolisieren. In diese Ordnung fügte er punktuell Symbole des spanischen Reiches ein: Cuzco versah er mit den Wappen Kastiliens und des Papsttums und betonte so die zentrale Stellung der Stadt. – Zeichnete Guaman Poma mit dieser Weltkarte gezielt eine Alternative zur eurozentrischen Weltsicht? Ist sie als Teil eines Programms zu interpretieren, mit dem er für die Rückkehr zur inkaischen politischen Ordnung plädierte?<sup>22</sup> Diese Fragen werden nach wie vor kontrovers diskutiert. Nathan Wachtel wies als erster darauf hin, dass Guaman Poma mit andinen und europäischen Raum- und Geschichtskategorien eine neue, interkulturelle Weltsicht entwerfe.<sup>23</sup> Er versuche die andine und europäische Welt in ein einziges diachrones und synchron-räumliches Schema zu synthetisieren. Guaman Poma zeichne damit die messianistische Utopie einer rückwärtsgewandten, aber im Prinzip neu strukturierten Welt, die in eine gedankliche Rebellion gegen spanische Kolonialherrschaft münde.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Für eine entsprechende Interpretation siehe Gartner: *Mapmaking*, S.297.

<sup>23</sup> Nathan Wachtel: *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1579)*. Madrid 1976, S.246-263. Guaman Poma zog auch im Text eine Analogie zwischen der um Kastilien zentrierten Welt mit vier Kontinenten und dem um Cuzco organisierten, vierteiligen Inka-Reich. Siehe auch das Bild *Pontifical Mundo* <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/42/es/text/?open=id3085015> (eingesehen am 23.6.2007)

<sup>24</sup> Wachtel: *Los vencidos*, S.263. Neueste ethnohistorische Forschungsergebnisse legen nahe, dass Cuzco in präkolonialer Zeit als Bezeichnung für den Inka-Herrscher und für den jeweiligen Ort, den er bewohnte, verwendet wurde. Erst die Spanier legten den Begriff räumlich auf die letzte inkaische Hauptstadt fest (Susan Ramírez: *To Feed and to be Fed. The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford 2005, S.21). Demzufolge konzipierte Guaman Poma Cuzco und die vier Suyos ähnlich wie die Spanier als räumlich fixiert.



Bild 2: Felipe Guamán Poma de Ayala's "Mapa Mundi del Reino de las Indias", ca. 1615.<sup>25</sup>

Folgt man Wachtels Beweisführung, stellt sich trotzdem die Frage, inwiefern Guamán Poma ein ‚indigenes‘ Amerika-Projekt entwarf. An dieser Stelle sei an Andersons und Appadurais Thesen zur Wechselwirkung zwischen den medialen Praktiken und den sozialen Identitäten erinnert. Guamán Poma wirkte innovativ, weil er in erster Linie nach Kompatibilität in der Kommunikation mit den Europäern suchte. Er war nicht der einzige: Um die gleiche Zeit legten auch indigene Maler der Schule von Cuzco sowie Bernardino de Sahagúns nahuatl-sprachige Informanten in Mexiko kühne neue Entwürfe in Schrift und Bild nieder. Sie alle erwiesen sich für die Kolonisierenden als trojanische Pferde, denn die Materialität von Medien führte vielfach zu nicht intendierten Transformationsprozessen: Allein durch die Notwendigkeit, europäisch/christliche Termini zu übersetzen und, dazu auf einheimische Intellektuelle zurückzugreifen, fanden deren Denkkategorien Eingang in die koloniale Wissensproduktion. Ähnlich argumentiert Silvia Spitta:<sup>26</sup> Guamán Pomas Bestreben, einen „westlichen“ Leser zu erreichen und das damit einhergehende Pressen von andinen Konzepten in den Rahmen europäischer Kartographie und Geschichtsschreibung, hätten diesen Rahmen von innen her untergraben. Als Folge sei in Guamán Pomas Werk ein subversiver Subtext entstanden, der die sozialen Positionen und Hierarchien, die von der Kolonialverwaltung als antagonistisch konstruiert wurden, auf der diskursiven und bildlichen Ebene in Frage stellte. Die Herrschenden versuchten zu Verwaltungszwecken u.a. Spanier, Kreolen, Zwischenschichten wie Mestizen, *indios* sowie schwarze Sklaven rigide nach dem Kriterium ethnischer Herkunft zu trennen. Guamán Poma trug dazu bei, dass diese Kategorien bis zu einem gewissen Grad „rechtliche Fiktionen“ blieben.<sup>27</sup> Er verkörperte die damit einhergehenden Widersprüche, indem er einerseits eine kulturell essentialistische Position vertrat und die rasche Zunahme der mestizischen Bevölkerung für den Untergang der andinen

<sup>25</sup> Quelle: Königliche Bibliothek von Kopenhagen.

<sup>26</sup> Silvia Spitta: *Between Two Waters. Narratives of Transculturation in Latin America*. Texas 1995, S.92.

<sup>27</sup> Douglas Cope: *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison 1995.

Welt mitverantwortlich machte; andererseits hatte er sich selbst kulturell weitgehend den Spaniern angepasst und wurde deshalb von letzteren als ein zweideutiger *indio ladino* kategorisiert.<sup>28</sup> Guaman Poma ist meines Erachtens ein Beispiel dafür, wie Indigene früh über die Aneignung neuer medialer Praktiken indigene Identität in einem Dialog mit ‚dem Westen‘ mitgestalteten. Dies erzeugte ein Spannungsfeld zu den kolonialen Herrschaftsdiskursen.

Guaman Pomas Entwurf könnte die gesellschaftlichen Verhältnisse auch strukturell verändert haben: Vergleichbare Modelle, die sich auf die Vergangenheit des Inka-Staates bezogen und zugleich *tawantinsuyu* in einem interkulturellen Dialog neu konzipierten, blieben lange attraktiv. Die quechuasprachige Bevölkerung und weitere Gruppen bedienten sich ihrer bis weit ins 18. Jahrhundert hinein als Referenz für die Formulierung alternativer Staatsmodelle und für die politische Auflehnung gegen die spanische Herrschaft.<sup>29</sup>

### 3. AMERIKA-ENTWÜRFE ALS PROTEST GEGEN DIE JUBILÄUMSFEIERN ZUR „ENTDECKUNG“ AMERIKAS

Beim Schlagwort „indigenes Amerika“ denken viele ausschließlich an die Entwürfe der Nachkommen von Spaniern, die in Amerika geboren wurden. Kleine kreolische Eliten beriefen sich Ende des 18. Jahrhunderts erstmals auf das lange verachtete indianische Erbe, um die Eigenständigkeit amerikanischer Nationen gegenüber Europa zu legitimieren. Indigene Personen hätten als intellektuelle Autoren mit eigenen Projekten in diese Auseinandersetzungen nicht eingegriffen, hieß es lange in der offiziellen Geschichtsschreibung.<sup>30</sup> Fokussiert man aber nicht-schriftliche mediale Praktiken im Rahmen von spätkolonialen Aufstandsbewegungen, ergibt sich ein anderes Bild. Im Zuge der spanischen Kolonialpolitik eines Teile-und-Herrsche waren Gemeinden nach einem ethnischen Kriterium getrennt worden (in *repúblicas de indios* und *repúblicas de españoles*). Die Folge war eine Fragmentierung, die zur Entstehung neuer, lokal geprägter indigener Identitätshorizonte beitrug. Bauern, Zwangs- und Lohnarbeiter entwickelten jedoch in der Auseinandersetzung mit der Ausbeutung auf Haziendas, in Minen und Städten gemeinsame Interessen und formulierten bisweilen ein neues gesamt-indigenes Bewusstsein in religiösen Termini.<sup>31</sup> Alternative Amerika-Entwürfe waren dafür prägend. Als solche lassen sich die millenaristischen Vorstellungen eines „spanierfreien Landes“ interpretieren und ihre Personifizierung in einem indigenen König oder in einer braunhäutigen, indigenen Muttergottes.<sup>32</sup> Indigene formulierten diese Ideen in Konkurrenz zum Erlösungsglauben des Katholizismus, nahmen dabei aber auch auf Kontinuitäten Bezug: Im mesoamerikanischen

---

<sup>28</sup> Adorno: Guaman Poma, S.28,31,35.

<sup>29</sup> Steve Stern: Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Centuries. Madison 1987.

<sup>30</sup> Neue ethnohistorische Ansätze gehen hingegen auf die kulturellen Formen indigenen Widerstands in jener Zeit ein, so Brooke Larson: Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910. Cambridge 2004.

<sup>31</sup> Die als *indios* Klassifizierten identifizierten sich vielerorts erstmals als *macehuales*, ein ehemals aztekischer Ausdruck für Nicht-Adlige, und solidarisierten sich im Sinne einer sozialen Klasse; siehe Ingrid Kummels: Land, Nahrung und Peyote. Soziale Identität von Rarámuri und Mestizen nahe der Grenze USA-Mexiko. Berlin 2006, S.149.

<sup>32</sup> *Indios* an der Küste und im Hochland Westmexikos erhoben sich um 1800 und wollten einen Parallelstaat unter der Herrschaft von „El Indio Mariano“, ein angeblicher Nachfahre des Gouverneurs von Tlaxcala, errichten. Eric Van Young: The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821, Stanford 2001, S.452-494.

und im andinen Raum sprach man den katholischen Heiligen eine ähnliche Symbolkraft für räumliche, zeitliche und soziale Einheiten zu, wie sie die präkolonialen Lokalgötter innegehabt hatten.<sup>33</sup> Über diese eigenständigen indigenen Projekte wissen wir immer noch zu wenig, weil sie systematisch als „anachronistisch“ diskreditiert und aus der Nationalgeschichte ausgeblendet wurden.

Vor diesem Hintergrund schlugen die modernen indigenen Mobilisierungen der 1990er-Jahre tief in das Bewusstsein der nationalen Öffentlichkeiten, die sich als mestizisch definierten, ein. Besonders die Proteste im Vorfeld des Jubiläumfestes, das Spanien in Erinnerung an die „Entdeckung Amerikas“ vor 500 Jahren plante (siehe unten), markierten eine Zäsur. Neu war, dass soziale Bewegungen, die regional verankert und in Bezug auf Organisationsformen und politische Programme sehr unterschiedlich waren, ein gemeinsames Anliegen publikumswirksam vertraten. Damit setzten sich Indigene erstmals als politische Akteure auf der internationalen Bühne durch. Dazu trugen auch charismatische Führungspersönlichkeiten wie Rigoberta Menchú, die 1992 den Friedensnobelpreis erhielt, bei, und die Vernetzung mit transnationalen Aktivisten aus anderen Kontinenten. Diese panindianische Strömung erzielte sowohl auf nationaler als auch internationaler Ebene beachtliche Erfolge. Im Rahmen von Verfassungsreformen u.a. in Mexiko, Kolumbien, Ecuador und Bolivien wurden den indigenen Völkern als Teil eines multikulturell verfassten Staates bald kollektive kulturelle Rechte zuerkannt.<sup>34</sup> In mehreren Ländern erkämpften sich indigene Persönlichkeiten und Organisationen einen festen Platz in der politischen Parteienlandschaft. Zu ihren Errungenschaften zählt, dass nach 22 Jahre dauernden Verhandlungen im Mai 2006 die Kommission für Menschenrechte der Vereinten Nationen die Erklärung der Rechte indigener Völker unterzeichnete.

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass die Konzeptualisierung eines neuen Amerika-Bildes ein wesentlicher Bestandteil dieser ethnischen Wende war. Bevor ich die Vorstellungen von Abya Yala detaillierter erläutere, seien die unterschiedlichen Formen interner Dynamik auf der nationalen Ebene dargelegt, die diese neue Entwicklung mit auslösten. Ab Ende der 1960er-Jahre wurden insbesondere in Kanada, den USA, in Mexiko, Ecuador, Peru und Bolivien unabhängig voneinander indigene Identitäten revitalisiert. Im lateinamerikanischen Kontext lassen sich gemeinsame Faktoren ausmachen: Als Folge davon, dass mit der Unabhängigkeit der koloniale *indio*-Status in den meisten Staaten formell aufgehoben worden war, verloren Indigene ihre Sonderrechte in Bezug auf Selbstverwaltung und Gemeindebesitz an Land. Sie wurden zudem kulturell diskriminiert. Die herrschenden Eliten sahen in der kulturellen Heterogenität ein Defizit der jungen Staaten und legten diese den indigenen Bevölkerungsgruppen zur Last. Letztere erhoben gerade in Ablehnung des *mestizaje*, des homogenisierenden Nationenmodells, zunehmend politische Forderungen auf ethnischer Basis und verlangten kollektive Rechte auf eine eigene Kultur, auf Land und natürliche Ressourcen sowie eine Selbstverwaltung und damit eine Teilautonomie innerhalb der Nationalstaaten. Bewohner von Landgemeinden, die zuvor versucht hatten, Landrechte und Agrarreformen in Klassentermini als Bauern einzuklagen, hatten die Erfahrung gemacht, dass ihre Interessen im Rahmen von Bauernverbänden und Gewerkschaften zu kurz gekommen waren. Auch sah sich eine aufkommende indigene Bildungselite nach wie vor mit Diskriminierung konfrontiert, weshalb sie im Gegenzug die indigene Identität positiv

---

<sup>33</sup> Juan Ossio: La imagen de la unidad social en las fiestas andinas. In: Antonio Garrido Aranda (Hrsg.): *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*. Córdoba 1997, S.334.

<sup>34</sup> Juliana Ströbele-Gregor: Indigene Völker und Gesellschaft in Lateinamerika: Herausforderungen an die Demokratie. In: Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit: *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*, 2004, S.20, FN 14.

definierte und als politische Waffe einsetzte.<sup>35</sup> Die neuen politischen Subjekte nannten sich im englischsprachigen Raum *Native Americans* (USA) und *First Nations* (Kanada), im spanischsprachigen *Pueblos Indígenas* und im portugiesischsprachigen *Nações Indígenas*.

Einige Wissenschaftler weisen mit Recht darauf hin, dass Analysen des nationalen Kontexts allein nicht genügen, um den Rekurs der sozialen Bewegungen auf Ethnizität in jenen Jahrzehnten zu erklären.<sup>36</sup> So entwickelten gerade numerisch kleine Gruppen wie die Inuit Kanadas und die Amazonas-Ethnien Ecuadors, Perus und Brasiliens eine große Schlagkraft, indem sie als Erste über die nationale Ebene hinaus Allianzen mit der globalen Ökobewegung schmiedeten. Im Fall von Ecuador und Peru beeinflussten sie trotz der großen Interessensunterschiede zwischen Hochland- und Tieflandindigenen die ethnische Politisierung der an Zahl überlegenen Hochlandbevölkerung maßgeblich mit.<sup>37</sup> Hintergrund war, dass sie ihre Belange in enger Interaktion mit internationalen Fürsprechergruppen wie Cultural Survival, IWGIA und Oxfam sowie mit Blick auf Themen von globaler Tragweite wie Ökologie und Menschenrechte formulierten. Diese Entwicklung legt nahe, dass lokal verankerte Bewegungen erst auf der Grundlage interkulturell ‚lesbarer‘ politischer Programme und symbolischer Repräsentationen ihre Themen an die Spitze der nationalen politischen Tagesordnungen zu setzen vermögen. Damit schlugen sie eine Brücke zwischen partikularen Belangen und diejenigen global agierender Interessensgruppen.

Raumkategorien waren von Anfang an ein wichtiges Feld dieser Identitätspolitik. Die Inuit – die innerhalb Kanadas eine kleine Minderheit bilden – erzielten mittels entsprechender Debatten innerhalb weniger Jahrzehnte einen weltweit einzigartigen Erfolg: 1999 wurde das Territorium Nunavut gegründet, das weiterhin Teil des kanadischen Staates ist, aber autonom von dessen Bewohnern, zu 85 % Inuit, verwaltet wird. Im 19. Jahrhundert waren Euro-Kanadier bei der Aneignung des Lebensraums der Inuit ähnlich wie die Spanier vorgegangen. Die Arktis galt ihnen als „unbewohnt“, Orte benannten sie nach den euro-kanadischen „Entdeckern“ neu und dies hatte tiefgreifende Implikationen. Indem sie die bestehenden geographischen Namen übergingen, negierten sie eine über Jahrhunderte gewachsene enge Beziehung zwischen Menschen und Orten. Orte sind mehr als Schrift oder materielle Kultur ein wesentliches Medium des kollektiven Gedächtnisses.<sup>38</sup> Als Inuit in den 1950er-Jahren in feste Niederlassungen umgesiedelt wurden, artikulierten sie die Sorge, dass die alten Toponyme vergessen werden könnten. Inuit-Politiker gaben in den 1970er-Jahren mit dem Namen „Nunavut“ („unser Land“) der Forderung nach einem selbst verwalteten Territorium griffig Ausdruck. Sie unterstützten damit keimende Prozesse einer überlokalen Solidarisierung als Angehörige einer unterdrückten Ethnie und Klasse. Der 1981 gegründete Ältestenrat der Inuit fasste den Beschluss, alle Ortsnamen im Einzugsgebiet der modernen Siedlungen zu erheben.<sup>39</sup> Mit der Rückgewinnung der alten Raumkategorien und ihrer erstmaligen Aufzeichnung auf Karten untermauerten sie Forderungen nach einer

---

<sup>35</sup> Zu den modernen indigenen Bewegungen siehe Juliana Ströbele-Gregor (Hrsg.): *Nuevas tendencias de los movimientos indígenas en los países andinos y Guatemala del nuevo milenio*. In: *Indiana* 17/18 (2000/2001); Kay Warren/Jean Jackson (Hrsg.): *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin 2002; Erick D. Langer/Elena Muñoz: *Contemporary Indigenous Movements in Latin America*, Wilmington 2003; Brysk: *Tribal Village*.

<sup>36</sup> Shane Greene: *Getting over the Andes: The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru's Twenty-First Century Inca Empire*, In: *Journal of Latin American Studies* 38 (2005), S.327-354.

<sup>37</sup> Ebenda, S.339f.

<sup>38</sup> Béatrice Colligon: *Inuit Place Names and Sense of Place*. In: Pamela Stern/Lisa Stevenson (Hrsg.): *Critical Inuit Studies. An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*. Lincoln 2006, S.187-205.

<sup>39</sup> Ludger Müller-Wille: *Geographische Namen und Souveränität. Kulturelle Behauptung der Inuit in Nunavik, Kanada*. In: Peter Gerber (Hrsg.): *500 Jahre danach: zur heutigen Lage der indigenen Völker beider Amerika*. Zürich 1993, S.37.

selbstbestimmten umweltverträglichen Nutzung des Landes, die auch auf der kulturell tradierten Jagd beruhen sollte.<sup>40</sup>

Das Beispiel zeigt, dass territoriale Denkbilder für diese Bewegung wie auch für weitere nordamerikanische Indigenenbewegungen ab den 1970er-Jahren zentral waren. Den Anspruch auf kollektive Rechte an Land und Bodenschätzen begründeten sie mit einem ganzheitlichen Konzept, nach dem das Land nicht bloß Ressource, sondern von sakraler Qualität sei. Die in Nordamerika ideologisch diversen Strömungen konvergierten in die Zukunftsvision einer die Nationalstaaten übergreifenden indianischen Zivilisation. Letztere gründe auf einer engen Beziehung mit der natürlichen Welt und unterscheidet sich grundlegend von der merkantilistischen westlichen Zivilisation.<sup>41</sup> Dieses ‚rein‘ indigen wirkende Konzept von *mother earth* handelten Führungspersönlichkeiten indessen in einem interkulturellen Kontext aus. Sie inkorporierten darin neben Lokaltraditionen sowohl christliches Gedankengut – mit dem sie aufgrund ihrer eigenen christlichen Erziehung vertraut waren –, als auch die Umweltschutzideen von Lobbyisten indigener Belange, mit denen sie zusammenarbeiteten.<sup>42</sup>

Parallel hierzu entstand das Denkbild von Abya Yala. Lokal und regional geprägte Indigenenorganisationen, die sich transnational agierenden Dachverbänden angeschlossen haben, beziehen sich darauf. Abya Yala wird aktuell auf den Internetseiten von solchen Verbänden als ein „Kontinent und kollektives Territorium der indigenen Völker“ definiert.<sup>43</sup> Bezeichnenderweise ist Takir Mamani, der 1986 als erster den Begriff in die Diskussion einführte (siehe Anfang), ein Gründungsmitglied der Aymara-Bewegung Tupak Katari.<sup>44</sup> Diese hatte ab dem Ende der 1960er-Jahre neue, an ethnische Kategorien orientierte Akzente gesetzt und das politische Programm und die Symbolik eines indigenen Nationalismus auch über ihr Ursprungsland Bolivien hinaus geprägt. Im Verlauf der Jahrzehnte verbanden verschiedene Akteure – neben Bauern insbesondere Hochlandbewohner, die in die Städte migriert waren –, damit das politische Ziel einer Selbstermächtigung der Aymara nach eigenen Maßstäben. Mit Verweis auf den antikolonialen Kampf des Aymara Tupac Katari Ende des 18. Jahrhunderts forderten sie die Errichtung einer modernen Version des prä-Inka-Reiches. Dazu sollten die ‚traditionelle‘ Religion und Lebensweise sowie insbesondere die indigenen basisdemokratischen Strukturen revitalisiert werden, die auf eine präkoloniale

---

<sup>40</sup> Collignon: Place Names, S.188.

<sup>41</sup> Ein solches Landkonzept erläuterte ein Vertreter des International Indian Treaty Council 1981 vor den Vereinten Nationen wie folgt: „The oneness of the earth has been shattered by artificial entities called ‘nations’ that separate people from each other – even people sharing a common history, culture and tradition. The oneness of the earth has been shattered within these nations by other artificial boundaries dividing the open land into segments of ‘private property’.“ (Burger 1987, In: Brysk: Tribal Village, S.99).

<sup>42</sup> Zur vergleichbaren Synthese verschiedener ideologischer Strömungen in der Rede von Häuptling Seattle siehe Peter Gerber: Der Indianer – ein homo oekologicus? In: Fritz Stolz (Hrsg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt. Zürich 1993, S.221-244.

<sup>43</sup> Siehe die Website der Indigenenvertretungen, die an den kontinentalen Gipfeltreffen teilnehmen: [http://www.cumbrecontinentalindigena.org/nahauca06\\_en.php](http://www.cumbrecontinentalindigena.org/nahauca06_en.php) (eingesehen am 4.5.2007). Abya Yala ist der Namensgeber von einer Reihe von Organisationen, die sich mit indigenen Belangen befassen, so von einem Verlag, einer Zeitung, einer gemeinnützigen Stiftung und einer Website.

<sup>44</sup> Mamani soll den Begriff im Sommer 1977 von Autoritäten der Kuna Panamas – die erfolgreich um territoriale Autonomie gekämpft hatten – übernommen haben. Letztere erklärten: „Der wahre Name unseres Kontinents ist Abya Yala. Das ist in der Kuna-Sprache, aber jedes Volk hatte in seiner Sprache dafür einen eigenen Begriff.“ (Übersetzung I.K.) Siehe: [http://www.panamaprofundo.org/boletin/pueblosindigenas/porque\\_abya\\_yala.htm](http://www.panamaprofundo.org/boletin/pueblosindigenas/porque_abya_yala.htm) (eingesehen am 4.7.2007). Zum Katarismus siehe Juliana Ströbele-Gregor: Vom indio zum mestizo... zum indio, In: Dirmoser, Dietmar et al. (Hrsg.): Lateinamerika. Analysen und Berichte Bd. 16. Münster 1993, S.95-112; Andrew Canessa: Contesting Hybridity: Evangelistas and Kataristas in Highland Bolivia. In: Latin American Studies 32, (2000), S.115-144.

Aymara-Zivilisation von Tiwanaku zurückgeführt werden.<sup>45</sup> In Bolivien berufen sich verschiedene Gruppierungen, darunter neue indianistische Parteien, auf diese Ideologie des Katarismus, um eine alternative Staatsform zu fordern. Sie vertreten allerdings unterschiedliche, bisweilen konträre Nationenkonzepte. Nur eine Minderheit wie die radikal-indianistische Partei Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) spricht der mestizisch-weißen Bevölkerung ein Wohn- und Nutzungsrecht in „indigenen Territorien“ und einen entsprechend konzipiertem Staat ab. Andere Gruppierungen stellen den bestehenden bolivianischen Staat nicht grundsätzlich in Frage, sondern wollen ihn in Richtung einer plurikulturellen Staatsform reformieren. Von der Anerkennung der kulturellen Unterschiede zwischen den „Nationalitäten“ (ein Gegenbegriff zur früheren Bezeichnung „ethnische Minderheiten“) versprechen sie sich künftig eine gleichberechtigte Koexistenz zwischen indigenen Ethnien und Mestizen.

Abya Yala ist zum flexiblen Bezugspunkt indigener Organisationen in Lateinamerika geworden, die dort ein ähnlich breites Spektrum wie in Nordamerika aufweisen. Ihre Vertreter sprechen nun oft von Abya Yala, *mother earth*, *madre naturaleza* und *Pachamama*<sup>46</sup> in einem Atemzug. Mit Hilfe dieses interkulturell vermittelbaren Amerika-Konzepts stellen sie eine internationale Öffentlichkeit für indigene Gesellschaftsprojekte her, auch wenn diese Projekte im Einzelnen ideologisch unterschiedlich sind. Zunächst zur bildlichen Darstellung von Abya Yala: Die Identitätspolitik in einer globalisierten Welt kreist zunehmend um Symbole, Bilder und Diskurse, die grenzübergreifend zirkulieren, und Verbindungen mit lokalen Identitätshorizonten eingehen. Im Zuge dessen nehmen die Bilder selbst eine neue Qualität an: „Sie beinhalten viele komplizierte Windungen“, stellt Arjun Appadurai fest, weil sie sowohl „das eigene imaginierte Leben, als auch das von Anderen, die an entfernten Orten wohnen“, synthetisieren.<sup>47</sup> Das Plakat des „II. Cumbre de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala“, der 2004 in Quito stattfand, ist dafür ein Beispiel. Auch diejenigen, die mit der aktuellen panindigenen Symbolik wenig vertraut sind, mögen folgendes darin lesen: Die horizontale Lage des Doppelkontinents widerspricht der hegemonialen Weltrepräsentation; die Vielfalt der darin inkorporierten Symbole steht für die Plurikulturalität indigener Völker. Umweltaktivisten können sie als eine alternative Weltgesellschaft, die vom Respekt vor Natur und Kosmos geleitet wird, interpretieren und Esoteriker darauf achten, dass dies in der Spiritualität einer indigenen Lebensgemeinschaft begründet erscheint. Weitere Leseschichten für Eingeweihte sind: Der Adler und der Kondor repräsentieren Nord- und Südamerika, die gemäß einer Prophezeiung durch den Kolonialismus getrennt wurden und die es nun wiederzuvereinigen gilt. Potentiell Trennendes (Hochland/Tiefeland; Männer/Frauen) ist dual angeordnet, und zwar in der Chacana, dem andinen Kreuz, das indianistische Erweckungsbewegungen wie den Kataristen bis hin zu US-amerikanischen Esoterikgruppen als Weltsymbol gilt. Das Plakat vermag somit Brücken zwischen den verschiedensten Referenzsystemen zu schlagen, auch gerade innerhalb der panindigenen Bewegung.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Canessa dekonstruiert die Interpretation, Tiwanaku sei eine „präkoloniale Hauptstadt der Aymara“, und weist auf deren frühere multikulturelle Zusammensetzung hin, siehe Canessa: *Evangelistas and Kataristas*, S.120, Fußnote 28.

<sup>46</sup> Zur Komplexität des Aymara-Begriffes *Pachamama*, der oft verkürzt als „Erdgöttin“ übersetzt wird, der aber auch auf die Raum- und Zeitverknüpfung des Kosmos Bezug nimmt, siehe Xavier Albó: *La Gente de las Alturas*. 16.9.2006 In: <<http://www.mail-archive.com/aymaralist@yahoogroups.com/msg03587.html> (eingesehen am 16.7.2007)

<sup>47</sup> Appadurai: *Modernity*, S.35.

<sup>48</sup> Das Plakat des „II. Cumbre...“ wurde von Armando López der indigenen Medieneinrichtung Mingasocial im Dialog mit dem Ethnologen Marc Becker entworfen. Die Ausrichtung des Kontinents geht auf Beckers Einfluss zurück (E-mail vom 5.7.07). Im Plakat des vorangegangenen Gipfeltreffens war Indigenes hingegen im

Vom Bild zu den Akteuren: Die beteiligten Akteure handeln diese neuen indigenen Amerika-Konzepte derzeit bei face-to-face Begegnungen in den räumlichen Knotenpunkten von globalen Netzwerken wie Universitäten, NGO-Büros und bei internationalen Veranstaltungen aus. Indigene, die in die Städte migriert sind und deren Zahl in den letzten Jahrzehnten stetig angewachsen ist, sind eine treibende Kraft der Re-Indianisierungsprozesse. Dazu zählen Studenten und Studienabgänger, die dort beruflich Fuß gefasst haben. Letztere Gruppen mobilisierten sich gerade in ihrer Ablehnung von Manifestationen symbolischer Politik der *global players* wie Spaniens, das 1992 ein Jubiläumsfest aus Anlass der 500. Wiederkehr der „Entdeckung und Eroberung Amerikas“ beging. Spanien, das sich eine neue Vermittlerrolle zu Lateinamerika versprach, war bestrebt, über die Feierlichkeiten den Gewinn zu demonstrieren, den die europäische Kultur den Amerikas gebracht habe. Das Vorhaben, Nachbauten von Kolumbus' Karavellen medienwirksam auf die historische Reiseroute zu entsenden, enthüllte allerdings die iberische Sicht von *der* sog. „Entdeckung“ als *dem* Ereignis, das *die eine* Vorstellung von der Welt verändert hatte.<sup>49</sup>



höheren Einklang mit international verbreiteten Weltabbildungen konstruiert worden. Armando López erläuterte, er habe Abya Yala gemäß der „andinen Philosophie des (in vier geteilten) Tahuantinsuyo“ und auf der Grundlage der andinen Chakana gezeichnet. Letztere sei keine „Erfindung“ der präkolonialen indigenen Kulturen, betont er, sondern beruhe auf deren empirischem astronomischem Wissen (E-mail vom 8.7.07).

<sup>49</sup> Der Gedenktag wurde 1984 als „Begegnung zweier Welten“ neu definiert, siehe Walther Bernecker: Rauchender Spiegel. Das Jubiläum der „Entdeckung“ Amerikas im Widerstreit der Meinungen. In: Wolfgang Reinhard et al. (Hrsg.): Nord und Süd in Amerika. Gemeinsamkeiten, Gegensätze, europäischer Hintergrund. Freiburg 1992, S.1303.

Bild 3: Plakat des II. Cumbre de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, Quito, Ecuador, Juli 2004.<sup>50</sup>

Die politisch engagierten Indigenen setzen dieser Vorstellung aber schon seit 1987 Diskurse und Bilder von ihrer Gegenwart entgegen. Ihre Zeitgenossenschaft untermauerten sie nicht nur diskursiv mit Forderungen nach der Wiedergewinnung „unserer Identität als Nationen mit ethnischer und kultureller Vielfalt“.<sup>51</sup> Sie wählten auch moderne Formen des politischen Protests wie Märsche und Straßenblockaden. Botschaften wie: „Wir haben *unser* Amerika selbst entdeckt“ und „Es lebe unser dunkelhäutiges Amerika“<sup>52</sup> vermittelten sie visuell vor allem über die Märsche, an denen sich Tausende Angehörige verschiedener Dorfgemeinschaften und Ethnien beteiligten. Sie führten vom tiefsten Land in die Hauptstädte, wie zum Beispiel das legendäre „Levantamiento Nacional Indígena“, das die Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Ecuadors Indigenendachverband, im Juni 1990 ausrief.<sup>53</sup> Mit der Wortwahl *levantamiento* stellte die Confederación einen Zusammenhang mit den kolonialzeitlichen Aufständen her, wenngleich die Mobilisierung die moderne Form eines Generalstreiks annahm. Die Demonstranten klagten ihre desolante wirtschaftliche Situation, die Landkonflikte und weitere Missstände an, warfen jedoch auch die grundsätzliche Frage nach der Staatsform von Ecuador auf, die bis dahin als mestizisch definiert worden war. Die Marginalisierten präsentierten sich erstmals im zentralen öffentlichen Raum als „Nationalitäten“ mit eigener Geschichte und kollektiven Identitäten und zwangen die Landesregierungen so, in direkte Verhandlungen mit ihnen zu treten. Als Nationalitäten beanspruchten sie eine Gleichrangigkeit mit dem mestizischen Nationalstaat und gaben dieser Forderung über Symbole Ausdruck, die indessen letzterem entlehnt sind. Ein Beispiel ist die Wiphala (siehe Anfang). Aymara-Aktivistinnen hatten als Erste die altandine Symbolik des Regenbogens mit der Flagge europäischen Ursprungs kombiniert. Aktuell beziehen sich zahlreiche Indigene und Indigenenorganisationen in ganz Lateinamerika auf die Wiphala als Symbol von Verschiedenheit und Einheit der „originären Völker“ der Amerikas.<sup>54</sup>

Die Organisatoren des „Levantamiento“ setzten solche interkulturell verständlichen Symbole sehr gezielt ein. Luis Macas, der damalige und gegenwärtige Anführer von CONAIE, erklärte: „Unsere Taktik ist nicht nur Reifen zu verbrennen, Steine zu werfen und Straßen zu blockieren. Wir sind in der Lage, unseren Protest in Form einer *fiesta* zu artikulieren. Denn das ist unsere *cosmovisión*.“<sup>55</sup> Er und andere schlugen eine Brücke von der Gegenwart zur präkolonialen Vergangenheit, etwa mit Massenkundgebungen in der alten Inka-Hauptstadt Cuzco oder auf dem berühmten Minenberg Cerro Rico – was damals neu

---

<sup>50</sup> Entwurf: Armando López

<sup>51</sup> Bernecker: Spiegel, S.1310.

<sup>52</sup> Ebenda, S.1309; Philip Wearne: Return of the Indian. Conquest and Revival in the Americas, Pittsburgh 1996, S.187, Bild.

<sup>53</sup> Erwin Frank: Geschichte und Utopie: Die indianistische Bewegung in Ekuador. In: Dietmar Dirmoser et al. (Hrsg.): Lateinamerika. Analysen und Berichte Bd. 16. Münster 1993, S.48-65; Leon Zamosc: Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands, In: Erick D. Langer/Elena Muñoz: Indigenous Movements, S.37-63.

<sup>54</sup> Zur rezenten Einführung der Wiphala in Ecuador siehe Mario Bustos: Comunicación, Política y Cosmovisión. Entrevista realizada por Daniel Mato. In: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas, Nr. 1. Caracas 2003. <<http://globalcult.org.ve/doc/EntrMarioBustos2001.htm> (eingesehen am 23.6.2007). Der Aymara-Politiker Inka Waskar Chukiwanka, ein Gründungsmitglied des Movimiento Indígena Pachakutik, gilt als „Restaurator der Wiphala“ im Jahr 1978. Siehe Inka Waskar Chukiwanka: Wiphala guerrera: Contra símbolos coloniales 1492-1892. La Paz 2005, Klappentext.

<sup>55</sup> In Brysk: Tribal Village, S.73.

war.<sup>56</sup> Diese gedankliche Verbindung zwischen den Epochen verstärkten sie über ‚traditionelle‘ Medien wie Kleidung, Musik und Tanz. Gerade das Bild des ‚zeitlos Indigenen‘ zog die Fotografen und Fernsehleute der Massenmedien an. Sie lichteten Quichua-Aktivisten ab, die ihrer Sitte gemäß ihren Hut nicht einmal vor den höchsten Repräsentanten des Staates Ecuador ablegten.<sup>57</sup> Durch solche Bilder nahm die nicht-indigene Öffentlichkeit erstmals den Vergangenheitsbezug in Kleidung und Kultur und die moderne politische Akteursrolle von Indigenen auf der nationalen Bühne nicht mehr als Gegensätze, sondern als sich gegenseitig bedingend wahr.

Die Konvergenz in ein panindigenes Symbolrepertoire hält an. Indigene Akteure formen dieses Repertoire mit Hilfe von Ideen und ideologischen Konstrukten, die eher auf die präkolonialen Staaten Mesoamerikas und des Andenraums Bezug nehmen als auf die dezentralen politischen Gebilde der nordamerikanischen Wüstengebiete und des südamerikanischen Regenwaldes. Ehemals säkulare, marxistische Bewegungen wie Evo Morales’ Partei Movimiento al Socialismo (MAS) haben sich inzwischen dieses Repertoire angeeignet – wie bei Morales’ Amtsantritt eindrucksvoll gezeigt wurde.<sup>58</sup> Insbesondere indigene Politiker aus dem Maya-Gebiet und dem andinen Hochland verstehen ihre politischen Forderungen als *cosmovisión*, als Teil einer Philosophie, die auf panindigene Spiritualität gründet. Diese formulieren sie nicht als ein in sich widerspruchsfreies Wissenssystem, sondern mit Verweis auf einzelne Schlüsselkonzepte; neben Abya Yala auch Pachakutik. Indigene Sozialaktivisten bedienen sich dieses Quichua-Begriffes (wörtlich: Transformation in Zeit und Raum, Revolution) als Namensgeber für zahlreiche indianistische Parteien und Organisationen und beziehen sich damit auf eine zyklische Zeitvorstellung, der gemäß die Welt in regelmäßig wiederkehrenden Abständen grundlegend erneuert wird. Sie legen den aktuellen ethnischen Aufbruch als den Vorboten eines solchen neuen Zeitalters aus, der die Welt in bessere Bahnen lenken wird. Diese ‚traditionelle‘ millenaristische Vorstellung wird als Speerspitze gegen einen modernen Feind, ‚die‘ neoliberale Politik und die Kehrseiten der Globalisierung, gerichtet. Beim letzten Gipfel der indigenen Völker von Abya Yala im März 2007 in Iximché, Guatemala, drehten sich die Diskussionen einerseits um sehr weltliche Themen. So richteten die Teilnehmer ihre Klagen vor allem gegen Kapitalisierung und Ausbeutung der natürlichen Ressourcen in indigenen Gebieten. In der Schlusserklärung wurden u.a. die geplante Freihandelsvereinbarung (Free Trade Agreement of the Americas) und der Ausbau des Grenzzauns seitens der USA zu Mexiko hin verurteilt. Gefordert wurden u.a. die Legalisierung des Koka-Anbaus und der Friedensnobelpreis für Evo Morales. Die Indigenenvertreter übertrugen diese weltlichen Themen aber auch gezielt in ein spirituelles Register. Rodolfo Pocop von der Maya-Organisation Waqib’ Kej beantragte, den merkantilistischen Begriff „Ressourcen“ künftig durch „Mutter Erde“ zu ersetzen.<sup>59</sup> Darüber hinaus gab man dem kollektiven Raum- und Zeitempfinden in neuen Ritualen kinetisch/visuell Ausdruck. Das Gipfeltreffen wurde mit einer „Zeremonie an das heilige Feuer“, das den Schöpfergott Feuer symbolisiert, eröffnet. Das Feuer, das 1990 beim ersten kontinentalen Treffen der indigenen Völker in Quito entfacht wurde, wird seither im Stil eines olympischen Feuers weitergegeben.<sup>60</sup>

Neue Inhalte im traditionellen Gewand werden auch über moderne Medien vermittelt. Viele Indigenenorganisationen haben deshalb letztere zur Chefsache erklärt und seit dem

<sup>56</sup> Wearne: Return, S.187.

<sup>57</sup> Frank: Utopie, S.48.

<sup>58</sup> Zum innovativen Charakter des Aymara-Neujahrsfestes, siehe Xavier Albó: La Gente.

<sup>59</sup> Marc Becker: Continental Summit of Indigenous Peoples Meets in Guatemala. 4.5.2007. In: <[http://upsidedownworld.org/main/index2.php?option=com\\_content&task=view&id=6...](http://upsidedownworld.org/main/index2.php?option=com_content&task=view&id=6...) (eingesehen am 4.5.2007)

<sup>60</sup> <[http://www.cumbreindigenaabyayala.org/22julio\\_ena.html](http://www.cumbreindigenaabyayala.org/22julio_ena.html) (eingesehen am 4.5.2007)

„Levantamiento“ Presseeinrichtungen, Ausbildungszentren und ähnliches weiterentwickelt und institutionalisiert. Mario Bustos, der Direktor der Kommunikationsabteilung von CONAIE, betont: „...ein Video zu drehen, einfach nur um ein Video zu erzeugen, führt uns nirgendwo hin. Wir müssen dies vielmehr in Verbindung und in Funktion zu den politischen, kulturellen und sozialen Prozessen tun, die wir von Seiten der indigenen Völker in Bewegung setzen.“ Und er analysierte: „(...) Es ist wichtig, sehr umfassend an der Wiedergewinnung von Identität zu arbeiten, mit Identität zu sprechen sowie die *cosmovisión* zu konzeptualisieren und weiterzuentwickeln. Denn es gilt den politischen Diskurs mit sehr viel *cosmovisión* aufzuladen.“<sup>61</sup>

Was bedeutet dies für die aktuelle Kategorie des Indigenen, die in einem komplexen gesellschaftspolitischen Kontext ausgehandelt wird und sich stetig wandelt? Im Rahmen der beschriebenen Dynamik vermochten ressourcenarme soziale Bewegungen, Schwäche in Stärke zu verwandeln. Sie gebrauchen immer gezielter Informationen und Bilder, um kollektive Identität zu erschaffen und sie über nationale Grenzen hinweg zu projizieren.<sup>62</sup> Indigene Spiritualität in der Form einer sakralen, kollektiven Beziehung zum Land und die Visualisierung eines alternativen Amerikas bilden flexible Bezugspunkte. Sozialaktivisten verweisen darauf, um nach innen zu mobilisieren; zugleich einen diese Bezugspunkte die vielen ideologisch nach wie vor diversen Bewegungen, die von Indigenen getragen werden, so zum Beispiel, wenn sie sich gemeinsam gegen die aktuellen massiven Zugriffe auf Land und Bodenschätze seitens multinationaler Konzerne wehren. Darüber hinaus nutzen die Akteure die Bezugspunkte, um eine Brücke zu allgemeineren globalisierungskritischen Diskursen zu schlagen, die von Umweltschutzelangen bis zu zentralen Fragen von Demokratie und Menschenrechten ansprechen. Der Blick auf mediale Praktiken zeigt, dass indigene und panindigene Identitäten zunehmend aus dieser mehrfachen Perspektive konstruiert werden: Repräsentationen, die die Akteure schaffen oder wieder erschaffen, bewähren sich in dem Maß, in dem sie an Imaginationen anknüpfen, welche die Zuschauer von den Akteuren haben und sie so emotional ansprechen. Appelliert wird an die Vorstellung von Indigenen als den Garanten einer harmonischen Zukunft, weil dies schon immer ihre Tradition war.

#### **4. AMERIKA IN DEN PERFORMANCES VON TANZGEMEINSCHAFTEN UND ALS TEIL DER POLITISCHEN MOBILISIERUNGEN AN DER GRENZE ZWISCHEN MEXIKO UND DEN USA**

Wie sehr die Vorstellungen eines indigenen Amerikas im Fluss sind, zeigen die sozialen Bewegungen in der Grenzregion zwischen Mexiko und den USA. Sie organisieren und imaginieren sich zunehmend jenseits von ethnischen und politischen Grenzen, um sich in einer Ära transnationaler Antiglobalisierungspolitik international Gehör zu verschaffen.<sup>63</sup> Von der Grenzregion gehen aktuell verstärkt neue Impulse auf die transkontinentale panindigene Strömung aus. Bezeichnenderweise bereiste die alternative Wahlkampagne des Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) mit Subcomandante Marcos im Oktober 2006 erstmals Nordmexiko – ein Gebiet mit wenig indigener Bevölkerung, deren ethnopolitische Bewegungen von der breiten Öffentlichkeit lange kaum registriert wurden. Die Neozapatisten machten Etappen bei den Rarámuri, Kiliwa, Mayo und Yaqui sowie an den Brücken, die die

<sup>61</sup> Bustos: Comunicación, S.2,14.

<sup>62</sup> Siehe Brysk: Tribal Village, S.35.

<sup>63</sup> Sirena Pellarolo: La Otra Campaña Transfronteriza: De-nationalizing Trans-border Grassroots Organizing. 25.2.2007 <[http://www.inmotionmagazine.com/auto/sp\\_trans.html](http://www.inmotionmagazine.com/auto/sp_trans.html)>(eingesehen am 4.5.2007)

Zwillingsstädte auf beiden Seiten der Grenze verbinden. Nicht Photos von Massenveranstaltungen in Ruinenstätten gingen um die Welt, sondern von einer menschenarmen Wüstengegend – wo die Fischer der Mikro-Ethnie Cucupá, um ihre Existenz kämpfen, weil die US-Agrarindustrie Wasser aus dem Colorado-Fluss abzweigt. Ferner tauschte sich die Delegation mit Globalisierungsgegnern aus, die sich nicht in konventionelle ethnische Kategorien einordnen lassen. Sie traf Mitglieder der Danza Mexica Cuauhtemoc, die bei Protestaktionen in einer neoaztekischen, folkloristisch wirkenden Tracht auftreten. Kaum ein Außenstehender vermutet, dass sie langjährige, treue Anhänger der Neozapatisten sind.<sup>64</sup>

Tanzvereine wie die Danza Mexica Cuauhtemoc bilden Teil einer aktuell sowohl in Mexiko wie auch in den USA expandierenden transnationalen Bewegung, die Amerika-Projekte mit eigenen Akzenten entwirft. Hintergrund ist die spezifische Geschichte der Region: Indigene und nicht-indigene Gemeinschaften wurden als Folge des US-mexikanischen Krieges von 1848 über die neu gezogene Grenzlinie voneinander getrennt. Im Zuge von massiven Migrationsbewegungen in die USA seit den 1970er-Jahren artikulieren sie über kulturelle und politische Organisationen ein transnationales Zugehörigkeitsgefühl. Auch Bewohner aus dem südlichen Oaxaca, die sich früher in erster Linie mit ihrer Gemeinde identifizierten und von Nachbargemeinden der gleichen indigenen Sprachgemeinschaft abgrenzten, solidarisieren sich fern der Heimat an ihren neuen Wohnorten in Nordmexiko und in den USA erstmals als Angehörige der gleichen Sprachgruppe und als Indigene. Die gemeinsame Erfahrung von Diskriminierung als landwirtschaftliche Kräfte in der Agrarindustrie motiviert sie dazu.<sup>65</sup> Die Frente Indígena Oaxaqueña Binacional (FIOB) – ein Dachverband, der 1991 in Los Angeles als Reaktion auf das für 1992 geplante Kolumbusjahr gegründet wurde –, eint inzwischen in der Grenzregion lebende Mixteken, Zapoteken und Triqui. Das Spektrum ihrer politischen Forderungen reicht von der Legalisierung des indigenen Straßenhandels bis hin zur Einstellung der Lagerung nuklearer Abfälle im Grenzgebiet. Eine weitere transethnische Bewegung ist die Alianza Indígena Sin Fronteras. Native Americans, mexikanische Indigene und mexikanischstämmige Chicanos treten darin gemeinsam für einen freien Grenzverkehr für Angehörige tribaler Gesellschaften ein. Entsprechende Forderungen sind inzwischen ein Teil der Abschlusserklärung des indigenen Weltgipfels.

Tänze wie die *danza conchera* oder *azteca* bilden eine gemeinsame kulturelle Plattform dieser sozialen Bewegungen und werden bei Protestaktionen regelmäßig aufgeführt. Die Danza Mexica Cuauhtemoc mit Hauptsitz in Minneapolis und Niederlassungen in Arizona und Südkalifornien ist eine von vielen Gemeinschaften in den USA und in Mexiko, die sich vorwiegend diesem Tanz widmen. Der Verein, der eine von Wellness geprägte Lebensphilosophie mit politischem Engagement für die Neo-Zapatisten verbindet, zieht in erster Linie Chicanos an, aber auch Native Americans, die von der spanischen Kolonialkultur geprägt wurden. Die Semantik und offene Struktur der *danza azteca* erleichtert die Inklusion heterogener sozialer Gruppen.<sup>66</sup> Der Tanz macht den präkolonial als fünfteilig konzipierten Kosmos kinetisch wie etwa über die Choreographie „Gruß an die vier Winde“ erfahrbar. Ein vergleichbares rituelles Grundmuster wird in Hunderten von mexikanischen indigenen Gemeinden praktiziert: Man begeht die vier Himmelsrichtungen und bringt jeweils ein symbolisches Opfer dar. Die *danza azteca* schlägt auch zu einer weiteren Tanztradition eine

<sup>64</sup> Siehe <<http://www.narconews.com/Issue45/articulo2637.html> (eingesehen am 4.5.2007)

<sup>65</sup> Carol Nagengast/Michael Kearney: Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism. In: Latin American Research Review 25(2), (1990), S.61-91.

<sup>66</sup> Anáhuac González: Los concheros. La reconquista de México. In: Jesús Jauregui/Carlo Bonfiglioli: Las danzas de la conquista I. Mexiko-Stadt 1996, S.207-227.

Brücke, nämlich zu den spanischen *danzas de la conquista*, die einst die Eroberung der Einheimischen Amerikas darstellten, aber von den Lokalbevölkerungen gemäß eigener Geschichtsversionen neu interpretiert wurde. Die *danza azteca* nimmt folglich auf Formen kinetisch-visueller Semantik Bezug, die in zahllose Gemeinden im Süden der USA bis hin nach Chile praktiziert und verstanden werden.

Zugleich wird über die *danza azteca* ein teils essentialistisches, teils hybrides Amerika-Bild vermittelt. Bereits in den 1960er-Jahren setzten Chicanos den Tanz im Rahmen von politischem Aktivismus in den Universitäten ein und verknüpften ihn mit dem Konzept einer eigenständigen kulturellen Nation der Mexikanischstämmigen. Sie entwarfen Aztlán, den mythischen Ursprungsort der Azteken, und Anáhuac, das Aztekenreich, als zentrale Sinnbilder dieser Chicano-Nation. Mit Aztlán, das im heutigen Nordmexiko oder im US-Staat Kalifornien gelegen haben soll, unterstreichen die Chicanos gegenüber den Angloamerikanern ihre Erstrangigkeit. Die Chicana-Schriftstellerin Gloria Anzaldúa zeichnete Aztlán als eine psychische Landschaft von fluiden Übergängen zwischen Kulturen und Geschlechtsidentitäten, die auch nationale Grenzen transzendiert.<sup>67</sup> Die Gemeinschaft Danza Mexica Cuauhtemoc setzt einen etwas anderen Akzent, indem sie das Aztekenreich Anáhuac mit Blick auf eine künftige aztekische Renaissance in den Vordergrund rückt. Der Verein vermittelt dies auch über eine legendäre Rede des letzten Azteken-Herrschers Cuauhtemoc, die er auf seiner Website wiedergibt.<sup>68</sup> Cuauhtemoc prophezeit, dass eines Tages die Sonne über Anáhuac wieder aufgehen werde. Auf der Basis dieser millenaristischen Erwartung solidarisieren sich nicht nur diejenigen, die sich als Leidtragende der spanischen Eroberung ansehen, sondern darüber hinaus auch jene, die sich in Analogie dazu als Benachteiligte der Globalisierung betrachten. Die Denkfigur Anáhuac, die zuvor von Chicanos entworfen wurde, vermag deshalb neuerdings auch Native Americans und mexikanische Indigene anzusprechen.

## 5. FAZIT

Die Fallbeispiele zeigen, wie Indigene über einen Zeitraum von mehr als fünf Jahrhunderten wiederholt mit alternativen Amerika-Entwürfen in die Auseinandersetzungen um die kulturelle und politische Kontrolle des Kontinents eingriffen, die infolge der europäischen Invasion einsetzten. Bereits im 16. Jahrhundert kombinierten indigene Sozialaktivisten ‚traditionelle‘ und ‚moderne‘ Medien und formten damit die neuen medialen Techniken, mit welchen sie ihre Amerika-Projekte niederlegten. Die Denkbilder wurden einerseits von diesen Akteuren gezielt gestaltet, andererseits wurden sie von der Materialität der Medien beeinflusst. Die darüber geschaffenen Amerika-Bilder und Gesellschaftsentwürfe stellen folglich keine indigenen Essenzen dar. Wie bereits der Fall von Guaman Poma zeigt, sind die Brüche zwischen präkolonialer Kosmologie und späteren Konzepten tief. Eine Analyse in großer historischer Tiefe belegt aber auch Kontinuitäten, insbesondere in der kolonialen und postkolonialen Zeit. Eine besteht in der Suche von indigenen Akteuren nach Kompatibilität in der Kommunikation mit den Herrschenden, um letzteren ihre alternativen Ideen effektiver zu kommunizieren. Umfassende gesellschaftliche Neuerungen konzipierten sie oft auf der Basis einer idealisierten indigenen Vergangenheit, die sie in die Zukunft projizierten. Indigene entwarfen damit als Erste indianistische Projekte, die lange

---

<sup>67</sup> Zu verschiedenen Aztlán-Konzepten in der Chicana/o-Literatur siehe Dieter Ingenschay: Pepsicoatl, Nation of Aztlán and New World Border. Problematisierung, Hybridisierung und Überwindung der *mexicanidad* im Lichte der Kultur der chican@s. In: Marianne Braig et al.: Grenzen der Macht – Macht der Grenzen. Lateinamerika im globalen Kontext. Berlin 2005, S.77-101.

<sup>68</sup> <<http://www.cuauhtemoc.org/>> (eingesehen am 25.6.2007)

ausschließlich den sog. mestizischen Indigenisten zugeschrieben wurden.<sup>69</sup> In ihrer Gesamtheit betrachtet ergeben die Vorhaben, die indigene Akteure über Schrift, Bild und Körper entwarfen, eine kontinuierliche Narration im Sinne einer indigenen „Genealogie“ (Foucault). Darin wird das Handeln von Indigenen in die Geschichte und Politik der Amerikas eingeschrieben und sie bildet so einen Diskurs der Gegenerinnerung innerhalb der global ungleichen Geographie des Wissens. Im Zuge der Wechselbeziehung zwischen medialen Praktiken und kollektiven Identitäten in den Amerikas erfuhren die Wissensformen und Lebenswelten indigener Akteure eine umfassende Transformation; gleichzeitig sind sie ein Jahrhunderte alter Bestandteil der Pluralität von Entwicklungslinien der globalen Moderne.

---

<sup>69</sup> Spitta: *Two Waters*, S.102.