

Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas

Eine Einführung

1 Kultur, Macht, Identität

Das Gefüge der lateinamerikanischen Gesellschaft wird von einer Reihe von ideologischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Faktoren bestimmt, die hier nur punktuell angesprochen werden können. Diese Faktoren sind nicht nur regional (in Lateinamerika) relevant, sondern ihrerseits in das Gefüge einer globalisierten Welt integriert.

Gruppenbeziehungen in der lateinamerikanischen Gesellschaft werden von mehreren Komponenten bestimmt und artikulieren sich in verschiedenen Kontexten. Wie schon **Eric Wolf** betonte, sind **alle lokalen und kulturellen Gemeinschaften in eine größere soziale und politische Matrix eingebettet** und müssen demnach in diesen Zusammenhängen untersucht werden (Wolf 1956).

Die Vernetzung der lateinamerikanischen Gesellschaft mit **transnationalen ökonomischen und politischen Systemen** besteht seit der Conquista und betrifft auch lokale indianische Gemeinschaften.

Insofern ist eine Analyse der Implikationen solcher Verflechtungen für alle Beteiligten auch keine neue Fragestellung der ethnologischen Forschung in diesem Raum. Vielmehr stellt die wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Facetten solcher Prozesse ein Kontinuum in der Forschungstradition dar.

1.1 Klassifikationen und Zuordnungen

Klassifikationen und Zuordnungen bringen das **Spannungsverhältnis von Fremdzuschreibung und Selbstdefinition** von (ethnischen) Gruppen zum Ausdruck, ein Phänomen das auch in Zusammenhang mit der Konstruktion von Identität(en) von zentraler Bedeutung ist.

Die **Klassifizierung der „Anderen“** erfolgt **aus verschiedenen Perspektiven** - u.a. aus jener der **(Kolonial)Herrschaft** - und folgt ihren Kriterien. Weiters stehen sie in Verbindung mit historischen und politischen Prozessen und sind als Aspekte der Ausübung von Macht - sowohl im Sinne von Herrschaft als auch von Widerstand - zu betrachten. Sie stellen einen wichtigen Bereich von Gruppenbeziehungen in einem komplexen gesellschaftlichen Gefüge im Sinne von Eric Wolf dar.

1.1.1 Gruppenbeziehungen und Macht

Das gesellschaftliche Gefüge Lateinamerikas umfaßt eine **Vielzahl von Gruppen**, die aufgrund **verschiedener Kriterien voneinander unterschieden** werden. Dazu zählen etwa **soziale Schichten oder Klassen**, die über unterschiedliche Zugänge zu ökonomischen Ressourcen, Status und Macht verfügen.

In Lateinamerika ist diese soziale und ökonomische Stratifizierung (Schichtung) sehr stark ausgeprägt und eng mit anderen Unterschieden zwischen verschiedenen Gruppen verwoben. Dazu gehört einerseits die **Differenz zwischen Männern und Frauen**, andererseits jene zwischen verschiedenen **Kulturen, Ethnien oder Rassen**.

Bei der Analyse von Gruppenbeziehungen in einer größeren sozialen und politischen Matrix müssen vor allem die **bestehenden Machtverhältnisse** sowie die historische Dimension der gesellschaftlichen Beziehungen beachtet werden (vgl. Wolf 1956). In diesem Sinne ist die lateinamerikanische Gesellschaft nicht als post-koloniale sondern in vieler Hinsicht als **quasi-koloniale Gesellschaft** zu verstehen. Die bestehenden Machtverhältnisse sind aus der kolonialen Herrschaft erwachsen und wurden bis heute nur teilweise modifiziert oder transformiert.

1.1.2 Rasse, Kultur und Macht

In Lateinamerika wird die Bevölkerung in vielen Kontexten in bezug auf ihre **Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse klassifiziert** (Weiße, Schwarze, Indianer). Der Begriff Rasse (*raza*) umfaßt in Lateinamerika sowohl biologische als auch ethnisch-kulturelle Bedeutungen. Heute wird Rasse nicht als ausschließlich biologische Kategorie verstanden, sondern auch als soziale Konstruktion betrachtet. Trotzdem orientiert sich der Begriff Rasse nach wie vor stark an körperlichen Merkmalen und ist demnach klar von jenem der Ethnizität zu unterscheiden (Wade 1997:5-24).

In vielen Ländern herrschen **stark ausgeprägte Hierarchien** zwischen den verschiedenen "Rassen" (z.B. in Brasilien oder Guatemala). Die „**rassische Ordnung**“ geht dabei meist Hand in Hand mit einer **sozialen** sowie mit einer **kulturellen Ordnung**.

So bilden die Weißen nach wie vor in den meisten Staaten die Oberschicht und Teile der Mittelschicht, während Indianer und Schwarze in erster Linie die breite Masse der Unterschicht und manchmal Teile der Mittelschicht ausmachen.

Um diese Unterschiede zu verschleiern und eine "nationale Kultur" zu etablieren entwickelten die Nationalstaaten verschiedene Konzepte der (rassischen und kulturellen) Homogenisierung, etwa das Konzept der *mestizaje* (Mestizentum) oder des *blanqueamiento* ("Weißwerden"). Als **Mestizen** werden grundsätzlich alle jene Menschen bezeichnet, die weder zu den "Weißen" zählen, noch einer spezifischen indianischen Gemeinschaft angehören. Sie bilden einen großen Teil der lateinamerikanischen Bevölkerung, ihre Lebenswelt ist von der iberamerikanischen Kultur geprägt, sie sind Christen und sprechen Spanisch oder Portugiesisch.

Grundsätzlich werden Weiße und „**weiße Kultur**“, die sich an Europa und den USA orientieren, als **überlegen** betrachtet, die anderen Kulturen sollen sich ihr nach Möglichkeit anpassen. Whitten bezeichnet etwa die ecuadorianische Gesellschaft der 80er Jahre des 20. Jh. als ein sozio-politisches Gefüge, in dem indigene und afroamerikanische Lebensweisen auf verschiedenen Ebenen abgewertet werden.

Dies prägt die soziale und ethnische Struktur des Landes: Sie beruht auf dem **Überlegenheitsanspruch der "weißen Kultur"** und ihrer Repräsentanten, die sich als zivilisiert und fortschrittlich verstehen, gegenüber den indianischen und afroamerikanischen Kulturen, die als rückständig, wild und unzivilisiert gelten (Whitten 1985: 39-44, 224, vgl. auch Krotz 1993, zu theoretischen Perspektiven in bezug auf Verhältnis von Rassismus und kultureller Identität vgl. u.a. Hall 1994, Wade 1997).

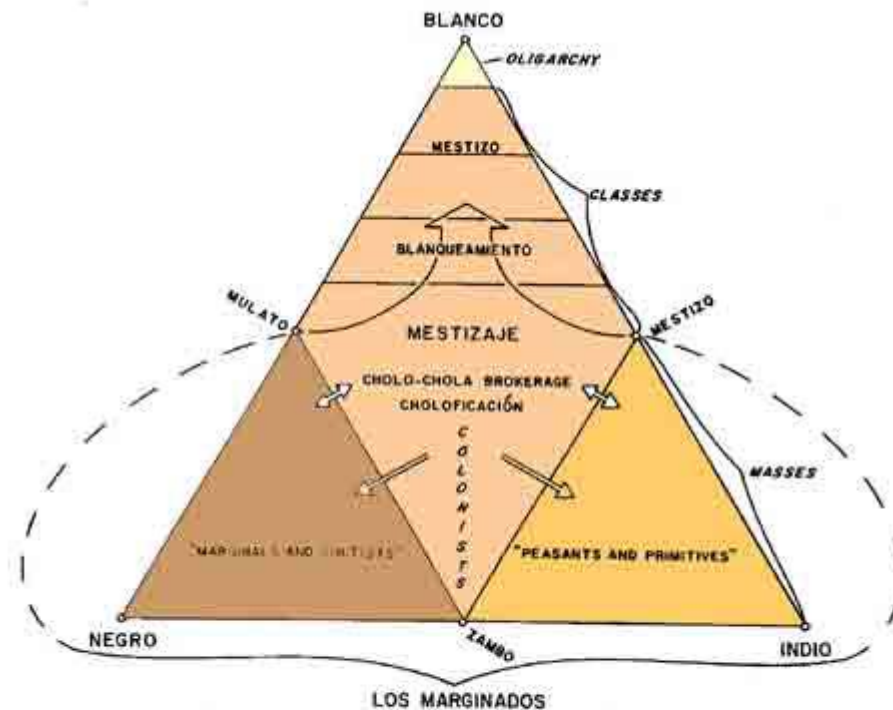


Figure 1. Developmentalist Ordering of Ecuadorian Social and Ethnic Structure

Nach Whitten 1985:43

Aus diesem Grundschemata leiten sich verschiedene Formen des **Rassismus und der kulturellen Bevormundung** ab, die zwar keineswegs von allen „weißen“ LateinamerikanInnen befürwortet und geteilt werden, jedoch **große Bereiche des Alltagslebens prägen** (vgl. u.a. Hofbauer 1995, Oertzen 1992a)

Rassismus in Lateinamerika im WWW:

<http://www.society.org/Racism%20in%20Latin%20America.htm>

1.1.3 Indigenismus und Mestizaje

Die mexikanische Revolution zu Beginn dieses Jahrhunderts schien als Erste mit der Tradition der Verachtung alles Indianischen und der Verehrung alles Europäischen zu brechen. Die neu geschaffene **nationale Identität**, die *mexicanidad*, sollte auf drei Säulen ruhen:

- der **indianischen Vergangenheit**,
- dem **spanischen Erbe** und
- der **mestizischen Gegenwart**.

Unter *mestizaje* (Mestizentum) versteht man das Verschmelzen der indianischen und europäischen Bevölkerung und Kultur, und zwar unter bestimmten Voraussetzungen und zu einem bestimmten Zweck: Zu den erklärten Zielen des mestizischen Projekts gehörte die Absicht, dem aus der politischen Unabhängigkeit hervorgegangenem Staat seine **Nation** zu

geben, d.h. die geographisch wie sozial und kulturell disparaten Teile zu einem neuen Ganzen zusammenzufügen.

Dies ging Hand in Hand mit einer Aufwertung der indianischen Vergangenheit führte zu einer partiellen Neubewertung ihrer Kulturen. Die mit rassistischen Vorurteilen begründete "Rückständigkeit" der indianischen Bevölkerung wurde in Frage gestellt, die technischen und politischen Leistungen der vorkolonialen Hochkulturen wurden ins Bewusstsein gerückt. Viele Politiker, Sozialwissenschaftler und Literaten griffen diese Überlegungen auf, die als **Indigenismo** fast in ganz Lateinamerika Verbreitung fanden.

Gleichzeitig wuchs jedoch der **Druck auf die indianischen Gemeinschaften**, sich den technischen und **gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen** des **Nationalstaates anzupassen**. Ziel der Staaten war (und ist) es, sich den "entwickelten" Industrienationen anzugleichen.

Die Botschaft des Indigenismus und des mestizischen Projekts für die indianischen Gemeinschaften war ambivalent: Zum einen wurden ihre Erungenschaften in der Vergangenheit hoch bewertet, zum anderen fordert(e) man von ihnen die **Aufgabe kultureller Eigenheit in der Gegenwart**. Das Recht auf Differenz wurde (wie in der Kolonialzeit) verwehrt, nur durch Anpassung an das von europäischen bzw. US-amerikanischen Vorbildern dominierte Lebensmodell soll(te) eine soziale Gleichstellung erlangt werden.

Das Modell der mestizischen Gesellschaft wurde in Lateinamerika nirgends seinen Ansprüchen gerecht: Weder politische Gleichheit, noch materieller Fortschritt oder soziale Sicherheit wurden erreicht. Die **Vorherrschaft weißer Eliten besteht größtenteils ungebrochen** weiter, wenngleich sie immer wieder durch verschiedene soziale, politische und kulturelle Bewegungen in Frage gestellt wurde und wird (z.B. Mexico/zapatistische Bewegung oder Ecuador/indianistische Politik).

Seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts kam es verstärkt zu einer **Re-Ethnisierung**, d.h. indianische und "mestizische" Gemeinschaften begannen ihre kulturellen Traditionen und Besonderheiten wiederzuentdecken bzw. neu zu "erfinden". So bildet Kultur heute einen wesentlichen Aspekt politischer Bewegungen, die einen Prozess der Entkolonialisierung anstreben und zwar in Hinblick auf einen **multiethnischen bzw. plurikulturellen Staat**, der nicht von einer Nation, sondern von verschiedenen Kulturen getragen wird (vgl. Kuppe 2000/01).

(Nach Oertzen 1992b:1-4)

Indigenismo und mestizaje im WWW:

http://www.tau.ac.il/eial/I_2/smith.htm

<http://www.ecoportal.net/articulos/indigenismo.htm>

<http://www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/indigenismo.htm>

<http://nt2.ec.man.ac.uk/multimedia/mestizaje.htm>

1.1.4 Branqueamiento

Das Konzept des "**branqueamento**" ("**Weißwerden**") wurde zu Beginn des 20. Jh. in **Brasilien und anderen Staaten Lateinamerikas** entworfen und bezieht sich dort in erster Linie auf die **afroamerikanische Bevölkerung**. Es bezeichnet eine erstrebte gesellschaftliche

Entwicklung in Richtung "weiß", welche durch europäische Einwanderung und sexuelle Auslese gewährleistet werden soll(te). Dies geht Hand in Hand mit einer extrem detaillierten Klassifizierung und Zuordnung von Personen zu Abstufungen von Hautfarben bzw. Mischungsverhältnissen zwischen Schwarz und Weiß.

Ähnlich wie im Rahmen der Ideologie der *mestizaje* bezieht sich *branqueamento* nicht nur auf biologische Aspekte wie die Hautfarbe, sondern auch auf **kulturelle Phänomene**. Weiße (euro-amerikanische) Kultur steht auch hier an der Spitze der soziokulturellen Hierarchie. Ein gesellschaftlicher Aufstieg für einen *negro* ist in diesem System nur durch einen Prozeß der "sozialen Weißwerdung" möglich.

Im Zuge des 20.Jh. ging *branqueamento* Hand in Hand mit der Ideologie der **Rassendemokratie**: Diese ging von grundsätzlich harmonischen Rassenbeziehungen aus, ohne jedoch die kulturelle und rassische Überlegenheit der Weißen in Frage zu stellen. Vielmehr vertuscht sie rassistisch begründete Diskriminierungen und gesellschaftliche Ungleichheiten (vgl. z.B. Twine 1997).

Seit den 70er Jahren des 20.Jh. begannen Sozialwissenschaftler sowie politische und kulturelle Bewegungen der AfroamerikanerInnen das Konzept der Rassendemokratie zu hinterfragen und die rassistischen Konzepte und Praktiken zu bekämpfen. In diesem Zusammenhang kam es auch zu einer neuen **positiven Bewertung der körperlichen und kulturellen Merkmale von AfroamerikanerInnen** durch sie selbst und zu einer neuen **Selbstdefinition** im Sinne der "Negritude". (Vgl. u.a. Hofbauer 1995, Mathe 2002, Wade 1997)

1.1.5 Fremdzuschreibungen und Selbstdefinition

Klassifikation und Bezeichnung der indianischen Gemeinschaften in Lateinamerika bringt das **Spannungsverhältnis von Fremdzuschreibung und Selbstdefinition** von (ethnischen) Gruppen zum Ausdruck. Die Zuordnungskriterien, entstammen teilweise dem **Wissensgefüge der Ethnologie** und beruhen auf deren Konzepten. So beherrschte der Begriff der „**sozio-linguistischen Gruppe**“, wie er im *Handbook of South American Indians* definiert wurde (Steward 1948), den wissenschaftlichen Diskurs um ethnische Zugehörigkeit in Lateinamerika. Das wichtigste Kriterium der Einteilung war (und ist) dabei die **Sprache**.

Dieses Ordnungsschema bringt nur partiell die **Selbstdefinition von Gruppenzugehörigkeiten** der indianischen Gemeinschaften zum Ausdruck, die auch (wie in allen Kulturen) im Lauf der Geschichte immer wieder Veränderungen unterworfen ist. Weiters beruhen die Zuschreibungen, Benennungen und Zuordnungen von außen auf kolonialen und nationalstaatlichen Klassifikationen. Sie haben oft wenig mit den Unterscheidungen der so Klassifizierten in Innen und Außen, Eigenes und Fremdes, Freund und Feind zu tun.

Wie Brown betont, stellt Ethnizität als Basis der politischen Organisation in vielen Regionen kein traditionelles Konzept dar. "Stammeszugehörigkeit" war z.B. im Amazonasraum lange als Klassifikationsmodus der umliegenden Staaten und der Ethnologen, doch nur sehr beschränkt als soziale und politische Kategorie der indianischen Gesellschaften von Bedeutung (Brown 1993:316).

Heute bildet **Ethnizität** häufig den Rahmen der **politischen Organisation indianischer Gemeinschaften** und ein wichtiges Element der individuellen und kollektiven Identität (vgl. u.a. Brown 1993, Wade 1997: 95-110, Mader 1997). Ein wesentlicher Faktor ist dabei die Forderung nach **Selbstbestimmung**, die ebenfalls als Reaktion auf Bedrohung der Lebenswelt und die Abwertung der indianischen Kulturen zu verstehen ist: Um die eigene Identität zu bewahren, verlangen die einzelnen ethnischen Gruppen vom Nationalstaat und

von internationalen Institutionen (z.B. UNO) Maßnahmen, die ihnen Landrechte sowie ihr **Recht auf Differenz** innerhalb der bestehenden politischen und ökonomischen Verhältnisse garantieren (vgl. Kuppe 2000/2001).

1.1.6 Indios oder pueblos indigenas ?

Im Rahmes eines Prozesses der Ermächtigung (*empowerment*) werden verschiedene **externe Gruppenbezeichnungen** von den politischen Akteuren der Bezeichneten teilweise **abgelehnt** (weil sie eine falsche oder abwertende Bedeutung haben), oder sie werden **bewusst umgedeutet** bzw. in einem anderen, positiven Sinn gebraucht.

Ein gutes Beispiel für diesen Prozess ist der Begriff **„indio“** (Indianer): Er wurde lange abgelehnt, da er einerseits in vielen Ländern als **Schimpfwort** gebraucht wird, und andererseits ein **vereinfachtes und vereinheitlichendes Bild der verschiedenen Kulturen und Gesellschaften** der Ureinwohner Amerikas suggeriert. Viele Jahre sprach man in diesem Sinne ausschließlich von **pueblos indígenas** (indigenen Völkern) - ein Begriff, dem im Kontext der entsprechenden Forderungen nach partieller Entkolonialisierung besondere Bedeutung zukommt (vgl. Stavenhagen 1988, 1994).

In den vergangenen Jahren wurde jedoch der Begriff **„indio“** wieder **rehabilitiert**: Er wird von vielen VertreterInnen der **„indianistischen Bewegung“** bewusst mit Stolz verwendet. Er soll eine **neu-Bewertung indianischer Kultur**, gemeinsame historische Erfahrungen und gemeinsame politische Strategien zum Ausdruck zu bringen.

In Zusammenhang mit den negativen Zuschreibungen an IndianerInnen und AfroamerikanerInnen als „rückständig“ bzw. „unzivilisiert“ und daher als **kulturlos**, erfährt der Begriff **Kultur eine besondere politische Bedeutung**. So betonen viele VertreterInnen indianischer und afroamerikanischer Organisationen die Bedeutung ihrer spezifischen Kultur als wesentliches Merkmal ihrer Lebenswelt und kollektiven Identität. Sie sprechen von sich z.B. als Angehörige der „afrobrasilianischen Kultur“, oder der „Kultur der Maya“. Sie fordern von den anderen Bevölkerungsgruppen ihres Landes sowie von den Machthabern und Entscheidungsträgern Respekt vor ihrer Kultur.

Das **Recht auf (kulturelle) Differenz bei gleichzeitiger Anerkennung der Gleichwertigkeit** in einem sozialen und politischen Gefüge stellt seit der Conquista ein zentrales Anliegen der indianischen und afroamerikanischen Gemeinschaften in Lateinamerika dar und ist noch lange nicht verwirklicht.

1.2 Kultur als dynamischer Prozess

Die **Definitionen und Konzepte von Kultur** in der Kultur- und Sozialanthropologie sowie in anderen Kulturwissenschaften umfassen eine große Bandbreite von Theorien und Modellen, die in Zusammenhang mit bestimmten Forschungsrichtungen und Fragestellungen stehen. Hier soll aus der Fülle der anthropologischen Kulturtheorien der Ansatz von **Marschall Sahlins** vorgestellt werden: Er vertritt einen dynamischen Kulturbegriff, der sowohl der Kontinuität von Kultur als auch ihren Veränderungsprozessen Rechnung trägt (Sahlins 1985). Sahlins versteht (in Anlehnung an linguistische Theorien) **Kultur grundsätzlich als ein Zeichensystem, als ein Gefüge von Bedeutungen**, das Mitglieder einer Gruppe teilen und sich dadurch von anderen unterscheiden. Die Bedeutungskategorien in einer Kultur stehen miteinander in Beziehung und definieren und differenzieren sich gegenseitig.

Dieses **Zeichensystem informiert und beeinflusst Denken und Handeln**, in dem es Dingen und Handlungen **Bedeutung zuschreibt**. In dieser Form reproduziert soziales Handeln die kulturelle Ordnung. Ein kulturelles Bedeutungsgefüge ist jedoch **keineswegs statisch** sondern verschiedenen Formen der Veränderung unterworfen.

So werden tradierte Vorstellungen oder Modalitäten des Handelns den Erfordernissen einer spezifischen historischen Situation oft nicht mehr gerecht. Das **pragmatische und kreative Handeln der Akteure** kann zu Innovation und damit zu **Veränderung kultureller Systeme** führen.

Marshall Sahlins im WWW:

http://emuseum.mnsu.edu/information/biography/pqrst/sahlins_marshall.html

1.2.1 Bedeutung und Ereignis

Das **Verhältnis zwischen Kultur (Bedeutungssystem) und Ereignis (Handlung)** beruht laut **Marshall Sahlins** auf einem **dynamischen Prozess von Wechselwirkungen**. Besonders Augenmerk gilt dabei den Beziehungen zwischen kulturellen Systemen und historischem Geschehen.

- Zum einen werden **Ereignisse und Handlungen nur durch eine Bedeutungszuschreibung signifikant**. Nur wenn einem Phänomen (kulturell definierte) Bedeutung zugeschrieben wird, kann es Wirksamkeit (*agency*) entfalten.
- Zu anderen wird die kulturelle Ordnung immer durch das soziale Handeln mitbestimmt, weil die Träger von Bedeutungen (Artefakte, Worte, Gesten, Handlungen, Naturerscheinungen etc.) in der sozialen Kommunikation **nicht nur eine** (konventionelle, von einer bestimmten sozialen Gruppe bevorzugte) **Bedeutung** haben, sondern auch **immer andere** (divergente, neue) **Interpretationen** und Bedeutungszuschreibungen erfahren können.
- Sahlins spricht in diesem Zusammenhang von einer „funktionalen Revaluation“ (Neubewertung). Da innerhalb des Zeichensystems einer Kultur viele Teile miteinander in Beziehung stehen, kann die Änderung einer einzigen Position Auswirkungen auf das ganze System haben. Neue Beziehungen zwischen Zeichen und Bezeichnetem oder eine Verlagerung der Beziehungen der Zeichen untereinander führt daher oft zu einer **„strukturellen Transformation“** (Sahlins 1985 ix-x).

Eine Kultur ist also ständig in **Bewegung**: Zum einen beeinflussen kulturell konstituierte Bedeutungen die laufenden Ereignisse, zum anderen reproduzieren oder transformieren Ereignisse das Bedeutungsgefüge.

1.2.2 Interkulturelle Begegnungen und Konfrontationen

Eine besondere Form der Dynamik von kulturellen Kontinuität und/oder Veränderung kommt im **interkulturellen Kontakt** zum Ausdruck, in dessen Rahmen oft divergente oder auch **widersprüchliche Bedeutungs- und Bewertungsgefüge** zusammen treffen. **Keine Kultur ein abgeschlossenes System** ist, sondern steht immer in Kontakt zu anderen Kulturen. So bildet der Austausch, die Aneignung und/oder die Umdeutung von fremden Gütern und Ideen einen inhärenten Bestandteil jeder Kultur und ihrer Dynamik im Sinne von Marshall Sahlins.

Die Prozesse der kreativen Transformation der kulturellen Ordnung laufen kontinuierlich ab, sind aber im interkulturellen Kontakt „maximal beobachtbar“ (Sahlins 1985: xiv). Es entstehen aber auch immer wieder **historische Situationen in denen solche Prozesse mit einer besonderen Intensität** verlaufen. Das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden wird dabei von verschiedenen Faktoren bestimmt: Bei seiner Analyse muß der **asymmetrische Charakter der Beziehungen**, die oft Teil eines Herrschaftsverhältnisses bilden, in Betracht gezogen werden.

So kommt es im Rahmen der aggressiven Expansion von Gruppen, Staaten oder transnationalen Akteuren (z.B. Konzerne) fallweise zur **Zerstörung kultureller und sozialer Gefüge**. Die Zerstörung kann absichtlich erfolgen, da die betroffenen Kulturen (oder Teile derselben) als feindlich, minderwertig und/oder böse betrachtet werden, oder sie ist das „unbeabsichtigte“ Ergebnis von Interaktionen, die ausschließlich den Interessen einer dominanten Gruppe von Akteuren dienen.

1.2.3 Kulturelle Baukästen

Das Paradebeispiel für **asymmetrische interkulturelle Prozesse** in Lateinamerika sind **Conquista und Kolonisierung**, die in verschiedenen Sektoren bis heute anhalten (im Rahmen der Missionierung oder der Aneignung von Ressourcen: Abholzung, Erdölförderung, Biopiraterie etc.).

Das Verhältnis zwischen verschiedenen indianischer Kulturen und Staaten in **präkolonialer Zeit** war auch oft durch Eroberung und Unterwerfung gekennzeichnet (z.B. in Mexico und im Andenraum). Die Prozesse kultureller Zerstörung waren jedoch weniger schwerwiegend: Im Mittelpunkt der Expansionspolitik stand die Integration von lokalen Gemeinschaften in ein größeres politisches und soziales (Herrschafts)Gefüge. Dies erfolgte bei weitgehender Beibehaltung ihrer spezifischen kulturellen Eigenheiten. Ähnlich wie im römischen Reich mußte jedoch zusätzlich ein Teil der „herrschenden Kultur“ übernommen und gepflegt werden.

Im Rahmen von interkulturellen Begegnungen und Konfrontationen muß immer auch die **aktive Rolle aller Beteiligten** bei der Gestaltung und Instrumentalisierung kultureller Verflechtungen beachtet werden. Situationen, die durch intensiven Kulturkontakt gekennzeichnet sind, stellen auch ein großes kreatives Potential dar.

Elemente des Eigenen und des Fremden verbinden sich dabei oft zu neuen symbolischen Formen und Praktiken, sie bilden im Sinne von Eric Wolf **„kulturelle Baukästen, aus denen sich bestimmte menschliche Akteure unter bestimmten historischen Verhältnissen bedienen.“** (Wolf 1986: 539). Dabei können, wie es der mexikanische Anthropologe Bonfil Batalla formulierte, nicht nur Elemente der traditionellen Kultur unter die **„kulturellen Kontrolle“** der fremden, „eingesetzten“ Kultur geraten, sondern es können sich auch die indigenen Gesellschaften Elemente der fremden Kultur aneignen und diese kontrollieren (Bonfil Batalla 1987, 1990).

1.2.4 Kulturelle Verflechtungen

Lateinamerika ist seit vielen Jahrhunderten Raum für **vielfältige kulturelle Interaktionen**. Dabei kam es im Lauf der Geschichte immer wieder zu Verschmelzung, zu **Synkretismus, Hybridisierung und Parallelismus**, aber auch zu **Abgrenzung** im Sinne eines Anti-Synkretismus, der die Differenz zwischen verschiedenen kulturellen oder religiösen Traditionen hervorhebt.

Darüber hinaus bestanden und bestehen verschiedene Projekte von **Homogenisierung**, die meist von größeren sozialen und politischen Gefügen, wie etwa **Staat oder Kirche** ausgehen. Das gilt in vieler Hinsicht schon für präkolumbische Kulturen, wurde aber durch die europäische Eroberung besonders brisant.

Darunter fällt das **Projekt der Christianisierung** ebenso wie das **Konzept der mestizaje**, dass eine kulturelle Vereinheitlichung innerhalb der **Nationalstaaten** anstrebt. Die einzelnen Aspekte der verschiedenen Interaktionen sind aufs engste mit der Ausübung von Herrschaft und mit der Konstruktion von Identität verbunden, die wiederum in spezifische historische Prozesse und Kontexte eingebettet sind.

In Lateinamerika besteht eine **Vielfalt an unterschiedlichen Formen und Prozessen von kulturellen Verflechtungen und/oder Abgrenzungen** und ihren historischen, sozialen und ideellen Kontexten. Besonders zu beachten ist dabei die **Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit** solcher Prozesse.

Dabei gibt es

- „...Verflechtungen verschiedenster Art und von verschiedenster Qualität,
- Verflechtungen, die in unterschiedlichste Richtungen verlaufen,
- Verflechtungen mittels der verschiedensten Medien,
- Verflechtungen von Menschen und ihren Handlungen, von Gütern, Ideen und Systemen,
- Verflechtungen, die mit unterschiedlichster Macht ausgestattet sind und
- Verflechtungen, die zur Erringung von Herrschaft und/oder Profit unterschiedlichster Gruppierungen dienen.“ (Hauser-Schäublin und Braukämper 2002:10).

1.2.4.1 Kreativität und Kolonialismus



Kulturelle Verflechtungen im Weltbild von Schamanen
Aus einem Gemälde von Pablo Américo

Kulturelle Verflechtungen müssen immer aus mindestens zwei Perspektiven betrachtet werden:

- Als **kreativer Prozess**, bei dem sich Elemente des Eigenen und des Fremden zu **neuen symbolischen Formen und Praktiken** verbinden - als „**Wandel durch**

Verschmelzung" , wie es Salman Rushdie formuliert. Im Sinne von Eric Wolf handelt es sich um "**kulturelle Baukästen**, aus denen sich bestimmte menschliche Akteure unterbestimmten historischen Verhältnissen bedienen." (Wolf 1982/1986: 539) Aus handlungstheoretischer Perspektive wird den Akteuren in solchen Prozessen viel **Autonomie** zugeschrieben. „Sie haben **Wahlmöglichkeiten**, können in dieser oder anderer Weise mit den fremden Einflüssen umgehen."(Spittler 2002:16, für das Amazonasgebiet vgl. z.B. Feser 2000)

- Kulturelle Verflechtungen erfolgen immer unter bestimmten **Machtverhältnissen** und können auch mit der **Abwertung und/oder Zerstörung kultureller Gefüge** einhergehen (vgl. z.B. Todorow 1982). In diesem Zusammenhang tragen sie die Züge von (**erzwungener**) **Anpassung an eine dominante Kultur** mit hegemonialen Ansprüchen. In solchen Situationen kommt es häufig zu einer **neuen Definition von Identität** und/oder Ethnizität und zu Prozessen der Abgrenzung. Diese sind mit einer (Rück)Besinnung auf und/oder einer (Neu)Konstruktion von eigenständigen und somit auch widerständigen kulturellen Praktiken verbunden.
- Prozesse der **Verflechtung und Verschmelzung** von unterschiedlichen Kulturen, Praktiken oder (religiösen)Traditionen werden als **Hybridisierung, Kreolisierung und/oder Synkretismus** bezeichnen.

1.2.4.2 Hybridisierung

Der Begriff Hybridisierung kommt aus der Biologie (wo er u.a neue Pflanzensorten bezeichnet, die aus bereits bestehenden Sorten entstanden- z.B. Clementinen, eine Mischung von Orangen und Mandarinen) und wurde zunächst von der Literaturwissenschaft auf kulturelle Prozesse angewandt (Bhaktin 1981). Besondere Bedeutung gewann er im Rahmen der *postcolonial studies* und der *cultural studies*, z.B. bei Stuard Hall (1994).

Eine spezielle Konnotation erfährt der Begriff Hybridisierung bei dem lateinamerikanischen Historiker und Kulturwissenschaftler **García Canclini**, der eine **zeitliche Komponente (Tradition und Moderne)** als weitere Ebene der Verschmelzungen in sein Modell der **hybriden Kulturen** miteinbezieht (García Canclini 1995, zur Genese des Begriffs der Hybridisierung vgl. auch Archetti 2000). Der Begriff Hybridisierung wird oft synonym mit jenem der „Kreolisierung" verwendet.

1.2.4.3 Kreolisierung

Der Begriff der **Kreolisierung** kommt aus der **Sprachwissenschaft** und wurde ursprünglich auf „neue Sprachen" (in der Karibik) angewandt, die aus der Vermischung zweier oder mehrerer bestehender Sprachen (z.B. afrikanische Sprachen und Französisch) entstanden (Kreolsprachen).

In **Lateinamerika hat Wort Kreole verschiedene Bedeutungen**: Als **Kreolen** werden (z.B. in Mexico und Peru) **Mitglieder der lokalen weißen Oberschicht** bezeichnet, Personen europäischer Abstammung („Weiße"), die in der Neuen Welt geboren sind. In anderen Regionen (Karibik, USA) meint „*creole*" Personen, die aus **Ehen zwischen AfroamerikanerInnen und Europäern** hervorgegangen sind.

In der Kultur- und Sozialanthropologie wurde der Begriff der Kreolisierung von **Ulf Hannerz** für Prozesse **kultureller Verflechtungen**, besonders im **Zusammenhang mit Globalisierung**, eingeführt (vgl. u.a. Hannerz 1996). In bezug auf Prozesse der kulturellen

Verflechtung in Lateinamerika wird oft der neutralere Begriff der Hybridisierung bevorzugt, da „Kreolisierung“ auch als eine Form des *blancamiento* und/oder der *mestizaje* im Sinne einer erzwungenen oder erwünschten Anpassung an eine homogenisierende und hegemoniale Kultur der Nationalstaaten aufgefasst werden kann.

1.2.4.4 Synkretismus

Der Begriff **Synkretismus** kommt aus der **Religionswissenschaft** und wird in erster Linie für **religiöse bzw. spirituelle Konzepte und Praktiken** verwendet. Der Begriff hat eine lange Geschichte und wurde immer wieder mit anderen Bedeutungen und Bewertungen versehen. Aus christlich theologischer Perspektive bezeichnete er oft im abwertenden Sinn eine „verwirrende Vermischung von Religionen“.

Melville Herskovits verwendete den Begriff Synkretismus sowie jenen der Akkulturation zur **Beschreibung der Kulturkontakte** und der entsprechenden Veränderungen in Bezug auf afroamerikanische Religionen und Kulturen. Dabei spricht er den Akteuren wenig aktives Einwirken (*agency*) auf die Gestaltung solcher Prozesse zu, und wurde aus diesem Grund auch immer wieder kritisch hinterfragt.

In religiösen und wissenschaftlichen Diskursen steht Synkretismus oft im **Gegensatz zu etwas „Reinem“ und „Authentischen“**. Wie z.B. Stewart und Shaw zeigen, stellen jedoch grundsätzlich **alle heute bestehenden Religionen Synthesen** (also Synkretismen) aus verschiedenen, älteren religiösen Systemen dar. Das Konzept der Reinheit bzw. des „**Anti-Synkretismus**“ steht meist in Zusammenhang mit bestimmten **Machtansprüchen und Abgrenzungsstrategien**, sowie mit Diskursen um nationale, religiöse und/oder ethnische Identität (Stewart und Shaw 1994).

Beispiele für Synkretismus gibt es in Lateinamerika in sehr vielen Bereichen von Religion und Ritual, u.a. in den Vorstellungen vom Apu Cristo (Anden), im Schamanismus sowie in den afroamerikanischen Religionen.



Synkretistisches Fest zu Maria Himmelfahrt.
In Alberdi 1992:86.

1.3 Kulturelle und ethnische Identität

Im Rahmen der Sozial- und Kulturwissenschaften wird (auf in verschiedenen Kontexten) zwischen **personaler, subjektbezogener Identität** und **kollektiver, gruppenbezogener Identität** unterschieden. Während viele Aspekte der personalen Identität aus intimen persönlichen Beziehungen erwachen (z.B. Eltern/Kind-Beziehung), bezieht sich die **kollektive Identität auf die Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen**. Ein Mensch verfügt nicht nur über eine Identität sondern immer über **multiple Identitäten und Zugehörigkeiten** - z.B. in Bezug auf Geschlecht, Alter, Beruf, Sprache, ethnische Gruppe, Nation und Kultur. Auch innerhalb einer Kategorie bestehen oft multiple Identitäten, d.h. eine Person kann z.B. in verschiedenen Kontexten mehreren ethnischen Gruppen angehören.

Kulturelle und ethnische Identitäten (wie auch andere Gruppenzugehörigkeiten) werden sowohl als **Selbstzuschreibung (von innen)**, als auch (**von außen**) als **Fremdzuschreibung** definiert. Sie haben **keinen unveränderbaren Gehalt (Essenz)**, sondern **erwachsen aus Beziehungen und Diskursen**, die im Zusammenhang mit der größeren sozialen und politischen Matrix und ihren Machtverhältnissen betrachtet werden müssen. So steht Identität auch in einem Wechselverhältnis zu Prozessen des Synkretismus und der Hybridisierung (vgl. u.a. Mader 2001).

Im Andenraum bildet Kleidung (Tracht) seit präkolonialer Zeit ein wichtiges Zeichen regionaler Identitäten (*ethnic marker*).

1.3.1 "Innere" und "äussere" Identität

Richard Adams (1989) beschäftigte sich in den 60er Jahren des 20. Jahrhundert mit Fragen **ethnischer und kultureller Identität in Guatemala** in bezug auf Maya und Ladinos und setzte wichtige Impulse für eine theoretische Auseinandersetzung mit der Thematik. Er betont, dass **Merkmale und Inhalte ethnischer Identität unterschiedlich definiert** werden, je nachdem, ob die Definition von einem **Gruppenmitglied** selbst gemacht wird, oder von einem **Nicht-Gruppenmitglied**.

Für Adams unterscheidet sich die Selbstdefinition von der Definition aus einer Außenperspektive nicht nur deshalb, weil die Kriterien der Definition andere sind. Auch die Inhalte, auf die sich jeweils beziehen, sind nicht deckungsgleich. In diesem Sinne unterscheidet Adams zwischen „**innerer Identität**“ und „**äußerer Identität**“.

Eine solche Definition von außen ist etwa die Kategorisierung „**indio**“ von einem Mestizen oder Kreolen, deren Inhalte und Zuschreibungen keineswegs mit der Selbstdefinition der Betroffenen indianischen Gemeinschaften übereinstimmen. Die Kluft zwischen innerer und äußerer Identität bildet auch einen wichtigen Aspekt der Bestrebungen nach Selbstbestimmung und Ermächtigung von indianischen und afroamerikanischen Gemeinschaften im sozialen und politischen Gefüge der lateinamerikanischen Nationalstaaten.

1.3.2 Sprache und Identität

Man kann zwar keineswegs von einer direkten Abhängigkeit zwischen Sprache und Kultur sprechen (vgl. auch Steward und Faron 1959), jedoch von einer speziellen Beziehung, welche sie verbindet. So manifestiert sich in der Sprache auch das Weltbild einer bestimmten Gruppe.

Wie Gugenberger betont artikuliert und formt eine ethnische bzw. sozio-linguistische Gruppe mit Hilfe ihrer Sprache ihre Kultur und ihre gesellschaftliche Identität. Die Sprache bringt kulturelle Muster und soziale Organisationsstrukturen zum Ausdruck, und verhilft dazu, diese Muster und Beziehungen zu gestalten, wie es u.a. am Beispiel der Quechua ersichtlich ist. (Gugenberger 1999:31).

So stellt auch die Forderung nach dem Erhalt der eigenen Sprache und nach einem zweisprachigen und bikulturellen Schulsystem eine wichtige Forderung der indianischen Organisationen dar.

1.3.3 Ethnizität

Ähnlich wie der Begriff Kultur umspannt auch jener der Ethnizität eine große Bandbreite von Definitionen und Betrachtungsweisen. Ethnizität umfasst verschiedene Aspekte von kultureller bzw. ethnischer Identität. Einige Aspekte von Ethnizität sind für die Analyse von kulturellen Prozessen und interkulturellen Beziehungen (in Lateinamerika) von besonderer Bedeutung:

- Ethnizität bzw. ethnische Identität ist **keine Anhäufung oder Kombination bestimmter kultureller Merkmale**. Kultur ist permanent **Veränderungen unterworfen**. Einzelne Ideen und Praktiken werden von den Akteuren in bestimmten historischen Situationen immer wieder neu als wichtige Aspekte von Ethnizität definiert und instrumentalisiert.
- Ethnizität ist in diesem Sinne **nicht essenzialistisch** zu verstehen, d.h. sie hat keinen unveränderbaren Gehalt, sondern **wird in verschiedenen Kontexten und Situationen immer wieder neu gestaltet**.
- Ethnizität ist ein **Aspekt von Beziehungen**, ein Produkt von Kontakten mehrerer (ethnischer bzw. kultureller) Gruppen miteinander. Ethnizität kann auch als die **gesellschaftliche Organisation von kommunizierten kulturellen Unterschieden** betrachtet werden (Eriksen 1993).

1.4 Eva Fischer: Andine Textilien als Ausdruck von Kultur und Weltbild: Webtraditionen in Upinhuaya

Textilien erfüllen als Teile von Bekleidung und Tracht oder als Behälter für Transport und Aufbewahrung wichtige Funktionen im Alltagsleben der Bewohner andiner Regionen.

Sie nehmen eine zentrale Position zur Festigung sozialer und ökonomischer Beziehungen und bei der Durchführung von Ritualen ein. Sie bilden auch einen wichtigen Bestandteil der kulturellen Identität der andinen Bevölkerung.

Als Teil der materiellen Welt sind Textilien Gebrauchsgegenstände. Gleichzeitig wirken sie als Informationsträger kosmologischer Konzepte. Die Webtraditionen der Aymara-Dorfsgemeinschaft dokumentieren diese Verbindung auf eindruckliche Weise.

1.4.1 Die textilen Traditionen der Andenregion

Die textilen Traditionen der Andenregion verlaufen entlang unterschiedlicher historischer Entwicklungsstränge. Diese beeinflussten einander in vielfältiger Weise wechselseitig.

In den frühen 1980er Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde unter Experten über den Entstehungsort - Hochland oder Küste- andiner Textiltraditionen diskutiert (Adelson and

Tracht 1983). Mittlerweile gehen die Textilforscher von der Hypothese der Existenz mehrerer Entstehungszentren aus. Deren regionale Eingrenzung ist definiert durch:

- südliches Titikakabecken
- zentrale Küste

Die präiberische Textilproduktion brachte bemerkenswerte Beispiele unterschiedlicher technischer Lösungen und Gestaltungsmöglichkeiten hervor. Vorwiegend im Bereich der peruanischen Küstenregionen fand man:

- Schlingtextilien
- Netzgewebe
- Gazegewebe
- Dreifachlagengewebe
- Tapisserien
- Stickereien
- Nadelstrickereien
- Kettengewebe

In der aktuellen Textilproduktion sind die Kettentechniken in unterschiedlichen Ausformungen am weitesten verbreitet.

1.4.1.1 Archäologische Textilien I

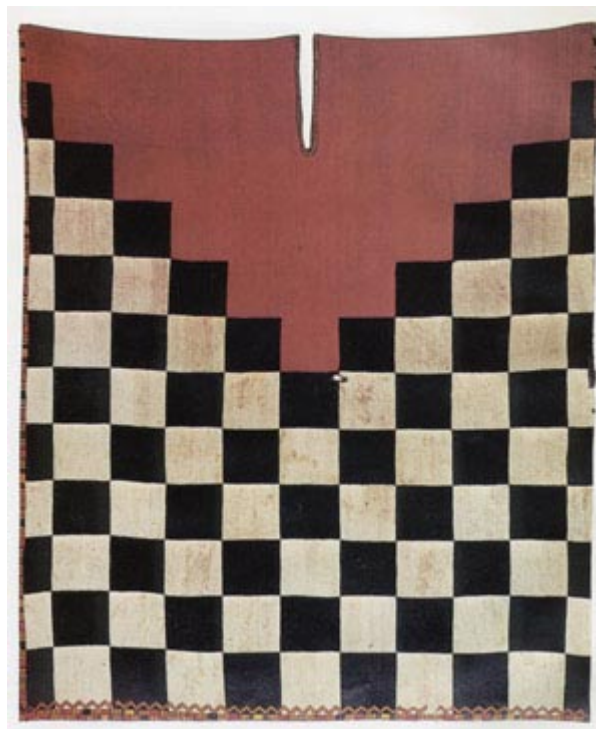
Archäologische Belege für textiles Material der Hochlandregionen der Anden sind, wenn überhaupt, nicht einfach aufzufinden. Aufgrund der klimatischen Bedingungen, dem Wechsel von Regen- und Trockenperiode, geht verloren, was ursprünglich im Boden verblieb. Nur an "günstigen" Örtlichkeiten blieben Artefakte erhalten.

Als solche gelten die Höhlen des Altiplano und der interandinen Täler (Wassén 1972) oder die Gipfelregionen der Kordilleren, die Fundorte inkaischer Permafrostmumien (Reihard 1996:189/6:62-81). Die frühen Textiltraditionen des Hochlandes sind aus diesem Grund meist in ihrer an die Pazifikküste importierten Form studierbar (Dimitrijevic-Skinner 1986:11).

- Ein textile Spur im Sinne des Wortes hinterliessen die in Leinwandbindung verwobenen Zwirne eines Textils, welche als Abdruck auf einem Tonscherben die Zeit überdauerten. Sie sind auf 3092 vor 0 datier-, und der Valdivia-Kultur in Ecuador zuordenbar (Marcos 1977:113).
- Evidenzen früher textiler Produktion mittels pflanzlicher Fasern wurden in Arica an der chilenischen Küste gefunden (Santoro und Ulloa 1985:72). Sie können auf 5000 vor 0 datiert werden. Das geborgene Material umfasst rockartige, in Schlingtechnik gearbeitete Bekleidungsstücke, Taschen, Fischernetze und Leichenhüllen.
- Die Funde von *La Huaca Prieta* in Perú sind jünger. Sie dürften zwischen 3000 vor 0 bis 2200 vor 0 entstanden sein und wurden vorwiegend in Halbweb-, und Schlingtechniken gefertigt. Diese Textilien zeigen Darstellungen, welche aktuell weiterhin für die graphische Gestaltung von Geweben verwendet werden.

1.4.1.2 Archäologische Textilien II

- Die Tiahuanacu-Huari-Kultur dehnte sich vom Altiplano südlich des Titikakasee bis an die Küstenregionen des heutigen Perú und Chiles sowie bis in die Hochlandregionen Mittelperús aus. Beispiele textiler Produktion wurden vorwiegend in den trockenen Küstenregionen und vereinzelt in Höhlen des Hochlandes gefunden.
- Inkaische Textilien werden von den frühen Chronisten immer wieder erwähnt. Ihre Funktion der Kennzeichnung von Bevölkerungsschichten und Personen im Interesse des theokratischen Protostaates ist klar erkennbar. So kennt man beispielsweise spezielle Roben für die militärischen Führer, die Schachbrettuniken.



Inkaische Gewebe, hier eine Schachbrettunika, standen im Dienst der sozio-politischen Differenz. Sie kennzeichneten, um Unterschiede zu manifestieren (Reid 1988:287).

1.4.1.3 Koloniale Textilproduktion

Die europäischen Invasoren waren von den Fertigkeiten der andinen TextilproduzentInnen zutiefst beeindruckt. Sie verglichen die altperuanischen Gewebe mit den Erzeugnissen der iberischen Halbinsel (Cobo 1956[II]:232, Martín 2001:79).

Bernabé Cobo (1956[II]:232) verweist auf deren Feinheit und sakrale Verwendung:

"...; sie spinnen (Zwirne) und webten sehr feine und zarte Kleidung aus Baumwolle und Vicuñahaar, mit außerordentlichen Verzierungen in unterschiedlichen leuchtenden Farben, mit welchen Idole bekleidet wurden, oder die sie als Opfergabe aber auch als Kleidung des Inka vorsahen" (Übersetzung der Autorin)

Nach kurzer Zeit wurde allerdings das subversive Potential indigener Webereien klar. Der Grossteil textiler Darstellungen verwies direkt auf kosmologische Zusammenhänge (link:

Textilien als Spiegel idealer Realität) und damit auf die politische Ordnung vor Ankunft der iberischen Invasoren, die inkaischen Theokratie.

In der Folge versuchte die koloniale Administration Darstellungen wie jene von Affen oder Papageien (Gisbert 1987) zu unterbinden. Die Verwendung bestimmter Textilien und mit diesen verbundene Praktiken wurden verboten. Dies betraf das Verbrennen von Textilien, aber auch Praxis der Schädeldeformation mittels solide gewebter Bänder. Der Chronist Ludovico Bertonio berichtet darüber (ANB EC 1765[1674] Nr. 131: 96^a, 97; Bertonio 1984:II, 335):

"Dies betrifft auch einige Provinzen des Callao, in denen sie die Bänder bestimmter Mützen verwenden, welche am Kopf des Kindes von Geburt an befestigt sind und ihn mit bestimmten Binden zusammenpressen, damit er auf diese Art gerade werde."

Verschiedentlich wurde von den iberischen Administratoren mittels gezielter Verordnungen (link: Kleidung und Tracht) in die Bekleidungsformen der indigenen Bevölkerung eingegriffen. Nach den Rebellionen Ende des 18. Jahrhunderts, setzten sich die an iberischen Vorstellungen orientierten Bestimmungen durch. Mit deren Hilfe sollte ein Erscheinungsbild von bäuerlichen indigenen Untertanen und iberischer Elite konstruiert werden.

Die kolonialen Feudalherren versuchten die textilen Fertigkeiten für ihre Zwecke zu benützen. Im 17. und im 18. Jahrhundert entstanden Manufakturen, die sogenannten obrajes, in denen Teppiche und Decken im kolonialen Stil gewoben wurden (Money 1983, Niles 1992:60-65). In den Manufakturen der Jesuitenmissionen Tieflandes entstand eine spezielle Art von Poncho. Die Erkennungszeichen dieser *balandran*-Ponchos sind neben grosszügigen Massen und kostbaren Materialien barocke Arabesken als Schmuckelemente.

1.4.1.4 John Murra

Als einer der ersten Forscher näherte sich John Murra dem "Problembereich" Textil von der kritisch-materialistischen Seite:

- *"The uses to which textiles were put by the Andean peasant should not be taken for granted. People do have to keep warm when living at 10,000 or 13,000 feet, and clothes are always important psychologically, but in the Andes the functions of cloth went far beyond such universals. Cloth emerges as the main ceremonial good and, on the personal level, the preferred gift, highlighting all crises points in the life cycle and providing otherwise unavailable insights into the reciprocal relations of kinfolk."* (Murra 1989:279)
- *"Cloth from both state and peasant looms was frequently offered, expected, confiscated or sacrificed; the study of textile circulation helps archeologists, historians and ethnologists to understand how Andean societies functioned in pre-European times."* (Murra 1989:275)



Als Stickarbeit realisierte präiberische Papageiendarstellungen (Reid 1988: 61). Das Motiv "Papagei" konnte über das kollektive Gedächtnis der indigenen Gruppen tradiert werden. Als architektonisches Schmuckelement des Mestizen-Barock wird es auf Säulen der Kirchenportale wieder präsent; auf einem Bildträger aus Stein – nicht aus Gewebe.

1.4.1.5 Verteidigte Tradition: Das Dorf Cororma

Die indigenen Zeremonialtextilien verschwanden in vielen andinen Regionen im "textilen Untergrund" geheim durchgeführter Rituale und Zeremonien (Adelson and Tracht 1983:37). Der Fall des Dorfes Coroma erzählt nicht nur die Geschichte einer erfolgreich verteidigten Tradition. Er dokumentiert ebenso die aktuelle Rolle der von den Ahnen ererbten Webereien:

In den frühen 1980er Jahren boomten andine Textilien auf dem (US-amerikanisch dominierten) Kunstmarkt. Sammler und Händler - meist in Personalunion - begaben sich auf die Suche nach spektakulären Stücken. Auf dem Altiplano, in Coroma, arbeiteten einem Käuferteam die Dürre und ein korrupter Comunero in die Hände: Ein Grossteil der von den Ahnen ererbten Zeremonialtextilien der Dorfgemeinschaft verschwand.

Und: Er tauchte nach einiger Zeit wieder auf. In San Francisco sollten die Stücke an einer grossen Schau gezeigt werden. Der Anthropologe John Murra benachrichtigte Christina Bubba, eine engagierte Textilexpertin. Zusammen mit den Autoritäten Coromas gelang es ihr, einen Grossteil der Gewebe wieder in die Comunidad zurückzuholen. Die Aktion wurde mit dem Rollex Award ausgezeichnet (<http://www.rolexawards.com/laureates/>).

1.4.1.6 Eigenschaften der Gewebe

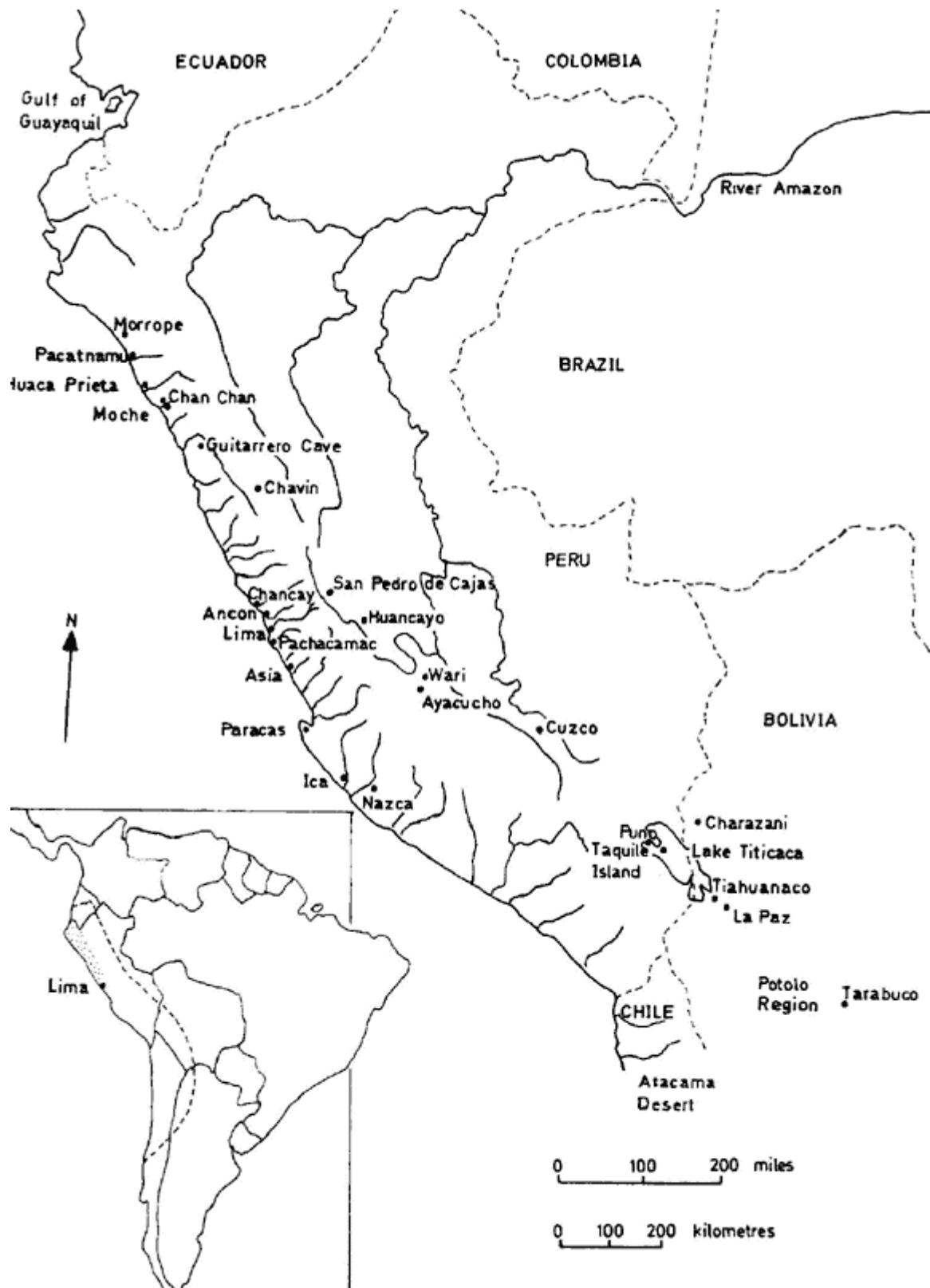
Die Leistung der andinen Weberinnen ist umso bemerkenswerter als ihre Produkte auf einem einfachen Webgerät gearbeitet werden. Dieses diktiert auch ihre rechteckige Grundform.

Wichtige Faktoren für gelungene Gewebe sind die ausgewählten Materialien und die Produktionstechniken der Zwirne.

Wenngleich je nach Webregion unterschiedliche Kettenwebtechniken zur Anwendung kommen, sind ihnen ähnliche Endprodukte gemeinsam. Dem Verwendungszweck entsprechend webt man für rituelle Praktiken und Feste feine, für den täglichen Gebrauch gröbere Stücke. Die Gewebe sind langlebig, wärmend oder Schatten spendend und grossteils multifunktional.

Alle Gewebe weisen vier Webkanten auf. Einige Kleidungsstücke entstehen durch Zusammennähen eines oder mehrerer solcher Gewebe-Stücke. Ein Textil wird niemals zerschnitten. Dies würde seinen Tod bedeuten. Das Prinzip der unteilbaren Einheit stösst in der Region Ingapirca in Ecuador an seine geographische Begrenzung. Die regional verwendeten Ponchos können nur durch Zerschneiden und abschliessendes Versäumen der Ränder produziert werden.

1.4.1.7 Produktionszentren von Textilien



Die geographische Lage der wichtigsten textilen Produktionszentren des Andenraumes im Verlauf der vergangenen siebentausend Jahre (nach Jane Feltham 1989:8, Modifikationen von Eva Fischer).

1.4.2 Textile Produktion in Upinhuaya

Generell können unter der Vielzahl textiler Rechteckformen zwei Hauptkategorien von Geweben unterschieden werden, wobei der Übergang zwischen ihnen fließend ist:

- Textilien als Teil der Bekleidung
- andere Gebrauchstextilien des täglichen Bedarfes, die nicht Teil der Kleidung sind

In der Dorfgemeinschaft Upinhuaya werden die meisten Teile der Frauentracht, einige Teile der Männertracht sowie sämtliche Gebrauchstextilien mittels unterschiedlicher Kettentechniken produziert.

Andine Textilien sind multifunktional. Einerseits hängt der Verwendungszweck eines Gewebes mit der Wahl der Materialien und der angewandten Technik zusammen. Demgemäß sind feine Gewebe dem rituellen Bereich und Festen zugeordnet, während grobe mit dem alltäglichen Gebrauch verbunden sind. Mitunter ist ein einziges Merkmal eines Alltags-Textils entscheidend für seinen vorübergehend rituellen Gebrauch: Weisse Vorratssäcke zum Beispiel, dienen während Ritualen als Unterlage für Opfergaben.

Das wichtige Charakteristikum ist in dem Fall die Farbe Weiss. Ob es sich um synthetische Materialien oder um fleckige Baumwollgewebe handelt ist in diesem Zusammenhang völlig unwichtig. Andererseits besteht ein enger Zusammenhang zwischen Grösse, Form und Funktion. Diese Faktoren bestimmen letztlich die textilen Kategorien der Gewebe (Adelson and Tracht 1983:10).

1.4.2.1 Bekleidung und Tracht

Die aktuell in Verwendung befindlichen Bekleidungsformen wurden nach Forschungen Max Uhles (1919:11) aus den Feldecken und Fellumhängen der frühen nomadisierenden Jäger entwickelt. Eine Zuordnung nach Geschlechtern ist bei diesen Kleidungsstücken und Accessoires nicht möglich. Täschchen, spezielle Bänder zur Schädeldeformation und Fragmente von Tuniken für beide Geschlechter waren an der chilenischen Küste erstmals um 1000 vor 0 anzutreffen (Santoro und Ulloa 1985:35, 38).

Gegenwärtig weist die Kategorie "Bekleidung und Tracht" folgende grundlegende Unterscheidungskriterien auf:

- Geschlecht – Frauentextilien/ Männertextilien
- Anlass – Alltagstracht/ Festtracht

Die Frauentracht enthält viel mehr in traditioneller Technik hergestellte Teile als die Männertracht. Demnach sind Männer an die hispanisierten Teile der Gesellschaft in vestimentärer Hinsicht angepasster als die Frauen. Die Frauentracht ist lokal gebunden. Verreisen Frauen beispielsweise nach La Paz, so schlüpfen sie in jene in Bolivien allgegenwärtige Tracht der "cholitas". Frauen, die keine Zeit oder Lust zum Weben traditioneller Kleidungsstücke haben oder deren Tauschkapazitäten nicht zum Erwerb der notwendigen Materialien für deren Herstellung ausreichen, tragen ebenfalls diese Tracht der Frauen von La Paz.

In die Jahre gekommene Textilien der Festtracht werden als Alltagstracht verwendet.

Ein Vergleich der Kategorien geschlechtsgebundener Textilien zeigt, dass Männer viel weniger traditionell gefertigte Textilien am Körper tragen als Frauen. Im Zusammenhang damit kann die These formuliert werden, dass die Frauen als Produzentinnen einer Fülle an unterschiedlichen Geweben die Kontrolle über deren Produktion innehaben. Über diese

erlangen sie einen direkten Zugang zu kosmologischen Traditionen. Textilien sind demnach ein Kommunikationsmittel. Sie sind Übermittler eines vestimentärer Codes und damit ein integrales Zeichen an sich (Eco 1977:60-63, 137-147, 170).

1.4.2.2 Teile der Frauentracht

Eine Frauentracht besteht aus:

- Orquo, aus der präiberischen Tunika entwickeltes Kleid aus Alpaka
- Camisa, Hemd aus grober gekaufter, roter oder grüner Schafwolle
- Awayu, Schulter,- und Tragtuch
- Iscayu, grosses Schultertuch aus gekauftem Schafwollgewebe
- Huaka, in einfacher Technik gewebter, unter dem Orquo getragener Gürtel
- Huaka, breiter Gürtel in doppelter Länge und echtem Doppelgewebe zur Fixierung des Orquo
- Winch´a, Stirnband
- Sombrero, Hut aus weissem Filz
- Ojota, Sandalen aus dem Gummi von Autoreifen
- Hist´alla, Kokatuch
- Wallacu, Kokasäckchen

Orquo, Awayu, Winch´a, Huaka, Hist´alla und Wallacu, werden am horizontalen Webgerät hergestellt.



Frau in traditioneller Alltagstracht am Webgerät.
Foto: Eva Fischer.

1.4.2.3 Teile der Männertracht

Die Männertracht besteht aus:

- Pantalon, Hose aus industrieller Produktion
- Camisa, Hemd
- Poncho
- Huaka, kurzer, schmaler Gürtel mit Metallschnalle

- Sombrero, Hut aus weissem, braunen oder schwarzem Filz
- Ojota, Sandalen aus dem Gummi von Autoreifen
- Ch'uspa, Kokatäschchen
- Capachu, Tasche mit Schultergurt

Die Teile der Männertracht, welche die Mütter, LebenspartnerInnen oder Ehefrauen am eigenen Webgerät herstellen sind der Poncho, Huaka, Ch'uspa und Capachu. Der Alltagsponcho wird mitunter als Tragevorrichtung eingesetzt.



Anlässlich des Phototermins posiert eine Familie in Festtracht. Dabei wird die Tendenz der Männer ihr Erscheinungsbild ohne indigene Elemente zu inszenieren deutlich.

1.4.2.4 Transport und Aufbewahrung

In den Dorfgemeinschaften sind Transport und Aufbewahrung untrennbar mit textilen Behältnissen verbunden. Das Prinzip ist einfach: jeweils zwei Zipfel eines Gewebes werden miteinander verknötet und ergeben einen dichten, reissfesten Behälter. Säcke, rechteckige Textilien mit Seitennaht, werden für Transporte mittels einer Naht verschlossen.

Auf gleiche Weise wie die Textilien von Bekleidung und Tracht werden alle weiteren Gebrauchstextilien nach Grösse, Seitenverhältnissen und Funktion kategorisiert (Tracht und Adelson 1983):

- Hist'alla und Incuña, kleine Tücher
- Tari, mittelgrosse Tücher
- Awayu, grosse und sehr grosse Tücher

Die Weberin strebt bei der Herstellung dieser Textilien eine möglichst quadratische Form an. Die Zipfel derart gestalteter Textilien sind einfacher verknot- und das Bündel, qu'epi, sicherer verschliessbar.

Textilien mit langen Seitenkanten werden mittels zweier Nähte zu Säckchen, Säcken, Täschen und Taschen:

- Ch'uspa, Kokatäschchen mit Schulterband
- Capachu, Umhängtasche mit Schultergurt der Männer
- Wallacu, Säckchen zum Aufbewahren der Cocablätter oder kleiner Wichtigkeiten
- Costal, kleiner, grosser oder sehr grosser Vorratssack
- Alforja, Satteltasche

1.4.2.5 Von der Faser...

Generell wird in Fäden für Ketten,- und für Eintragszwirne unterschieden.

Kettenzwirne werden aus unterschiedlichen Materialien hergestellt. Nach Häufigkeit gereiht sind dies:

- Schafwolle
- Alpakawolle
- synthetisches Material

In Ausnahmefällen werden auch Baumwolle und Vicuña- und Alpaka- oder Lama- Wolle verwendet.

Das Material des Eintrages ist immer Alpakawolle. Sie verleiht dem Gewebe Geschmeidigkeit.

Die Fäden können in verschiedene Richtungen gesponnen und verzwirnt sein:

- S-versponnen, Z-verzwirnt
- Z-Versponnen, S-verzwirnt

Üblicherweise verspinnen RechtshänderInnen den Faden in S-Richtung und verzwirnen ihn in Z-Richtung. Z-Verspinnen und S-Verzwirnen bedingt für sie einen ungewöhnlichen Bewegungsablauf. Es entstehen "Glückszwirne" mit besonders positiven Eigenschaften. Sie werden auf Quechua und auf Aymara lloqu'e genannt. Im Gewebeverband sind sie deutlich erkennbar. LinkshänderInnen spinnen keinen echten lloqu'e und von ihnen erzeugte Zwirne haben keine besondere Bedeutung.

Die andine Webtechnik verlangt nach speziell präparierten Zwirnen. Diese müssen sehr elastisch und extrem reissfest sein. Aus diesem Grund entstehen andine Gewebe immer aus überdrehten Kettzwirnen. Dafür werden zwei Fäden miteinander zu einem Knäuel gewickelt. In einem ersten Arbeitsgang werden sie nur leicht und in einem zweiten nach dem Färben, sehr stark gedreht.

Das Färben der leicht gedrehten Zwirne erfolgt mit synthetischen Färbemitteln. Einzige Ausnahme bilden die Nussfärbungen für die Zwirne spezieller Ponchos, der "Pochos de nogal".

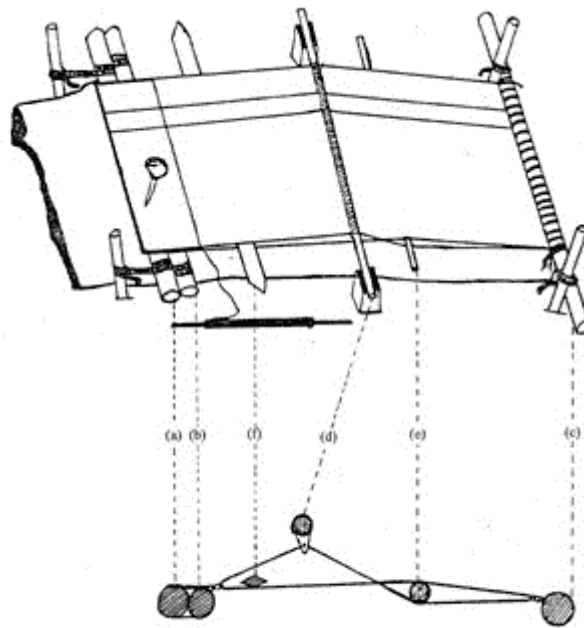


Das Verspinnen verlangt gute Augen, flinke Hände und eine geübte Koordination der Bewegungen.

1.4.2.6 ...über das horizontale Webgerät

"Klassische" andine Textilien werden auf einem einfachen Webgerät hergestellt. In Upinhuaya handelt es sich dabei um ein horizontales Modell. Es besteht aus 15 Einzelteilen:

- 1 temporärer Brustbaum (a)
- 1 permanenter Brustbaum (b)
- 1 Kettbaum (c)
- 1 Litzenstab (d)
- 1 Trennstab (e)
- 1 Webschwert (f)
- 1 Eintragsstab (g)
- 1 Webknochen (h)
- 1 Nadel, deren Länge der Breite des zu fertigenden Textils entspricht (i)
- 4 Befestigungspfoften (j)
- 2 Alpakaseile (k)



Horizontales Webgerät in Auf- und Seitenansicht. Nach Mary Ann Medlin 1983:324, Modifikationen: Eva Fischer.

Je nach Grösse unterscheiden die WeberInnen drei Arten von horizontalen Webgeräten:

- schmale für Gürtel, Stirnbänder, Kokatücher, Kokatäschchen
- breite für grosse Taschen, Schultertücher, Aufbewahrungstücher, Vorratssäcke
- sehr breite für Röcke, Bettdecken, Vorratssäcke, Ponchos

Farbige Textil-Bereiche werden während des Aufspannvorganges festgelegt. Je nach Technik werden dafür einzelne oder parallel geführte Kettenzwirn-Touren aufgelegt.

Der Grossteil andiner Gewebe mit vier abgeschlossenen Kanten weist die Form eines Rechteckes auf. Die WeberInnen kennen unterschiedliche Manipulationsformen, um auf die Form eines Textiles Einfluss zu nehmen. Ponchos zum Beispiel, scheinen aus zwei rechteckigen Teilen zusammengesetzt. Diese wurden allerdings als Trapeze mit zwei gleich und zwei unterschiedlich langen Seiten aufgespannt und gewebt. Die Zeremonialhemden der Männer, die Unkus, weisen eine identische technische Lösung auf.



Das Aufspannen für einen Poncho muss von zwei Weberinnen vorgenommen werden. Es verlangt Kooperation und soziale Bindungen, da zwei Frauen einen Tag lange beschäftigt sind. Sie dürfen das Webgerät nicht verlassen bevor der Trennstab eingelegt werden kann.

1.4.2.6.1 Zitat Bernabé Cobo

Bei Bernabé Cobo (1956:258) findet sich ebenfalls ein Hinweis auf andine Webgeräte:

Ihre Webstühle sind klein und so billig und leise, sodaß mit zwei Stäben von der Stärke eines Armes und von drei oder vier Ellen Länge ein Webstuhl zusammengestellt wird. Um einem Stab winden sie die Kette und am anderen wird der Stoff aufgewickelt; und damit er fixiert und gespannt bleibt, schlagen sie in den Boden vier Pfähle von Spannenlänge, zwei an einer Seite und zwei auf der anderen, eineinhalb Ellen in der Länge voneinander entfernt und mehr oder weniger, je nach dem Stück, das sie weben; an diesen beiden befestigen sie einen von jenen zwei Stäben und den zweiten an den anderen beiden, womit sich der Stoff eine Handbreit über dem Boden gespannt befindet. Sie befestigen diese Webstühle jedes Mal wenn sie zu weben beginnen am äußeren Teil ihrer Haustüren, oder in ihren Innenhöfen und wenn sie das Wekstück abnehmen, heben sie es am Stab aufgerollt mit der losen Kette auf und belassen die in die Erde geschlagenen vier Pfähle auf denen sie es aufspannen. (Orig. Spanisch, Übersetzung: Eva Fischer).



Inkaische Grabbeigabe in Form einer Kleinplastik mit Bekleidung aus Kettentechnik-Textilien. Nach einer Abbildung auf Postkarte des Museo Nacional Bruning.

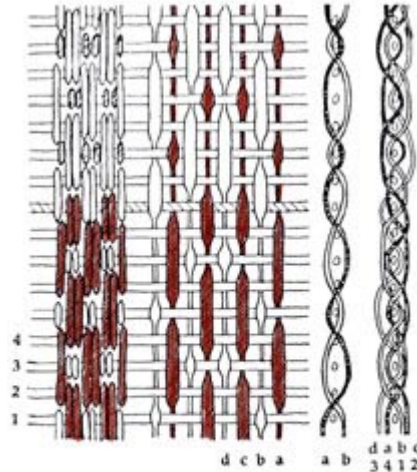
1.4.2.7 ...zum Gewebe

Grundsätzlich hängt Weben eng mit dem Zählen und Memorieren von Zahlenreihen sowie der Fähigkeit für räumliches Vorstellungsvermögen zusammen. Durch permanente Anwendung der einzelnen Techniken erlernen die Frauen die Beherrschung komplexer Bewegungsabläufe und deren Automatisierung. Die handwerkliche Geschicklichkeit bildet die Basis für die Entfaltung symmetrischer Darstellungsweisen. Sie bildet eine Verbindung zum kognitiven Bereich.

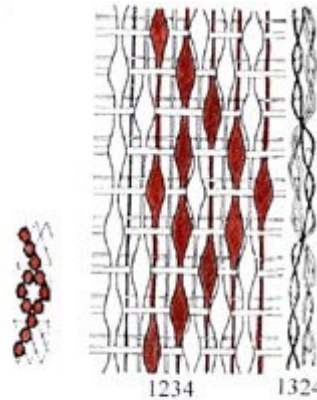
Die in Upinhuaya angewandten Techniken sind:

- Kettenreps
- einfache Komplementärkette
- komplexe Komplementärkette
- echtes Doppelgewebe

Gürtel und Stirnbänder arbeiten die Weberinnen immer in der echten Doppelgewebe-Technik. Gebrauchstextilien sind als Kettenreps gewebt, der mitunter durch Bänder mit Darstellungen oder Mustern in einfacher und komplexer Komplementärkettentechnik oder in echter Doppelgewebetechnik unterbrochen wird (Emery 1994, Seiler Baldinger 1981, Rowe 1977). Die Festtags-Schultertücher der Frauen weisen die meisten dieser Formenelemente und einen sehr geringen Anteil an den Kettenreps-Streifen auf. Die Entstehung des Gewebes und das Gewebe selbst sind Projektionsebenen metaphorischer Körperkonzepte (link: Textilien als Spiegel idealer Realität).



Schematische Darstellung eines in Komplementär-Kettentechnik gefertigten Textiles. Nach Cahlander & Baizerman 1985: 22, Modifikationen: Eva Fischer.



Schematische Darstellung eines in echter Doppelgewebe-Technik gefertigten Textiles. Nach Cahlander & Baizerman 1985:16, Modifikationen: Eva Fischer.

1.4.3 Textile Dimensionen sozio-ökonomischer Aspekte

Spinnen und Weben ist Frauenarbeit. Männer teilen mit den Frauen das Wissen um die Fertigkeiten textiler Produktion. Sie selbst stellen Dochtfäden zum Flechten der Alpakaseile her. Manche Männer wechseln die Geschlechterrolle und legitimieren ihren neuen weiblichen Status durch handwerklich perfekt gefertigte Webarbeiten.

Weben verlangt von den Frauen ein starkes Rückgrat. Mädchen weben ihren ersten eigenen Gürtel mit etwa 12 Jahren in der komplexen Komplementärketten-Technik. Dabei instruieren ihre Mütter indem sie die einzelnen Litzen mit klassifikatorischen Verwandtschaftstermini belegen. Deren Anordnung entspricht den unterschiedlichen Graden von verwandtschaftlicher Nähe. Die Mädchen lernen die Bewegungsabläufe durch memorieren der Besuche/Manipulation bei einzelnen Verwandten/Litzen. Die Unterweisungen durch die Mutter, die Grossmütter oder Tanten führen zur Aneignung immer komplexerer Techniken mit ausgefeilten figürlicher Darstellungen.

Durch Webarbeiten manifestieren Frauen ihren sozialen Status. Sie drücken damit ihre Eigendefinitionen von Altersklasse und sozialer Rolle aus. Dies geschieht durch die farbliche Gestaltung der als "Körper" bezeichneten, breiten Streifen mit einem schmalen zentralen Orientierungstreifen:

- kräftiges Rosa – jung, unverheiratet
- Hellrot – verheiratet, eventuell mit Kind
- sattes Rot – noch vor der Menopause
- dunkles Rot – nach der Menopause
- Schwarz/Schwarz mit weinrotem Schimmer - betagt

Textilien festigen die Beziehungen und den Austausch unter weiblichen Verwandten. Besonders gelungene Webereien werden kopiert. Dies führt mitunter zu deutlichen, nach Familien unterscheidbaren Präferenzen der Darstellungen und Darstellungsweisen. Jede dörfliche Gemeinschaft entwickelte eine spezifische farbliche Codierung der Lokalgruppe.

Soziale Bindungen unter Partnern werden durch Geschenke in Form von Textilien ausgedrückt. Mütter weben für ihre Kinder die ersten Gürtel, Stirnbänder und Ponchos. Junge Frauen schenken ihren Geliebten Kokatäschchen und Gürtel. Spätestens nach dem ersten gemeinsamen Kind werden Ponchos und Capachus für die Männer produziert.

Die Beschaffung der Rohmaterialien beruht auf Verbindungen im weitverzweigten System realer und fiktiver Verwandter. Vor allem der aus dem Bein eines Alpaka hergestellte Webknochen zum Anschlagen der Kette und die Alpakawolle als Rohmaterial des Eintragszwirnes müssen von Verwandten aus höher gelegenen Dorfgemeinschaften beschafft werden.

Rituelle, fiktive Verwandte sind ebenfalls potentielle Empfänger oder Geber von Textilien. Dieser Umstand wird von einigen Grossgrundbesitzern Charazanis ausgenützt. Über die Ausläufer eines feudalen Systems fordern sie kostbare Textilien für simple Verwaltungsdienste ein. Sodann werden die Gewebe auf dem nationalen und internationalen Markt um ein Vielfaches des Erzeugungswertes angeboten.

Textilien bilden wichtige Kommunikationskanäle zu den Ahnen und sie spielen eine zentrale Rolle in Ritualen.

1.4.4 Lokalgruppen und Stilprovinzen

Im Gegensatz zu Perú, Ecuador und Chile kann in Bolivien aktuell weiterhin, eine Vielzahl lokaler Gruppen aufgrund ihrer textilen Stile klar unterschieden werden. Diese bilden eine Art komplexen ethnischen Flickenteppich, ein Panorama welches auf den von frühen Chronisten (link: Zitat Bernabé Cobo) beschriebenen Verhältnissen "inkaischer Einheit in der Vielheit", basiert.

Insgesamt können in Bolivien 23 Stile in 8 Regionen unterschieden werden, welche ihrerseits lokale Substile entwickelten (Gisbert, Arce und Cajías 1987:5).

In der Region Charazani ist ein homogener Stil zu beobachten. Diese Tatsache ist umso interessanter, als die präiberischen und die kolonialen Siedlungseinheiten der interandinen Täler multiethnische Archipele waren (Saignes 1985, 1986). Dennoch ist der aktuelle Stil einheitlich geprägt (Girault 1969). Die genaue Analyse der farblichen Gestaltung einzelner Bereiche von Textilien zeigt, dass bestimmte Farben mit dem Herkunftsort der BenutzerIn eines Gewebes korrelieren (Fischer 2000).



Die Frauen der Gruppe stammen aus drei Dörfern der Talschaft. Ihre Textilien zeigen grosse Ähnlichkeiten. Dennoch kann jedes von ihnen einer der drei Dorfgemeinschaften klar zugeordnet werden. Foto: Eva Fischer.

Aus Amarete, einer an der Grenze Charazanis liegenden Dorfgemeinschaft, stammende Personen sind durch ihre Tracht klar von den Bewohnern der anderen regionalen Dorfgemeinschaften unterscheidbar. Der Grund dafür liegt in der unterschiedlichen historischen Entwicklung Amaretos.

1.4.5 Ritual

Textilien sind stark an rituelle Praktiken gebunden. Sie dienen zum Beispiel als Unterlage für die Opfernester, in welchen den spirituellen Wesen Gaben dargeboten werden.

An Festen, deren Daten Fixpunkte im rituellen Jahreszyklus bilden, werden unzählige Textilschichten von den Tänzern am Körper getragen.

Während nächtlicher Rituale ist für Frauen das Tragen von Stirnbändern obligatorisch. Nur so werden ihre Seelen wirksam vor negativen Einflüssen geschützt.

Der Dorfpatron Tata Santiago und seine Frau, Mama Santana, verfügen über eine persönliche Kleiderkiste, die von einer der gewählten politischen Autoritäten verwaltet wird.

Tata Santiago und seine Frau verweilen in den Nischen der Dorfkirche. Einmal jährlich, anlässlich des Festes zu ihren Ehren, werden sie in einer Prozession um den Dorfplatz geleitet. Für diesen Anlass werden sie mit Kleidungsstücken aus ihrer persönlichen Truhe festlich eingekleidet.

Im rituellen Zusammenhang kommt den Farben und Farbstoffen eine wichtige Bedeutung als Zeichen zu (Eco 1977). Die Farbe Blau weist auf den sakralen Bereich hin, Rot wird mit Blut

assoziiert, Gelb mit den Ahnen und Grün mit Fruchtbarkeit. Schwarz steht für das Negative, für schwarze Magie und bedrohliche Kräfte. Weiss steht für positive Kräfte, für die Berggipfel als Wächter über die Dorfgemeinschaft, für männlich und fruchtbar. Weisse und schwarze Zwirne werden entsprechend den zugeschriebenen Eigenschaften für magische Praktiken und Rituale eingesetzt.

Alltägliche Gewohnheiten haben in den meisten Fällen eine rituelle Komponente. So müssen Frauen auf einem Awayu Platz nehmen, wenn sie sich auf den Boden setzen. Dessen Oberfläche ist ein Teil Pachamamas und darf nicht ohne schützendes Textil berührt werden. Männern bleibt diese Massnahme erspart, da sie erhöht sitzen.

1.4.6 Textilien als Spiegel idealer Realität

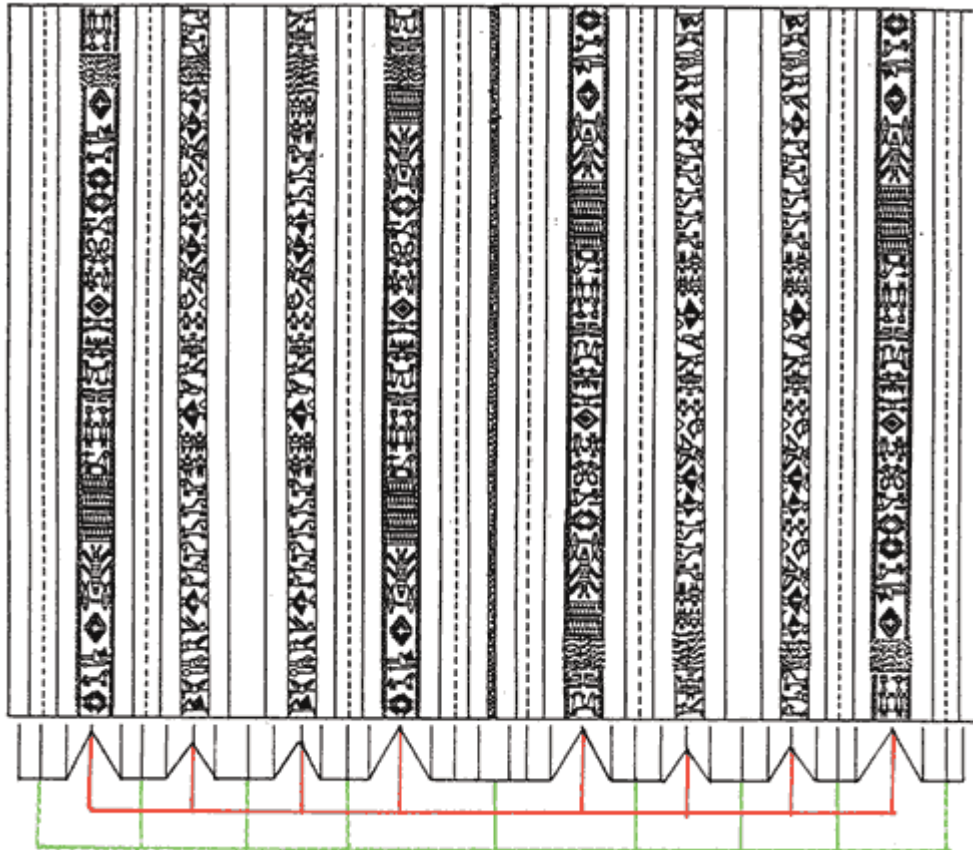
Indigene Weberinnen assoziieren mit dem Webgerät, den darauf installierten Ketten und dem entstehenden Textil die Einheit einer Mutter mit ihrem Kind. Die Trennung des Textils vom Webgerät entspricht dem Geburtsvorgang. Textilien wird eine Wesenhaftigkeit zugeschrieben. Das Zerstören oder Beschädigen eines Textils wird als massive persönliche Bedrohung seiner Eigentümerin oder seines Eigentümers aufgefasst. Zur Bannung der Gefahr müssen unverzüglich Rituale durchgeführt werden.

Diese Konzepte dieser Art sind zeigen die Erfahrung der Welt über körperbezogene Parameter.

Von allen in Upinhuaya produzierten Textilien ist das Schultertuch der Frauen das Gewebe mit der dichtesten Komplexität an kosmologischen Inhalten. Die darauf zu beobachtenden Darstellungen sind der Definition Umberto Ecos (1977:60-63, 137-147, 170) folgend, Ikone eines Kommunikationssystems. Sie bilden ein visuelles Gefüge der von Upinhuayebios benutzten kognitiven Grammatik. Sie beziehen sich auf abstrakte Vorstellungen und Kenntnisse, die zugleich körperliche Fertigkeiten sind (Godelier 1990:142). Auf diese Weise formen sie nichtsprachliche Mittel um den idellen Anteil der Produktivkräfte auszudrücken und damit zu tradieren (Godelier 1990:142).

Analysiert man die Darstellungen und deren Konstellationen eines Awayu, dann erkennt man im symmetrischen Streifen-Layout breite und schmale Streifen mit und ohne Figuren und Ornamente. Weiters sind die Teile beidseits der zentralen Naht symmetrisch zueinander. Jeder von ihnen weist einen breiten einfarbigen Streifen ohne Darstellungen als Nebensymmetrieachse auf. Dieser Streifen wird Pampa, Hochebene, genannt. Die nächst schmälere Streifen mit einer dünnen Mittellinie sind der Körper, Cuerpu des Gewebes.

Jeweils ein breiter Streifen mit Darstellungen, ein Pallay, wirkt als Nebensymmetrieachse zweier Cuerpus. Die Figurenbänder können Aufgrund der Darstellungen dem oberen Bereich des Kosmos, dem Bereich Alaya Pacha, zugeordnet werden. Die Streifen ohne Darstellungen korrelieren mit dem Bereich des Hier und Jetzt, Aka Pacha. Während beim Weben die dreidimensionale Welt in ein zweidimensionales Bild transferiert wird, so findet beim Lesen eines solchen der umgekehrte Vorgang statt. Die zweidimensionale Darstellungsweise entfaltet sich zur dreidimensional decodierbaren Information.



Die schematische Darstellung eines Awayu (Zeichnung Eva Fischer mit Figuren nach Louis Girault 1969:36) und der Schlüssel zu seiner Decodierung. Die beiden Bereiche von Alaya Pacha (rote Linien), der Ober-Welt und Aka Pacha (grüne Linien), der Welt des Hier und Jetzt, ergänzen einander zu einem Landschaftsbild. Dieses beinhaltet mittels der Darstellungen von Bergen und Hochebenen Hinweise auf die kultivierte und auf die unkultivierte Natur und damit auf die unmittelbare Gegenwart (System schwarzer Linien unter der schematischen Darstellung, rote und grüne Linien als Orientierungshilfen). Die Bänder mit Figuren und Ornamenten weisen eine direkte Beziehung zum Firmament auf, zur Ober-Welt, dem Reservoir alles Seienden, der Vergangenheit und der Zukunft.



Sequenz des komplex angelegten Layouts eines Bandes mit figürlichem Dekor. Dieses zeigt eine Sonne als dominierendes Element mit drei Hirsch-Darstellungen im Zentrum. Die Sonne wird als männliches Wesen und Verantwortlicher für die grundlegenden Lebensbedingungen betrachtet. Das Phänomen der Sonnenfinsternis stellt eine ernsthafte Bedrohung der menschlichen Existenz dar. Der Hirsch ist ein mit den Ahnen verbundenes Wesen. Sein Erscheinen weist auf zukünftiges Glück hin. Foto: Eva Fischer.

1.4.6.1 Zitate Maurice Godelier

Wir entdecken also mitten im „materiellsten“ Teil der Basis der Gesellschaften, mitten in den Produktivkräften, mit denen sie auf die Natur einwirken, einen ideellen Anteil (abstrakte Kenntnisse oder Vorstellungen aller Art, die ihren Ausdruck in Fertigkeiten finden, die zugleich körperliche Fertigkeiten sind). Dieser ideelle Anteil bildet gewissermaßen das Gerüst, das innere Organisationsschema ihrer „Anwendung“. Die Produktivkräfte gelangen jedoch nur im Rahmen bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse zur Anwendung, die eine bestimmte Form von Arbeitsteilung aufzwingen, indem sie einer bestimmten Aufgabe einen bestimmten Wert zuschreiben und sie mit einer bestimmten gesellschaftlichen Kategorie (Männer/Frauen, Alte/Junge, Herren/Sklaven, etc.) verbinden.

und:

Zu den Produktivkräften sind also nicht nur die von uns angeführten Idealitäten zu rechnen, sondern auch die sprachlichen oder nichtsprachlichen Mittel, die notwendig sind, um sie innerhalb einer Gesellschaft und einer Kultur ausdrücken und weitergeben zu können.

Maurice Godelier(1990:142)

1.4.7 Bibliographie

- Adelson, Laurie and Arthur Tracht (1983): *Aymara Weavings. Ceremonial Textiles of Colonial and 19th Century*. Bolivia. Washington D.C.
- Adelson, Laurie and Bruce Takami (1978): *Weaving Traditions of Highland Bolivia*. Craft and Folk Art Museum, Los Angeles.
- Bertonio, Padre Ludovico (1984 [1612]): *Vocabulario de la Lengua Aymara*. La Paz.
- Bird, Junius; John Hyslop and Milicia Dimitrijevic-Skinner (1985): The Preceramic Excavations of the Huaca Prieta Chicama Valley, Perú. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 62(1):106-107. New York, NY.
- Cahlander, Adele and Susan Baizerman (1985): *Double Woven Treasures from Old Peru*. St. Paul/ Minnesota.
- Cobo, Padre Bernabé (1956 [1653]): *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Espanoles 91,92. Madrid.
- Dimitrijevic-Skinner, Milicia (1984): Three Textiles from Huaca Prieta, Chicama Valley, Peru. In: William Conklin (ed.), *The Junius B. Bird Conference on Andean Textiles* (Washington D.C.), 11-18.
- Eco, Umberto (1977): *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Emery, Irene (1994): *The Primary Structures of Fabrics*. Washington D.C.: Thames and Hudson.
- Feltham, Jane (1989): *Peruvian Textiles*.
- Fischer, Eva (2000): *Herstellung und Verwendung in musterbildender Kettentechnik gefertigter Textilien der Region Charazani am Beispiel der Dorfgemeinschaft Upinhuaya. Weberei und Gesellschaft andiner Regionen Boliviens*.
- Girault, Louis (1969): *Textiles Boliviens. Région de Charazani*. Collection des Catalogues du Musée de l'Homme, Serie H-Amerique IV. Paris.
- (1987): *Kallawaya. Curanderos itinerantes de los Andes*. La Paz.
- Gisbert, Teresa (1980): *Iconografía y Mitos Indigenas en el Arte*. La Paz
- Gisbert, Teresa; Silvia Arce y Martha Cajias (1987): *Arte Textil y Mundo Andino*. La Paz.
- Godelier, Maurice (1990): *Arbeit, Natur, Gesellschaft*. Hamburg.
- Money, Mary (1983): *Los Obrajes, el Traje y el Comercio de Ropa en la Audiencia de Charcas*. Instituto de Estudios Bolivianos. Facultad de Humanidades Umsa, La Paz.
- Murra, John V. (1989): Cloth and its Function in the Inka State. In: Anette B. Weiner and Jane Schneider (eds.), *Cloth and Human Experience* (Washington and London), 275-302.
- Reid, James W. (1988): *Arte Textil del Peru*. In: José Antonio de Lavalle y José Alejandro González García (eds.), *Arte Textil del Peru* (Lima-Perú), 28-298.
- Reinhard, Johan (1996): Peru's Ice Maidens. Unwrapping the secrets. *National Geographic* 189(6):62-81.
- Rowe, Ann Pollard (1977): *Warp Patterned Weaves of the Andes*. Washington D.C.
- Saignes, Thierry (1985): *Los Andes Orientales: Historia de un Olvido*. CERES: Serie Estudios Historicos 2. Cochabamba.

- (1986): *En Busca del Poblamiento Etnico de los Andes Bolivianos* (Siglo XV y XVI). Avances de Investigación 3. La Paz.
- Santoro, Calogero y Liliana Ulloa (1985): *Culturas de Arica*. Serie Patrimonio Cultural Chileno. Colección Culturas Aborígenes.
- Seiler Baldinger, Annemarie (1981): Systematik der Textilen Techniken. Nach den „Grundlagen zur Systematik der Textilen Techniken“ von Alfred und Kristin Bühler-Oppenheimer erweitert und neu gefasst. *Basler Beiträge zur Ethnologie* Bd. 14.
- Stone-Miller, Rebecca (1992): To Weave for the Sun: An Introduction to the Fiber Arts of the Ancient Andes. In: Margaret Jupe (ed.), *To Weave for the Sun* (Boston), 11-23.
- Uhle, Max (1919): La Arqueología de Arica y Tacna. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos* (Quito) III:1-48.
- Van den Berg, Hans (1985): *Diccionario Religioso Aymara*. Iquitos.
- Wassén, Henry (1972): *A Medicine-man's Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia*. Göteborg.

Elektronische Medien

<http://www.rolexawards.com/laureates/>: The Rolex Award for Enterprise. The 1998 Laureates. Bubba Zamora, Christina: El Camino de las Almas.

1.5 Beispiel Quechua: Sprache, Identität und Politik

*Rimaika kausaimi
kaisaika
kishpirishka kajpilla
kasilla
sumaj allimi kan.
La palabra es vida
vida es libertad, paz,
armonia, reciprocidad.
De ella
"depende la forma, el fondo"
de cada día y cada noche
por eso
ella es indispensable
debe estar presente
junto a cada segundo
a cada minuto
caso contrario
el tiempo
actuaría a su gusto
y nos sometería a él
decían nuestros Yayas.*

(Ariruma Kowii, Poema 1, 2000: 9, Ausschnitt)

Das **Quechua** war die ehemalige **Amtssprache des Inkareiches (Tawantinsuyu)** und wird heute **von ca. 8 Millionen Menschen in den Andenländern** sowie im angrenzenden Amazonasgebiet gesprochen. Sie ist jene unter den indianischen Sprachen, die heute am meisten Sprecher und Sprecherinnen hat.

Seit der Expansion des Inkareiches und damit der Verbreitung des Quechua über weite Teile des Andenraums ab dem 12. Jahrhundert durchliefen die Sprache und ihre kulturellen, sozialen und politischen Kontexte eine wechselvolle Geschichte.

1.5.1 Pachamama: Sprache und kultureller Kontext

Ein Beispiel für die **Verbindung von Sprache und Kultur** aus dem lexikalischen Bereich der **Quechua-Sprache** ist das Wort bzw. der Begriff **Pachamama**. Pachamama ist die "Mutter Erde", die weibliche Hauptgottheit im andinen Götterpantheon. Schon hinter dem Begriff pacha verbirgt sich ein komplexes System andinen Denkens: Pacha heißt nicht nur Erde, sondern auch Welt, Universum, Planet, Lebensraum, Raum und Zeit (Gugenberger 1999:31-35).



Verehrung der Berggötter. In Alberdi 1992: 87.

Die Erde, in der die Vorfahren ruhen, ist keine Ware, sondern vielmehr ein lebendiges Wesen, das auf die Vorgangsweise der Menschen reagiert. Die Mutter Erde steht im Mittelpunkt der Welt. Sie ist die zentrale Kraft, die einerseits die Macht des "oben", identifiziert mit den heiligen Bergen und den hier wohnenden Gottheiten (Apus), und andererseits die Macht des „unten“, identifiziert mit den Quellen, der mythischen Schlange Amaru und der männlichen Erdgottheit Pachatata, aufnimmt und neutralisiert (vgl. Mariscotti de Görnitz 1994:54).

Damit ist **eines der Grundprinzipien andinen Denkens** angesprochen: die **Dualität**. Pachamama und Pachatata versinnbildlichen das **Konzept der Paarbildung**, das allem zugrunde liegt. Das Eine existiert nicht ohne das Andere: Mann-Frau, Sonne-Mond, Oben-Unten, Tag-Nacht, Materielles-Spirituelles, all dies sind polare Gegensätze als sich ergänzende Teile eines umfassenden Ganzen, die miteinander in Wechselwirkung treten (Gugenberger 1999:32).

1.5.2 Der "pago a la Pachamama"

Die Zeremonie des „*pago a la Pachamama*“ (Bezahlen der *Pachamama*) findet im August statt, wenn die kalte Jahreszeit zu Ende ist und ein neuer Anbauzyklus beginnt. Zu dieser Zeit müssen der Mutter Erde in Ritualen Opfer dargebracht werden. Nur dann ist sie bereit, die Bauern im neuen Arbeitsjahr zu unterstützen, da sie nach andiner Ansicht „gereizt“ ist, und der Boden „hungrig“ und „offen“ ist. Jedes Fleckchen Erde muß *Pachamama* bezahlt werden, damit es fruchtbar bleibt und gute Ernten erwartet werden dürfen.

Worte, die bei einer solchen Zeremonie an die *Pachamama* gerichtet werden, können etwa so lauten: „*Die Erde ist diejenige, die die Früchte für meine ganze Familie gibt und so muß ich Jahr für Jahr ihr immer etwas davon anbieten - was ich trinke, was ich kaue und rauche, als Zeichen der Dankbarkeit, denn du erhältst meine ganze Familie. Empfange das Gute als Opfer, das ich Dir gebe.*“ (Cerrón-Palomino 1993:63)

Besitzt man das entsprechende kulturelle Wissen nicht, kann man die Bedeutung der Worte *Pacha* und *Pachamama*, von einem oder einer Angehörigen andiner Kultur verwendet, niemals in ihrem ganzen Umfang begreifen. Sprache bringt dem demnach kulturelle Konzepte zum Ausdruck (Gugenberger 1999).

1.5.3 Apu Cristo: Sprache, Bedeutung, Veränderung

Die *Apus* sind, neben der *Pachamama*, die wichtigsten Gottheiten der andinen spirituellen Welt. Durch den Einfluß des Christentums wird die *Pachamama* mit der Mutter Gottes in Verbindung gebracht, während die *Apus* mit Christus assoziiert werden. Traditionelle Vorstellungen wurden erweitert, mit neuen, von außen herangetragen Namen und Inhalten belegt und neu gedeutet. So ist die **Bedeutung von Apu erweitert** worden, die andinen Religionen sind von Synkretismus bzw. Hybridisierung geprägt.

Als Übersetzung findet man heute oft „*señor*“ oder auch in Verbindung mit Christus die Bezeichnung *Apu Cristo*. Hier wird zum Ausdruck gebracht, dass Christus in die andinen Glaubensvorstellungen übernommen wurde, man könnte auch sagen, den traditionellen Gottheiten wurde ein christlicher Mantel umgehängt.

An diesem Beispiel sieht man nicht nur, wie sehr sich hinter **sprachlichen Ausdrücken vielschichtige kulturelle Konzepte** verbergen. Man kann auch erkennen, dass sich in der **Sprache kulturelle Veränderungen widerspiegeln** und dass sprachliche Entwicklungen immer auch in Zusammenhang mit gesellschaftlichen und politischen Prozessen gesehen werden müssen. (Gugenberger 1999:33)

1.5.4 Sprache, Kolonialherrschaft und Widerstand



Quechua bei der Beichte. In Alberdi 1992:86.

Das **Verhältnis von Quechua und spanischer Sprache und Kultur** stand in der Kolonialzeit im Mittelpunkt von Machtkämpfen. Zum einen wurde Quechua von vielen **Missionaren als Verkehrssprache** mit der indianischen Bevölkerung verwendet. Das Quechua wurde als "primitive Sprache" betrachtet und den Indianern wurde abgesprochen, die zivilisierte, "christliche Sprache" - das Spanische - erlernen zu können.

Auf diese Weise verfestigte sich das Quechua im Andenraum als generelles Idiom und verbreitete sich weiter über die Grenzen des ehemaligen Inkareichs hinaus (z.B. im Amazonasgebiet). Als Amtssprache wurde hingegen das Spanische eingesetzt.

Es entstanden aber auch verschiedene **Widerstandsbewegungen**, die ein Gegengewicht zur gewaltsamen Verbreitung der spanischen Sprache und der christlichen Religion darstellten. Zwischen 1537 und 1572 rief Manko Inka, Huayna Capacs Sohn, zur Wiederherstellung des

Sonnenkultes auf. Seine Worte gibt Titu Cusi Yupanki, der Sohn Manko Inkas, in seinen Chroniken wieder:

"Was ihr vielmehr tun sollt ist dies: Sie (die Spanier) werden vielleicht von euch verlangen, dass ihr anbetet, was sie anbeten: Das sind einige bemalte Tücher von denen sie sagen, sie seien Viracocha, und sie verlangen, dass ihr sie wie eine heilige Statue anbeten sollt. Es ist aber nichts weiter als ein Tuch. Tut es nicht, sondern bleibt bei dem, was wir haben. ... Wir können die Sonne und den Mond mit unseren eigenen Augen sehen, aber was sie (die Spanier) behaupten, das sehen wir nicht. Ich glaube, dass sie euch einmal mit Gewalt oder mit Täuschung dazu bringen werden, das anzubeten, was sie anbeten. Wenn ihr nicht mehr anders könnt, dann tut es vor ihren Augen, vergesst aber nicht auf unsere Zeremonien. Und wenn sie euch sagen, dass ihr eure heiligen Statuen zerbrechen sollt, und euch dazu zwingen, dann zeigt ihnen, was ihr entbehren könnt, und das andere verwahrt. Damit würdet ihr mir große Freude bereiten."

1565 entsteht in den Anden eine **Kulturbewegung** mit dem Namen **Taki Onqoy**. Taki bedeutet "Gesang" und Onqoy "Krankheit". Diese Kulturbewegung entstand als Reaktion auf die Missstände der spanischen Herrschaft und rief die Quechuabevölkerung auf, zu ihren Wurzeln zurückzukehren.

Alles Spanische wurde strikt abgelehnt, den Mitgliedern der Bewegung war es verboten sich wie die Spanier zu kleiden oder ihre Speisen zu essen, christliche Namen zu tragen, christliche Kirchen zu betreten oder Spanisch zu sprechen. Um sich der Bewegung anzuschließen mussten mehrere Auflagen erfüllt werden, dazu zählten Reinigungsrituale, Fasten, sexuelle Enthaltsamkeit sowie der ausschließliche Gebrauch der eigenen Sprache (Kowii 2003).

Die Taki Onquoy Bewegung stellt ein gutes Beispiel für Anti-Synkretismus in Zusammenhang mit Abgrenzungsbestrebungen von anderen Kulturen dar.

1.5.5 Schrift und Politik

Die Beziehung zwischen Sprache, Schrift und Politik beschreibt der Quechua Schriftsteller und Anthropologe Ariruma Kowii aus Ecuador folgendermaßen:

"Im Lauf der Zeit wurde es notwendig, die spanische Sprache und ihr Schriftsystem zu beherrschen. So brachten viele Quechua ihre Kinder zur Schule, und zwar trotz Misshandlung und Diskriminierung durch Lehrer oder Mitschüler. Das Ergebnis kann zum einen als Erfolg zum anderen als Misserfolg betrachtet werden."

Während heute die meisten Quechua Spanisch in Wort und Schrift beherrschen und zweisprachig sind, führte dieser Prozess auch oft zu einem Verlust der eigenen Sprache und Kultur. Viele Quechua leben jedoch heute sehr bewusst mit zwei Sprachen und Ausdrucksformen. Sie bemühen sich, die mündliche Tradition aufrecht zu erhalten, verwenden aber auch die Schrift, die heute unentbehrlich geworden ist."

Das Beherrschen der Schrift ist schon deshalb notwendig, weil wir in einem sozialen Umfeld leben, in dem nur das Geschriebene Rechtsgültigkeit besitzt. Aus diesem Grund haben die Quechua die Schrift auch immer als ein Machtinstrument betrachtet - auch wenn sie diese nicht beherrschten. Urkunden, z.B. über Grundbesitz, wurden immer sorgfältig gehütet und solche alten Urkunden ermöglichen es heute in einigen Fällen, vor Gericht die Wiedergabe von angestammten Ländereien einzufordern."

Trotz der Macht der Schrift hat die mündliche Tradition ihre Lebenskraft nicht verloren, sie bildet weiterhin einen wichtigen Bereich unseres Lebens. Die Flexibilität der

Quechuasprache, ihre Musikalität und ihre poetischen Eigenschaften, die Gabe aus dem Wort einen besonderen Augenblick entstehen zu lassen, begleiten uns auch in der Moderne.

Im Zeitalter der Globalisierung beschäftigen sich die indianischen Intellektuellen erneut mit der oralen Tradition, mit ihrer Struktur, ihrer Ausdruckskraft und mit ihrer Bedeutung für ein Fortbestehen des Lebens und der Freude." (Kowii 2003)

1.5.6 Quechua-Literatur und Kulturpolitik

Das **Verhältnis von Quechua-Literatur und nationaler Kulturpolitik** kommentiert vom Schriftsteller und Anthropologen Ariruma Kowii aus Ecuador:

"Literatur erfüllt wichtige gesellschaftspolitische Aufgaben und wird ihrerseits durch das politische, wirtschaftliche und kulturelle Umfeld beeinflusst. Auf staatlicher Ebene steht sie in Zusammenhang mit der Kulturpolitik, die ihr offizielle Anerkennung verleiht und institutionelle sowie ökonomische Unterstützung gewährt.

In Ecuador war diese Art von Kulturpolitik bis 1988, dem Jahr der Verfassungsänderung, auf die hispano-amerikanische Bevölkerung und ihre Kultur beschränkt. Nur spanisch-sprachige Literatur, die Ausdruck eines spezifischen Kulturverständnisses war, das eine hispanisch-mestizische Homogenität von Kultur und Gesellschaft im Nationalstaat postulierte, wurde offiziell anerkannt und respektiert.

So kam auch nur diese Literatur bez. ihre AutorInnen in den Genuss von finanziellen Mitteln oder der entsprechenden Infrastruktur, wie verschiedene kulturelle Einrichtungen. Dabei handelt es sich genau um jene Institutionen, die für die Definition einer Kulturpolitik verantwortlich sind, welche einen wichtigen Beitrag zur nationalen Identität eines Landes leistet.

Diese Politik kommt nicht nur innerhalb der Landesgrenzen zum tragen, sondern strukturiert auch die internationale Präsentation der kulturellen Leistungen einer Nation. Das internationale Szenario bestärkt wiederum die bestehenden Strukturen innerhalb des Landes. Das Postulat der kulturellen Homogenität, das bestimmt, was Kultur in unserem Land sei kann und sein darf, führt daher klarerweise zu einer Negation der kulturellen Leistungen und künstlerischen Ausdrucksformen anderer Nationalitäten. Diese Einstellung hemmt die künstlerische Entfaltung der Anderen im Staat und beschleunigt das Verschwinden ihrer Kultur.

In Ecuadors wurde 1988 eine neue Kulturpolitik verfassungsmäßig verankert, wenngleich sie bis heute nur sehr fragmentarisch umgesetzt wurde. Sie beruht auf der offiziellen Anerkennung des plurikulturellen Charakters des ecuadorianischen Staates, der in der neuen Verfassung aufgrund des Drucks der indianischen Völker und ihrer Organisationen als "Mehrkulturenstaat" definiert wurde.

Weiters wurden den indianischen Völkern kollektive kulturelle Rechte zuerkannt, d.h. sie wurden als historisch gewachsene Gesellschaften mit eigener Identität und eigener Kultur akzeptiert.

In dieser Dynamik kommt der Literatur grundlegender Bedeutung zu. Durch ihre verschiedenen Ausdrucksformen wird es möglich, die Erinnerung unseres Volkes wieder zu erlangen, seine Identität zu nähren und zu festigen.

So haben Kunst und Literatur der Quechua auch einen wichtigen Beitrag zu den politischen Aktionen der indianischen Völker in Ecuador geleistet. Musiker und Tänzer, Gedanken und Verse in Quechua, haben den politischen Kampf mitgestaltet, ihm einen besonderen Charakter und eine spezifische Identität verliehen. Denn - wie in allen Kulturen der Welt - präsentiert auch hier Literatur den geistigen Reichtum der Menschen." (Kowii 2003)

1.5.7 Quechua im WWW

- **Federation of Peoples of the Quichua Nationality of Ecuador** <http://ecuarunari.nativeweb.org/> und <http://www.ecuarunari.org/>
- **RICANCIE** <http://ricancie.nativeweb.org/>: „A network of ten Quichua communities in the Upper Napo valley who have established a unique and genuine ecotourism programme based on a traditional respect for their natural and cultural heritage, as an alternative way of developing their communities for both present and future generations.“
- **Sarayacu** <http://www.sarayacu.com/>: „La comunidad kichwa de Sarayacu, está ubicada en la región amazónica ecuatoriana, provincia de Pastaza, en las riveras del río Bobonaza a 30 minutos de vuelo en avioneta de la ciudad más cercana que es el Puyo y a dos días de navegación fluvial desde la parroquia Canelos. Cuenta aproximadamente con mil habitantes. Pertenece a la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP.“
- **CyberQuechua** <http://dolphin.upenn.edu/~scoronel/quechua.html>: „This site contains a wealth of information on the Quechua language in general.“

1.6 Bibliographie

- Adams, Richard N. 1989: *Internal and External Ethnicities: with Special Reference to Central America*. Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin, Nr.279 Offprint Series.
- Alberdi, Alfredo 1992: *Sarhua. Eine andine Comunidad der Indio-Künstler*. Berlin, Edition Tumi.
- Archetti, Eduardo 2000: *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford/New York, Berg.
- Bhaktin, Michael 1981: *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin, University of Texas Press.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1987: La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Revista Papeles de la Casa Chata* (Mexico) Año 2, Núm.3: 23-43.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1990: *Mexico profundo. Una Civilización negada*. Mexico D.F.: SEP & Grijalbo.
- Brown, Michael 1993: Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme* 126-128, XXIII (2-4): 307-326
- Canclini, Nestor Garcia 1995: *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo 1993: En poz de una revitalización lingua-cultural. In: *Pueblos indígenas y educación*, Nr.25:41-80.
- Eriksen, Hylland 1993: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London/Chicago, Pluto Press.
- Gugenberger, Eva 1999: "Mia san mia und ihr sads ihr": Sprache als Merkmal ethnischer Identität und Vermittlerin von Weltbildern. In: Mader, Elke und Maria Dabringer (Hrsg.), *Von der realen Magie zum Magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika*. Frankfurt/Main und Wien, Brandes & Apse/Südwind: 25-44.

- Guss, David 1994: Syncretic Inventions: "Indianess" and the Day of the Monkey. In: Stewart, Ch. und R.Shaw (Hrsg.), *Sycretism/Antisycretism. The Politics of Religious Synthesis*. London and New York, Routledge: 145-160.
- Hall, Stuart 1994: *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg, Argument Verlag.
- Hannerz, Ulf 1996: *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London, Routledge
- Hofbauer, Andreas 1995: *Afro-Brasilien.Vom weißen Konzept zur schwarzen Realität. Historische, politische, anthropologische Gesichtspunkte*. Wien, Promedia.
- Kowii, Ariruma 2000: *Tsaitsik. Poemas para construir el futuro*. Quito, Abya Yala.
- Kowii, Ariruma 2003: Das Quechua. Von der Oralliteratur zur Schriftliteratur. In: Mader, Elke und Helmuth Niederle (Hrsg.), *Die Wahrheit ist weiter als der Mond. Europa-Lateinamerika: Literatur, Migration, Identität*. Wien, WUV.
- Krotz, Esteban 1993: Folklore, Assimilierung, Zivilisationskritik. Zu Lage und Aussichten der lateinamerikanischen Indiobevölkerung. *Zeitschrift für Lateinamerika, Wien* 44/45: 19-33.
- Kuppe, René 2000/2001: Indianische Rechte und Partizipation im Rahmen der Verwirklichung eines plurikulturellen und multiethnischen Staates. *Indiana* 17/18:105-133.
- Lenz, Ilse und Ute Luig 1990: Jenseits von Matriarchat und Patriarchat. In: Dies.(Hrsg.): *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nicht-patriarchalischen Gesellschaften*. Berlin: Orlanda: 1-16.
- Mader, Elke 1997: Die indianische Herausforderung am Beispiel Ecuadors. In: Gabriel, Leo (Hrsg.), *Die globale Vereinnahmung und der Widerstand Lateinamerikas gegen den Neoliberalismus*. Frankfurt/Main & Wien, Brandes&Apsel/Südwind: 125-142.
- Mader, Elke 2001: Kulturelle Verflechtungen. Identität und Hybridisierung in Lateinamerika. In: Borsdorf, Axel, Krömer, Gertrut und Christoph Parnreiter (Hrsg.), *Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress*. Innsbrucker Geographische Studien: 77-85.
- Mariscotti de Görlitz, Ana María 1994: Götter- und Heiligenkult in den Zentralanden. In: Baumann, Max (Hrsg.), *Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*. München, Diederichs: 42-78.
- Mathe, Martina 2002: Blocos Afros. Kultureller Widerstand, Poesia und Bewusstsein. Universität Wien, Diplomarbeit.
- Oertzen, Eleonore von 1992a: Editorial: Die Wilden und die Barbarei. In: Dirmoser D. e.a.(Hrsg.), *Die Wilden und die Barbarei*. Lateinamerika-Analysen und Berichte Nr. 16, Münster/Hamburg, Lit:1-12.
- Oertzen, Eleonore von 1992b: Man trägt wieder Unterschied: Der Rassismus der weißen Elite in Peru. In: Dirmoser D. e.a.(Hrsg.), *Die Wilden und die Barbarei*. Lateinamerika-Analysen und Berichte Nr. 16, Münster/Hamburg, Lit:79-94.
- Sahlins, Marshall 1985/1992: *Inseln der Geschichte*. Hamburg, Junius Verlag.
- Sahlins, Marshall 1998(?) : Two or Three Things that I know about Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) **: 399-418.
- Stavenhagen, Rudolfo 1988: *Derecho Indígena y Derechos Humanos en America Latina*. Mexico, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

- Stavenhagen, Rudolfo 1994: Indigene Rechte. Einige konzeptuelle Probleme. In: Cech, Doris, E.Mader und S.Reinberg (Hrsg.), *Tierra. Indigene Völker, Umwelt und Recht*. Frankfurt/Main & Wien, Brandes & Apsel/ Südwind: 17-39.
- Stewart, Ch. and R. Shaw (Hrsg.), *Sycrretism/Antisyncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London and New York, Routledge.
- Steward, Julian (Hrsg.) 1948: *Handbook of South American Indians*; 7 Vols, Washington, Bureau of American Ethnology.
- Twine, France Winddance 1997: *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. Rutgers University Press.
- Wade, Peter 1997: *Race and Ethnicity in Latein America*. London/Chicago, Pluto Press.
- Whitten, Norman E. 1985: *Sicuanga Runa. The Other Side of Developement in Amazonian Ecuador*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Wolf, Eric 1956: *Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico*. American Anthropologist, Vol 58: 1065-1078.
- Wolf, Eric 1986: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt/Main & New York, Campus.