



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Arbeit

Identitätskonstruktionen der Aymara in Chile: Historische Perspektiven
und aktuelle Prozesse

Verfasserin

Maria Reckenzain

angestrebter akademischer Titel

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, Oktober 2009

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 307
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuer: Univ. Prof. Elke Mader

„Waranka, waranka kutiñani“

“Wir werden zurückkehren und Millionen sein”

Tupac Amaru

1. Einleitung.....	1
2. Hintergründe einer ethnografischen Skizze der Aymara in Nordchile.....	5
2.1. Das Forschungsfeld	5
2.1.1. Geografische Daten	5
2.1.2. Bevölkerung.....	7
2.1.3. Territorium.....	7
2.1.4. Soziale und politische Organisation	9
2.1.5. Kosmvision und Rituale	10
3. Theoretische Grundlagen.....	13
3.1. Ethnizität.....	13
3.1.1. Ethnizitätsebenen.....	19
3.2. Ethnische Identität	21
3.3. Reethnisierung	23
3.4. Die Macht der Symbole	25
4. Identitätsdiskurse in Lateinamerika	32
4.1. Die lateinamerikanische Identität	32
4.2. Nationale Identität – Bedeutung der Identitätsdebatte für Chile	36
4.3. Identidad Nortina – Ein Spezialfall regionaler Identität.....	42
5. Geschichte der Aymara in Chile und die Auswirkungen deren Ethnizität und Identität	44
5.1. Präkoloniale Zeit.....	44
5.2. Einfluss der Inka	49
5.3. Von der Kolonialisierung zum Pazifikkrieg (1883)	51
5.4. Rolle der Aymara in der Herausbildung des chilenischen Nationalstaates in .. seiner heutigen Form	55
5.4.1. Vom Salpeterkrieg bis zu Pinochets Regime (1879- 1990).....	57
5.4.2. Demokratische Politik der Concertación seit 1989	65

6. Methode.....	70
6.1. Literaturrecherche.....	70
6.2. Feldforschung.....	74
7. Elemente der Identitätskonstruktion bei Aymara in Iquique/ Alto Hospicio.....	77
7.1. Wer sind die Akteure in der Studie?.....	78
7.2. Akteure innerhalb des Reethnisierungsprozesses.....	83
7.3. Kulturzentren als Ausgangspunkt indigener Revitalisierungsprozesse.....	85
7.3.1. Bezugspunkt <i>comunidades</i> und Familie.....	87
7.4. Vom Kulturzentrum zur studentischen Vereinigung.....	90
7.5. Elemente des Reethnisierungsprozesses.....	93
7.5.1. Marataca.....	93
7.5.2. Matrimonio – Pedida de Mano.....	96
7.5.3. Bautizo – Corte de Pelo.....	97
7.5.4. Ayni.....	98
7.6. Projekte für die Zukunft.....	100
8. Conclusio.....	108

1. Einleitung

Hört man in den Medien oder auch in der Wissenschaft von indigenen Gruppen in Chile, handelt es sich in den meisten Fällen um die im Süden des Landes lebenden Mapuche. Durch die jahrhundertelange Geschichte des Widerstandes, die bis in die Zeit der Inka zurückreicht, haben sie eine Sonderstellung innerhalb des Nationalstaates Chile. Dieser muss sich in einem größeren Ausmaß mit der Gruppe auseinandersetzen, als dies bei den Aymara in Nordchile der Fall ist. Die Aymara bilden in Chile einen relativ kleinen Anteil in Bezug auf die Gesamtzahl aller indigenen Mitbürger. Prominent vertreten sind sie in Bolivien, wo der Präsident Evo Morales Aymara ist.

Bei einem vorangegangenen Aufenthalt in Iquique, (Chile), dem Ort der Feldforschung, fiel auf, dass die ethnische Gruppe der Aymara in der Gesellschaft nicht sichtbar ist. Diese Feststellung führte zu der Fragestellung, inwiefern sich indigene Identitäten konstruieren. Die Frage, auf welche Weise und in welchem Ausmaß sich ethnische Identität und kulturelle Elemente im Alltagsleben der Aymara manifestieren, wird im Mittelpunkt stehen. Des Weiteren werden die Auswirkungen politischer Maßnahmen beleuchtet. Es werden politische Normen auf ihre Funktion hin untersucht - inwiefern stellen sie Barrieren oder Möglichkeiten für das Ausleben ethnischer Identität bzw. Ethnizität dar.

Die Auswahlgruppe umfasst junge erwachsene Aymara, da der Fokus der Forschung vor allem auf den Entwicklungen seit dem Ende der Diktatur Pinochets im Jahr 1990 liegt. Chile ist von jeher geprägt von dominanten politischen Regierungen, die ihren Anfang bereits in prähispanischer Zeit hatten. Seit der Kolonialzeit kam es zu direkten Einflüssen auf die indigene Bevölkerung des Nordens, welche sich auf die traditionelle Lebensweise negativ auswirkten. Vor allem seit der Phase der *chilenización*, der gewaltsamen Eingliederung der Aymara in den neu gegründeten Nationalstaat Chile, kam es zu tief greifenden Veränderungen in der Sozialstruktur der Menschen. Diese historisch- politischen Umstände machen eine analytische Auseinandersetzung notwendig. Ich bediente mich der wissenschaftlichen Methode der historischen

Anthropologie. Es handelt es sich dabei „um das Sichtbarmachen des individuellen und sozialen Handelns von Menschen, das von der bisherigen Geschichtsschreibung ungenügend wahrgenommen wurde“ (Gingrich/Zips 2003: 278). Erst durch die Aufarbeitung der historischen Machtstrukturen, wie sie Erik Wolf forderte, kann man aktuelle Prozesse verstehen und deuten. Die Aufarbeitung historischer Perspektiven dient dazu, um auf aktuelle Prozesse innerhalb der urbanen Aymara in Nordchile eingehen zu können. Wesentlich dabei sind die Einflussfaktoren, die auf Identitätskonstruktionen einwirken. Diese Einflussfaktoren beziehen sich etwa auf weitere Identitätskonstruktionen, wie sie etwa jene der chilenischen Bürgerschaft ist. Auch regionale Ausprägungen dieser finden sich in einem verstärkten Ausmaß vor. Ich gehe der Frage nach, inwiefern sich die jungen Aymara in diesem Feld selbst verorten und wie ihre Strategien aussehen, ihre ethnische Identität und Gemeinschaft der Aymara aufzubauen.

Aufbau der Arbeit

Folgendes Kapitel 2 behandelt die Hintergründe einer ethnografischen Skizze der Aymara in Nordchile. Wichtige Eckdaten über das Forschungsfeld werden in diesem Abschnitt vorgestellt. Informationen über die geografisch- territorialen Gegebenheiten finden hier Platz. Des Weiteren werden die soziale und politische Organisation sowie die Kosmvision sowie ein Überblick über die wichtigsten Rituale der Aymara in Chile vorgestellt. Dieses Kapitel soll einen Überblick darüber geben, in welchem Feld ich mich in meiner Studie befinde.

Die theoretischen Grundlagen werden in Kapitel 3 besprochen. Es handelt sich dabei um Ausführungen zur Begriffsdebatte Ethnizität. Neben einer Begriffsbestimmung soll vorgestellt werden, auf welchen Ebenen Ethnizität in Erscheinung tritt. Eine zentrale Bedeutung hat der Absatz zum Reethnisierungsprozess, da dieser in der Fallstudie (Kapitel sieben) besprochen wird. Ein zweiter Themenkomplex beschäftigt sich mit Fragen zu Identität. Konkret geht es um die ethnische Identität indigener Akteure. Diese sind in die rezenten Kulturkonzepte eingebettet, da die Begriffe in der Wissenschaft eng zusammenhängen. Nach einer geschichtlichen Darstellung der Kulturtheorien gehe ich vor allem auf den Symbolismus ein. Die Macht der Symbole

gibt darüber Aufschluss welche Bedeutung diese innerhalb von Reethnisierungsprozessen haben. Abschließend führe ich die theoretischen Grundlagen zum Begriff Tradition aus, da diese ein wesentliches Element der Lebensrealitäten der InterviewpartnerInnen darstellen. Die theoretische Grundlage bietet die Einbettung der Feldstudie. Deren praktische Anwendung werde ich bei der Erläuterung der gewonnenen Daten überprüfen.

Kapitel vier widmet sich dem lateinamerikanischen Identitätsdiskurs. Hier beleuchte ich den Diskurs aus lateinamerikanischer Sicht. Die Suche nach einer gemeinsamen Identität steht dabei am Beginn des Abschnittes. Anschließend werde ich von der kontinentalen Ebene auf die Ebene der Nationalidentität Chiles übergehen. Welche Bedeutung die Identitätsdebatte für einen Nationalstaat hat, steht im Mittelpunkt dieser Ausführungen. Mit der Vorstellung der *Identidad Nortina*, einem Spezialfall regionaler Identität, werde ich dieses Kapitel abschließen. Dieser Abschnitt soll einerseits den Sonderfall Lateinamerika in der Identitätsdebatte darstellen, aber auch den konkreten Fall Chile näher bringen. Diese Auseinandersetzung ist Voraussetzung dafür, Abläufe innerhalb des Nationalstaates zu verstehen.

In Kapitel fünf stelle ich einen geschichtlichen Abriss der Aymara in Nordchile vor. Die Darstellung beginnt in der präkolonialen Zeit und reicht bis in heutige Zeit. Im Mittelpunkt stehen dabei die Aymara Chiles und ihre Rolle innerhalb der politisch sehr unterschiedlich angelegten Regierungsformen. Ein zentrales Thema dieses Abschnittes sind die Auswirkungen, welche die politischen Maßnahmen auf die Lebensrealitäten der Aymara in Chile hatten. Dieser geschichtliche Abriss ist nach Erik Wolf (1991) Grundlage für jede Auseinandersetzung mit aktuellen (und vergangenen) Lebensrealitäten. Erst durch die Erarbeitung der Geschichte einer im Falle dieser Arbeit ethnischen Gruppe können die Zusammenhänge verstanden und aufgelöst werden. Hier bilden theoretische Grundlagen, vor allem zum lateinamerikanischen Identitätsdiskurs, und geschichtliche Geschehnisse eine einander bedingende Einheit.

Im Methodenteil, Kapitel sechs, stelle ich meine Fallstudie in Iquique, Chile vor. Neben der Besprechung der verwendeten Literatur gehe ich auch auf die angewandten Methoden wie die Literaturrecherche und die Feldforschung ein.

Die Fallstudie meiner Arbeit findet in Kapitel sieben Platz. Hier werden die Akteure, also die InterviewpartnerInnen vorgestellt und ein Bezugsrahmen, in welchem diese

agieren, hergestellt. Ebenso wird ihre Rolle innerhalb des Reethnisierungsprozesses dargestellt und an Beispielen für kulturelle Praktiken gezeigt. Den prozesshaften Charakter werde ich anhand der Aktionen der letzten zehn Jahre darstellen. Im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen die persönlichen Zugänge meiner InformantInnen zu Fragen der Ethnizität, Identität, Kultur und Tradition.

In Kapitel acht fasse ich die Erkenntnisse der vorliegenden Arbeit zusammen und werde die am Beginn der Arbeit formulierten Fragestellungen beantworten.

Am Ende der Arbeit finden sich die Bibliografie sowie der Anhang, welcher in Form von Endnoten Originalzitate bzw. Querverweise aus dem Text sowie das Abbildungsverzeichnis beinhaltet.

2. Hintergründe einer ethnografischen Skizze der Aymara in Nordchile

Am Beginn der Arbeit steht der Überblick über das Forschungsfeld. Es werden geografische Daten vorgestellt und die Lebenswelt der Aymara in Chile präsentiert.

2.1. Das Forschungsfeld

2.1.1. Geografische Daten

Geografisch konzentriert sich die Arbeit auf die Provinz *Tarapacá*, auch *Primera Región* genannt, im Norden Chiles. Nach einer verwaltungspolitischen Änderung 2007 wurde das Gebiet Arica/ Parinacota von der Provinz Tarapacá abgespalten und trägt jetzt den Namen XV. Region, oder Provinz Arica, Parinacota. In den Ausführungen wird bei der Verwendung der Begrifflichkeit *Primera Región* (Erste Region) oder „Provinz Tarapacá“ geografisch auf beide Einheiten Bezug genommen.

Die Provinz Tarapacá wird im Norden von der Staatsgrenze mit Peru, im Osten von der Staatsgrenze mit Bolivien und im Westen vom Pazifischen Ozean begrenzt. Im Süden erstreckt sich die Region bis zum Rio Loa, der die Trennungslinie zwischen erster und zweiter Region bildet. Die Region bestand in seiner ursprünglichen Form aus 11 Kommunen, welche von Nord nach Süd folgendermaßen untergliedert werden:

Arica :	- Arica	Iquique:	- Alto Hospicio
	- Camarones		- Camiña
			- Colchane
Parinacota:	- General Lagos		- Huara
	- Putre		- Iquique
			- Pica
			- Pozo Almonte



Abbildung 1: Karte der Primera Región Tarapacá

2.1.2. Bevölkerung

Chile hat eine Gesamtbevölkerung von 15.116.435, wobei hiervon 424.484 in der Region Tarapacá leben. Gemeinsam mit der 2. Region (Antofagasta) sowie der Region *Metropolitana* (Großraum Santiago) hat die Region Tarapacá mit über 90% den höchsten Anteil an im urbanen Raum lebender Menschen (Censo 2002).

Aus den aktuellen Statistiken der Volkszählung aus dem Jahr 2002 ergeben sich folgende Angaben zur ethnischen Zugehörigkeit der chilenischen Bevölkerung: 692.192 Menschen (4,6% der Gesamtbevölkerung) empfinden sich als einer ethnischen Gruppe zugehörig. Diese verteilen sich mehr oder weniger stark auf die Alacalufe, Atacameños, Aymara, Colla, Mapuche, Quechua, Rapa Nui, Yámana. Auf die Aymara beläuft sich die Anzahl der Mitglieder in der ersten Region auf 40.700 und bildet somit die größte ethnische Gruppe in dieser Region (vgl. Censo 2002). Zugleich ist in diesem Gebiet auch die Mehrheit der ethnischen Gruppe ansässig (am gesamten Staatsgebiet leben 48.5001 Aymara und bilden somit nach den Mapuche mit 7.01% die zweitgrößte ethnische Gruppe in Chile). Der Anteil der Aymara an der Gesamtbevölkerung der Region Tarapacá beträgt 12% (vgl. Gundermann 2000: 76).

2.1.3. Territorium

Das präkolumbische Gebiet der Aymara liegt in den heutigen Staaten Bolivien, Peru und Chile. Juan van Kessel (1992) war der erste Ethnologe, der sich mit der ethnischen Gemeinschaft der Aymara auf chilenischem Territorium auseinandersetzte. In seiner Ethnografie „Holocausto al Progreso. Los Aymaras de Tarapacá“ schildert er die Geschichte dieser Bevölkerungsgruppe. Bei seiner Arbeit über die frühe Zeit der Aymara musste er sich vor allem auf archäologische Funde oder Aufzeichnungen von Chronisten stützen, da es keine weiteren schriftlichen Aufzeichnungen gibt.

Das ursprüngliche Siedlungsgebiet der Aymara umfasste das Gebiet des Altiplano und der Precordillera (siehe Abb.1) in der ersten Region Tarapacá, und einem kleinen Teil des Nordostens der zweiten Region Antofagasta.

Die ältesten archäologischen Funde gehen auf das 7. Jahrtausend vor Christus zurück und stammen aus der Andenregion Cariquima. Es handelt sich hierbei um Materialien, die auf eine Jäger- und Sammlergesellschaft schließen lassen. Durch die Überbevölkerung des ursprünglichen Jagdgebietes im Andenhochland mussten die Jäger ihre Techniken verbessern, und in tiefere Vegetationszonen vordringen (vgl. Kessel 1992: 93ff). Die gesamte Region, außer dem urbanen Küstenstreifen, wird von westlicher in östliche Richtung verlaufend in folgende ökologische Stufen unterteilt (vgl. Guerrero- Jimenez 1996: 19ff):

1. Die Quebradas (z.B. Tarapacá, Mamiña) liegen in der Atacama und beherbergen Oasen mit reichen Wasservorkommen. Prominente Vertreter sind etwa Pica oder Matilla, die mit der Produktion landwirtschaftlicher Produkte den Markt bedienen.
2. Precordillera/ Cordón montañosa: Hier liegen die Wasserquellen. Die Menschen leben entweder hauptsächlich von der Ackerwirtschaft (westlicher Teil) oder hauptsächlich von der Viehwirtschaft mit Lamas und geringem Ackerbau (Quinoa, Kartoffel) im östlichen Teil.
3. Das Altiplano, auch Puna genannt, ist eine Steppenregion, welche die Grenze zu Bolivien bildet. Bofedales bilden die Nahrungsgrundlage für die Lamas, Alpacas und Vicuñas, die in diesem Gebiet gehalten werden.

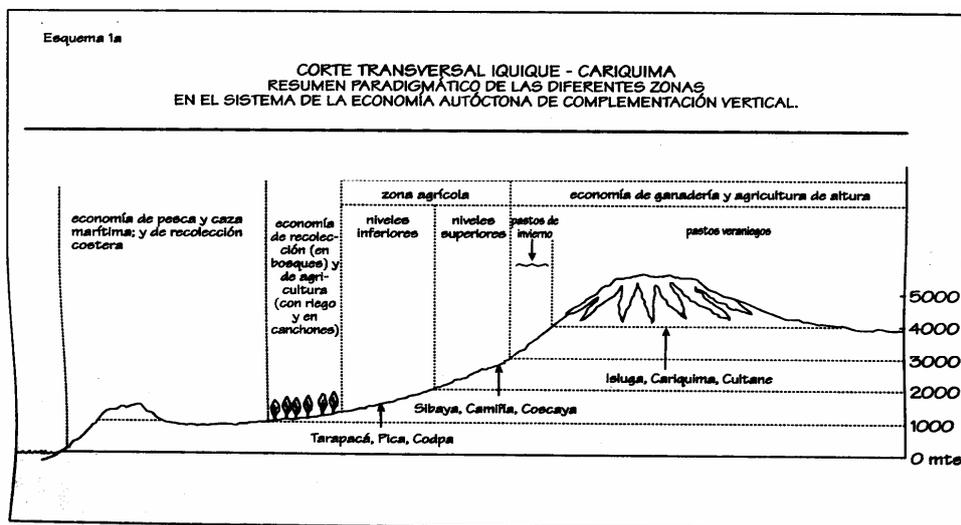


Abbildung 2: Querschnitt der Región Tarapacá bezugnehmend auf die ökologischen Stufen

Geprägt ist die Region von extremen Witterungsverhältnissen, von Trockenheit in der Wüste Atacama bis hin zu großen Regenmengen im andinen Hochland.

Heute leben von den 48.000 Aymara in Chile 2/3 in den Städten und Dörfern der Atacama (Calama und Pozo Almonte) sowie den Küstenorten Arica und Iquique, wobei letztere das größte Volumen aufgenommen hat. Das verbliebene Drittel lebt im ruralen Raum als Bauern. Davon die Hälfte findet sich im Altiplano, einer auf 4000 Meter gelegenen andinen Hochebene, die das Grenzgebiet zu Bolivien bildet. Die zweite Hälfte befindet sich in den *Quebradas* (Tälern) der Wüste unter 3500 Meter. Bis heute basiert die Landwirtschaft auf der traditionellen Form der *pisos ecologicos* (ökologischen Stufen), welche in einem späteren Abschnitt näher erläutern wird (vgl. Aylwin, José¹).

2.1.4. Soziale und politische Organisation

Die Ausführungen über die soziale und die politische Organisation sind Kessels „Holocausto als Progreso“ (1992) entnommen, das sich aber vorrangig auf die Inkazeit bezieht.

Die soziale Organisation der Aymara in Chile basierte auf der Familie. Die Position des Individuums innerhalb dieser Ordnung ergab sich einerseits aus der Position der Familie und andererseits durch Faktoren wie etwa die Zugehörigkeit zu bestimmten *ayllus* und *markas* (geografische Regionen; siehe dazu Kapitel 6.1.), Geschlecht oder Alter. Die Gründung einer Familie brachte soziales Prestige und war Voraussetzung, um wichtige Funktionen in der Gemeinschaft übernehmen zu dürfen. Personen, die dieses Kriterium nicht erfüllten, wurden als *huacho* bezeichnet, und hatten kein Ansehen innerhalb der Gruppe. Die Hochzeit erfolgte endogam durch Kreuzcousinenheirat. Viele Jugendliche suchten sich die Ehepartner in ihrem *ayllu* bzw. ihren zugeordneten *ayllus*. Im andinen Raum herrschte die parallele Deszendenz vor. In diesem Fall entstammt die Tochter der Familie der Mutter und der Sohn jener seines Vaters (vgl. Kessel 1992: 117).

Die Familie war eng mit der politischen Struktur verknüpft. Die einzelnen *ayllus* bestanden aus erweiterten Familien und waren in die politischen Entscheidungen der

gesamten *comunidad* eingebunden. Diese Form der Organisation wurde durch die Kolonialregierung zerstört. *Comunidades* wurden aufgesplittet und neu zusammengesetzt, die politischen Autoritäten (*caciques*) verloren ihre Autorität. Die traditionelle politische Organisation jener Zeit werden in Kapitel 6.1. ausführlicher beschrieben.

Heute sind *líder* oder *dirigentes* die offiziellen Vertreter der Aymara. Sie werden durch die Mitglieder selbst gewählt und sollen die Gemeinschaft nach innen und außen vertreten. Es handelt sich aber nicht um eine klar definierte und durch alle Regionen gleich praktizierte und legitimierte Organisation. Vor allem in Bezug auf die Auseinandersetzung mit Machtpositionen und deren Besetzung entfachen immer wieder Konflikte, da unterschiedliche Meinungen und Ansichten vertreten werden. Hier wird die Heterogenität sichtbar, welche die Aymara Chiles prägt.

Viele der ursprünglichen Elemente des sozialen Lebens sind heute nur mehr teilweise erhalten. Durch die Phase der *chilenización*, dem gewaltsamen Eingliedern der indigenen Gemeinschaften in den chilenischen Nationalstaat, wurden die Strukturen zerstört. Ein weiterer Grund für das Auflösen der traditionellen Bindungen war die verstärkte Migration der Aymara in die urbanen Räume. Fragmentarisch sind eben beschriebene Strukturen vorhanden, können aber nicht per se als in der Gemeinschaft der Aymara vorhanden verstanden werden. Ein großer Unterschied herrscht im Gefälle Stadt – Land. Es bestehen zum Teil noch enge Bande zwischen den Familienteilen in der Stadt und dem Land. In späteren Ausführungen zur Feldstudie wird näher auf die Vernetzung von Stadt und Land eingegangen.

2.1.5. Kosmovision und Rituale

Die Kosmovision der Aymara in Nordchile umfasst ein eigenes Glaubenssystem und einen synkretistischen Ritualzyklus, welche von zwei Komponenten geprägt sind: einerseits vom Einfluss traditioneller prähispanischer Religiosität und andererseits vom katholischen Glauben. Auf diesem Hintergrund teilt sich der Kosmos der Aymara in drei Ebenen (vgl. Vicuña Grebe 1998: 39ff):

Araj- pacha ist die oberste Welt, in der die Götter und Ahnen leben und die übernatürlichen Kräfte entstehen. Dort residieren Vater Sonne und Mutter Mond sowie

deren Kinder, die Sterne und das Kreuz des Südens. Es handelt sich um eine weit entfernte Sphäre, wo die räumlich/ zeitliche Ordnung des Universums, Licht und Schatten, Hitze und Kälte, die Sonne, der Regen, der Wind, das Leben und die Gesundheit der Menschen sowie seine Bestimmung ihren Ursprung haben. González Miranda (2004) sieht den Ursprung dieser Sphäre im christlichen Glauben und der Vorstellung des Himmels.

Taipi- pacha ist die Zwischenwelt oder Welt der Menschen, die mit den personifizierten Geistern der Natur koexistieren. Die bekanntesten sind *mallku* (die Geister der Hügel und Berge), *amaru* (Geister der Täler und der Precordillera) und *pachamama*, Mutter Erde. In dieser Sphäre leben die Geister der Berge und der Hirten sowie die Geister der Erde und des Ackerbaus. Diese stehen mit den Heiligen der katholischen Kirche auf Augenhöhe.

Manqha- pacha ist die untenliegende Welt mit *Sereno*, dem Geist der Musik und dessen Ehefrau. Diese sind im Kontext unterirdischer Wasserverläufe sowie der Flora, Fauna und Wildnis zu sehen. Neben Sereno und seiner Frau residieren die heiligen Tiere. Sie stehen sinnbildlich für Reziprozität und wirtschaftlichen Erfolg (Kondor, Adler, Gürteltier), Weidewirtschaft (Katze) sowie Ackerbau (Schlange, Kröte, Echse). Die Tiere sind ihrerseits wieder den Geistern *mallku* und *amaru* zugeordnet. *Sereno* symbolisiert die Musik, als in der Natur Melodien generierendes mächtiges Kommunikationsmittel. Für die Aymara ist die Musik die Sprache *Serenos*, die sich im menschlichen Musizieren manifestiert (vgl. Vicuña Grebe 1998: 39ff).

Das System der vertikalen Ökonomie, die im vorhergehenden Kapitel vorgestellt wurde, markiert den Lauf des Wassers, wichtigste Ressource der Region, und auch den Weg *Wiracochas*, dem andinen Hauptgott. González Miranda (2004) schreibt, warum es wichtig ist auf die zeitliche Triade der Kosmologie einzugehen: „Die Weisheit der Götter sagt uns, dass vor unseren Augen die Vergangenheit liegt, weil die Vergangenheit die einzige Zeit ist, die wir sehen können“² (González Miranda 2004: 56).

Naira Pacha (alte Zeit): In dieser Zeit lebte *Wiracocha*, der Schöpfer der Anden. Der Osten galt als Ort, zu dem die Toten gehen, da dort das Wasser und das Leben enden (Wüste, Meer). Nach Beendigung seiner Schöpfung verschwand *Wiracocha* im Osten

über dem Meer. Den Bogen des Lebens bildet der Dreifachkult um *mallku*, *pachamama* und *amaru*. Er steigt im Osten auf, bedeckt die Welt und geht im Westen unter. Dieser Bogen symbolisiert einen Zyklus, der neues Leben nach dem Tod verspricht. Umgelegt auf den Ackerbau heißt das in der Kosmologie der Aymara, dass die Samen sterben müssen um neues Leben zu erschaffen. In Bezug auf die Weidewirtschaft bedeutet es das Tieropfer (*vilancha*) und für den Menschen, dass nach dem Tod, der Beerdigung und dem Ahnenkult eine Erneuerung eintritt. Dieser Symbolismus heißt für *Wiracocha*, dass er zurückkommen und sein Werk beenden wird. Diesem zeitlich- räumlichen Komplex entspricht auch das zentrale Element Wasser. Die *mallku* liefern es, *pachamama* hält es und *amaru* verteilt es. Das Wasser zirkuliert zwischen den ökologischen Stufen und ermöglichte dadurch die Produktion der Ressourcen, die für den Warentausch in der Subsistenzwirtschaft basierend auf Reziprozität notwendig waren. Ein Einfluss von außen, etwa durch Bergbauunternehmen, wirkt somit auf das gesamte Leben der andinen Bevölkerung ein. Diese Ressource ist in der Vergangenheit (*Naira Pacha*) und der Gegenwart (*Jicha Pacha*) durch äußere Einflüsse gefährdet. Daher ist der jahrzehntelange Kampf um diese Ressource auch von tiefer kosmologischer Bedeutung für die Aymara der Region. Die Hoffnung liegt demnach in der Zukunft (*Jutir Pacha*) (vgl. Vicuña Grebe 1998: 43).

Ein weiterer wichtiger Aspekt des kosmologischen Lebens der Aymara ist der Zyklus der Rituale. Durch verschiedene Riten werden auf synkretistische Weise ihre Mythen revitalisiert. Vier Hauptriten bestimmen den Jahreskreis der Aymara: *fiesta patronal*, *enfloramiento del ganado (floreo)*, *carnaval*³ und *pachallampe*, ein Fruchtbarkeitsritus während der Aussaat in der Precordillera. Da keine passenden deutschen Übersetzungen vorhanden sind, werden diese Riten mit ihrem Originaltitel geführt (vgl. Vicuña Grebe 1998: 41ff).

Die *fiesta patronal* ist ein jährliches Fest, das in jedem Dorf stattfindet. Dieses Fest orientiert sich am katholischen Glauben im Sinne des Schutzpatrons, der rituellen Praxis und durch den katholischen Festkreiskalender. Im Andenhochland orientiert sich der Tag des Festes an den Wanderzyklen der Hirten und ihres Viehs. Für den Ablauf des Festes wird ein *alférez* (Verantwortlicher) ernannt, der für die religiösen

und sozioökonomischen Aspekte Verantwortung trägt. Die vollzogenen Rituale entspringen einerseits dem katholischen Glauben und andererseits den traditionellen Elementen der indigenen Rituale wie beispielsweise die andine Messe, die *vilancha* (Tieropfer) oder der Gebrauch von *copala* (natürlicher Weihrauch). Der *floreo* ist Ausdruck traditioneller Religiosität. Der *floreo* beinhaltet einen Ritus zu Ehren der Berggeister *mallku*, Herrscher über wilde Tiere. Dieser Ritus vollzieht sich durch die Markierung der neuen Tiere und die rituelle Dekoration der restlichen Herde mit buntem Schmuck aus Wolle. Der Karneval hingegen ist ebenfalls synkretistischer Natur. Er steht in Zusammenhang mit der Fastenzeit und der Ernte, der Fruchtbarkeit des Bodens und der Herde (vgl. ebd).

Die Riten sind geprägt von Freude, Lebendigkeit, Leben und spielen im Prozess der Reethnisierung, auf die in einem späteren Kapitel eingegangen wird, eine wesentliche Rolle.

3. Theoretische Grundlagen

In diesem Kapitel werden die für diese Arbeit relevanten Theorieansätze besprochen. Hierbei handelt es sich um Auszüge aus der Begriffsdebatte „Ethnizität“ und „Identität“ in Zusammenhang mit lateinamerikanischen Diskursen.

3.1. Ethnizität

Als erster Wissenschaftler verwendete David Riesman, ein amerikanischer Anthropologe, im Jahr 1953 das Wort „ethnicity“. Das Wort „ethnic“ war hingegen schon länger im Gebrauch und hat seinen Ursprung im griechischen *ethnos*. Es wurde mit dem Begriff Heiden oder Heidentum gleichgesetzt. Bereits seit der Mitte des 14. Jahrhunderts gebrauchte man diesen Terminus. Mitte des 19. Jahrhunderts bekam es langsam einen „rassischen“ Aspekt. Während des 2. Weltkrieges meinte man im US-amerikanischen Raum etwa Juden, Italiener, Iren oder andere Gruppen, die man als minderwertiger der dominanten (aus Großbritannien kommenden) Gruppe gegenüber sah (vgl. Eriksen 1993: 3f).

Erst in den 1960er Jahren war der Begriff in der Anthropologie en vogue. Seit dieser Zeit entwickelten sich verschiedene Ansätze, die auch mit unterschiedlichen Begrifflichkeiten, wie „nationale Identität“ oder „ethnische Identität“ arbeiteten. Viele Autoren führen „ethnische Identität“ als Synonym für Ethnizität (vgl. Heinz 1993). Die Autorin hingegen hält sich an die Ansätze von Eriksen (1993) und Roosens (1989) und unterscheidet die Begriffe Ethnizität und ethnische Identität, wobei sich letztgenanntes auf der symbolischen Ebene befindet.

Es soll bei der Darstellung der Ethnizitätsdebatte vor allem auf die Auseinandersetzung nach Roosens (1989) aufgebaut werden, der folgende Ansätze als wesentlich heraussticht: die ethnische Gruppe als soziales Feld (Barth 1969), Ethnizität und der Kampf um materielle Güter und Status (Glazer und Moynihan 1975) und die psychosozologische Dimension von Ethnizität (De Vos 1975, Epstein 1978). Als zwei weitere Dimensionen nennt er die Beziehung zwischen ethnischen Phänomenen und der sichtbaren, „objektiven“ Kultur und der quasi universellen Konsens, dass materielle Güter und soziale Werte der westlichen Gesellschaft als erstrebenswert gelten (vgl. Roosens 1989: 11). Dieser Gliederung wird zusätzlich noch die Frage nach historischer Kontinuität und dem Konnex zwischen Individuum und Gruppe hinzugefügt, die von Eriksen (1995) diskutiert wurde. Ebenso relevant erscheinen die Ausarbeitungen zur Praxistheorie und internalisierte Praktiken bei Bourdieu (1977).

Anfangs definierte man Ethnizität als Ergebnis kultureller Differenzen. Eriksen (2001) meint dazu „(...) ethnicity becomes more important the greater the cultural differences are (...)“ (262). Das bedeutet, dass sich die Ausprägung des Begriffs Ethnizität über kulturelle Differenzen bestimmt. Diese Definition basiert auf der Idee, dass verschiedene Gruppen in relativer Isolation voneinander lebten und unterschiedliche soziokulturelle Entwicklungen hervorbrachten. Jedoch in Zeiten der Modernisierung und des Verschwindens von kulturellen Grenzen, wie sie Frederik Barth formulierte, stellt sich die Sichtweise als falsch heraus. Es ist zu beobachten, dass es im Zuge dieses Zusammenrückens der Menschen, also auch der ethnischen Gruppen, zu einem stärkeren Hervorheben der eigenen ethnischen Identität kommt.

Im Mittelpunkt der Analyse stehen also nicht die kulturellen Unterschiede der einzelnen Akteure oder Gruppen, sondern vielmehr der Kontakt, die Interaktion

zwischen ebendiesen. Nach Barth (1998) ist die Interaktion der Akteure grundlegendes Element von ethnischen Gruppen: „(...) *ethnic groups are categories of ascription and identification by the actors themselves, and thus have the characteristic of organizing interaction between people*“ (Barth 1998: 10).

Barth arbeitet mit Konzepten wie „ethnische Gruppe“, „ethnische Identität“ und „eigene Kultur“. Er will damit die Unterscheidung zwischen einer ethnischen Organisation einer Gruppe oder der ethnischen Identifikation eines Individuums und der objektiven, erforschbaren Kultur unterstreichen. Eine ethnische Gruppe ist nach Barth eine soziale Organisation, ein soziales Konstrukt, in welcher die Akteure verschiedene kulturelle Elemente aus der Vergangenheit benutzen. Bei diesen Elementen handelt es sich nicht um starre Strukturen, sondern vielmehr um historisch variierende Konzepte, die in der beobachtbaren Kultur nicht unbedingt sichtbar werden müssen. Für die Konstruktion der eigenen Gruppe ist das Ziehen sozialer Grenzen notwendig, um die eigene Gemeinschaft von anderen zu unterscheiden. Im Austausch zweier Gruppen ist eine Struktur der Interaktion, basierend auf einem Konsens bezüglich Werte und Vorstellungen, notwendig, um den Erhalt kultureller Differenz zu gewährleisten (vgl. Barth 1998: 16). Diese Struktur der Interaktion versteht Barth als dynamischen Prozess. Ethnizität bildet also eher einen Aspekt von Beziehungen, weniger ein Eigentum von Personen oder Gruppen. Die Zustimmung der einzelnen Personen zu einer ethnischen Gruppe ist Voraussetzung für kulturelle Unterschiedlichkeit, welche in Zusammenhang mit sozialen Praktiken, wie Religion, Heiratsregeln, Sprache oder Arbeit steht. „ (...) for an ethnic identity to survive, it must be embedded in at least some of the social situations the actor goes through“ (Eriksen 1995: 263). Es geht dabei um das Teilen einer gemeinsamen Kultur. Nach Barth handelt es sich also weniger um eine spezielle Charakteristik von ethnischen Gruppen, sondern um ein Resultat. Zwei Annahmen stehen dabei im Mittelpunkt. Erstens Kontinuität in Bezug auf kulturellen Wandel und Aspekte des eigenen kulturellen Kontextes. Gemeint ist hiermit die bereits angeschnittene Transformation kultureller Aspekte, welche die Dichotomisierung gegenüber Außenstehenden und damit die sozialen Grenzen nicht aufheben. Zweitens spielt der Einfluss der äußeren Rahmenbedingungen, des Raumes, eine Rolle. Ethnische Gruppen, die in Regionen mit

verschiedenen ökologischen Gegebenheiten leben, variieren zwar, haben aber dieselbe kulturelle Ausrichtung (vgl. Barth 1998: 12).

In sozialer Hinsicht sind ethnische Gruppen soziale Organisationen. Hierbei ist die ethnische Zuschreibung wesentlich, also die Klassifizierung einer Person anhand ihrer Identität, festgelegt durch ihre Herkunft und Vergangenheit. Im engsten Sinne identifizieren sich Menschen selber genauso wie andere Menschen mittels ethnischer Identität, sie konstituieren ethnische Gruppen im organisatorischen Sinne (vgl. ebd).

Neben den mitunter durch die Ökologie bedingten Differenzen geht es auch um kulturelle Merkmale. Zum Einen kann man hier nach Banks (1996) „diacritical markers“ (13), also offene Signale und Zeichen nennen, die den Unterschied nach außen zeigen, wie Kleidung oder Sprache, zum Anderen umfasst diese auch „value orientations“ (ebd), also Grundorientierungen wie Moralansichten und soziale Normen. Für Barth steht ethnische Identität neben jeder anderen Form von Identität. „(...) ethnic identity is similar to sex and rank, in that it constrains the incumbent in all his activities, not only in some defined social situations“ (Barth 1998: 17).

Glazer und Moynihan (1975) gehen bei der Auseinandersetzung mit ethnischer Selbstbestätigung auf den Aspekt der Verteidigung sozialer und ökonomischer Interessen ein. Die ethnischen Gruppen sehen sich als gleichwertig innerhalb der Gesellschaft an. Andere Autoren (Patterson 1978, Cohen 1969 et al) sprechen davon, dass ethnische Gruppen erst dadurch stark wurden, weil Ethnizität strategische Vorteile brachte. Sie können damit Druck auf die politische Ebene ausüben, da diese nicht direkt entgegenwirken kann, um nicht als rassistisch abgeurteilt zu werden. Kritisch zu sehen ist hierbei die Tatsache, dass Dominanzverhältnisse nicht aufgehoben, sondern nur auf andere Ebenen verlagert werden (vgl. Hannerz 1976).

Anders argumentiert De Vos (1975). Er geht von einer psychosozialen Komponente aus, die ethnische Gruppen mobilisieren, beispielsweise „gemeinsames Blut“ oder ein Glaube an über mehrere Generationen reichende Traditionen. Das Individuum muss in seiner sozialen Dimension gesehen werden um die Mobilisierungskraft auf individueller und auf kollektiver Ebene verstehen zu können. Es fühlt sich einer Gruppe oder einem Netzwerk zugehörig und steht in Opposition zu all jenen, welche diesen sozialen Kategorien nicht angehören. Jeder Mensch kann verschiedenen

sozialen Einheiten angehören (z.B.: politische Partei, ethnische Gruppe, religiöse Gruppe etc.), welche in hierarchischer Weise geordnet werden. Die Wertung der diversen Identitäten kann sich bei einem Kontextwechsel ändern und eine andere Struktur bekommen (vgl. Roosens 1989: 5ff). A.L. Epstein (1978) teilt die Ansichten De Vos´ und formuliert in seinen Arbeiten die Frage der Sichtweisen. In seinem Werk „Ethos and identity“ (1978) spricht er vom „socio- centrally“ oder objektiven Aspekt als System von Sozialkategorien bzw. vom egozentrischen oder subjektiven Aspekt. Der Akteur hat demnach zwei Standpunkte in Bezug auf Identität- einen externen sozial gegebenen und einen internen psychologisch determinierten (vgl. Banks 1996: 36). Er stützt sich dabei auf die psychoanalytischen Theorien der Post- Freudschen Wissenschaftler und die Arbeit von Erik Erikson, der die persönliche Entwicklung als lebenslangen Prozess ansieht, der von internen sozialen und externen psychologischen Faktoren beeinflusst wird. (vgl. Banks 1996: 36f).

Thomas Hylland Eriksen (2001) legt den Fokus in seinen Arbeiten auf das Element der historischen Kontinuität. Eine ethnische Ideologie, die auf diesem Element aufbaut impliziert dadurch automatisch die ethnische Gruppe als natürliche, immer schon bestehende Einheit. Diese Dimension hat auch politische Wirkungskraft. Ethnische Identität einerseits, und ethnische Organisation andererseits, sind komplementäre Bestandteile von Ethnizität. Die begriffliche Bestimmung gibt uns allerdings noch keine Information darüber, wie stark das Wir- Gefühl der Gruppe, oder wie stark das politische Bestreben wirklich ist. Die Ausdrucksweise kann auch situationsbedingt sehr unterschiedlich aussehen. Es herrscht innerhalb der Wissenschaft keine Einigkeit, ob nun die ethnische Identität (Gruppenidentifikation) oder die ethnische Organisation (Politik) eine fundamentalere Stellung innehat. Es herrscht eine große Bandbreite in Bezug auf die Stärke des Wir- Gefühls und die Breite des Angebots, das ethnische Organisationen und Gruppen ihren Mitgliedern zur Verfügung stellen können (vgl. 267f). Eriksen beschäftigte sich auch mit der Frage, wie es zu dem Wissen über vorherrschende Wertesysteme seitens jedes Einzelnen kommt: „(...) *the values that one strives after established through cultural negotiations in the family and among close friends (...)*“ (Eriksen in Banks 1996: 43). Im privaten Kreis lernen Individuen die Bedeutsamkeit von gemeinsamen Haltungen. Erst die so entstandenen geteilten

Sinninhalte können zu einer einheitlichen Sprache in der institutionellen Politik werden. Mit dieser These versucht Eriksen die Kluft zwischen dem Individuum und der ethnischen Gruppe zu schließen und plädiert darauf, die Verbindungen zwischen privater/ individueller und einer öffentlich/ gemeinsamen Identität zu analysieren (vgl. ebd).

Um dies in ausreichendem Maße zu schaffen ist die Hinzufügung einer weiteren theoretischen Linie notwendig. Bourdieus Praxistheorie, ausgeführt in „Outline of a theory of practice“ (1977) kann hier behilflich sein. Bourdieu beschreibt den „Habitus“ als Ort der ethnischen Identifikation. Habitus beschreibt „enduring, learnt, embodied dispositions for action“ (Eriksen 1993: 91). Er ist also eine internalisierte, implizite Handlungspraxis jedes Individuums. Er setzt aber Grenzen, da er auch als verkörperte Kultur gesehen werden kann. Die sozial kreierte Welt wird durch den Habitus als natürlich angesehen. Neben den kulturellen, schwingen auch starke ideologische Implikationen mit. Borofsky führt den Ansatz weiter und steht für die Trennung zwischen implizitem und explizitem Wissen. Einzelne Individuen können ihren eigenen Habitus nicht beschreiben. Er ist als solches nicht direkt erkennbar. Mit impliziter Erinnerung meint Borofsky Wissen, das nicht verbal kommuniziert werden kann, aber als Form kultureller Kompetenz in jeder Aktion mitschwingt (vgl. Eriksen 1993: 91f). Der Habitus kann sich verändern, wenn materielle und ökonomische Wandlungen eintreten (vgl. Banks 1996: 45f).

In Lateinamerika fand vor allem der strukturalistische Ansatz weite Verbreitung. Dieser begründete die Existenz von Ethnien und deren Charakteristika als soziale und kulturelle Antwort auf politische und ökonomische Prozesse. Vor allem in Hinblick auf die Auswirkungen der Kolonialisierung und Migration kam diese These zu Gebrauch. Prominente Vertreter sind u.a. González Casanova und Rodolfo Stavenhagen. Sie betonen die Struktur der Domination und die unterlegene Position, sowie die Marginalisierung der ethnischen Gruppen (vgl. Gundermann 2003b: 35ff).

Abschließend wird noch die Kategorisierung nach Richard Jenkins (1997) vorgestellt, welche die wichtigsten Aspekte zu Ethnizität beinhaltet (vgl. Jenkins 1997: 13f):

- Ethnizität hat mit kultureller Differenzierung zu tun; Identität ist immer eine Dialektik zwischen Gleichheit und Unterschiedlichkeit
- Ethnizität hat in zentraler Weise mit Kultur zu tun – shared meaning – basiert aber auf sozialer Interaktion bzw. ist in gewisser Weise auch Resultat dieser
- Ethnizität ist nicht starr und unveränderbar
- Ethnizität ist so wie soziale Identität kollektiv und individuell, externalisiert in sozialer Interaktion und internalisiert durch die persönliche Selbstidentifizierung

Die letzten Seiten gaben einen kurzen Überblick über die Begriffsdebatte „Ethnizität“. Im Rahmen dieser Arbeit musste eine Auswahl an Beispielen getroffen werden. Bei den unterschiedlichen Ausrichtungen, die seitens der Wissenschaft gewählt wurden, sei gesagt, dass man immer den historischen und politischen Hintergrund mitdenken muss, in welchem diese entstanden sind.

3.1.1. Ethnizitätsebenen

Ethnizität kann man auf mehreren Ebenen verorten, welche Fenton (1999) *scope*, *scale* und *formality* nennt.

Mit *scope* meint er Ethnizität im lokalen Raum bis hin zu globaler Ausbreitung. Als *scale* bezeichnet er den Austausch auf makro-, meso- oder mikro- sozialer Ebene. Als makrosoziale Ebene verstehen sich hierbei ökonomische und politische Strukturen der Sozialordnung. Was dies für die Aymara in Chile bedeutet, wird in einem späteren Kapitel besprochen. Als Stichwort sei hier das im Jahr 1994 verabschiedete „Ley Indígena“ genannt. Auf der meso- sozialen Ebene geschieht der Austausch zwischen dem Staat bzw. dessen Institutionen und dem Individuum. Diese Institutionen können mehr oder weniger abhängig vom Staat sein. Als zentraler Vertreter sind hier die Bildungseinrichtungen zu nennen, die maßgeblich zur Bildung von kulturellem Kapital beitragen. Auch für Chile spielt vor allem die Pflichtschule eine zentrale Rolle bei der Bildung von Identitäten. Vor allem der „chilenische Nationalstolz“ soll in diesem Rahmen geprägt werden. Iquique, der Ort der Feldforschung, hat in diesem

Zusammenhang eine besondere Bedeutung für die Schüler und Schülerinnen. Der chilenische Volksheld Arturo Prat hat in den Gewässern vor Iquique seinen heldenhaften Tod gefunden und daher geschichtlich stark mit der Region verknüpft ist. Fenton bezeichnet Schulen und Universitäten als Kampfzonen, in welchen es um die Verteidigung der Dominanzkultur geht, z.B. in Bezug auf die Unterrichtssprache. Austausch auf mikro- sozialer Ebene geschieht im alltäglichen Leben der Individuen. Dominanz und Subordination der Gruppe in der Gesellschaft finden hier ebenso Ausdruck wie Initiativen und Praktiken mit kulturellem Hintergrund (vgl. ebd).

Fenton spricht davon, dass man die eben genannten Ebenen nicht hierarchisieren kann, im Sinne, dass eine mehr Bedeutung hätte als die andere. Die Ebenen sind ineinander verwoben und beeinflussen einander mehr oder weniger stark.

Mit dem Begriff *formality* meint Fenton den Unterschied zwischen Ethnizität als informelle Praxis oder Ethnizität als formalisiertes, konstitutionelles Prinzip. Im Zentrum steht die Frage, ob es sich bei der Klassifikation von ethnischen Systemen um vorhandene Tatsachen (de facto) oder um in Gesetzespapieren festgelegte Größen (de jure) handelt. Bei der legalisierten Klassifikation wird jedes Individuum einer Gruppe zugeordnet, unabhängig von der tatsächlichen Lebensrealität. Dies kann eine positive Implikation sein, beinhaltet aber auch negative, wie z.B. Sanktionsmaßnahmen.

Eriksen (1993) spricht von „systematic and enduring social reproduction of basic classificatory differences between categories of people who see themselves as culturally discrete“, bezugnehmend auf Ethnizität. Wer sind nun die Menschen, die sich als kulturell unterschiedlich sehen? Dieser Ansatz impliziert eine gewisse gewollte und freiwillige Identifikation. Zu beachten ist hierbei, wer die Kategorien festlegt und wen sie einschließen oder auch ausschließen. Im Falle der Aymara, die in der chilenischen Gesetzgebung als solche anerkannt werden, herrscht eine große Bandbreite vor. Eingeschlossen werden jene, die im traditionellen Raum leben, Menschen im urbanen Raum mit starker kultureller Selbstidentifizierung bis hin zu Menschen, die von ihrer Abstammung her Aymara sind, sich damit aber nicht mehr identifizieren. Die einzige Verbindung ist in diesem letzten Falle bis zu einem gewissen Grad das Aussehen, das sie der Gruppe zugehörig macht. Alle genannten

Gruppen haben völlig verschiedene Ansprüche und Sichtweisen, werden aber auf nationaler Ebene unter einer Klassifikationsebene subsumiert (vgl. Fenton 1999: 18f). Ethnische Kategorien dienen als Ausdruck von Zuschreibungen seitens der Individuen selbst oder als Zuschreibungen von außen. Barth nannte dies „cultural stuff“ und ist Teil der konstruierten Kategorien. Sie sind nicht ausschließlich Produkte von gemeinsamer Abstammung, Kultur und Sprache, sondern vor allem auch davon, wie Abstammung gesehen wird, wie Kultur konstruiert und Sprache instrumentalisiert wird. Fenton (1999: 20) spricht davon, dass ethnische Identitäten geerdet sind. Diese geerdeten Elemente werden im Alltagsleben reproduziert. In Bezug auf die Sprache kann das auf mikro- sozialer Ebene bedeuten, dass im Falle der jugendlichen Aymara, diese versuchen die Sprache wieder zu erlernen und wiederzubeleben. Auf meso-sozialer Ebene bedeutet das den Versuch, Sprache im Schulsystem zu implementieren. Die makro- soziale Ebene ist notwendig, um die rechtlichen Grundlage dafür zu schaffen. Da nur mehr sehr wenige Menschen Aymara sprechen (vor allem die Großelterngeneration), kann keine Rede davon sein, Aymara als Unterrichtssprache einzuführen. Jedoch gibt es Forderungen Aymara zumindest als Unterrichtsfach zu etablieren. Vor allem in den ländlichen Regionen wird dies immer mehr durchgesetzt, und auf universitärer Ebene wurde ein Lehrgang „Educación bilingüe“ (Zweisprachige Bildung) initiiert, der ebendiese Umsetzung ermöglichen soll. Dies ist sicher ein wichtiger Schritt, um die Sprache vor dem Verschwinden zu retten. Ob sie jemals wieder als Muttersprache angesehen werden wird, wird sich erst in Zukunft zeigen.

3.2. Ethnische Identität

In den Ausführungen zum Thema Ethnizität wurde mehrmals auf die Rolle der Identität der Akteure verwiesen. Im Konkreten bezieht sich die Arbeit auf die so genannte ethnische oder kulturelle Identität sowie die nationale Identität. Gerade am Beispiel Chile spielen diese beiden eine komplexe Rolle im Leben der jugendlichen Aymara.

Im Begriff ethnische oder kulturelle Identität schwingt implizit mit, dass „(...) *die Identität der individuellen, persönlichen Ebene entrückt und auf die kollektive*

transportiert [wird] und beschreibt immer mehr den Zustand eines ‚Volkes‘ (was immer auch damit gemeint sein mag) denn den eines Individuums.“ (Heinz 1993: 15f). Dieser Umstand erlaubt einen wesentlich größeren Geltungsraum von kultureller Identität und wurde auf wissenschaftlicher Ebene von verschiedenen Seiten her betrachtet. Marco Heinz (1993) beschrieb sehr ausführlich die Debatte um Ethnizität und Identität. Daher wird sich die Arbeit im Folgenden, sofern nicht anders ausgewiesen, auf ihn beziehen.

George H. Mead (*1863) ist ein wichtiger Begründer des Identitätskonzepts, das auch in der Kultur- und Sozialanthropologie immer wieder verwendet wird. Im Mittelpunkt seiner Arbeiten stand die Untersuchung einzelner Individuen und der Gruppen, in welchen diese leben. Eines der wichtigsten Konzepte, die Mead formulierte, war jenes des *Symbolischen Interaktionismus*. Er meint damit „(...) *den reflexiven Gebrauch signifikanter Gesten und Symbole im Interaktionsprozess, die den Akteuren Aufschluß über sich selbst und ihre Umwelt geben*“ (Heinz 1993: 18). Jede humane Gesellschaft verfügt demnach über einen Korpus zentraler Bedeutungsinhalte, was Identität zu einem gesellschaftlichen Phänomen macht. Sie entwickelt sich aus einem gesellschaftlichen Prozess, in welchem Individuen ihre Rolle innerhalb der Gruppe sowie des Prozesses wahrnehmen. Es handelt sich also um ein Wechselspiel zwischen den einzelnen Individuen einer Gruppe. Demnach kann eine einzelne Person nach Mead keine Identität besitzen. Zwei Aspekte sind in seinem Konzept wesentlich: Erstens ist Identität ein kollektiver Prozess und zweitens ist sie nicht statisch, sondern ständiger Veränderung und Entwicklung unterworfen (vgl. ebd).

Anselm Strauss (*1916) verwendet in seinen Arbeiten das Konzept Meads mit einem ähnlichen Schwerpunkt, nämlich Identität innerhalb eines bestimmten Interaktionszusammenhanges. Als wichtigen Aspekt seiner Arbeit soll die Symbolik hervorgehoben werden. Strauss meint damit „(...) *solche Zeichen, die standardisierte, immer wiederkehrende und allgemein bekannte soziale Informationen vermitteln*“ (Heinz 1993: 27). Er spricht von Prestige- Symbolen, die neben der sozialen Information auch Ansprüche an Prestige und Positionen stellen, und von Stigmasympolen, die das negative Gegenstück darstellen. Ein weiterer Aspekt, mit dem Strauss sich beschäftigte, war die Bedeutung der Sprache. Er selbst hat seine Theorie nie empirisch erforscht, doch kam es durch andere Wissenschaftler zur

Hervorhebung der Bedeutsamkeit der Sprache als ursprüngliches Element in Bezug auf die Identifizierung eines Individuums mit einer ethnischen Kategorie bzw. Sprache als Indikator, um ethnische Identität messbar zu machen. Sprache kann einerseits als identitätskonstruierendes Element und als ein Symbol von Inklusivität gesehen werden, andererseits kann Sprache auch Grenzen aufbauen. Giles, Bourhis und Taylors sehen Sprache als zentrales Symbol für ethnische Identität (vgl. Heinz 1993: 103f).

Wie muss man Sprache kategorisieren, wenn sie nicht von allen Mitgliedern der Gruppe gesprochen wird? Sprache wird in der Anthropologie oft als eines der Hauptmerkmale für ethnische Identität hervorgehoben. Wie ist nun der Umstand zu bewerten, dass nicht immer alle Mitglieder von Gruppen deren Sprache sprechen? Giles et al meinen hierzu, dass andere kulturelle Marker zur Anwendung kommen, wenn die Sprache als solche nicht relevant ist. Die Gleichsetzung von Identität und Sprache ist also nicht unproblematisch (vgl. ebd).

3.3. Reethnisierung

Reethnisierungstendenzen finden in den letzten Jahrzehnten verstärkt Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit und in der Wissenschaft. Hervorgerufen etwa durch Migrationsströme, nationale Separatisten oder wie im Falle Chiles die politische Freiheit seine kulturelle Identität und seine ethnische Identität nach außen zu tragen und in der Gesellschaft sichtbar zu machen. Die Beweggründe für einen Reethnisierungsprozess sind vielschichtig und umfassen verschiedene Ebenen.

Reethnisierung meint nach Horn (2002) wörtlich gesehen einen Prozess, bei welchem etwas ethnisiert wird, was früher bereits ethnisch war, aber aufgehört hat zu sein. Das können Gegenstände, Symbole oder Tätigkeiten sein. Im Zuge der Entwicklung werden ihnen vergangene Rollen innerhalb eines neuen ethnischen Konstrukts erneut zugeschrieben. Wesentlich dabei ist die reale Revitalisierung der einzelnen Aspekte. Aufgrund sich ändernder Rahmenbedingungen unterliegt Ethnizität, und somit auch Reethnisierung, einer ständigen Dynamik. Vergangene Ethnizität kann nicht wiederkehren, aber es kann eine Rückbesinnung darauf eintreten. Horn vergleicht den

Prozess mit der Rekonstruktion eines verfallenen Hauses. Es ist zwar funktionstüchtig, aber seine alte Form kann nicht vollständig wieder hergestellt werden. Gleichsam kann Ethnizität mit neuen Charakterzügen wieder in Erscheinung treten, sie kann neue Aufgaben übernehmen und auch an anderen Orten existieren. Von den Akteuren wird zumal übersehen, dass es sie so nie gab (vgl. Horn 2002: 86).

Im Prozess der *chilenización* der Aymara im Norden Chiles wurden die Eingliederung und Assimilation als chilenische Bürger angestrebt. Dieser Prozess vollzog sich seit der Gründung der Republik Chile 1866 und dauerte bis in die Phase der Diktatur Pinochets an. Ab den 90er Jahren erhöhte sich die politische Partizipation durch mehr politisch aktive Menschen im andinen Raum. Erstmals arbeiteten die ethnischen Gruppen Forderungen, Identifikationsmöglichkeiten und Aktionspläne aus. Es herrschte hier jedoch keineswegs ein Konsens. Die Bandbreite der Hintergründe und Ziele erstreckte sich auf einem breiten Spektrum. Die großen Sphären umfassten die Forderung nach einer Neuverteilung (um die Armut im andinen Raum zu senken), Entwicklung (Ausbau der Dienstleistungen, Kommunikation und Bildung im ruralen Raum), die Verteidigung gegenüber außen stehenden Interessen von privaten oder staatlichen Unternehmen sowie Fragen der Identität. Bald stellte sich heraus, dass eine autonome Repräsentation auf nationaler Ebene nicht möglich ist und die Multikulturalität an seine Grenzen stößt. Viele lokale Vertreter befinden sich im politischen Umfeld, die klientelistisch die Forderungen von Einigen kommunizieren wollen. Die Gründung der CONADI als Sprachrohr der indigenen Gruppen in Chile sollte diesem Zustand Abhilfe verschaffen Trotz der schrittweisen Akkulturation und des Auflösens andiner Ethnizität, fand ein Prozess der Entwicklung von Ethnizität und ethnischer Identität statt. Durch Veränderung auf u.a. linguistischer, sozialer und ökonomischer Ebene bildete sich eine Diverstät auf kollektiver Ebene unter dem ethnischen Deckmantel heraus. In Nordchile kam es zur Entwicklung folgender Elemente: Ethnizität, zu verstehen als Unterschied; Ethnische Identität als kollektive Identität und *pueblo* als ethnische Minderheit (vgl. Gundermann 2003b: 81ff).

3.4. Die Macht der Symbole

Der Symbolismus ist ein Ansatz in der Auseinandersetzung mit Kulturkonzepten. Im folgenden Kapitel wird ein kurzer Abriss über die wichtigsten Kulturkonzepte in diesem Zusammenhang vorangestellt.

Kulturkonzepte

Am Ende des 19. Jahrhunderts begann man in der Anthropologie Kulturen und Gesellschaften zu untersuchen und zu klassifizieren. Zu Beginn ging man in den evolutionistischen Theorien von einer räumlichen und zeitlichen Veränderung, einer Entwicklung aus. Edward Tylor formulierte als ein Vertreter des Evolutionismus in „Ancient Society“ (1877) die drei Phasen kultureller Geschichte: Wildheit – Barbarei – Zivilisation. Im Mittelpunkt steht also eine Entwicklung, die alle Kulturen der Welt zu durchleben hätten. In der Mitte des 20. Jahrhunderts wurde vor allem in der US-amerikanischen Anthropologie Kritik an dieser Theorie laut. Franz Boas sprach sich für die „historische Methode“ (1896) aus, welche er als detaillierte ethnografische Forschung von tribalen Gemeinschaften verstand. Im Mittelpunkt stand der Diffusionismus einzelner kultureller Elemente. Das Verdienst dieser Theorie ist der pluralistische Ansatz, der jede Kultur als in eine eigene Gesellschaft eingebettet sieht. Zwischen den 1920er und den 1940er Jahren stellte sich für die Anthropologie die Frage, wie man diese einzelnen kulturellen Züge zu einer Einheit zusammenfügen kann. Eine Antwort boten britische Anthropologen, welche die Einheit im Zusammenwirken aller Elemente als Basis für die gesamte Sozialstruktur suchten (Funktionalismus) (vgl. Winthrop 1991: 52ff). Im Zuge dieser empirischen Forschungen kam es zu einer Ansammlung großer Datenmengen, die zeigen sollten, dass alles mit allem zusammenhängt. Als Erklärungskonzept musste man die Struktur mit einbeziehen. Der Struktural- Funktionalismus von Radcliffe- Brown ist geprägt von der Annahme, dass Gesellschaften und Menschen als sich ständig erneuerndes soziales System gesehen werden können. Er war hierbei stark von Emile Durkheims Idee beeinflusst, dass Gesellschaften geordnet sind und Strukturen aufweisen, die

formal analysiert werden können. Es ging in diesem Ansatz im Gegensatz zum Funktionalismus mehr um den Vergleich verschiedener Gesellschaften. Der Fokus lag jedoch auf der Struktur der Gruppe und nicht auf der Ebene des Individuums. Claude Lévi- Strauss führte das Konzept weiter aus und konzipierte ein Modell der Strukturanalyse (Strukturalismus), das die Art und Weisen des Denkens, die Klassifizierung und die symbolische Logik beinhaltet. Er ist damit von Durkheim beeinflusst, da er annimmt, dass soziale Tatsachen das Verhalten von Individuen und das kollektive Bewusstsein beeinflussen. Soziale Fakten müssen als System gesehen werden, in dem Bedeutungen und Ziele erst im Zusammenhang mit der Gesamtheit aller sozialer Fakten verstanden werden können. Es ging also nicht mehr um die Aktivitäten der Individuen oder Gruppen, sondern um die darunter liegende soziale Logik und das Symbolsystem. Lévi- Strauss zeigte Interesse an der Klassifizierung, also wie Menschen ihr soziales Umfeld ordnen. Die Kategorien sind seiner Meinung nach willkürlich gewählt, bilden aber immer ein Oppositionspaar, das in einem System angeordnet ist. Sein Hauptaugenmerk bei den Studien lag bei der Art und Weise wie Menschen denken, und weniger auf dem Inhalt, also was sie denken. Diese Tatsache machte einen Vergleich zwischen verschiedenen kulturellen Formen möglich (vgl. Moore/ Sanders 2006: 5ff).

Eine der größten Kritikpunkte am Strukturalismus war die Unfähigkeit mit Aktionismus und sozialem Wandel umzugehen. Dies ist eine logische Folgerung auf die Bevorzugung der Sprache als System (*langue*⁵) gegenüber der Sprache als Bedeutungsinhalt (*parole*⁴). Bourdieu kritisiert, dass die Analysen auf die Logik des Symbolsystems angewendet werden und weniger darauf, wie die Menschen kulturelle Formen im Alltagsleben verändern. Er sucht nach einer Überwindung der Bevorzugung von Strukturen gegenüber Aktionen, hin zu einer Bevorzugung der Praxis (vgl. ebd).

In den 1980er Jahren kristallisierten sich zwei Strömungen heraus, die eine wichtige Rolle in den Kulturtheorien spiel(t)en.

Der Postmodernismus, der aus einer radikal relativistischen Sicht kulturelles Wissen betrachtet, zweifelt an der Möglichkeit von objektivem Wissen bezüglich Kultur. Der Fokus sollte von den beforschten Gruppen hin zu den Forschenden selbst gelegt werden (vgl. Winthrop 1991: 58).

Als zweite Strömung hatte Bourdieus Praxistheorie einen großen Einfluss auf die Anthropologie der 1970er und 1980er Jahre. Nach den Prinzipien wie Bourdieu sie formulierte sollte die Kluft zwischen Prinzipien wie Kontinuität und Veränderung, Freiheit und Struktur sowie Individuum und Gesellschaft geschlossen werden. Bisher ging man in der Anthropologie davon aus, dass kultureller Wandel problematisch ist und einer Erklärung bedarf, während kulturelle Stabilität dies nicht impliziert. Die Theorie der Praxis sieht demgegenüber Kultur als ein sich ständig änderndes Konzept, das eher als Prozess denn als konstante Einheit zu sehen ist. Nach Arjun Appadurai (1990) können kulturelle Praktiken kreative Prozesse sein, in denen bestimmte Elemente aus dem Kontext gestellt und völlig neu adaptiert werden (Winthrop 1991: 57ff). Bourdieus Methode dient einerseits dazu zu verstehen, wie individuellen Handlungen soziale und kulturelle Systeme beeinflussen und andererseits, inwiefern diese Systeme und Strukturen auf die Aktionen der Individuen oder Gruppen wirken. Er erklärt die Reproduktion und Veränderung von kulturellen Formen auf eine neue Weise, indem er davon ausgeht, dass kulturelles Wissen nicht theoretisch und explizit ist, sondern sich durch die praktische Anwendung im Körper manifestiert. Durch den „Habitus“ entstehen kulturell geeignete Praktiken und Repräsentationen. Das kulturelle Wissen wird demnach durch verschiedene Aktionen und Bewegungen in den Körper aufgenommen (vgl. Moore/ Sanders 2006: 12f).

Symbolismus

Eine Gegenströmung zum Strukturalismus ist der Symbolismus. Dieser stellt eine Möglichkeit dar, um wissenschaftlich nicht ausreichend erklärbare kulturelle Manifestationen erklären zu können. Emile Durkheim (1947) geht in seinen Theorien davon aus, dass gesellschaftliches Leben erst durch Symbole ermöglicht wird. Am Beispiel der Religion zeigt Durkheim auf, dass sie in diesem Sinne ein offener Ausdruck von Sozialstruktur ist, und nicht etwa ein Erklärungsmodell für natürliche Vorgänge, wie sie in evolutionistischen Ansätzen erklärt wurde (vgl. Kuper et al 1996: 1020f).

Clifford Geertz (1973) gilt als einer der Hauptvertreter. Für ihn kann Kultur nur in der Interaktion des sozialen Lebens erforscht werden. Sein Kulturkonzept umfasst die Annahme, dass soziale Gruppen durch gemeinsame Werte, Bedeutungen und Symbole verbunden sind. Er versucht den Strukturalismus zu überwinden, indem er die Hervorhebung eines autonomen Systems, unabhängig von menschlichen Aktivitäten, vermeidet. In der symbolischen Anthropologie sieht der Wissenschaftler oder die Wissenschaftlerin alle Aktivitäten als bedeutungsvoll, aber mehrdeutig, an. Kultur ist nach Geertz jener Kontext, in welchem Geschehnisse und Institutionen klar ersichtlich werden. Die Methode der Interpretation sieht er als fundamental für die Forschung und stellt eine Verlinkung zwischen Theorie und Methode her. Die Interpretation bezieht sich sowohl auf den Forscher/die Forscherin als auch auf die Beforschten (vgl. Winthrop 1991: 57). In diesem Sinne ist Kultur öffentlich und kann von jedem Forscher/jeder Forscherin analysiert werden. In Geertz Ansatz sind soziale Gruppen eng verbunden mit dem Ausdruck gemeinsamer Werte, Bedeutungen und Symbole. Diese Sichtweise klammert jedoch den Faktor Macht aus, welcher jeder Kultur inhärent ist (vgl. Moore/Sanders 2006: 10).

Edward H. Spicer spricht von der Bedeutung von Symbolen bei der Aufrechterhaltung von kollektiven Identitätssystemen. Im Vordergrund steht dabei die Konzentration auf das Kollektive, weniger die individuelle Ebene. Spicer baut seine Arbeit auf die Grundannahme auf, dass „(...) *nicht die Interaktion im interethnischen Kontext das grenzerhaltende Merkmal [ist], sondern ein Set von Symbolen (beziehungsweise das wofür diese Symbole stehen) mit dem sich die betreffenden Individuen verbunden fühlen*“ (Spicer in Heinz 1993: 134). Mit dieser Annahme stellt er sich in Opposition zu Barths These der Interaktion. Wesentlich für das Symbolset ist ein kollektives Verständnis über die Bedeutung ebendieser Symbole. Dieses kollektive Verständnis entsteht aus der historischen Entwicklung, die eine Gruppe teilt. Es wird Wissen über Geschehnisse, Orte oder Ereignisse weitergegeben. Neben der Weitergabe des Wissens ist für Spicer auch die Fortsetzung der damit verbundenen Gefühle wesentlich. Es handelt sich aber nicht um ein starres System von Symbolen, sondern um ein von der Umwelt beeinflusstes. Symbole werden angepasst, in Beziehung gesetzt, manche verschwinden, neue kommen hinzu. Spicer nennt dieses Set „ethnische Terminologie“. Wie auch Barth spricht er von der Bedeutung der Abgrenzung zu anderen Gruppen für

die eigene Identität und dem Mechanismus der Grenzerhaltung. Als erstes Hilfsmittel dafür steht die Eigenbezeichnung, die Eigenbeschreibung, welche Exklusivität gegenüber anderen ausdrücken soll. Als zweites Merkmal nennt er Identitätssymbole wie geographische Orte und damit verbundene Namen, Werte und Zeremonien. Im Vordergrund stehen dabei nicht die Orte an sich, sondern die damit verbundenen kulturellen Bedeutungen (vgl. ebd).

Auf Spicers Arbeit baut Anya Peterson Royce auf, die ethnische Gruppen als *„Bezugsgruppe [sieht], auf die sich Menschen berufen, die eine (reale oder angenommene) gemeinsame kulturelle Tradition (...) besitzen, die auf äußerlichen Merkmalen und Werten basiert und die sich durch den Prozeß der Interaktion untereinander mit dieser Tradition versichern und damit identifizieren“* (Heinz 1993: 142). Durch die Zurschaustellung von Symbolen werden dem Gegenüber (sei es interethnisch oder innerhalb der eigenen Gruppe) nach Royce Handlungsspielräume aufgezeigt, in welchen konfliktfreie Interaktion stattfinden soll. Diese Sichtweise impliziert jedoch, dass ethnische Stereotype herausgebildet werden, also einzelnen Gruppen bestimmte Verhaltensmuster zugeschrieben werden. Wesentlicher Verdienst ihrer Arbeit ist das Hervorheben des dynamischen Charakters von ethnischer Identität. Menschen können im Laufe ihres Lebens diese Identität „wechseln“. Sie geht also von einer Zuschreibung aus, die immer wieder ausgehandelt und bestätigt werden muss. De Vos und Romanucci-Ross sehen „ethnische Identität als ein Zugehörigkeitsgefühl (‘sense of belonging’) eines Individuums“, wobei sie nicht näher darauf eingehen wie das für ethnische Gruppen konkret aussieht. Ein Fokus liegt auf der historischen Bedeutung, die z.B. in der Diskussion um das kollektive Gedächtnis durchscheint. Diese ist nach den AutorInnen unabdingbar verbunden mit der Existenz einer Gruppe. Transportiert wird dieses Element der Kontinuität durch Mythen und Rituale. Mit dieser Übermittlung geht auch die Weitergabe von Verhaltensregeln einher, die notwendig sind, um Erwartungen innerhalb der Gruppe gerecht zu werden (vgl. Heinz 1993: 137ff).

Tradition

Kulturkonzepte sind eng verbunden mit dem Begriff der Tradition. Winthrop (1991) hält folgendermaßen fest: „(...) *a tradition can involve either some relatively fixed cultural practice preserved over time (...), or more broadly a continuity in aim, style, or understanding that guides particular acts (...).*“ (Winthrop 1991: 300).

Beiden Ansätzen ist inhärent, dass die Handlung der kulturellen Überlieferung selbst einen Wert darstellt. In der Geschichte der Ethnografie veränderten sich die Zugänge. In Studien des 19. Jahrhundert setzte man Tradition mit Mythen oder Legenden von Gesellschaften gleich, während man im 20. Jahrhundert einen weiter gesetzten Rahmen annahm. Tradition verstand man im Sinne Alfred Kroebers oder Robert Lowies als Synonym für Kultur. Kroeber spricht von der Unabhängigkeit des Kulturellen gegenüber der Biologie und versteht Tradition als dem Organischen übergeordnet. Lowie sieht Kultur als die „Gesamtheit der sozialen Traditionen“ wie Winthrop zitiert (Lowie in Winthrop 1991: 301). Dieser Zugang herrschte so lange vor, wie man in der Ethnografie kulturelle Bausteine (patterns) anstatt des gesellschaftliche Leben erforschte. Erst mit Fragestellungen nach Akkulturation, Kulturwandel und wirtschaftlichem Fortschritt entwickelte sich eine präzisere Definition von Tradition als ausdrücklich Form der Überlieferung, In den Mittelpunkt rückte der Zusammenhang zwischen kontinuierlichen Traditionen und dem kulturellen Wandel, der von Franz Boas in *Anthropology and Modern Life* (1928) aufgeworfen wurde. Robert Redfield definierte das Traditionskonzept sehr konkret. Er unterschied in große und kleine Traditionen. Große Traditionen sind in diesem Sinne als kodifizierte, festgehaltene, mit den Eliten und einem hohen Grad an Zivilisation verbundene Traditionen zu sehen, während die kleinen Traditionen als populäre, unsystematische, üblicherweise nicht niedergeschriebene Traditionen zu sehen sind, die mit den bäuerlichen Gemeinschaften verbunden werden (vgl. Winthrop 1991: 302). Seit den 1960er Jahren veränderten sich die Zugänge zu Traditionsdefinitionen stark. In aktuelleren Studien sieht man Traditionen als relativ flexible Praxen, die innovative Handlungen begründen oder leiten, während eine gewisse Kontinuität mit der Vergangenheit bestehen bleibt. Vor allem im Zusammenhang mit dem Symbolismus und der Methode der Interpretation kam es zu einem differenzierten Bild von Lern-,

Reinterpretations-, und Kommunikationsprinzipien, welche auf das rituelle und soziale Leben Einfluss nehmen. Winthrop plädiert daher für die Definition von Tradition als flexiblen kulturellen Inhalt, der unendlich aufrechterhalten werden kann. Inhärent ist diesem System, dass ein Verständnis vorhanden ist, der Kontinuität innerhalb eines Wandels erhalten bleiben lässt (vgl. Winthrop 1991: 302ff)

Ethnische Identität hängt eng zusammen mit einer Auseinandersetzung hinsichtlich der Konstruktion von Gruppen und der Rolle des Individuums darin. In der Wissenschaft geht man der Frage nach, auf welche Arten und Weisen diese Gruppen Gemeinsamkeit herstellen. Barth (1996) spricht dabei vom Teilen einer gemeinsamen Kultur. Es werden demnach gewisse kulturelle Elemente aus der Vergangenheit benutzt und wiedergegeben. Historische Kontinuität wird auch bei T.H. Eriksen (2001) angesprochen und als grundlegendes Element gesehen. Das gemeinsame Erlernen steht bei ihm im Mittelpunkt. Dieses soll die Kluft zwischen Individuum und Gruppe aufheben. An diese Auseinandersetzung schließt P. Bourdieu (1977) mit seinem Konzept des Habitus, womit er die jeder Person inhärenten Handlungspraxis meint. Kulturelle Praktiken und Repräsentationen artikulieren sich demnach durch den Körper. Mit diesem Ansatz spricht er sich gegen Kulturkonzepte des (Struktur-) Funktionalismus und Strukturalismus aus, die ihren Fokus auf gesellschaftliche Systeme legt. Stattdessen plädiert er für Kultur als Praxis und formuliert die Theorie der Praxis. Er sucht nach einer Möglichkeit bisher unvereinbare Prinzipien wie Kontinuität und Veränderung oder Individuum und Gruppe zu überwinden und neue Ansätze zu formulieren.

Die Konzepte von Ethnizität und Identität sind eng verknüpft mit Kulturtheorien. Eben beschriebener Ansätze nach Bourdieu ist nur ein Ausschnitt. Clifford Geertz (1973) suchte ebenfalls eine Antwort auf die strukturbetonten Theorien und arbeitete mit dem Symbolismus. Er verbindet soziale Gruppen eng mit gemeinsamen Werten, Bedeutungen und Symbolen. Symbole stellen ein wesentliches Merkmal in Hinblick auf Identitätssysteme dar. Sie werden als Bezugsgrößen gesehen, mit denen Gemeinsamkeit als ethnische Gruppe hergestellt werden kann. Eine dieser Bezugsgrößen sind Traditionen. Diese sind im heutigen Sinne als flexible kulturelle Elemente zu sehen, die in Zeiten der Veränderung Kontinuität zulassen.

In diesem Zusammenhang ist die Auseinandersetzung mit dem Reethnisierungsprozess der Aymara in Chile zu sehen. Mehr denn je sind die Menschen mit Veränderungen konfrontiert. Sehr wenige leben im traditionellen Raum, versuchen trotzdem „ihre Kultur“ zu erhalten, wie die InterviewpartnerInnen beschreiben.

4. Identitätsdiskurse in Lateinamerika

Dieses Kapitel wird der Identitätsdiskussion auf dem lateinamerikanischen Kontinent gewidmet. Verschiedene Strategien entwickelten sich als Antwort auf eine homogene, modernisierte Form der Nationenbildung sowie der Suche nach einer gemeinsamen lateinamerikanischen Identität und sollen näher erläutert werden.

4.1. Die lateinamerikanische Identität

In den letzten Jahrhunderten der spanischen Herrschaft dominierte die Idee einer lateinamerikanischen Identität, die sich in der Konstruktion nationaler Identitäten artikuliert. Die Idee dieser Identität basiert auf dem gemeinsamen Kampf der kreolischen Elite um die Unabhängigkeit mit den verbindenden Elementen Sprache, Religion und andere kulturelle Faktoren. Larrain (2001) erkennt vier Ebenen, auf welchen diese Gemeinsamkeit diskutiert wird. Dies sind lateinamerikanische Autoren, die an den vorherrschenden politischen und ökonomischen Transformationen dieser Zeit philosophisch- kulturelle Kritik üben. Merkmale dieser Identitäten werden als lateinamerikanische Eigenheiten umgelegt und umgekehrt. Als zweite Ebene sieht er das Narrative, die Musik, die Poesie sowie die Telenovelas im Fernsehen, welche eine kontinentale Identität kreieren. Als berühmte Beispiele nennt er Pablo Neruda mit seinem Canto General. Ein weiteres Element ist die Kreation von archetypischen

Städten in der lateinamerikanischen Novelle wie *Macondo* in Gabriel García Márquez' Werk *Cien años de soledad*. Tatsächlich existierende Orte werden, umwoben von Mythen und historischen Ereignissen, zu universellen Repräsentanten eines Kontinents. Eine dritte Ebene bildet die Musik. Der kubanische Salsa, die kolumbianische Cumbia oder der brasilianische Samba sind nicht nationale Erscheinungen, sondern bilden Ausdrucksweisen, mit denen sich Lateinamerikaner auf einfache Weise identifizieren können. Das vierte Element einer lateinamerikanischen Identität wurzelt in der diskursiven Konstruktion eines einheitlichen Kontinents seitens europäischer Wissenschaftler. Europa bildet in diesem Kontext das Gegenüber, das „Andere“ (vgl. Larrain 2004: 49ff).

Mario Sambarino war einer der ersten Intellektuellen, der diesen gemeinsamen kulturellen Ethos in Frage stellte. Er widerspricht der Annahme und argumentiert, dass keine kulturellen Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Nationen existieren. Zu kritisieren an dieser Auseinandersetzung ist, dass Sambarino die Möglichkeit einer *imagined community* nach Benedict Anderson außer Acht lässt. In diesem Sinne kann man von einer relativ ähnlichen Lebensweise sprechen, die sich historisch verändert. Larrain spricht von der lateinamerikanischen Identität als „kulturelle Identität“, die historischen Veränderungen unterliegt (vgl. Larrain 2001: 52).

Neben der gemeinsamen Identität existieren aber auch starke nationale Identitäten, die sich mitunter stark von anderen abgrenzen. Manche Staaten fühlen sich stärker miteinander verbunden, wie etwa am Beispiel Bolivien – Peru oder Argentinien – Uruguay zu erkennen ist.

Eben genannte Aspekte sind dem Projekt des *modernismo* zuzuordnen. Dieses wendet sich ab von der Abgrenzung gegenüber der ehemaligen spanischen Kolonialherrschaft Spaniens, hin zu einer Konstruktion gegen die neue Übermacht der Vereinigten Staaten. Für Lateinamerika bedeutete die Zeit der Entkolonialisierung unterschiedliche Aufbrüche. Etwa die Kubanische Revolution, die Allianz für den Fortschritt, die Befreiungstheologie oder die Verbreitung der lateinamerikanischen Musik. Diese Ereignisse zeigten spätestens nach der „verlorenen Dekade für die Entwicklung“ in den 1980er Jahren auf, dass die erstrebten Ziele der Unabhängigkeit nicht erreichbar sind. Die Suche nach einem gemeinsamen Lateinamerika machte die ProtagonistInnen blind gegenüber den sozialen und ethnischen Differenzen auf dem Kontinent. Nationen

wurden auf einem *demos* aufgebaut. Das bedeutet, dass sie auf einer gemeinsamen Willensäußerung basieren. Dieses Modell ist von Herrschaftsmonopolen geprägt, da eine Gruppe der Sprecher bestimmt, was für den gesamten Staat als „wir“ zu definieren ist. Man bezog sich in einem gewissen Maß auf europäische Werte und Kategorisierungskonzepte und vergaß dabei, die eigene lateinamerikanische Geschichte in das Blickfeld zu rücken. Bei der Konstruktion des eben beschriebenen „wir“ ist es vor allem die indigene Bevölkerung, die dabei nicht sichtbar wurde (Kaller- Dietrich 2000: 3ff).

Als ideologisches Instrument, um diese Ungleichheit zu erschaffen galt das Prinzip der *Mestizaje*. Grundsätzlich meint der Ausdruck die Verschmelzung der europäischen, der indigenen und der schwarzen Bevölkerung. Die Logik der *Mestizaje* basiert auf der Annahme, dass Identität nicht entweder auf indigenistischer oder hispanischer Ebene zu finden ist, sondern sich aus der Mischung der beiden ergibt. Diese Strömung kann in zwei Unterkategorien geteilt werden: eine kulturell motivierte und eine religiös motivierte. José Vasconcelos, mexikanischer Philosoph und Politiker, sieht in der Vermischung aller Gruppen und Ethnien der Welt die Möglichkeit, den universellen Menschen, oder wie er sie nennt die „*raza cósmica*“ (Vasconcelos 1925 in Larrain 2001: 64) zu erschaffen. Die Gemeinsamkeit entsteht dabei nicht nur durch die biologische Verschmelzung, sondern ist auf kultureller Ebene anzusiedeln (vgl. ebd).

Die religiöse Form der *Mestizaje* basiert auf der ökonomischen Krise und der politischen Instabilität seit den 70er Jahren. Militärdiktaturen kommen an die Macht und in den 80er Jahren, der so genannten verlorenen Dekade, kommt es zu einem Stillstand des Entwicklungsprozesses. Im Dunstkreis dieser Entwicklungen kam es zu einer Identitätskrise, in welcher viele Ansätze des Modernismus auf intellektueller Ebene überdacht wurden. Diese Krise machte sich auch im religiösen Leben bemerkbar. Befreiungstheologen und die Verbreitung basisnaher christlicher Gemeinden riefen eine heftige Reaktion der offiziellen Kirche hervor, die gegen diese neuen Strömungen ankämpfte. Ein weiterer Aspekt war die rasche Verbreitung der pentekostalen Kirchen (Pfingstkirchen). Die Essenz der lateinamerikanischen Identität sahen religiöse Intellektuelle im katholischen Glauben. Vor allem in den Militärdiktaturen gewann diese Strömung an Bedeutung und bot vor allem jungen

Menschen eine Kanalisationsmöglichkeit für Kritik, die in keiner anderen Form möglich war (vgl. ebd).

Die indigene Bevölkerung wurde als „Problem“ dargestellt, das es zu lösen galt. Die Politik sah sie als Entwicklungshemmnis. Die Gegenstrategie, die sich daraus entwickelte ist der *Indigenismus*. Verschiedene Strömungen entstanden, die auf sozioökonomischer, politischer und/oder kultureller Ebene die indigene Bevölkerung in den Mittelpunkt stellten. In seiner radikalsten Form basiert er auf der Idee des „reinen Indigenen“. *Mestizaje* bzw. Ladinós werden als Übeltäter und Zerstörer der indigenen Kultur angesehen. Gemäßigtere Varianten setzen sich mit der Frage auseinander, wie sich die indigene Kultur trotz der kolonialen Invasoren und anderer äußerer Einflüsse erhalten konnte. Bonfil Batalla spricht davon, dass in Mexiko die ethnische Identität die Grundlage jeder anderen Identität darstellt. Er geht davon aus, dass sich in präkolumbianischer Zeit eine mesoamerikanische Identität entwickelte, deren Essenzen über die Zeit der Kolonie erhalten bleiben konnte. Ein weiterer Ansatz setzte sich mit der politisch-ökonomischen Ebene der Kolonialzeit auseinander. Mariátegui, der erste lateinamerikanische Marxist, sah das Grundproblem der indigenen Bevölkerung in der Landfrage und sah als Lösung den Sozialismus. Eduardo Galeano seinerseits sieht sich als Vertreter einer ökologischen Linie, und plädiert auf eine Rückbesinnung auf traditionelle Werte und Lebensweisen im Umgang mit der Natur, welche die Grundlage für den Aufbau der Zukunft bilden können (vgl. Larrain 2001: 54ff). Ein weiteres Konzept ist der *Hispanismus*, der für ein Besinnen auf die Wertekategorien der postkolonialen Phase plädieren. Sie unterstreichen damit unter Bezugnahme auf die spanische Elite die Abgrenzung gegenüber Nordamerika (vgl. ebd).

Eben dargestellte Methoden konnten sich aus heutiger Sicht nicht durchsetzen, da der Ausgleich der Machtverhältnisse bis heute nicht vollzogen wurde. Heute findet ein Prozess der Reethnisierung statt. Verschiedene ethnische Gruppen machen sich auf die Suche nach ihrer Kultur und ihren Traditionen. Diese werden wiederbelebt oder auch neu kreiert.

4.2. Nationale Identität – Bedeutung der Identitätsdebatte für Chile

Innerhalb dieses lateinamerikanischen Identitätsdiskurses muss man die Herausbildung und Konstruktion einer nationalen chilenischen Identität betrachten. Die Wurzeln der chilenischen Identität liegen im Kampf um die Unabhängigkeit. Genauso wie die Frage nach einer lateinamerikanischen Identität suchte man auf nationalstaatlicher Ebene nach einer gemeinsamen Identifikationsmöglichkeit. Nationale Identität war nach Larrain immer die Suche nach einer nationalen Einheit, welche aber nie die soziale Heterogenität, die schwache soziale Integration und die ideologische Spaltung überwinden konnte. Im Laufe der Geschichte entwickelten sich verschiedene Methoden, die zur Chilenisierung der Menschen beitragen sollten.

Wesentlich für die indigene Bevölkerung war die Entstehung des Bürgertums, die in etwa den gleichen zeitlichen Rahmen wie die Konstruktion nationaler Identität umfasst. Durch die Entwicklung des Marktes, die Urbanisierung und Industrialisierung kam es zu einer Transformation der Gesellschaft. Es entstand das Bürgertum und die damit verbundenen Bürgerrechte. Dieses stellte durch Zugehörigkeit zu einer politischen Gruppe, wenn auch nur theoretisch, ein Kriterium bei der Konstruktion nationaler Identität dar. Bis heute ist die Unzulänglichkeit des Systems „Bürger“ deutlich sichtbar. Indigene Gruppen sind in Chile nach wie vor exkludiert (vgl. Gundermann 2003b: 28ff).

In den 1980er Jahren, einem Jahrzehnt der Krisen, setzte man sich, wie oben bereits im lateinamerikanischen Kontext angeschnitten, mit der Frage nach der Identität auseinander. Die Lebensrealität in Chile war geprägt von den Repressionen der Militärdiktatur. Die einzigen Kanalisations- und Ausdrucksmöglichkeiten der Suche nach Identität waren religiöser und militärischer Natur. Demnach basierte die Modernisierung der chilenischen Identität auf zwei Versionen, der religiös-katholischen und der militärisch-rassistischen (Larrain 2001).

Nach Benedict Anderson (1993) handelt es sich bei einem Nationalstaat, hier Chile, um eine *imagined community*. Sein anti-essentialistischer Ansatz basiert auf der Annahme, dass es sich nicht um eine reale Gruppe, sondern um eine vorgestellte Gemeinschaft handelt. In einer Gemeinschaft wie einer Nation kann Zusammengehörigkeit nicht durch persönlichen Austausch passieren. Eben hier tritt die imaginäre Gemeinsamkeit in Erscheinung. Diese kann eine große Menge an Menschen, mit völlig verschiedenen Ansichten und Lebensweisen, zu einer Gemeinschaft zusammenfügen. Die Menschen wissen also, dass auf dem Territorium, das sich Chile nennt, andere Menschen wohnen, die sich ebenso diesem Territorium zugehörig fühlen. Diese imaginäre Ebene ist ideal, um ein Gefühl der Beständigkeit, der Inklusion sowie der sozialen und symbolischen Ordnung herzustellen (vgl. Cuevas: 2008:133f).

Wie kann nun eine mehr oder weniger „leere Hülle Chile“ mit Identität befüllt werden? Cuevas beschreibt verschiedene Medien und Kanäle, die dafür zu Verfügung stehen. So identifizieren wir uns über Objekte und Symbole, Rituale und Diskurse, mit einzelnen Personen oder Gruppen. Dieses Befüllen der Leere wohnt den Menschen inne und gibt dem Leben Struktur (vgl. ebd).

Wie können diese Identifikationsmerkmale nun aussehen? Cuevas (2008) unterscheidet verschiedene Formen:

- Banaler Nationalismus (in Anlehnung an Michael Billig, 1995)

Die *Cueca*, der Nationaltanz Chiles, wurde 1979 per Gesetz als solcher eingeführt. Die Wurzeln des Tanzes liegen ein Jahrhundert zurück und sind nicht eindeutig auszumachen. Als relativ sicher gilt jedoch, dass der Tanz seinen Ursprung im benachbarten Peru hat. Die *Cueca* ist demnach alles andere als typisch chilenisch. Diese Tatsache zeigt, dass durch Machteinfluss Identifikationselemente implementiert werden, die von der Bevölkerung akzeptiert werden. Interessant an diesem Nationaltanz ist auch die Tatsache, dass dieser nur in bestimmten Teilen Chiles tatsächlich als „Tradition“ praktiziert wird.

- Rituale und Zeremonien

Diese sollen, in Anlehnung an deren Funktion im Sinne Durkheims, kollektive Identität ausdrücken. In Chile lassen sich einige solche Rituale feststellen. In periodischen Abständen werden bestimmte Feierlichkeiten durchgeführt, die den Nationalstolz heben sollen. Neben den Präsidentschaftswahlen umfassen diese etwa die *parada militar*, bei der an die heldenhaften Taten des chilenischen Heeres, das niemals besiegt wurde, erinnert werden soll. Ebenso erfolgt durch diese militärische Identifikation das Abheben von den Anderen, den besiegten Nachbarn. Der Auftrag der Parade besteht darin, die Gemeinschaft und das Territorium vor Feinden zu schützen. Das stundenlange Spektakel wird im Fernsehen für all jene übertragen, die nicht persönlich daran teilnehmen können. Die größte der Paraden findet mit den höchsten militärischen Vertretern in der Hauptstadt Santiago statt. In allen größeren Städten im Rest des Landes marschieren aber ebenso alle Vertreter von Militär und Polizei auf, um die Menschen zu erinnern (vgl. Cuevas 2008: 6f).

Eine regionale Besonderheit betrifft vor allem Iquique, den Ort der Feldforschung. Hier feiert man am 21. Mai den Sieg Arturo Prats gegen die peruanische Marine (1879). Alle eingeschulten Kinder und Jugendlichen nehmen in speziellen Trachten an dieser Parade teil. Als offizielle Repräsentanten partizipieren vor allem das Militär, mit der Abordnung Marine, die Regionalpolitik sowie Politiker der nationalen Ebene. Arturo Prat gilt als Volksheld, da er durch seinen Mut den chilenischen Sieg herbeiführte und dadurch die Grundsteine für das Entstehen des Nationalstaates Chile legte. Zeugnisse dieses Ereignisses sind in der ganzen Stadt zu finden. Per Boot kann man die Stelle besuchen, wo Arturo Prat mit seinem Schiff Esmeralda gesunken sein soll, auf dem Hauptplatz prangt ein Monument, das die Helden von Iquique darstellt, am Hafen steht eine Statue eines unbekanntes Soldaten, der symbolisch für alle im Kampf gestorbenen Soldaten steht.

Dieses Ereignis legt einerseits Zeugnis darüber ab, wie eine militärische Parade bis in die Schulzimmer instrumentalisiert wird und bis heute auf sehr direkte Weise nationale Identifikation fördern soll. Andererseits legt es Zeugnis darüber ab, dass gerade in Iquique neben der Auseinandersetzung mit militärischen Taten eine außerordentliche Identifikationsfigur gegeben ist, die neben dem Nationalstolz auch den Stolz auf die

Heimatstadt hervorheben soll. Es ist auch Zeichen dafür, dass es sich um ein nicht negierbares Element des Nationalstaates handelt. Niemand kann die Einheit der Nation in Frage stellen.

Eben genannte Elemente der Identitätskonstruktion beziehen sich auf die militärische Ausprägung. Als zweite große Strömung innerhalb der chilenischen Identität nannte Cuevas die religiöse. Diese umfasst nach Larrain (2001) zwei Ausprägungen. Einerseits eine starke christliche Richtung und eine zweite indigene, welche großen Einfluss auf die Populärreligion hat. Seit der Kolonialzeit prägte der Katholizismus die chilenische Bevölkerung nachhaltig. Kennzeichnend waren die stark autoritären und intoleranten Züge, die sich gegen die Ideen der Modernisierung und den wissenschaftlichen Geist stellten. Ein weiteres Charakteristikum bildet die Tendenz zum Kultischen, den liturgischen Riten, was sich in weiten Teilen der Gesellschaft verfestigte. Die katholische Kirche agierte in der Kolonialzeit militärisch streng gegenüber Menschen, welche ihrer Ansicht nach Gefahr bargen, weil sie die geheiligte Krone Spaniens nicht anerkannten. Eine Gruppe dieser Menschen war die indigene Bevölkerung der Nation. Die Modernisierung, die sich in Europa vollzog und sich z.B. in der Säkularisierung zeigte, vollzog sich in Chile erst wesentlich später, was die starke Verankerung des christlich-katholischen Glaubens in diesem Ausmaß erst möglich machte. Einen großen Einschnitt in die Praktiken der katholischen Kirche brachte das Zweite Vatikanische Konzil, das zu einer gewissen Öffnung hin zu einem Pluralismus führte. In den 70er Jahren ist eine Tendenz nach links zu erkennen; Religion wurde politisch. Befreiungstheologen suchten nach neuen Wegen um der Gerechtigkeit zu dienen. Mit diesem Ansatz sprachen sie andere Bevölkerungsgruppen an, und Chilenen aus den Armenvierteln fanden erstmals Gehör und Aufmerksamkeit. Ausdruck dieser Praktik war das Entstehen hunderter Gruppierungen an der Basis in den Städten und Dörfern. Nach Larrain entsprach diese breite Unterstützung einerseits der Tatsache, dass Probleme der ärmeren Bevölkerung im Mittelpunkt standen, andererseits reflektieren sie auch die Radikalisierung vieler Theokraten, die in der Bildung der „Cristianos para el Socialismo⁵“ (Larrain 2001: 239) endete. Diese Aktionen veränderten zwar nicht den traditionellen Katholizismus in Chile, doch hatten sie einen wesentlichen Einfluss auf die weitere Geschichte. In den 1980er

Jahren schaffte die evangelikale Pentekostalkirche, auch Pfingstkirche genannt, einen Höhenflug ungeahnten Ausmaßes. Sie umfasst zwar wenige Anhänger im Gegensatz zur katholischen Kirche, erreicht aber einen wesentlich höheren Prozentsatz an praktizierenden Gläubigen, und zeichnet sich durch einen Hang zum Fatalismus aus. In ihrer militanten Ausprägung stellten sich Pfingstkirchler gegen jene, die ihrer Meinung nach die Welt beherrschen. Im Allgemeinen meinen sie damit alles, was sich außerhalb ihrer Kirche befindet (vgl. Larrain 2001: 235 ff).

Neben diesen Hauptströmungen christlicher Religion sind aber auch synkretistische Elemente im Alltagsleben der Menschen auf regionaler Ebene von großer Bedeutung. Der Synkretismus artikuliert sich beispielsweise durch den Totenkult in Form der *Animitas*, welche die Straßenränder zieren. *Animitas* sind Darstellungen, die an den Tod eines Menschen erinnern sollen. Diese können in sehr persönlicher Weise gestaltet sein. Eine weitere Ebene sind die Kulte um heilige Jungfrauen wie *La Virgen da la Candelaria*, *La Virgen del Rosario en Andacollo* oder, als prominenteste Vertreterin des Nordens, *La Virgen del Carmen*, deren Fest alljährlich in La Tirana gefeiert wird. Die Tradition des Festes geht auf die Silbervorkommen von Huantajaya zurück. Bei diesem einwöchigen Fest kommt es zu einer Vermischung in seiner deutlichsten Form. Hier verschwimmen bei den Hundertschaften an tanzenden Gruppen die Grenzen zwischen indigenen Tänzern und urbanen Christen, die diesen Kult in Form von Tanzgruppen feiern. Henriquez Rojas (1996) definiert den religiösen Tanz folgendermaßen:

*„Der religiöse Tanz kann als stabile Gruppe treuer Katholiken gesehen werden, die der Jungfrau Carmen am Ende durch einen Kult huldigen, der sich in Form von Tänzen zeigt“*⁶ (Rojas 1996: 63).

Die Präsentation der Tänze ist mit bestimmten Verhaltensregeln und rituellen Vorgängen, wie der Weihe der Trachten, verbunden. Die Mehrheit lehnt daher den Terminus (bolivianische) Folklore für ihre Aufführungen strikt ab, auch wenn sie von der Gesellschaft und den Medien als solche rezipiert werden (vgl. ebd).

Bei den eigenen Beobachtungen konnten drei Ebenen mit mehr oder weniger starker Vermischung und Gleichwertigkeit zwischen der indigenen und nicht indigenen Bevölkerung erkannt werden. Erstens bei den Tanzgruppen, deren

Zusammensetzungen sehr unterschiedliche Formen annehmen können, von rein indigen oder nicht- indigen besetzt bis hin zu einer Durchmischung der Partizipanten.

Zwischen den Gruppen bestanden keine Rivalitäten, zumindest nicht auf rassistischer Ebene basierend. Eine zweite Ebene bildet der Karneval, der im Februar stattfindet. Die Prozession findet auf der Strandpromenade Iquiques statt, mit Partizipanten aus dem städtischen Raum gleichermaßen wie aus dem ruralen traditionellen Raum. Ebenso werden Gruppen aus Schwestergemeinden eingeladen, wobei der Besuch einer Karnevalsgruppe aus Oruro (Bolivien), der Heimatstadt des indigenen Karnevals, obligatorisch ist. Die Tänzer verkleiden sich und präsentieren Tänze, deren einzelne Elemente starken indigenen Bezug aufweisen. Immer wieder tauchen kosmovisionäre Elemente, wie *mallku*, *pachamama* oder der Kondor als symbolträchtiger Vogel auf. Ebenso stellt man panamerikanische Verbindungen mit anderen indigenen Brüdern und Schwestern her, indem etwa eine Gruppe als bunte Vögel des Dschungels als Synonym für deren menschliche Bewohner auftritt.

Eine dritte Ebene bildet der *Tambo Andino*. An mehreren Tagen präsentiert die indigene Bevölkerung ihre Traditionen und ihre Lebensweise. Man kann ihnen dabei zusehen und ihre Produkte kaufen. Abends findet ein Unterhaltungsprogramm statt. Neben den chilenischen Teilnehmern sind auch Gruppen aus anderen Ländern eingeladen. Bei den Beobachtungen konnten nur wenige Mapuche aus dem Süden des Landes erkannt werden, dafür umso mehr Bolivianer und Peruaner, ebenfalls Aymara oder Quechua. Diese Tendenz ist vor allem der räumlichen Nähe und den Verbindungen der Personen über die Grenzen hinaus zu verdanken.

Eben genannte Traditionen sind vor allem im urbanen Raum zu erkennen. Im Hochland treten diese Vermischungen nicht sehr stark in Augenschein. Aus Erfahrungen der Autorin sehen die Menschen vor allem im ländlichen Gebiet dies sehr unterschiedlich. Eine Gruppe sieht darin keine Barrieren und feiert gemeinsam, während andere diese Vermischung strikt ablehnen und auf sehr kleiner dörflicher Ebene, aber auch lediglich familiärer Ebene zelebrieren.

Die Darstellung dieser Arbeit ist nur ein sehr kurzer Abriss über die Konstruktion chilenischer Nationalität. Diese ist sehr vielschichtig und beinhaltet wesentlich mehr Ebenen als hier beschrieben. Im Mittelpunkt stand die Herausarbeitung der zwei großen Haupttendenzen und den regional synkretistischen Elementen.

Identifikation bedeutet prinzipiell eine individuelle Angelegenheit. Individuen konstruieren persönliche Identitäten basierend auf kulturellen Elementen mit sozialen Bedeutungsinhalten. Jedes Individuum ist aber eingebettet in ein Umfeld, das seine Persönlichkeit prägt. An den angeführten Beispielen lässt sich erkennen, wie der Staat in die Konstruktionsmechanismen eingreift und die Menschen beeinflusst, um die Idee oder das Konzept einer Nation sozusagen mit Inhalt zu füllen und die Hegemonie aufzubauen (vgl. Cuevas 2008: 7f).

4.3. Identidad Nortina – Ein Spezialfall regionaler Identität

Die Region Tarapacá war, wie aus der geschichtlichen Analyse hervorgeht, geprägt von unterschiedlichen kulturellen Einflüssen mit diversen Hintergründen. In dem Gebiet siedelten sich Migranten aus den Nachbarländern Peru und Bolivien, Europäer und Asiaten sowie Chilenen aus dem Süden des Landes an. Ein weiterer Aspekt ist die starke Präsenz von verschiedenen sozialen Akteuren; von den Inhabern großer Geschäftshäuser und Industrieunternehmen bis zu den traditionellen Fischern, Hirten und Bauern der indigenen Bevölkerung. Das Feld präsentiert sich uns als plurikulturell und multiethnisch. Diese Tatsache begründet die These, dass die Einwohner dieses Gebietes eine spezifische kulturelle Identität besitzen. Diese harmonisiert verschiedene kulturelle Paradigmen und zeigt Beständigkeit in einem Territorium, das weit entfernt ist von der Hauptstadt der Nation. Viel näher liegen andere kulturelle Zentren und Geschichten. Ihre Mentalität ist offen für äußere Einflüsse, adaptiert ohne Probleme fremde Gewohnheiten, Traditionen, Utopien oder Rituale in einem kulturellen Grenzraum (vgl. Podestá Arzubiaga 2004: 9ff).

Die Identität des Nortino dient als Instrument, welches das Überleben in einem schwierigen Umfeld sichert. Sie stellt ein Gegengewicht zum Druck aus dem Zentrum der politischen Macht bzw. den angrenzenden Staaten dar. Es handelt sich nicht um ein monolithisches, homogenes Instrument, sondern versteht sich mehr als flexibler, anpassungsfähiger Diskurs. In diesem Sinne manifestiert sich die Identität Nortina auf mehreren Ebenen. Die Zivilgesellschaft der Region fühlt sich der chilenischen Nation zugehörig. Diese Zugehörigkeit wurde und wird durch das Bildungssystem, die katholische Kirche und Streitkräfte erzeugt und erhalten. Zweitens komplettiert sich die Zugehörigkeit zu Chile durch die spezifische Identifikation als Nortino, deren Lebenswelt geprägt ist von Wüste, Bergbau und Fischerei. Die Menschen sehen sich als den *huasos*, den Bewohnern Zentralchiles um die Hauptstadt Santiago, entgegengesetzt. Eine dritte Ebene der Identität Nortina beinhaltet den starken Bezug zu lokalen Gebieten, die sich aus der geschichtlichen Entwicklung heraus ergaben. Viele orientieren sich an spezifischen Orten, die durch Symbole und Bedeutungen behaftet sind. Viertens handelt es sich um ein weit offeneres und globaleres Konzept von Identität, das durch den grenzüberschreitenden Charakter der Region den gesamten Norden Chiles ebenso umfasst, wie den Süden Perus und den Westen Boliviens. Die Menschen teilen kulturelle Züge, Nahrungsmittel, Religion, Musik, Familie, Märkte bis hin zu Gesundheitsaspekten. Tarapacá wurde durch die politisch-administrativen Eingriffe des Staates fragmentiert, was die Zirkulation von Einflüssen aus dem benachbarten Ausland ermöglichte und erleichterte (vgl. ebd).

Es ist aber zu betonen, dass es sich trotz einheitlicher Tendenzen um die Herausbildung vieler verschiedener Formen einer Identität Nortina handelt. Sie diene als Möglichkeit auf schwierige Phasen der Zivilgesellschaft zu reagieren. Je nach Situation kehren sich unterschiedliche Ausprägungen nach außen. Diese Besonderheit spielt auch für die Aymara der Region eine bedeutende Rolle. In der Zeit der *Concertación* entwickelte sich immer mehr Selbstvertrauen und es kam zu einer Hinwendung zu den eigenen Wurzeln, einer Reethnisierung.

5. Geschichte der Aymara in Chile und die Auswirkungen deren Ethnizität und Identität

Um die Bedeutung der rezenten Entwicklungen in all ihrer Breite erfassen zu können, ist es notwendig diese historisch einzubetten. Die geschichtliche Entwicklung, in diesem Falle der Aymara in Nordchile, soll auf den folgenden Seiten dargestellt und aufgearbeitet werden. Wesentlich dabei ist die Tatsache, dass die westliche Welt nicht als Mittelpunkt des Geschehens zu sehen ist. Chile, oder besser gesagt das Territorium der Aymara in Nordchile, gab es bereits vor der Kolonialzeit und die Menschen sind kein „Volk ohne Geschichte“ (Wolf 1982:4). Das Herausheben von Herrschafts- und Machtverhältnissen auf Ebene der Invasoren gegenüber den Aymara ist ebenso bedeutsam wie jene innerhalb der Gruppe selber. Bonfil Batalla begründete den Ansatz einer angewandten Sozialanthropologie, deren Leitsatz besagt, dass „jede Betrachtung der realen Zustände einer indigenen Gruppe stets eine Analyse der dominanten Gesellschaft miteinschließen muß“ (Batalla in Gentes 2000: 24). Aus der geschichtlichen Aufarbeitung heraus wird auf die eben besprochenen Konzepte von Identität und Ethnizität zurückkommen und eine „chilenische Antwort“ angeboten.

5.1. Präkoloniale Zeit

Den ersten großen Einfluss auf die in Chile lebenden Aymara hatte die Tihuanacokultur. Das Reich der Tihuanaco reichte über das Gebiet rund um den Titicacasee im Grenzgebiet von Bolivien und Peru bis ins Valle de Moquegua, über das nördliche Chile bis San Pedro de Atacama und Cochabamba in Bolivien. Das Gebiet erstreckte sich über eine Fläche von 360. 000 km². Der Einfluss der Herrschenden hatte in den einzelnen Regionen aber unterschiedliche Ausprägung (vgl. Augustyniak 2004: 19).

Agrarwirtschaftliches Merkmal der Tihuanacozeit waren die ausgefeilten Techniken in der Wasserwirtschaft. Die Menschen wanderten weiter in Richtung Westen die Quebradas entlang und nutzten in diesen Regionen die Böden. Voraussetzung dafür

war das Wissen um die Nutzung der unterirdischen Wasserwege für die Landwirtschaft. Zeitgleich verringerte sich die Jagd immer mehr, blieb aber immer ein Teil der Nahrungsmittelbeschaffung. Zeugnis dieser Entwicklung geben nicht nur die gefundenen Grabstätten ab, sondern auch die Petroglyphen, die man in der gesamten Provinz finden kann (vgl. Kessel 1993: 95 ff). Im Allgemeinen geht man davon aus, dass die Herrscher der Tihuanaco- Kultur große agrarwirtschaftliche Maßnahmen durchsetzten, um die Entwicklung des Gebietes voranzutreiben. Dies diente als Grundlage für den Machterhalt und die Verbreitung von Ideologien. Wie hierarchisch und bürokratisch die Struktur der Tihuanaco war, ist bei Wissenschaftlern umstritten. Manche sehen eine sehr starre als wahrscheinlich, während andere eher davon ausgehen, dass es sich um semi- autonome Regionen innerhalb des Reiches handelte. Higuera geht etwa davon aus, dass es bei dem Einfluss auf die Gebiete in Chile um einen Austausch von ökonomischen und rituellen Strukturen ging (vgl. Augustyniak 2004: 20).

Man kann zu dieser Zeit feststellen, dass die Menschen in der *Primera Región* in den verschiedenen Vegetationsstufen von der Küste bis in das Andenhochland ansässig waren und dadurch die Agrarwirtschaft breit gestreut war (vgl. Kessel 1993: 99). Prinzipiell kann man sagen, dass sich die Wirtschaftsflächen in den Tälern, Schluchten und Oasen der Precordillera sowie in der kargen Hochebene und dem felsigen Relief der Andenregion befanden. Das Territorium wird in zwei Großgebiete unterteilt. Erstens die Provinz Parinacota, im Grenzbereich zu Peru und Bolivien im Einzugsgebiet La Paz, Puno und Titicacasee und zweitens die Gebiete der Precordillera und des Altiplano in der Provinz Iquique, angrenzend an das Altiplano Boliviens (vgl. Grebe Vicuña 1998: 36).

Das Gebiet, auf das Bezug genommen wird, ist wie bereits oben erwähnt die Provinz Iquique. Die Aymara in dieser Gegend werden traditionell drei örtlichen Bezugsgruppen zugeordnet:

- Isluga- Camiña
- Cariquima – Tarapacá
- Mamiña – Pica

Diese drei Bezugsgruppen waren in ost- westlicher Linie verbunden durch Komplementarität und Reziprozität zwischen den Bauern und Hirten der jeweiligen Zonen. Man reiste einmal jährlich durch das Gebiet um Waren auszutauschen. Die Reisen überstiegen aber die grundlegenden Verbundenheit zweier Kerngebiete, wie Isluga und Camiña, und reichten vom westlichen Küstengebiet bis in die tropischen Gebiete in Bolivien. Auf diesen Wanderungen wurden quasi alle ökologischen Zonen durchwandert und Waren getauscht. Auf diese Weise konstituierten sich kleine Inseln in ost- westlicher Ausrichtung, die zur sozioökonomischen Grundlage der Aymara gehörte (vgl. ebd). Kessel nennt dies „System der vertikalen Ökonomie“ (Kessel 1992: 97).

Ein strukturelles Merkmal der Menschen in den Zentralanden ist die so genannte Transhumanz. Seminomadisch wurden die verschiedenen Weidezonen nachhaltig genutzt (vgl. ebd). Das heißt neben dem Reisen war das Leben geprägt von temporärer Migration, vor allem die Hirten mussten Weideflächen wechseln. So verbrachte man die Zeit von Frühjahr bis Herbst im *costeo* in tiefer liegenden Gebieten der Precordillera und den Rest des Jahres im *pasteo* auf den hoch liegenden Weiden, die zu diesem Zeitpunkt nahrhaft waren (vgl. Grebe Vicuña 1998: 36).

Die Ackerwirtschaft im andinen Raum beschränkt sich auf den Anbau von Kartoffeln und Quinoa, während in tiefer liegenden Gebieten der Anbau vielfältiger Produkte möglich ist (Mais, Weizen, Zwiebel, Alfalfa, Knoblauch, Oregano sowie verschiedene Früchte- und Gemüsesorten). Handelte es sich früher um einen nicht monetären Markt des Austausches, produziert man heute für die Märkte im Norden Chiles. Durch den Austausch der Produkte herrschte ein enger Zusammenhang zwischen den einzelnen Kernregionen. Diese wurden durch Verheiratungen, *compadrazgo* (Vetternwirtschaft) oder eben den Tauschhandel vertieft. Grundlegendes Prinzip dahinter ist das *ayni*, private Reziprozität. Diese impliziert einer geleisteten helfenden Tat in Zukunft eine Gegenleistung in Form einer weiteren helfenden Tat (vgl. ebd).

Murra definiert das ökonomische und soziale Ideal folgendermaßen: „[...] por medio de un creciente número de miembros, explotar en complementariedad los más diferentes niveles en ambos lados de la Cordillera [...]“ (Murra in Kessel 1993: 100).

Die Wirtschaftsinteressen in den verschiedenen Vegetationszonen, von der Küste bis ins Andenhochland mit Beziehungen in die Dschungelgebiete westwärts, verbesserten sich zusehends und die kleinen Gemeinschaften stratifizierten sich politisch und sozial immer weiter. Die Zentren der Macht der *comunidades collas* bzw. *aymara* lagen immer im Altiplano, von wo aus die Herrscher ihre Interessen verbreiteten. Manche Gemeinschaften in den Tälern wurden den *collas* unterstellt, während andere ihre eigene Sprache und Gewohnheiten erhalten konnten (vgl. ebd).

Als die bekanntesten Oberhäupter im 15. Jahrhundert galten beispielsweise die *Lupaca* im Süden des Titicacasees, die *Carangas* im Hochland von Arica oder die *Lipez* im Süden des Siedlungsgebietes. Isluga und Cariquima, Referenzgebiete für die Arbeit, waren bis zur Eroberung durch die Inka Teil der *Carangas*, im heutigen Bolivien liegend (vgl. Kessel 1992: 103ff; vgl. Albó 2000: 976). Diese regionalen Herrscher unterstanden mehr oder weniger dem großen Imperium Tihuanaco. Gundermann (2003a) stellt fest, dass es in diesen frühzeitlichen Epochen immer wieder zu Führungswechseln kam und die Zusammensetzung der Bevölkerung sehr heterogen war. Er bezeichnet die verschiedenen Produktionsgebiete „multiethnische Archipele“ (Gundermann 2003a: 96), die in ständigem Austausch standen.

Hinweise über das Sozialsystem dieser Zeit geben uns Aufzeichnungen durch frühe Kolonialisten. Die *comunidad* (Gemeinschaft) wird in zwei Teile unterteilt: *arajsaya* und *manquhasaya* (entspricht dem geografisch höher gelegenen bzw. tiefer gelegenen Dorf), an deren Spitze jeweils ein *kuraka* oder *cacique* steht. Die beiden *sayas* umfassen jeweils mehrere *ayllus*, die durch die erweiterte Verwandtschaft festgelegt werden und die Basis für die andine Gemeinschaft legen. Die *ayllus* verfügen über ihr eigenes Territorium und Weideland. Jeweils zwei *ayllus* in verschiedenen Vegetationsstufen bildeten ein „ökonomisches Paar“, zwischen welchen bevorzugt Produkttausch stattfand. Neben den wirtschaftlichen Verquickungen existierten auch verwandtschaftlich-politische Beziehungen zwischen den *ayllus*. Durch Heirat sollten die sozialen und ökonomischen Relationen verstärkt werden. Jeder *kuraka* hatte seinen Ursprung in den *ayllus* aus dem Andenhochland und verfügte über die Autorität in allen seinem *saya* zugehörigen *ayllus*, im Weide- sowie dem landwirtschaftlich genutzten Gebiet. Die beiden Oberhäupter hatten aber auch verschiedene Aufgaben inne. So war jener der *arajsaya* zuständig für das Einberufen von Versammlungen und

genoss den Vorrang etwa in zeremoniellen Feiern. Seine Tätigkeiten wurden durch die Ahnen bewacht. Jedes *ayllu* verfügte über mindestens einen *hilacata*, einem dem *kuraka* unterstehenden Regionalbeamten. Seine Aufgaben waren die Organisation der Arbeitsteilung, die Verteilung der Ressourcen und des Territoriums, er war verantwortlich für das Einhalten der Traditionen und zelebrierte religiös- soziale Zeremonien. Kessel (1992) stellt fest, dass es sich um eine “(...)Autorität mit einem klaren paternalistischen Charakter“ handelte, “(...)der sich als Vorstand einer erweiterten Familie sah und sie tata nannte (...)“⁷ (Kessel 1992: 105). Seine Autorität ging aber nicht so weit, dass er autonome Entscheidungen oder Sanktionen treffen durfte. Die Aymara wurden aber nicht in einem europäisch- monarchischen Stil regiert. Die Autoritäten standen nicht einem bestimmten Territorium vor, sondern assoziierten *ayllus*, deren Arbeitskraft und kollektive Ressourcen. Dies hatte zur Folge, dass es zu vielen Überschneidungen und mitunter daraus resultierend zu Rechtsstreitigkeiten kam. In Cariquima existieren die Elemente der Sozialstruktur (*kuraka*, *hilacata*, *ayllus* und *saya*) bis heute. Ebenso die Beziehungen zwischen den Vegetationsstufen. Durch Eingriffe seitens der Regierung sind diese jedoch stark fragmentiert und oft als nicht mehr gesehen denn Folklore und religiöse Überbleibsel aus vergangenen Tagen (vgl. ebd).

Zwischen 1000 und 1100 nach Christus kollabierte das stark expandierende Imperium Tihuanaco und in Chile entbrannten Streitigkeiten um die Vorherrschaft über das Territorium. Unter den verschiedenen regionalen Herrschern, wie etwa den *Kolla* oder *Lupaka*, konstituierte sich langsam die Gesellschaft im andinen Raum neu. An der Spitze standen die Oberhäupter der Dynastien, an ihrer Seite Geistliche. Die Zeit war geprägt von kriegerischen Auseinandersetzungen, die gemeinsame Kultur und Sprache der einzelnen Gruppen blieb während dieser Zeit aber erhalten (vgl. Grebe Vicuña 1998: 35).

5.2. Einfluss der Inka

Der Inka Pachacuti (1438 – 1471) begann mit der Eroberung des chilenischen Andenraumes. Im Zuge der Eroberung kam es zur Umsiedlung einzelner Gruppen, was die Verbreiterung des eingenommenen Gebietes über den Andenraum und die Precordillera hin bis zur Küste, der heutigen *Primera Región*, bedeutete (vgl. Grebe Vicuña 1998: 35).

Nach Pachacuti setzt Tupac Inca Yupanqui (1471 – 1493) die Herrschaft für etwa 50 Jahre fort. Die wichtigste Maßnahme der Herrschaft war die wesentliche Verbesserung der Infrastruktur. Die Region Tarapacá durchzog als Teil des Inkareiches ein gut ausgebautes Straßennetz in nord- südlicher Richtung, eines an der Küste, ein weiteres im Hochland. Zum traditionellen Ost- West- Austausch kam es dadurch zu einem weiteren zwischen Norden und Süden, was eine wesentliche Erweiterung der Produktpalette bedeutete und Auswirkungen auf die Vorratswirtschaft hatte. Das vorhandene autarke System der Aymara blieb weitgehend erhalten und wurde um neue Kultivierungsmethoden, wie Terrassenanbau, erweitert. Ein Ritual hat sich bis heute aus dieser Zeit erhalten. Jenes des Samenaustausches zwischen verschiedenen Regionen (vgl. Kessel 1992: 107ff).

Die imperiale Administration konzentrierte sich vor allem auf die Arbeitsteilung. Man orientierte sich dabei erstens an den Bedürfnissen der Subsistenzwirtschaften der Familien, *ayllus* und *comunidades* (marka), und zweitens an der Fortsetzung des bürokratischen, militärischen und religiösen Apparates. Kessel (1992) spricht von einem System des *parentesco*, welches die Mitglieder zu Gemeinschaftsarbeit für lokale *caciques* oder höher stehende Autoritäten verpflichtete und die Verteilung der Produkte von oben steuerte. Dieses basierte aber auf dem Prinzip der Reziprozität sowie gegenseitiger Hilfe und bildete damit die Grundlage des Sozialsystems und dem Funktionieren des ökonomischen Systems. Mit der Zeit kam es zu einer Erhöhung der direkten Einflussnahme in den einzelnen Regionen, so auch in *Primera Región* bei den Aymara Chiles. Wie bereits angesprochen wurden aus wirtschaftlichen Gründen, aber auch zur Friedenssicherung, Teile der Gesellschaft vorübergehend oder permanent in anderen Regionen umgesiedelt. Man weiß von den höher gelegenen Gebieten der chilenischen Quebrada, dass ca. 640 *mitimaes* (Familienverbände) in heute peruanische

Gebiete um Tacna verlagert wurden. Es handelte sich dabei um ca. 2797 Personen. Auf politischer Ebene überwachte das Inkareich die alten Verbindungen zwischen den Vegetationszonen bzw. der dort ansässigen Bevölkerung. Sie beließen es bei den vorhandenen Strukturen, ließen diese aber durch die Hinzufügung eines inkaischen Administrators (*T'oqrikoq*) überwachen. Wie bereits erwähnt forderte man Gemeinschaftsarbeit ein, die traditionellerweise den *caciques* zugeordnet war. Hinzu kam Arbeit für das Inkareich, wie die Konstruktion von Wegen, Terrassen zur Bewirtschaftung, Bewässerungsanlagen oder Brücken, die Tätigkeit als Bote des Imperiums (*chasqui*) oder als Fischer, Hirte und in der Textilproduktion. Die Abkommandierung der Arbeiter wurde abgestimmt auf die Verfügbarkeit innerhalb der Familie bzw. der Gemeinschaft. Um den Zusammenhalt aufrechtzuerhalten, wurde zwischen den lokalen *kuraka* und den Inkaherrschern ein System von Prestigegeschenken etabliert (vgl. ebd).

Ein Sprichwort spiegelt die ethische Haltung der Inka wider: „ama llulla, ama suwa, ama qhella“ (Sei kein Lügner, sei kein Dieb, sei nicht faul) (Kessel 1992: 113)

In Bezug auf die administrative Einteilung des Herrschaftsgebietes durch die Inkaherrscher wurde die Region Tarapacá beeinflusst, da sie dem großen Ganzen „Tawantinsuyu“ untergeordnet wurde. Dieses wurde in vier Gebiete unterteilt: Collasuyu, Chinchaysuyu, Cuntisuyu und Antisuyu. Die Primera Región gehörte zu Collasuyu (vgl. Abb).

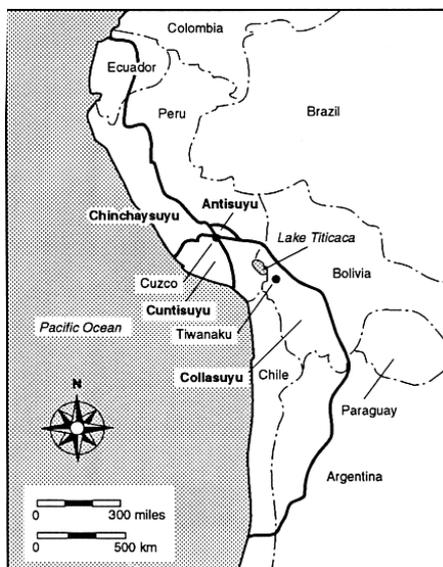


Abbildung 3: Die vier Teile des Inkareiches

5.3. Von der Kolonialisierung zum Pazifikkrieg (1883)

Juan van Kessel beschreibt die Zeit der Kolonialisten in seinem Buch als gewalttätige Auseinandersetzung der Invasoren und der einheimischen Bevölkerung. 1532 erreichten die Spanier chilenischen Boden. Ein Jahr später war bereits das gesamte Territorium der chilenischen Aymara besetzt. Durch die rasche Zerstörung der Strukturen der *ayllus* einhergehend mit der Zerstörung aller religiösen Orte und Symbole kam es rasch zum Niedergang der traditionellen Lebensweise. Auf politischer und auf sozialer Ebene wurde die Gesellschaft von den spanischen Eroberern durchdrungen. Als negative Effekte nennt Kessel: „Die demografische Schrumpfung, die ökonomische Desintegration und der soziale Zerfall der autochthonen Gesellschaft“⁸ (Kessel 1992: 121). Das Inkareich wurde zerstört und stattdessen einer neuen kolonialen Regierungsform unterstellt, dem *virreynato de Lima*. Die Funktion traditioneller Positionen wurde drastisch verändert. So diente der *kuraka* nunmehr als Verbindungsglied zwischen der Bevölkerung und der Kolonialmacht. Um die Beziehungsstrukturen zu zerstören kam es vor allem im nördlichen Teil der *Primera Región* zu neuen Strukturierungen durch die Bildung von *encomiendas*, welche Mitgliedern der Militärelite unterstellt wurden. Diese sollten im Gegenzug die Christianisierung der ihnen unterstellten Aymara durchsetzen. Die *encomiendas* lagen vor allem in den produktiven Oasen von Pica, Tarapacá oder Lluta, während die höher gelegenen Regionen als indigene Reduktionen angesehen wurden. Aus den umgesiedelten indigenen Reduktionen entstanden die heutigen *comunidades* (vgl. Grebe Vicuña 1998: 35; Gundermann 2001: 90). Diese Maßnahme bildet einen drastischen Eingriff in die Sozialorganisation der indigenen Menschen dieses Gebietes. Aufgrund der veränderten Bedingungen, vor allem durch die Zerstörung der Austauschstrukturen, kam es zu Auseinandersetzungen zwischen den Aymara (vgl. Gundermann 2003a: 104).

Wie Kessel (1992) hervorhebt, zerstörte die Landwirtschaft der *encomiendas* die traditionelle Arbeitsweise nachhaltig. In den großen Anbaugebieten galt es durch neue Technologien und Anbauweisen große Mengen Nahrungsmittel einerseits für die

Bergbaugebiete des Kolonialreiches (wie Oruro, Potosí oder Huantajaya), andererseits für die urbanen Zonen (Arequipa, Arica, Charcas) des Territoriums zu produzieren. Im Gegensatz zu den davor herrschenden Inkakönigen hielt man nicht an der vorhandenen sozialen und ökonomischen Struktur fest, um mit dessen Hilfe an seine Ziele zu kommen, sondern initiierte ein neues System. Im andinen Raum, der nur wenig wirtschaftlichen Nutzen für die Kolonialregierung bot, konnten die traditionellen Systeme des Austausches, basierend auf den ökologischen Stufen, erhalten bleiben (vgl. Salazar, Pinto 1999: 152f).

Auf die Ökonomie des Andenraumes konnte also kein großer Druck ausgeübt werden, die Sozialstruktur der Aymara sollte aber nachhaltig verändert werden. Die Kolonialregierung basierte auf einem Kastensystem, das der einheimischen Bevölkerung auferlegt wurde. An der Spitze des Systems stand die koloniale Aristokratie, die Autoritäten des *virreynato*. In deren Nähe befand sich die rivalisierende Kreolenaristokratie, hervorgerufen durch unterschiedliche Interessen am besetzten Land bzw. hinsichtlich der Kolonialregierung. Auf gleicher sozialer und politischer Ebene befanden sich kreolische Beamte, Nachfahren der Haciendaeigentümer etc. In ihrem Stand gleichauf liegt in diesem obersten Segment der Klerus. In die Mitte der Pyramide rückten die Mestizen und die so genannten freien Kasten. Beispielsweise umfasste diese *indios yanaconas*, indigene Menschen, die nicht mehr Teil ihres *ayllus* waren. Diese Gruppe war die am schnellsten wachsende, aber ohne jegliche soziale und wirtschaftliche Sicherheit. An unterster Stelle der Gesellschaftspyramide standen steuerpflichtige Indigene innerhalb ihrer Gemeinschaften. Dieses System veranschaulicht die Machtausübung auf die einheimische Bevölkerung, die darin nur die untersten Ränge belegt (vgl. Kessel 1992: 129). Die Auswirkungen auf die indigene Bevölkerung sind auf verschiedenen Ebenen zu spüren. Zur Zeit der Eroberung lebten in der Provinz Tarapacá etwa 6000 bis 8000 Menschen verteilt auf 200 *ayllus*. Mehrheitlich befanden sich diese in den Oasen der Precordillera, in den tieferen Gebieten der Täler und Schluchten, einige in der Pampa des Tamarugal und dem Andenhochland sowie vereinzelt an der Küste. Die am dichtesten bevölkerten *ayllus* waren Tarapacá, Pica und Camiña. a sie von einem angenehmen, für die Landwirtschaft produktiven Klima geprägt waren, siedelten sich

die Spanier hier zuerst an. Aufgrund von harter Arbeit, europäischer Krankheiten aber auch einer stark sinkenden Geburtenrate durch einen Schockzustand der Einheimischen kam es zu einer starken Reduktion der indigenen Bevölkerung (vgl. ebd). Nach Kessel kam es langsam zu einer Spaltung der Gesellschaft, indem im Laufe der Zeit immer mehr Menschen von ihren ursprünglichen *ayllus* abgespalten wurden und als Lohnarbeiter tätig waren. In dieser Position verloren sie jeglichen Rückhalt aus der Familie bzw. den *ayllus* und sahen sich mit einer neuen Lebensweise konfrontiert. Neben der kompletten Abspaltung einzelner Individuen von der Gemeinschaft kam es weiters (mit regionalen Unterschieden) durch die *mestizaje* zu einer Verwässerung der *ayllus*. Vor allem in der Zeit zwischen 1690 und 1760 ist diese Tendenz stark ausgeprägt. Kessel spricht davon, dass es sich zu Beginn etwa um ein Verhältnis 6:1 handelte, während um 1760 die indigene Bevölkerung bereits in der Minderzahl war (Kessel 1992: 150ff).

Nach Salazar und Pinto (1999) basierte die Unterdrückung der indigenen Bevölkerung einerseits auf der eben beschriebenen Ausbeutung der Arbeitskraft, andererseits auf der Christianisierung der Menschen. Sie sprechen von einem absoluten Ethnozentrismus erkennbar an der „(...) Unfähigkeit eine Welt außerhalb des Christentums und eine nicht europäische Kosmvision zu akzeptieren.“⁹ (Salazar/Pinto 1999: 145). So entstanden Zentren der Evangelisierung und Zivilisierung, welche die Bekehrung der einheimischen Bevölkerung durchsetzen sollten. Im Missionsdiskurs versuchte man die veralteten Traditionen durch *blanqueamento*, die Monogamie, Alkoholverbot, Bildung und eine modernisierte Agrarwirtschaft zu überwinden. Diese Ansichten der Missionierung ziehen sich bis ins 20. Jahrhundert – in der Unión Araucana kann man 1926 noch ebendiese Methoden zur Zivilisierung nachlesen (vgl. ebd).

Trotz der Durchsetzung eines offiziellen Christentums konnten die Wurzeln zu den traditionellen Religionen in Chile nie ganz durchtrennt werden. Vielmehr kam es zu einer synkretistischen Verbindung der nun vorhandenen Konzepte bzw. entwickelte sich neben dem zentralisierten, hierarchischen christlichen Glauben eine Parallelreligion weiter, die im Volk angesiedelt war. Maximiliano Salinas nennt diese „Christentum der Armen“¹⁰ (Maximiliano Salinas in Salazar/ Pinto 1999: 146) und sieht darin eine Form des Widerstandes gegen die hegemoniale Kultur der spanischen Christen. Ein wichtiges Element dieses Christentums sind präkoloniale Symbole und

Traditionen, die sich bis in die heutige Zeit erhalten haben. Durch die „Andinisierung“ christlicher Elemente und Symbole gelang es den Aymara ihre eigenen Traditionen und Symbole zu erhalten und somit ihre kulturelle Identität bis zu einem gewissen Grad zu wahren. Beispielsweise steht die Jungfrau Maria für die *pachamama*, einem zentralen Element in der Kosmvision der Aymara. Bis heute feiert man große Feste wie etwa im Juli in La Tirana, die der Jungfrau Maria gewidmet sind. Die Feste sind ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Jahres. Es wurden viele traditionelle Feste innerhalb der *ayllus* durch christliche ersetzt, wie die *fiestas patronales*. Die Aufoktroierung dieser bedeutete aber nur einen Schein, da man unter dem Deckmantel der Christianisierung an Traditionellem festhielt. Es ist aber festzustellen, dass trotz der Bemühungen Traditionen zu erhalten, vieles im Laufe der Zeit verloren ging und in Vergessenheit geriet (vgl. ebd).

In einem späteren Teil wird auch auf die Bedeutung der verschiedenen Elemente der Kosmvision und Traditionen der Aymara im heutigen Chile eingegangen, die von der Geschichte geprägt wurden.

Das Kolonialgebiet des heutigen Chile war immer in einer isolierten Lage im Gegensatz zum Rest des Reiches. Abgeschottet durch die Wüste, die Anden und den Pazifik und durch die starke *mestizaje*, einer starken Vermischung der Einheimischen mit den Spaniern, entwickelten sich die ersten Wurzeln einer chilenischen Identität. Collier und Sater (1996) sehen im 18. Jahrhundert die Grundlage für den späteren Nationalstaat bzw. die Identität, welcher einem solchen zugrunde liegen würde. Diese frühe Identifizierung erfolgte vor allem durch die Eliten und die spanischen Einwanderer, weniger durch die indigene Bevölkerung des Territoriums. Dennoch hat die Entwicklung wesentlichen Einfluss auf die Identitäten der Menschen.

5.4. Rolle der Aymara in der Herausbildung des chilenischen Nationalstaates in seiner heutigen Form

1808 setzte Napoleon nach Gewinnen des spanischen Nachfolgekrieges seinen Bruder Joseph anstelle von Ferdinand VII. auf den spanischen Thron. Die königstreuen Kolonien stellten sich hinter den gestürzten Regenten und es dauerte nicht lange bis die ersten Rufe nach Unabhängigkeit laut wurden. Am 18. September 1810 bildete sich die erste kreolische Junta. Gab man sich in den Anfängen noch dem spanischen König treu, entwickelte sich rasch eine separatistische Linie heraus, die mit der Vergangenheit brechen wollte. Es entstand auf dem lateinamerikanischen Kontinent eine Bruchlinie zwischen spanischen Royalisten und kreolischen Patrioten. 1814 konnte der wieder im spanischen Königshaus sitzende Ferdinand VII. in der Schlacht von Maipú die Oberherrschaft im chilenischen Kolonialgebiet zurückgewinnen. Es dauerte bis 1866 bis sich Chile von Spanien endgültig loslösen konnte. Den Kampf um die Vorherrschaft in Chile bezeichnen Collier und Sater (1996) als kreolische Revolution, was vor allem die Akteure in diesem Prozess deutlich macht (vgl. Collier/Sater 1996: 32ff).

Die Herausbildung des Nationalstaates Chile geschah für Lateinamerika relativ früh und das neue politische System konnte sich rasch konsolidieren. In der Geschichtsschreibung findet man ein sehr harmonisches Bild dieses Prozesses, welches die Umgangsweise mit der indigenen Bevölkerung vollkommen außer Acht lässt. Erst 2001 unter Präsident Ricardo Lagos wurde die „Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato“ (Kommission für die historische Wahrheit und eines neuen Abkommens) ins Leben gerufen, welche die Geschichtsschreibung dahingehend korrigieren sollte. Es sollte die autoritäre Handlungsweise der Eliten des Landes aufgezeigt werden, welche eine Nation im klassisch modernen Stil, unter den Prämissen Einheit, Homogenität und territoriale Integration, errichten wollten (vgl. Zapata Silva 2003: 3f).

In diesem Sinne wird die Geschichte des chilenischen Nationalstaats und der Aymara auf folgenden Seiten dargestellt.

In die Zeit der Kämpfe um die Unabhängigkeit fällt die Zeit des Salpeterbooms im Norden des Landes, der heutigen *Primera Región Tarapacá*. Der Boom beeinflusste die Entwicklung des Gebietes nachhaltig. Salpeter rückte in den Mittelpunkt internationaler Interessen und löste 1879 den Pazifikkrieg bzw. den darauf folgenden Bürgerkrieg in Chile aus.

Das Gebiet der heute in Chile lebenden Aymara lag zu dieser Zeit auf peruanischem Boden. Auch Peru befand sich in der Phase der Unabhängigkeitskämpfe und versprach der indigenen Bevölkerung mehr Freiheiten und Erleichterungen unter der neuen liberalen Regierung. Der Ausbruch des Salpeterbooms bedeutete vor allem für die Aymara von Tarapacá einen großen Einfluss, da sich die Abbaugebiete mehr oder weniger nah ihrer Territorien befanden. Dadurch wurden sie stark in die Wirtschaftsabläufe eingebunden und es boten sich in relativer Nähe bezahlte Anstellungen in den Minen an. Kessel (1992) sieht darin begründet eine erste Welle der Migration indigener Menschen aus ihren traditionellen Gebieten in die Abbaugebiete (vgl. 163ff).

Die neu entdeckten Bodenschätze weckten schnell ökonomische und politische Interessen der anliegenden Länder. 1879 brach der Salpeterkrieg zwischen Chile, Peru und Bolivien aus, aus dem Chile als Sieger hervorging. Bolivien verlor seinen Zugang zum Meer und Peru das Salpeterabbaugebiet, die heutige *Primera Región* von Arica bis Antofagasta. Dieser neue Teil des chilenischen Staates musste nun schnell „nationalisiert“ werden. Dies geschah durch die *chilenización*, einem Prozess der Transformation aufbauend auf ökonomischen Interessen. So kam es stärker denn je zu einem Migrationsprozess, um die benötigten Arbeitsplätze in den Minen der Precordillera abzudecken (vgl. ebd).

Salazar und Pinto (1999) sehen diese Einbindung der indigenen Bevölkerung Nordchiles als historische Konstante, welche die rapide Absiedlung der Menschen aus ihren traditionellen Lebensräumen ebenso beinhaltete wie eine Neuordnung der Sozialstruktur der Gesellschaft (vgl. Salazar Pinto 1999: 153). Ein wesentlicher Bestandteil der *chilenización* war die Unterordnung des neu gewonnenen Gebietes in die chilenische Nation, mittels der Durchtrennung aller vorhandenen Beziehungen zu den peruanischen bzw. bolivianischen Nachbarn. Einerseits ging es dabei um die Beziehungen der Aymara untereinander, andererseits um jene Migranten, die als

Lohnarbeiter in die Salpeterminen kamen. Diese Durchtrennung geschah durch eine starke Präsenz staatlicher Institutionen bis ins Andenhochland. Eine Auseinandersetzung mit Territorium bzw. Grenzgebieten wurden nach González Miranda (2002) relevant. Erstmals sahen sich die Aymara mit zwei neuen Kräften konfrontiert – die militärische Staatsmacht und politische sowie administrative Einflussnahme auf bisher wenig beachtete Gebiete bis ins Andenhochland. Bisher war diese Bevölkerungsgruppe nur indirekt betroffen, etwa durch Abwanderung (González Miranda 2002: 17). Kessel (1992) schildert zusammengefasst die Auswirkungen der Salpeterwirtschaft auf die Aymara Chiles folgendermaßen:

Man fühlte in den comunidades Schritt für Schritt das Durchgreifen der chilenischen Nationalität, die Gesetzgebung und administrative Kontrolle durch Santiago: es trat die chilenische Schule und der verpflichtende Grundwehrdienst in Erscheinung, auch orientiert an der Gründung der Nationalität, der sprachlichen und kulturellen Assimilation sowie der sozialen und ökonomischen Integration der Aymara in das System der Kreolen, präsent in der Salpeterwirtschaft.“¹¹ (Kessel 1992: 168).

Xavier Albó (2000) teilt die weitere historische Entwicklung in zwei Perioden: Die erste Periode umfasst den Zeitraum vom Pazifikkrieg bis zur Diktatur Pinochets (1879 – 1990). Die zweite Periode beginnt in den 1980er Jahren und ist vor allem durch demokratische Regierungen geprägt.

5.4.1. Vom Salpeterkrieg bis zu Pinochets Regime (1879- 1990)

Im folgenden Abschnitt wird die historische Entwicklung vor allem am Beispiel der Schulbildung dargestellt, da diese als wesentliches Instrument der regierenden Parteien eingesetzt wurde und den Einfluss auf die Lebenswelt der Aymara in der *Primera Región* darstellt.

Die erste Periode war geprägt von einer Politik der erzwungenen *chilenización* der Aymara. Es sollte im Zuge dessen eine nationale Identität in der *Primera Región*, hier

vor allem auch im Gebiet der Aymara, implementiert werden und die Oberherrschaft über das Territorium erhalten werden. Zwei Faktoren machten die gewaltsame Durchsetzung der Chilenisierung der Aymara für die Regierung unumgänglich. Erstens bildeten sie die zweitgrößte indigene Gruppe des Landes und zweitens bestanden seit der Tihuanacozeit enge Bande zwischen den chilenischen Aymara und jenen aus Bolivien und Peru (vgl. González Miranda 2002: 247ff).

Durch die Grenzziehung kam es nicht nur zu einer nationalstaatlich orientierten Trennung der einzelnen Gruppen, es wurden auch die traditionellen Wege des Warenaustauschs unterbrochen und abgebrochen. Vor allem die Absonderung von den kulturellen Zentren der Aymara, wie Tihuanaco, schnitt tief in die Gesellschaft der nunmehrigen Minderheit im Nationalstaat Chile ein. Im Zuge des Ausbaus der institutionellen Einflussbereiche kam es zu einer Degradierung der *caciques*, der Vorstände der *ayllus*, zu der Rolle als Durchführende von Festen. Dies war nach Kessel (1992) ebenfalls ein Grund für den Verlust der Einheit und des gesamten Gefüges der Aymara in Chile, und erleichterte das Eindringen der von außen kommenden Einflüsse (vgl. Kessel 1992: 168).

Eine weitere der durchgeführten Maßnahmen zur Chilenisierung war die Aberkennung des Gemeinschaftslandes und dessen Umwidmung in Familienbesitz. Dies impliziert einerseits einen modernisierenden Ansatz durch Bevorzugung von Privatbesitz, andererseits handelte es sich dabei um konkrete Bestimmungen, welche die Verbindungen zu den peruanischen Aymara durchtrennen, oder zumindest stark schwächen sollten. Eine weitere Maßnahme war die Eingliederung der *Primera Región* in die industrielle Produktion. Wie bereits angesprochen dienten die Aymara vor allem als Lebensmittellieferanten für die Salpeter-, Kupfer- und Schwefelabbaugebiete und die Hafenstädte. Zapata Silva (2003) nennt diese Form der Wirtschaft „*hacendal – tradicional*“ und meint damit die traditionelle Ackerwirtschaft, die in den kapitalistischen Kreislauf integriert und gelenkt wurde. Dieser Umstand verhinderte zwar größere Agrarreformen, wie sie etwa in Bolivien oder Peru durchgeführt wurden, führte aber zu einer nachhaltigen Transformation der traditionellen Produktion (vgl. Albó 2000: 977f). Im Zuge der Produktion für die industriellen Zentren kam es aber auch zu positiven Effekten wie der Wiederaufnahme des Anbaus alter Sorten wie

Alfalfa, sowie zu einer Revitalisierung traditioneller Bewässerungsmethoden (vgl. Zapata Silva 2003: 5).

Die Ressource Wasser entwickelte sich im trockenen Klima der Atacamawüste bald zu einem Kernelement der Ausbeutung. Die Minen hatten einen hohen Verbrauch zu verzeichnen, aber auch die Oasen, in denen vorwiegend Nahrungsmittel produziert wurden. Bis heute ist der Kampf um Wasser virulent, und hat nach wie vor Auswirkungen auf die Aymara des Hochlandes. Unter der Diktatur Pinochets (1973 – 1990) wurde das *Ley de Aguas* (Wassergesetz) verabschiedet, welches Unternehmen die Kontrolle und den Zugang über die Ressource wesentlich vereinfachte und auf traditionelle Formen keine Rücksicht nahm (vgl. Albó 2000: 978). Neben der Bedeutung des Wassers als Grundstoff für Nahrungsmittelproduktion und Bergbau, spielt das flüssige Element auch eine wesentliche Rolle in der Kosmvision der Aymara. Sie gilt als Basis der vertikalen Ökonomie. Der Verlust des Territoriums bzw. des Wassers hat direkte Auswirkungen auf das kosmologische Leben der Aymara gleichermaßen wie auf das alltägliche, etwa durch die Zerstörung der für die Weidewirtschaft notwendigen *bofedales*. Marktmechanismen versuchen den Wert des Elements aufzuwiegen, indem sie versuchen mit ökonomischen Mitteln Ausgleich zu schaffen. Die langfristigen Auswirkungen auf die Logik der Reziprozität und der Verteilung werden dabei ausgeblendet (vgl. González Miranda 2002: 251).

Auf ideologischer Ebene waren es vor allem zwei Instrumente, welche die *chilenización* vorantrieben. Die Verbreitung evangelischer bzw. evangelikaler Kirchen bis ins Andenhochland sorgte ab den 1960er Jahren für einen starken Einfluss auf die dort lebenden Menschen. Vor allem in der Zeit unter Pinochet erhielten sie aufgrund ihrer Regimetreue weitgehende Zugeständnisse und Einflussphären zugesprochen. Nach Albó (2000) bedeutete ihr Beitrag zur *chilenización* einen tiefen Einschnitt in die Kosmvision der Aymara (vgl. ebd). So zwang die Missionierung durch pentekostale Kirchen Aymara, ihre Kultur zu negieren und dies durch öffentliche Zeichen auch darzustellen. Die Menschen sollten ihren zentralen Figuren, *pachamama* und *mallku*, abschwören und deren Ikonen, Symbole und andere sichtbare Elemente zerstören. Die religiösen Bräuche wurden als unsinnig dargestellt, ihre Religion zur Folklore gemacht. Wichtige Funktionen innerhalb der *comunidad* wurden durch außen stehende Chilenen besetzt (vgl. Kessel 1992: 276f).

Zweites Instrument war die Vermittlung von chilenischen Werten und nationaler Identität durch staatliche Institutionen (Schule, Polizei). Die Durchsetzung der nationalen Identität galt als oberste Priorität und auch als einzige anerkannte. Sie hatte im modernen, liberalen Sinn einen ausschließenden Charakter, der etwa indigene Identitäten nicht zuließ. Vielmehr kam es zur Produktion eines negativen und stigmatisierten Bildes indigener Menschen (vgl. Gundermann 2003a: 19ff). Es handelt sich hierbei aber nicht um ein historisch festgelegtes und starres Wertesystem bzw. Definition von nationaler Identität. Agierten in den Anfängen des Nationalstaates Chile die Eliten, kam es in den 1930er Jahren zu einer Öffnung des politischen Systems, welches nun auch der Mittelschicht zugänglich war. Durch die nationale Situation und die Auswirkungen des Ersten Weltkriegs bzw. der darauf folgenden Krise wollte man Chile in einen Wohlfahrtsstaat umwandeln, der die Bedürfnisse der Menschen erfüllen sollte. Bisher handelte es sich nur um soziale Verpflichtungen, die der Staat zur Verfügung zu stellen hatte (Gesundheit, Wohnen, Bildung, ...). Diese Reformation führte zu einer Umbildung der nationalen Implikationen. Zapata Silva (2003) fasst zusammen:

„(...) es änderten sich die Diskurse, die Akteure und es erweiterte sich das Feld der Bürgerschaft um die ausgeschlossenen Sektoren (Frauen und Analphabeten).“¹² (5).

Im Zuge dieser Entwicklung kam es zu einer weiteren Vertiefung der Integration der ländlichen Bevölkerung in den Nationalstaat. Es wurde in die Infrastruktur investiert, Schulen gebaut und Gesundheitseinrichtungen eröffnet. Nach Zapata Silva kam es aber nicht zu einer Anerkennung der indigenen Bevölkerung als marginalisierte Gruppe. Der Nationalstaat ging von einer homogenen Gesellschaft aus und identifizierte lediglich Frauen sowie AnalphabetInnen als marginalisierten Teil dieser. Schulen wurden zu einer elementaren Einrichtung der Vermittlung chilenischer Werte. In den städtischen Gebieten kam es zu einer Vervielfachung der schulischen Einrichtungen unter Präsident Balmaceda (1886 – 1891). In den ländlichen Gebieten verlief die Entwicklung wesentlich langsamer, aber ebenso stetig. Das Gebiet galt zu Beginn des Prozesses als „Land der Zukunft“ (Kessel 1992: 173), also als derzeit noch nicht gewinnbringend im wirtschaftlichen Sinne, aber durchaus für die Zukunft als solches gedacht. Die Umsetzung der Bildungseinrichtungen verlief nicht unbedingt gegen den

Willen der Aymara. Einige *dirigentes* sahen in der verbesserten Integration in den Nationalstaat Vorteile, einerseits durch die verbesserte rechtliche Situation, andererseits durch die Möglichkeit der Partizipation am Markt (vgl. González Miranda 2002: 23ff).

Bereits vor dem Salpeterboom gab es vereinzelt Schulen in den ländlichen Gebieten der *Primera Región*, doch waren diese der Kirche unterstellt und durch frühere Zugehörigkeiten von peruanischen bzw. bolivianischen Lehrern geführt. Die bestehenden Bande galt es zum Teil gewaltsam zu durchtrennen und die Posten durch chilenische Pädagogen zu besetzen. Im Zuge dieser Umstrukturierung kam es zu einer weiteren Einflussnahme auf die Kosmovision der Aymara, so etwa zu einer verstärkten Vertiefung der Patria-Feste, bei denen die Zugehörigkeit zu Chile untermauert werden sollte. Im Mittelpunkt des Unterrichts standen wichtige Personen und Ereignisse der chilenischen Geschichte. Im Laufe der Zeit kam es zu einer Erweiterung des Auftrages von Schulen. Dienten sie zuerst der Alphabetisierung der ländlichen Bevölkerung, galten sie unter Pedro Aguirre Cerda (1938 – 1941) als Zivilisierungsinstrument (vgl. González Miranda 2002: 65ff).

1940 kollabierte die Salpeterwirtschaft und es kam zu einer Umstrukturierung der Industriewirtschaft. Es begann die Zeit des Aufstiegs der Hafenstädte, allen voran Iquique und Arica, die durch neu eingerichtete Freihandelszonen schnell eine Vormachtstellung im Import aus Japan einnahmen. Vor allem Bolivien war einer der Hauptabnehmer der eingeführten Waren, da sie ohne Meerzugang von diesen Häfen abhängig waren. Der Aufschwung hatte, neben den bereits in der Stadt lebenden Aymara, eine Sogwirkung und sorgte für eine Welle der Migration aus den Andenregionen Chiles, aber auch Boliviens, um einerseits ihre Produkte zu verkaufen und andererseits bezahlter Arbeit nachzugehen. Handelte es sich zuerst um temporäre Aufenthalte in den Hafenstädten bzw. den nahen Oasen, kam es mit der Zeit zu immer längeren Aufenthalten (vgl. Albó 2000: 978).

1952 lag die Analphabetenrate Chiles mit 27,03% hinter Kuba an zweiter Stelle. Chile verfolgte neben der Konsolidierung der spanischen Sprache im Sinne einer Nationalkultur ein weiteres Ziel, das wesentlich für seinen Fortbestand sein wird. Das nördlichste Gebiet um Arica galt seit dem Pazifikkrieg offiziell weder Peru noch Chile zugehörig. 1926 wurde eine Volksabstimmung durchgeführt, in der die Entscheidung

fiel, dass das Gebiet Chile angeschlossen wird. Stimmberechtigt waren jedoch nur jene Menschen, die des Lesens und Schreibens mächtig waren (vgl. ebd).

Nach González Miranda (2002) kam es in den 1950er Jahren zu einem Diskurswechsel dahingehend, als die lateinamerikanische Gesellschaft als heterogen angesehen wurde. *Campesinos* (Bauern) und die indigene Bevölkerung schienen erstmals als Teil der Gesellschaft auf. Trotz dieser Fortschritte fehlte es an der Anerkennung der kulturellen Vielfalt und der damit einhergehenden Identität. Dieser Diskurswechsel galt aber als Grundstein für tief greifende Reformen in den 60er Jahren. Schule galt nun als Instrument der Befreiung, der sozialen Gleichheit und der Modernisierung. Die drei Grundpfeiler der Lehre änderten aber wenig am ideologischen Bild der Bildungseinrichtungen (González Miranda 2002: 102):

1. Alphabetisierung
2. Bildungspolitische Demokratisierung der Möglichkeiten und
3. Konsolidierung des Nationalbewusstseins.

Man versuchte die Kluft zwischen der *educación indígena* (indigene Schulbildung) und der *educación modernizante* (modernisierende Schulbildung) zu überwinden und die *educación intercultural* (interkulturelle Schulbildung) als neues Paradigma einzuführen. Die durchwegs jungen Lehrer wurden aber nach wie vor nicht auf die Lebensrealitäten der Aymara vorbereitet und gingen nicht auf deren Notwendigkeiten ein. Nach wie vor ging es um die Integration der indigenen Bevölkerung in den chilenischen Nationalstaat. Nach González Miranda ist der negative Effekt nicht unbedingt der Zwang Spanisch lernen zu müssen, sondern die beständige Negation der indigenen Kultur und Identität (vgl. 135ff).

Macarena, eine 24-jährige Aymara und Ethnologiestudentin fasst die Geschichte folgendermaßen zusammen:

„Zuerst gab es den Genozid als die Spanier ankamen. Danach begann die Rebellion. Es gab Siedlungen in verschiedenen Ländern und es begann die Chilenisierung im Falle Chile. Hier in Chile waren wir alle Chilenen. Es gab keine Aymara, es gab keine Rapa Nui, es gab keine Quechua und es gab auch keine Mapuche. Alles war Chile, weil sie an den Grenzen von Chile lebten. Was passierte also mit den Menschen im

Hinterland? Sie wurden mit einem Lineal geschlagen, sie haben sie beschimpft wenn sie Aymara sprachen, wegen ihrer Schüchternheit sprachen sie nicht mehr, um nicht diskriminiert zu werden.“¹³

Als weiteres Instrument der „chilenización“ galten Polizeistationen, die in der gesamten Region installiert wurden, „(...) um die Verbindungen zwischen den Gemeinschaften und der designierten Autorität aufzubauen, ebenso wie die öffentliche Ordnung in einem ausgedehnten Gebiet aufrechtzuerhalten, das gerade besiedelt wird und dessen Personenfluss und Warenfluss geschützt werden muss“¹⁴ (González Miranda 2002: 56). Die durchaus positive Darstellung ihrer Aufgabe kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich um eine Implementierung gewaltvoller Durchsetzungsmechanismen handelte. Gekennzeichnet war die Position des Lehrers wie auch des Polizisten durch viele Wechsel. Die Anstellung in dieser abgelegenen Region bedeutete für viele nur den Einstieg in das Berufsleben und eine schnelle Versetzung in den urbanen Raum wurde forciert (vgl. ebd).

Unter Pinochet (1979 – 1990) kam es zu einem Kurswechsel im Bildungssystem bzw. im Prozess der Chilenisierung. Marxistische Einflüsse sollten identifiziert und ausgelöscht werden. Verwendete Kriterien im Curriculum hatten wenig Bezug zur Lebenswelt der Aymara, da sie aus dem urbanen Raum oder dem ländlichen Raum des Südens, mit vollkommen anderen Bedingungen stammten. So wurde das Prinzip des *ayni*, der Reziprozität basierend auf Austausch, nicht integriert oder die Hüttenbauweise der Aymara als Armutszeichen gedeutet, obwohl diese an das herrschende Klima angepasst waren. Man kann davon ausgehen, dass die Existenz der Aymara als Volk und Kultur Chiles vollkommen ausgeblendet und negiert wurde. González Miranda (2002) kritisiert am System, dass es nur als geopolitisches Mittel gebraucht wurde. Die Regionalregierungen sollten Entwicklungsprogramme für ihr Einzugsgebiet ausarbeiten und umsetzen, welche die Harmonie zwischen Territorium und dessen Bevölkerung herbeiführen bzw. erhalten soll. Anders ausgedrückt versuchte Pinochet dadurch die inneren Grenzen abzusichern und die Menschen aus den ländlichen Regionen in den Nationalstaat zu integrieren (vgl. González Miranda 2002: 169ff).

Kessel spricht von zwei Zielen, die das Regime durch diese Taktik erreichen wollte. Einerseits die nationale Sicherheit, die durch eine starke militärische Präsenz bis in die Andenregionen gewährleistet wird und andererseits die interne Sicherheit, die durch die Integration der Aymara in den Nationalstaat passieren sollte. Die militärische Präsenz wurde ab 1981 abgelöst durch regionale Machthaber, die im Zuge der *municipalización* (Kommunalisierung) installiert wurden. Diese führte zu einer weiteren Aufweichung und Zerstörung traditionell verbundener *comunidades*, da diese nun verschiedenen Einheiten angehörten. Diese neuen Führungsinstanzen hatten neben der Vollmacht über Bildungsinhalte auch die Aufgabe, verschiedene Feste und Aktivitäten durchzuführen, die dem chilenischen Staate dienlich sein sollten. Es wurden Nationalfeste eingeführt und Folkloreauftritte inszeniert. Die Folklore entstammte aber nicht etwa der ortsansässigen Aymara, sondern wurde aus Zentralchile, was als Synonym für das Idealbild des Nationalstaates Chile steht, „importiert“ und unterrichtet. Um die Einbindung der Jugendlichen aus dem ländlichen Raum zu begünstigen wurden diese zu vier Jahren Ausbildung in Internaten im urbanen Raum verpflichtet. Der Unterricht entfernte sich immer mehr vom Lebensraum der Aymara und bot keinerlei Schulung in den traditionellen Arbeitsweisen im ruralen Raum und steigerte in der Folge den Migrationsstrom in Richtung urbane Zentren (Kessel 1992: 255ff).

Juan van Kessel (1992) nennt diese eben geschilderte Entwicklung *Holocausto al proceso*, unterstützt durch die Aymara selbst auf der Suche nach Wegen aus ihrer marginalisierten Stellung. Die nunmehr urbanen Aymara sieht Albó als „chilenisiert“, so stimmte die gesamte Region eindeutig für Pinochet, der die Hauptschuld am Verlust der Kultur der Aymara führte. Albó stellt fest, „(...) dass im Plebiszit 1988 in der ganzen Region das „ja“ für Pinochet gewonnen hat, er, der am meisten die Negation der Identität der Aymara negiert hat, wie er selber sagte ‚in [seinem] Chile gibt es keine Indigenen; es gibt nur Chilenen‘.“¹⁵ (Albó 2000: 978)

5.4.2. Demokratische Politik der Concertación seit 1989

Die *Concertación de Partidos por la Democracia* (Koalition der Parteien für die Demokratie) stand für das Ende der Diktatur und die Rückkehr der Demokratie in den chilenischen Staat. Noch vor ihrem politischen Sieg 1990 wurde die indigene Bevölkerung zu einem ihrer Spezialthemen. Sie diskutierten kulturelle Diversität und brachten Prämissen des Multikulturalismuskurses in den politischen Diskurs ein. Dies deutete bereits darauf hin, dass die zweite Periode, wie in vielen anderen Staaten des Kontinents, geprägt war vom Wiederentdecken des Ethnischen. Für die indigene Bevölkerung in Chile bedeutete dies eine der wichtigsten Veränderungen in der Geschichte.

Im Bereich der Schulbildung kam es zu Anpassungen der Lehrpläne. So galt nun als oberste Priorität die *educación intercultural bilingüe* (interkulturelle zweisprachige Bildung), mit der Schaffung eines Studienganges an der Universidad Arturo Prat in Iquique. Die Anforderung an die Lehrer war die Umsetzung des nationalen Curriculum unter Berücksichtigung von Interkulturalität und Bilinguismus. Dieser Auftrag brachte sie unter Druck, da sich Interkulturalität und der Modernisierungsgedanke dieser Entwicklungsdekade gegenüberstanden. Die lange Tradition des Ausschlusses und der Negierung des Anderen fanden auch in den neuen Ansätzen ihre Auswirkungen. An erster Stelle stand der Nationalheld Arturo Prat als Identifikationsfigur für die chilenischen Kinder. Danach folgten die chilenische Unabhängigkeit und die Eroberung durch Kolumbus. Selbst im Andengebiet folgte man strikt dieser Version der chilenischen Geschichte. Präkolumbianische Kulturen oder die Lebensrealität der Aymara finden im Unterricht keinen Niederschlag, wie Macarena (24), eine meiner InterviewpartnerInnen und Ethnologiestudentin erzählt:

„In der Schule lernten wir von Kolumbus, von Arturo Prat, von O`Higgins aber darüber hinaus nichts. Also beschloss ich mehr darüber zu lernen, was meine Identität ist, weil sie mich darüber in der Schule nichts gelehrt haben, nichts von meiner Identität oder der Wiphala, was ist der Karneval, nichts von dem; weil es nicht niedergeschrieben ist.“¹⁶

Eine Forderung der Lehrer war das Erlernen der Sprache, da es nur mehr sehr wenige Aymarasprechende gab. Dies war Teil der universitären Ausbildung der *educación intercultural bilingüe*. Doch ist man damals wie heute weit davon entfernt die Sprache wieder als muttersprachlich zu vermitteln. Es reicht gerade um sich mehr oder weniger bruchstückhaft zu verständigen. Die hohen Erwartungen an das neue Bildungskonzept wurden bald enttäuscht, da es unter anderem an finanziellen Mitteln fehlte (vgl. González Miranda 2002: 234ff).

Die Veränderungen im Schulbereich waren ein Element der Forderungen der indigenen Bewegungen, die sich in dieser Zeit der Demokratisierung und der Reethnisierung herausbildeten. Die Wurzeln dieses Prozesses gehen nach Kessel (1992) in etwa auf die Zeit des Militärputsches und der gewaltsamen Machtnahme durch Augusto Pinochet zurück. Aus den ersten Bestrebungen entstanden die späteren Bewegungen, die auf die Wiederbelebung des Kulturellen fokussiert waren. Die Gründe dafür liegen nach Gundermann in der Tatsache, dass die Aymara in den vergangenen Zeiten nie in Opposition zum Staat standen. Die erzwungene kulturelle Assimilation, herbeigeführt durch die *chilenización*, bot die ideale Grundlage für die Herausbildung „des Ethnischen als Strukturprinzip kollektiven Handelns“ (Gundermann 2000: 76).

In den Anfängen des Prozesses war es vor allem die indigene Aymaraelite, die als Akteur in Erscheinung trat. Sie vertrat die Ansicht, dass vor allem im Andenraum eine kulturelle Kontinuität gegeben und eine differenziertere Perzeption von Ethnizität vorhanden sei. Diese Elite stammte aus dem Andenraum, lebte aber nun im urbanen Raum der Küstenstädte und verfügte zumeist über einen Hochschulabschluss. In dieser Rolle hatte sie einen wesentlichen Einfluss auf den indigenen Diskurs und die Richtung, die dieser einschlagen sollte. Diese Macht wurde vor allem von Aymara aus dem ländlichen Raum als negativ gesehen und sorgte für große Uneinigkeit. Man warf den Eliten vor, die ländlichen Lebensrealitäten außer Acht zu lassen. Die Vertreter würden sich ausschließlich über den Familiennamen und die Ahnen als Aymara identifizieren, wurde ihnen vorgeworfen (vgl. Kessel 1992: 282ff). Aus der Elite entwickelten sich bald weitere Spezialisten, die zwar den städtischen bzw. universitären Hintergrund hatten, aber durch ihre Forschungstätigkeiten auch die Forderungen und Bedürfnisse der im ruralen Gebiet lebenden Aymara kennen gelernt

haben. Sie sahen es nun als ihre Aufgabe das negative Bild des „indios“ zu verändern. Sie sehen die Aymara als Opfer einer Geschichte der Domination. Die Darstellung der Aymara wurde verbunden mit ihrer Bedeutung in der Agrarwirtschaft. Diese Verbindung stellte sich als medieneeignet dar und wurde immer wieder rezipiert. Durch öffentliche Veranstaltungen kam es zu ersten Berührungspunkten zwischen Menschen aus der Stadt und Aymara aus dem Hochland. Die Aymara erkannten im Kampf um die Ressourcen, vor allem Wasser, die Notwendigkeit als geeinte Gruppe aufzutreten, um sich bei den Verantwortlichen Gehör zu verschaffen. Dies war der Beginn der Bewegungen, die ihren Ursprung in den *comunidades* fanden. Finanzielle Unterstützung kam einerseits von verschiedenen Nichtregierungsorganisationen sowie der katholischen Kirche durch die Bischöfe von Arica, Iquique und Calama. Die Nichtregierungsorganisationen ermöglichten einen weiteren wichtigen Schritt in der Vernetzung der einzelnen Akteure. Erstmals kam es im Zuge der Formulierung einer „*Propuesta Constitucional de los Pueblos Indígenas*“ (konstitutionelles Angebot der indigenen *pueblos*) zu einem Treffen aller indigenen Gruppen Chiles, was als Folge eine breite Aufstellung in Opposition zum Nationalstaat bedeutete (vgl. ebd; Albó 2000: 979). Seitens der *Concertación* wurde ein Abkommen formuliert (Acuerdo de Nueva Imperial), welches eine Partizipation der Indigenen garantierte und die verfassungsmäßige Anerkennung der *pueblos indígenas* versprach, was nach dem Wahlsieg auch umgesetzt wurde. Als eine der ersten und mitunter wesentlichsten politischen Leistung galt 1993 die Umsetzung des *Ley Indígena* (La Ley N° 19.253) unter Patricio Aylwin. Innerhalb der öffentlichen Administration wurden nun Institutionen, wie die CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) etabliert, die für die Forderungen und Bedürfnisse der indigenen Bevölkerung Chiles zuständig war. Als federführende Aymara in diesen Institutionen wirkten jene, die auch für die Einrichtung der ethnischen Bewegungen und die Formulierung der vorangegangenen Abkommen verantwortlich waren (vgl. ebd). Vielen führenden Aymara gingen die Zugeständnisse der *Concertación* nicht weit genug. So ist im *Ley Indígena* die Rede von *poblaciones* (und nicht von *pueblos*) und von *áreas de desarrollo* (und nicht von Territorien). Man versucht die Politik an die Bedürfnisse der indigenen Bevölkerung anzupassen, ohne zu viel Zugeständnisse machen zu müssen. Die Mitarbeit der führenden Aymaraelite in der CONADI hatte eine entscheidende

Auswirkung. Die Arbeit der Menschen war nun auf einer politischen Ebene angesiedelt und somit mit wesentlich weniger Autonomie ausgestattet (vgl. ebd).

Don Roberto Mamani, eine indigene Führungspersönlichkeit aus Mamiña, in einer Quebrada gelegen, erlebte als Akteur den Ablauf der Institutionenbildung und welche Probleme sich daraus ergaben:

Die CONADI ist ein Raum für den wir gekämpft haben. Mit der Rückkehr der Demokratie. Innerhalb dessen war es harte Arbeit ein Gesetz zu bekommen. Durch die CONADI, früher CEPI. Ich und meine Familie haben dafür hart gearbeitet. Aber am Ende muss man verstehen, dass die CONADI nicht unsere Stimme ist. Es ist wie ein Widerhaken für uns, aber von der Regierung gemacht. Die Regierung nominiert die Leiter, seine Unterdirektoren und alles. Nicht wir. Und die Regierung sagt „mach das, mach das“. Wie sein Patron. Sie [die Aymara in der CONADI, Anm.] würden mit uns sympathisieren und könnten viel bewegen. Die Regierung bremst sie. Was also haben wir gemacht? Uns neu zu organisieren war sehr schwierig, wir bildeten eine Instanz, wie ein Parlament für uns, mit dem Namen „Consejo Nacional del Pueblo Aymara“ (Der nationale Rat des Volkes der Aymara, Anm.). Unser Abgeordneter. Dieser Rat ist unsere Stimme, nicht die Stimme der CONADI, und nicht die der Politiker. Es ist unsere Stimme im Gegensatz zur anderen.“¹⁷

Der erwähnte *Consejo Nacional del Pueblo Aymara*, kurz *Consejo Aymara*, verschiebte sich einer anderen Aufgabe als die CONADI. Ihm ging es um einen moralischen Auftrag, um das Hüten der Kultur. Dieser Zugang äußert sich durch das Verwenden von speziellen Trachten und Paraphernalien bei offiziellen Anlässen. Neben der Unzufriedenheit mit der Arbeitsweise des CONADI bzw. der *Concertación* im Allgemeinen schwingen in diesen Vorwürfen auch Rivalitäten und Machtkämpfe zwischen einzelnen Familien mit, die mehr oder weniger in die politische Ebene eingebunden wurden (vgl. Gundermann 2000: 89).

Die Fülle der Organisationen und deren beständige Arbeit haben den Diskurs offener gemacht. Es ist nicht mehr nur die Elite, die Entscheidungsmacht innehat. Die Abläufe sind wesentlich demokratischer, wenngleich immer noch Manipulationen geschehen.

Beiden Vertretern gleich ist die Tatsache, dass sie das Bild eines einheitlichen *pueblo aymara* vertreten, was den Realitäten jedoch nicht gerecht wird (vgl. Gundermann 2000: 87ff).

Trotz einiger Mängel des politischen Handelns, hatte die *Concertación* eine wesentliche Rolle inne, was die Stellung der indigenen Bevölkerung gegenüber dem Nationalstaat betrifft. So brachten sie eine Mobilisierung und Diskussion aufs politische Tapet, die zur Anerkennung der Aymara als kulturell unterschiedliche Gruppe führte. Desweiteren kam es zur Bildung von Institutionen, durch welche Forderungen und Anliegen der indigenen Bevölkerung auf politischer Ebene kommuniziert werden konnten. Neben diesen politischen Maßnahmen führte auch die Arbeit vieler Nichtregierungsorganisationen und Akademiker zur Bildung einer positiven Identität (vgl. Zapata Silva 2003: 7f).

Allerdings hat sich diese in der Mehrheitsgesellschaft noch nicht vollständig durchgesetzt, wie sich folgenden Erfahrungen einiger meiner InterviewpartnerInnen entnehmen lässt.. Bis in die heutige Zeit kommt es oftmals zur Gleichsetzung Aymara = Bolivianer, wie auch die InterviewpartnerInnen immer wieder betonten.

„Weil wir an Bolivien grenzen, darum sind wir für sie [die Chilenen] Bolivianer.“¹⁸
(Macarena, 24)

„Wenn sie eine dunkelhäutige Person wie mich sehen, fragen sie „Sie sind kein Chilene! Sind sie Bolivianer?“¹⁹ (Don Roberto)

„Meine Großeltern erzählen, dass man hier die chilenischen Aymara als Bolivianer, Peruaner sah.“²⁰ (Nicolas, 32).

In diesem kurzen geschichtlichen Abriss wurden die politischen Rahmenbedingungen abgegrenzt, die heute in Chile vorzufinden sind. In diese Strukturen wird nun die Feldstudie eingebettet. Bevor die Ergebnisse und Interpretationen präsentiert werden, wird folgendes Kapitel der Methodik gewidmet.

6. Methode

Im Zuge der Feldforschung beschäftigte sich die Autorin mit verschiedenen Methoden der Datenerhebung. Im Folgenden wird daher kurz auf die einzelnen Instrumentarien eingegangen, welche im Zuge des Verfassens der Diplomarbeit verwendet wurden.

6.1. Literaturrecherche

Die Literaturrecherche fand zu Beginn in einem allgemeinen Rahmen in Wien statt. Standardwerke zu den theoretischen Grundlagen „Ethnizität, (ethnische) Identität, Kultur und Traditionen“ dienten als Basis für die Auseinandersetzung mit der Thematik. Es werden für die Fragestellung relevante Aspekte herausgegriffen und vorgestellt. Frederik Barths Konzept von „ethnischer Identität“ und „ethnischen Gruppen“, die er in *Ethnic groups and boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (1998) vorstellt, werden eingangs ausgeführt. Sein Ansatz bezieht sich auf die ethnische Identifikation eines Individuums und wie Gruppen konstruiert werden. Wesentlich in seiner Auseinandersetzung sind Grenzen als identitätsbildendes Element. Glazer und Moynihan fokussieren in *Ethnicity: Theory and Experience* (1975) die Bedeutung von Interessen als Motor zur Herausbildung bzw. Stärkung ethnischer Gruppen. Thomas Hylland Eriksens historischer Zugang zur Thematik stellt er in *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology* (1995) vor. Er sieht ethnische Identität und ethnische Organisation als die zwei Elemente von Ethnizität. Er versucht in seiner Arbeit die Kluft zwischen dem Individuum und der Gruppe zu schließen. Marcus Banks gibt in seinem Werk *Ethnicity: Anthropological Constructions* (1996) einen guten Überblick über den wissenschaftlichen Diskurs zum Thema „Ethnizität“ und „ethnische Identität“, welches ebenfalls für die Recherche und Ausarbeitung verwendete wurde.

Die Identitätsdebatte wird unter Rücksichtnahme auf die Ansätze von George H. Mead und Anselm Strauss diskutiert, deren Arbeiten bei Marco Heinz (1993) aufgegriffen werden.

Die Darstellung der Kultur – und Traditionskonzepte erfolgten vor allem auf Basis von Robert Winthrops (1991) und Henrietta Moores (et al) (2006) enzyklopädischen Ausführungen.

Die vertiefende Literatur zum Themenkomplex Aymara in Chile fand in Iquique vor Ort statt, da es im Zuge der Feldforschung möglich war, Zugang zu verschiedenen Bibliotheken und Einrichtungen mit fachspezifischen Quellen zu erhalten. Es handelte sich hierbei um zwei Themenfelder, die erforscht werden sollten. Einerseits die Identitätsdiskurse in Lateinamerika und andererseits Literatur über die Aymara in Chile. Neben Monografien konnte eine Vielzahl von Zeitschriften und Periodika zum Themenfeld Aymara in Chile eingesehen werden. Vor allem Monografien und Artikel lateinamerikanischer Autoren standen dabei zur Verfügung, und erlaubten einen spezifischen Einblick in die Lebenswelt der Aymara in Chile.

Die Aymara in Chile sind in der Geschichte der Kultur- und Sozialanthropologie eine erst seit kurzem beforschte Gemeinschaft. Die Anfänge der Forschung in dieser Region liegen in den Arbeiten von Juan van Kessel, der mit seiner Monografie „Holocausto al Progreso. Los Aymaras de Tarapacá“ (1992) erstmals eine groß angelegte Forschung präsentierte. Er beschreibt darin ethnografisch die sozialen, ökonomischen und politischen Lebensumstände seit den ersten Aufzeichnungen bzw. archäologischen Funden, die auf 7000 v. Christus zurückgehen. Chronologisch bewegt er sich bis in die Gegenwart und fügte in seiner vierten Auflage 2003 ein Kapitel über das Leben der Aymara unter Pinochet hinzu. Juan van Kessel ist holländischer Philosoph, Theologe und Pädagoge, der bereits in jungen Jahren in Chile tätig war. Heute lebt der Autor in Iquique und gründete unter anderem das IECTA (Instituto para el estudio de la cultura y tecnología andina). Dieses Institut dient einerseits als Ort des Austausches für Aymara, sowohl aus dem ländlichen als auch aus dem urbanen Raum, und andererseits als Dokumentationszentrum mit zahlreichen Publikationen. Leider befand sich Kessel während des Aufenthaltes nicht in Iquique und das Institut war wegen Renovierungsarbeiten nach einem Erdbeben geschlossen. Das Werk Kessels wird vor allem als Grundlage für die Vorstellung der Aymara Chiles dienen, da es als einziges einen geschlossenen historischen Überblick bietet.

Die Forschungen Kessels, so wie vieler anderer Autoren, spezialisierten sich vor allem auf das rurale, traditionelle Gebiet der indigenen Bevölkerung Nordchiles. Ein weiterer Wissenschaftler, der schon in den 1980er Jahren zum Thema Aymara in Chile publizierte, ist Hans Gundermann. In manchen seiner Publikationen scheint er unter Gundermann- Kröll auf, in der Mehrheit jedoch nur unter Hans Gundermann. Für die vorliegende Arbeit wird letztgenannte Variante verwendet. Im Mittelpunkt seiner Arbeiten steht die Auseinandersetzung mit Fragen der Identität und Ethnizität. Aspekte wie die Raumfrage, Nationalstaat oder Bürgerschaft werden darin besprochen. Eines seiner Hauptwerke ist „Mapuches y Aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos humanos ciudadanos“ (2003). Gemeinsam mit Rolf Foerster und Jorge Iván Vergara setzt er sich nach der Frage von Ethnizität, Bürgertum und Nationalstaat auseinander. Die Autoren versuchen mögliche Wege zu einem plurinationalen Staat zu skizzieren, in welchem die indigene Bevölkerung selbstbestimmt leben kann und ihre Rechte als Bürger gewahrt werden.

Eine weitere detaillierte Beschreibung von staatlichen Einflussphären bietet Sergio González Mirandas „Chilenizando a Tunupa. La Escuela Pública en el Tarapacá Andino 1880 – 1990“ (2002). Der Autor präsentiert hier seine Forschungen zu dem Thema „Institution Schule als Instrument einer Durchsetzung der chilenischen Identität“. Alle Bewohner des chilenischen Territoriums sollten zu Chilenen gemacht werden, so auch die Aymara. Mit Interviews von Zeitzeugen und deren Nachfolgern schildert González Miranda das gewaltvolle Eingreifen des Staates in die traditionelle Lebensweise der Aymara.

Für den Überblick über die historische Entwicklung Chiles im Allgemeinen bieten Gabriel Salazar und Julio Pinto mit ihrer 5- teiligen „Historia contemporánea de Chile I- IV“ (1999) eine ideale Literatur. Sie setzen sich in den Bänden mit Themengebieten wie Staat, Legitimität, Bürgerschaft, sowie Akteure, Identität und Bewegungen oder Kinder und Jugend auseinander. Ein Spezialist in Fragen der nationalen Identität ist Jorge Larrain, der mit seiner Monografie „Identidad chilena“ (2001) einen guten Überblick über die vielschichtige, schwer zu fassende chilenische Identität gibt. Den beiden letztgenannten Autoren ist jedoch eine zu marginale Miteinbeziehung der indigenen Bevölkerung des Landes vorzuwerfen. Wichtige Elemente in der Konstruktion bzw. die Rolle der indigenen Bevölkerung etwa in der Geschichte des

Landes werden ausgeklammert oder nur nebensächlich behandelt. Vielmehr diene die Lektüre einem allgemeinen Überblick bzw. dem Darstellen der Marginalisierung dieses Teiles der Bevölkerung, die bis heute anhält. Zapata Silva, Lektorin an der Universidad Arturo Prat, beschäftigt sich in ihren Arbeiten („Memoria e historia. El proyecto de una Identidad Colectiva entre los Aymaras de Chile“) mit der Aufarbeitung der Geschichte und der Umgestaltung der Geschichte hin zu einer Einbeziehung der indigenen Bevölkerung. Grundlage dafür ist eine gesetzliche Novelle aus dem Jahr 2001, die im Zuge eines Arbeitskreises ebendieses durchführen soll.

Auf übergeordneter Ebene im geografischen Sinne ist Xavier Albó als ein Spezialist bezüglich indigener Menschen vor allem in Peru, Bolivien und Chile zu nennen. Sein Werk „Raíces de America. El mundo aymara“ (1988) gab als eines der wenigen in Österreich verfügbaren Publikationen zum Thema einen ersten Überblick über das Forschungsfeld. Die Literaturrecherche von Österreich aus stellte sich als eine sehr mühselige heraus, da nicht ein Buch zum Gebiet Nordchile verfügbar war. Umso hilfreicher waren die zahlreichen Publikationen, die in verschiedenen anthropologischen Zeitschriften in Chile bzw. anderen Ländern Lateinamerikas veröffentlicht wurden.

Folgende Zeitschriften umfassten eine große Auswahl zu indigenen Themengebieten: „Revista Chungará“ und die „Revista de Ciencias Sociales (beide publiziert durch die Universität Arturo Prat, Iquique) sowie die Zeitschrift „Estudios Atacameños“ (publiziert durch die Universidad Católica del Norte).

Als sinnvolles Suchwerkzeug stellte sich dabei REDALYC²¹ (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal), ein Zusammenschluss namhafter wissenschaftlicher Magazine aus Lateinamerika, der Karibik und der iberischen Halbinsel, heraus. Man findet zwar nur einen kleinen Teil der veröffentlichten Artikel im Onlineverzeichnis, doch umfassen diese immer noch eine große Datenmenge und waren für die Literaturrecherche wesentlich.

Wenig bis keine Literatur konnte man zu meiner spezifischen Personengruppe, junge erwachsene Aymara, finden.

6.2. Feldforschung

Die Feldforschung gilt als das empirische Vorgehen von EthnologInnen und ist zentrales Element der methodischen Kultur- und Sozialanthropologie. Sie besteht aus verschiedenen Einzelmethoden, Verfahren und Techniken. Drei Merkmale kennzeichnen die Feldforschung. Erstens erheben die ForscherInnen ihre Daten im Feld, also der Lebenswelt der befragten Individuen. Diese kann man nicht als geschlossene Einheit sehen, sondern formieren sich durch eine Vielzahl von sozialen Beziehungen und Prozessen. Das zweite Merkmal beruht auf der Methodenvielfalt. Durch das Anwenden verschiedener Methoden kann man gewonnene Daten und Ergebnisse kontrollieren und ergänzen. Es sind jedoch bestimmte Fertigkeiten notwendig, um sinnvoll arbeiten zu können. Daten können im Allgemeinen quantitativ (Anzahl von Informationen stehen im Vordergrund) und qualitativ (inhaltliche Interpretation steht im Vordergrund) erhoben werden. Man unterscheidet heute in der Wissenschaft nicht mehr grundsätzlich zwischen den beiden Methoden, da eine scharfe Abgrenzung nicht möglich ist. Wesentlich bei der Erhebung ist die Transparenz bei der Datenerhebung und –auswertung. Weiters sollten konkrete Methoden genutzt werden um Daten zu gewinnen. Diese sind Grundlage für die Beantwortung einer Fragestellung. Das heißt, dass Feldforschung zielgerichtet agieren muss. Der Forscher oder die Forscherin muss sich vorbereiten, planen sowie theoriegeleitet und begründet vorgehen (vgl. Beer 2003: 9ff).

Teilnehmende Beobachtung

Die teilnehmende Beobachtung gilt als Grundbaustein der qualitativen Forschungsmethoden. Die ForscherInnen stehen dabei nicht außerhalb des Forschungsfeldes, sondern sind selbst Teil dessen. Beer (2002) hebt die Bedeutung der Innenperspektive hervor, die damit gewonnen werden kann. Diese impliziert ein mehr oder weniger aktives Teilnehmen an Geschehnissen, welche die beobachteten Menschen betreffen. Im vorliegenden Fall konzentrierte sich die Beobachtung auf Alltagssituationen innerhalb von Familien bzw. Haushalten. Die Aymara leben im

urbanen Raum, nicht in abgeschotteten Gebieten, wo sie „unter sich“ sind. Sie sind im Gegenteil in den Lebensraum Iquique eingebunden und Teil der Gesellschaft. Der Aufenthalt in den Haushalten bot sich als eine praktikable und sinnvolle Methode. Abgesehen davon ergaben sich noch weitere Möglichkeiten der teilnehmenden Beobachtung wie etwa beim Karneval. Dieses ursprünglich indigene Fest findet alljährlich an der Strandpromenade in Iquique statt und wird von verschiedenen Gruppen durchgeführt. Interessant waren hierbei die Beobachtungen in Hinblick auf die Partizipation. Es konnte gut beobachtet und erschlossen werden, woher die einzelnen Akteure stammten und ob sie der Gruppe der Aymara angehörten oder nicht. Eine weitere Veranstaltung war der *Tambo Andino*. Hierbei handelt es sich um ein mehrtägiges Fest, das die Präsentation indigener Kulturen ermöglichen soll. Die Partizipanten stammten zum großen Teil aus dem andinen Raum Chile, Peru und Boliviens, aber auch, vertreten durch die Mapuche, aus dem Süden Chiles.

Qualitative Interviews

Die qualitativen Interviews fanden in Form von semi-standardisierten Leitfadeninterviews statt. Es wurden einige Überblicksfragen vorbereitet, welche an die jeweilige Interviewsituation angepasst wurden. Wenn offene Fragen seitens der Interviewleiterin nicht in den Ausführungen der InformantInnen abgeklärt wurden, führte diese den Gesprächsfaden dorthin zurück. Die meisten Interviews konnten in einer entspannten Umgebung durchgeführt werden, was sich in der Gesprächsfreudigkeit der Befragten widerspiegelte. Einige mussten „zwischen Tür und Angel“ stattfinden, was zu eher kürzeren Datensammlungen führte. Diese Rahmenbedingung stellte sich als wenig praktikabel dar, da die Interviews immer wieder von äußeren Einflüssen, wie dem Geräuschpegel spielender Kinder, bellenden Wachhunden oder dem Straßenverkehr gestört wurden.

Weiters wurde ein informatorisches Experteninterview (vgl. Lamnek 2005: 333f) mit einem líder (Führerpersönlichkeit) der Aymaragemeinschaft durchgeführt. Dieses sollte vor allem deskriptive Informationen über die Geschichte der Aymara in Chile liefern. Des Weiteren waren Informationen über die aktuellen politischen

Besonderheiten auf der Ebene der indigenen Gemeinschaften zentral für die Forschungsfrage. Auch in diesem Fall wurden Fragen vorbereitet. Allerdings entwickelte sich aber wie erwartet ein offenes Interview, in dem der Befragte ihm wichtig erscheinende Aspekte erzählte.

Datenauswertung

Für die Auswertung der Interviewdaten wurde die Methode der Leitfadenanalyse ausgewählt, wie sie Christiane Schmidt im Handbuch für Qualitative Forschung (Uwe Flick et al 2007) erläutert. Nach der Transkription der auf spanische durchgeführten Interviews, wurde eine Sichtung des Materials durchgeführt. Dabei wurden mehrere Auswertungskategorien gebildet, die später zu einem Codierleitfaden ausgearbeitet wurden. Mit diesem Leitfaden konnte das Datenmaterial kodiert werden. In der Auseinandersetzung mit den Unterlagen kristallisierten sich Themenfelder heraus, die sich maßgeblich in die Arbeit eingliedern lassen konnten. Das Wechselspiel zwischen theoretischer Basis und den empirisch erhobenen Materialien gelten als Grundlage dieser Auswertungsmethode (vgl. Schmidt in Flick 2007).

Neben den durch vorgefertigte Fragenkataloge geleitete Interviews, konnten auch die informell geführten Gespräche für wichtige Informationen herangezogen werden. Diese wurden in Gedächtnisprotokollen festgehalten, welche nach der Beendigung der Gespräche angefertigt wurden. Des Weiteren konnten Erkenntnisse aus der teilnehmenden Beobachtung helfen, Zusammenhänge aufzuzeigen. Zu den durch die Interviews gewonnen Daten wurden noch die Inhalte von Gedächtnisprotokollen hinzugefügt, die nach der Durchführung von Gesprächen ohne Aufnahmegerät angefertigt wurden.

7. Elemente der Identitätskonstruktion bei Aymara in Iquique/ Alto Hospicio

In diesem Kapitel wird nun die Fallstudie vorgestellt, welche die Autorin während ihres Feldforschungsaufenthaltes in Iquique erhoben hat. Zu Beginn des Aufenthaltes standen die Literaturrecherche einerseits und die Suche nach geeigneten InterviewpartnerInnen andererseits im Mittelpunkt. Auf der Universität ergaben sich bald Kontaktmöglichkeiten. Vor allem die universitäre Vereinigung indigener Studierender, „Aruwayna“, stellte sich als geeignete Informationsquelle heraus. Durch diesen Kontakt wurde die geplante Referenzgruppe der Jugendlichen geändert auf die Gruppe von 20 – 30 Jährigen. Es stellte sich heraus, dass diese Gruppe in der Mitte der 1990er Jahre als besonders aktiv in Bezug auf Identitätsfragen in Erscheinung trat. In dieser Zeit entstanden erste Kulturzentren in verschiedenen Schulen, die es sich zur Aufgabe machten die „Kultur der Aymara“ für die Jugendlichen im urbanen Raum erfassbar und erlebbar zu machen. Diese Initiativen entstanden vor allem auf Drängen der Jugendlichen selber, was sie zu Akteuren des Reethnisierungsprozesses machte. Die InformantInnen leben in Iquique bzw. Alto Hospicio, eine auf der Hochebene der Atacama liegende Nachbarstadt Iquiques, die geprägt ist von einem sehr hohen Prozentsatz indigener Bewohner an der Gesamtbevölkerung. Heute ist die ursprüngliche Kleinstadt Alto Hospicio wesentlich größer als die Provinzhauptstadt. Dies liegt einerseits an der eingekesselten Lage Iquiques, das nicht mehr größer werden kann und andererseits am Strom der Migranten, der nach wie vor in die Küstenregionen strömen.

Im folgenden Kapitel werden die wesentlichen Ergebnisse und Interpretationen vorgestellt. Zu Beginn stehen die Akteure des Reethnisierungsprozesses. Danach wird auf die Rolle der Kulturzentren als Raum für die Auslebung des Prozesses eingegangen. Abgeschlossen wird das Kapitel mit der Vorstellung einiger kultureller Elemente, die von den InterviewpartnerInnen weitergeführt oder wieder aufgenommen wurden.

7.1. Wer sind die Akteure in der Studie?

Es wurden insgesamt zehn Interviews mit jungen erwachsenen Aymara, zwischen 20 und 32 Jahren, durchgeführt. Es handelt sich um sieben weibliche und drei männliche Personen. Im Folgenden werden InterviewpartnerInnen kurz vorgestellt.

Andrea (22) arbeitet im Krankenhaus Iquique als Kontaktperson für Aymara aus dem ruralen Raum. Ihr Hauptaufgabengebiet ist die Organisation von Krankenhausbesuchen für Aymara, die einen erschwerten Zugang zu den öffentlichen Gesundheitseinrichtungen haben. Sie kümmert sich um die Transport- und die Unterkunftsmöglichkeiten. Des Weiteren ist sie für die Verbesserung der Kommunikation zwischen Krankenhauspersonal und der indigenen Menschen zuständig und hilft bei administrativen Abläufen. Ihre Familie kommt ursprünglich aus Camiña, einem im Altiplano gelegenen Dorf. Bereits ihre Eltern migrierten für bessere Arbeitsaussichten in die Stadt. Sie selbst hat nur mehr wenig Bezug zu ihrem Herkunftsdorf.

Daniel (25) studiert Rechtswissenschaften an der Universität Arturo Prat und lebt mit seinen Eltern sowie zwei Geschwistern in Alto Hospicio. Seine Familie stammt aus Lirima, einem Dorf im Altiplano. Einzelne Familienmitglieder leben zumindest teilweise noch dort. Durch die besondere Geschichte des Dorfes war er seit seiner Kindheit eng mit dem Dorf verbunden. Daniel engagiert sich in der Gruppe indigener Studenten „Aruwayna“.

Claudia (20) lebt mit ihrer Familie in einem speziell für Aymara eingerichteten Wohnblock in Iquique. In Hufeisenform sind hierbei mehrere Häuser rund um einen gemeinsamen Hof angelegt. Es handelt sich hierbei um ein Pilotprojekt, bei dem von Seiten der Stadt Iquique versucht wurde, eine traditionelle Wohnform in den urbanen Raum zu integrieren. Claudia hat keine Verwandtschaft mehr im ruralen Raum. Jene mütterlicherseits lebt in Iquique und Alto Hospicio, jene väterlicherseits lebt in Arica, einer Hafenstadt im Norden Chiles. Sie hat ihren Pflichtschulabschluss absolviert und ist derzeit karenziert.

Javiera (21) lebt mit ihrer Mutter in Iquique. Ihre Mutter stammt ursprünglich aus Bolivien, ihr Vater aus La Huayca, einem kleinen Ort in der Quebrada. Ihre Eltern leben heute getrennt, was für Andrea bedeutet, dass sie wenig Kontakt zu ihrer Verwandtschaft hat. Sie studiert derzeit an der Universität Santo Tomás Krankenpflege.

Karina (21) studiert an der Universidad Arturo Prat Wirtschaftswissenschaften. Ihre Großeltern stammen aus Cariquima, einem Dorf im Altiplano. Bereits ihre Eltern migrierten in mehreren Phasen über Calama nach Pozo Almonte bis sie in Alto Hospicio ankamen, wo sie bis heute leben. Im Dorf hat sie keine Verwandtschaft mehr. Sie ist an der Universität Mitglied der Gruppe „Aruwayna“.

Macarena (24) lebt mit ihrer Familie in Alto Hospicio. Sie studiert an der Universität Arturo Prat Anthropologie und befindet sich gerade in der Forschungsphase ihres Studiums. Dabei begleitet sie ein Jahr ein Dorf in der Nähe von San Pedro de Atacama. Im Mittelpunkt ihrer Forschungen liegt der Zusammenhang zwischen ökologisch-wirtschaftlichen Interessen des Gebietes (Wasser für Chuquicamata, die nahe gelegene größte Kupfermine weltweit) und den Menschen im Dorf. Sie ist selbst Mutter eines einjährigen Kindes und engagiert sich in der Gruppe „Aruwayna“.

Nicolas (32) ist mit Daniel verwandt. Seine Familie entstammt demnach ebenfalls aus Lirima. Er arbeitet in der Mine Cerro Collahuasi als Arbeiter. Vor allem der enge Kontakt zu seinem Heimatdorf und das Engagement für die indigene Kultur prägen sein Sozialleben.

Ricardo (23) studiert an der Universität Arturo Prat Wirtschaftswissenschaften. Er lebt mit seiner Familie in Alto Hospicio. Er wurde in Mamiña (Quebrada) geboren, wuchs aber im urbanen Raum auf. Zu Beginn seines Studiums partizipierte er bei den Aktivitäten engagierter Aymara. Durch das Studium bleibt ihm nun zu wenig Zeit dazu. Auch die regelmäßigen Kontakte zum Heimatdorf seiner Eltern brachen ab.

Paula (24) wuchs in Colchane, einem Grenzort zu Bolivien im Altiplano auf. Sie kam mit einigen ihrer Geschwister nach Iquique um eine höhere Bildung zu absolvieren. Ihre Eltern leben in Colchane. Einige ihrer zehn Geschwister sind nach Beendigung der Ausbildung wieder in die Heimat zurückgekehrt. Paula hat sich in Iquique eingelebt und kann sich für den Moment nicht vorstellen wieder zurück zu gehen. Sie

steht aber in engem Kontakt mit ihrer Familie, was sich durch gegenseitige Besuche ausdrückt. Sie arbeitet ebenso wie Andrea im Gesundheitswesen.

Rosa (22) lebt in Iquique, in dem gleichen Wohnblock wie Claudia, und arbeitet als Angestellte in einem Unternehmen in Iquique. Ihre Eltern stammen aus einem Dorf in der Nähe von Colchane. Sie hat nur mehr sehr wenig Kontakt, da die meisten ihrer Verwandten in den urbanen Raum übersiedelt sind. Sie interessiert sich für ihre Kultur und würde gerne mehr darüber lernen.

Mit Don Roberto Mamani konnte ein Experteninterview durchgeführt werden. Er ist 63 Jahre alt, lebt in Mamiña und betreibt ein Hotel, welches an ein natürliches Thermalbad angeschlossen ist. Er wuchs im Altiplano auf und studierte in Iquique. Roberto Mamani bezeichnet sich als *líder* oder *dirigente* der Aymaragemeinschaft. Ein *líder* ist eine Führungspersönlichkeit, die von den Aymara selbst gewählt wird und die Gemeinschaft sowie deren Anliegen nach außen vertreten soll. Dieses politische System entspricht der traditionellen Form. In der Phase der *chilenización* wurden diese Strukturen aber weitgehend zerstört. Deswegen kann man dieses Instrument nicht mehr als eine Repräsentationsform sehen, die von allen akzeptiert wird bzw. die von allen mitgestaltet wurde. Es konnte nicht herausgefunden werden, wer genau Roberto Mamani zum Repräsentanten gewählt hat. Ebenso gibt es unterschiedliche Ansprüche in Hinblick auf Legitimationen und damit verbundene Forderungen. Trotz dieser Einwände konnte Roberto Mamani einen guten Einblick in die Geschichte und gegenwärtigen Abläufe innerhalb der Aymaragemeinde geben. Die Informationen wurden bewusst kritisch hinterfragt und es wurden über weitere informelle Gespräche andere Meinungen zur Sachlage eingeholt.

Rosa Quispe (58) war selbst als führende Persönlichkeit innerhalb der Aymara tätig, zog sich aber aus dieser Rolle zurück. Sie arbeitet ihren Aussagen nach für das Volk der Aymara. Sie leitet das Büro für die Koordination der Krankenhausaufenthalte, in welchem Paula und Andrea arbeiten. Sie spricht die Sprache Aymara und unterrichtete diese im Studienlehrgang „Educación Bilingüe“ (zweisprachige Erziehung), der derzeit an der Universität Arica abgehalten wird. Ihr Anliegen ist es, die Akzeptanz der indigenen Kultur innerhalb der Gemeinschaft und innerhalb der Restgesellschaft wieder herzustellen. Eine Möglichkeit für sie ist die musikalische Präsentation ihrer

Gelöscht:

Kultur. Im Jahr 2008 absolvierte sie beispielsweise ein Konzert veranstaltet vom SWR in Deutschland in Kooperation mit einem Orchester aus Santiago. Neben dem Gesang bzw. der Sprache konnte sie auf diesem Weg auch die traditionelle Tracht vorstellen und in Interviews einen kleinen Einblick in die Lebensrealitäten der chilenischen Aymara bieten. Durch informelle Gespräche mit Rosa konnten Fragen bezüglich Machtkämpfe innerhalb der Aymaragemeinschaft geklärt werden.

Für das bessere Verständnis in den folgenden Ausführungen wird in der Folge der institutionelle Rahmen, also die indigenen Vereinigungen der Region, vorgestellt. Hierbei handelt es sich um einen Auszug aus allen agierenden Gruppen und umfasst jene, in welchen die InterviewpartnerInnen selbst tätig sind oder waren.

Aruwayna ist die Vereinigung indigener Studenten an der Universität Arturo Prat in Iquique. Die Mitglieder bestehen zu einem Großteil aus jungen Menschen, die bereits in den Kulturzentren der Schulen engagiert mitgearbeitet haben. Die Organisation kümmert sich vor allem um Belange, die das studentische Leben der Aymara betreffen. Ein Thema ist etwa das Stipendium für indigene Menschen (*beca indígena*), welche die Mitglieder der Gruppe gern anders einsetzen würden. Ihre Idee ist ein gemeinsamer Topf für alle Gelder, aus dem anschließend ein Studentenheim für indigene Studenten gebaut werden soll. Dieses Vorhaben stellt sie vor verschiedene Problematiken, auf die später konkret eingegangen wird. Im Allgemeinen kämpft man für verbesserte Bedingungen und erleichterte Zugangsmöglichkeiten für indigene Studierende, vor allem aus dem ruralen Raum. Jedes Mitglied wünscht sich entsprechend seiner Ausbildung unterschiedliche Ausprägungen der Forderungen. Sehr konkrete Vorstellungen herrschen über das Erreichen einer erhöhten politischen Akzeptanz. Das *Ley Indígena* soll überarbeitet und an die aktuellen Lebensrealitäten der Aymara angepasst werden oder die Konvention 169 der ILO unterzeichnet werden. Die Gruppe hat also einen konkreten politischen Anspruch, den es versucht zu kommunizieren. In den letzten Monaten kam es aber zu einem Stillstand hinsichtlich der Arbeit der Gruppe. Schuld daran ist eine Ratlosigkeit der Mitglieder, wie man weiter vorgehen

soll. Von außen scheint es, als wären die Ziele sehr hoch gesteckt und für eine relativ kleine Gruppe von Studenten schwer zu erreichen.

Aymarmarka ist eine Organisation der Aymara, die sich für die Einführung des Studienlehrganges „Educación bilingüe“ einsetzte. Derzeit scheint die Organisation in jener Stadt stärker auf, in welcher der Lehrgang durchgeführt wird. Da die Finanzierung für beide Antragsteller (Universidad Arturo Prat Iquique, Universidad Tarapacá Arica) nicht genehmigt wurde, findet der Lehrgang immer abwechselnd an einer der beiden Universitäten statt. Neben der Forcierung des Studienlehrganges waren sie Partner bei verschiedenen sportlichen und kulturellen Veranstaltungen, die von indigenen Vereinigungen in regelmäßigen Abständen veranstaltet werden.

Die *CONADI* (*Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*; Nationale Vereinigung für die Entwicklung der Indigenen) ist eine staatliche Institution, welche alle indigenen Gruppen in Chile vertreten soll. Sie wurde 1993 nach der Implementierung des *Ley Indígena* gegründet. Sie gilt als offizielle Stimme der indigenen Gruppen auf politischer Ebene. Einige ihrer Aufgabengebiete sind das Stipendium für Indigene, das Einschreiben von Territorien oder Unterstützung bei rechtlichen Belangen in Bezug auf Territorium und Wasser. Die Politik ist für die Ernennung von Abteilungsleitern zuständig. Die indigene Bevölkerung ist beim Auswahlverfahren nicht beteiligt.

Der *Consejo Nacional del Pueblo Aymara* (kurz *Consejo Aymara*) wurde gegründet, als der Großteil der Aymara nicht mehr mit der Arbeit des CONADI zufrieden war. Sie fühlten sich nicht mehr durch die Einrichtung vertreten und gründeten eine eigene Organisation, welche die Aymara auf andere Weise vertreten sollte. Vorrangig ist ein moralischer Auftrag mit dem Ziel Kultur und Tradition zu erhalten. Dies unterstreichen die Mitglieder durch das Verwenden der traditionellen Trachten und Paraphernalien bei offiziellen Anlässen.

7.2. Akteure innerhalb des Reethnisierungsprozesses

Wie bereits beschrieben, kann man nicht von einem einheitlichen *pueblo aymara* sprechen. Wer sind nun also die Akteure, die an diesem Reethnisierungsprozess partizipieren? Den üblichen Konventionen, wie Leben und Aufrechterhalten sozialer und kultureller Praktiken über einen langandauernden Zeitraum oder einer gemeinsamen Sprache, entsprechen viele Aymara, vor allem im urbanen Raum nicht. Vielmehr handelt es sich um Menschen, die sich mit einer wiederbelebten konstruierten Identität im politischen und gesellschaftlichen Leben artikulieren (vgl. Gundermann 2003a). Sie sprechen nicht mehr die gemeinsame Sprache und können sich z.B. im urbanen Raum auch nicht über ein Territorium definieren. Dies bedeutet aber nicht, dass sie sich nicht als kulturell verschieden zur Mehrheitsgesellschaft sehen. Es besteht vielmehr das Bedürfnis und der Wille sich als Gesamtheit zu sehen. Nach Benedict Anderson (1993) handelt es sich hierbei um eine *imagined community*, also einer vorgestellten Einheit. Diese ist aber nicht willkürlich konstruiert, sondern basiert nach Gundermann (2003c) auf mehreren vereinenden Elementen auf kultureller, historischer und sozialer Ebene. Zapata Silva (2007) sieht bei den Aymara Chiles vor allem das gemeinsame Erinnern als wesentlichen Bestandteil der Konstruktion gemeinsamer Identität. Diese Erinnerung entwickelte sich im Zuge des Reethnisierungsprozesses. In den letzten 20 Jahren kam es einerseits auf politischer Ebene zur Konstruktion einer einheitlichen Aymarakultur, andererseits existierte auch seitens der Aymara ein Diskurs über Identität, in welcher kulturelle Differenz positiv bewertet wurde. Vor allem im urbanen Raum stellte es eine Herausforderung dar, gemeinsame Geschichte zu formulieren. Man kann jedoch Aymara, die im städtischen Raum leben, nicht als isoliert von der ländlichen Bevölkerung sehen. Es bestehen nach wie vor zum Teil sehr enge Kontakte in die Herkunftsdörfer, die vor allem durch das Phänomen der simultanen Residenzen unterstützt werden (vgl. Zapata Silva 2007: 171ff). Die heutige Elterngeneration lebt nach wie vor teils im städtischen Raum teils in den Dörfern. Dies gilt sicherlich nicht für alle, ist aber in vielen Familien präsent und dient den jungen Aymara als Referenzpunkt. In einigen der geführten Interviews erzählten sie ausführlich über das Leben in den *comunidades*, in welchen heute vor allem ihre Großeltern leben. Die InterviewpartnerInnen verbrachten meist in ihrer

Kindheit viele Ferien in deren Territorien und stellen durch diese Verbindung einen Zusammenhang zwischen ihnen, der städtischen Jugend und dem traditionellen Leben in den *comunidades* her. Bis heute werden traditionelle Feste in den Dörfern gefeiert, die auch von allen Nachfahren besucht werden. Zu diesen Tagen füllen sich ansonsten fast menschenleeren Dörfer.

„Aber immer, jedes Jahr fahren wir zum Anata, den Karneval, unseres Dorfes. Wir fehlten bei keinem einzigen. Wenn man dort hinfährt, trifft man seine Großeltern und die Großeltern sprechen ihre Sprache und man versteht sie nicht.“²² (Karina, 21)

„Du fährst in ein Dorf, um deine Großeltern zu sehen und alles. Wenn ein Fest ist fährst du hin. Die Mehrheit besucht immer den Karneval. Es ist das Speziellste, man darf nicht fehlen.“²³ (Dieselbe)

„Heute lebe ich in Hospicio, das ist mein Haus. Meine Mutter lebt mit mir. Mein Vater ist in Lirima. Mein Vater hat ein Haus in Lirima, er hat seine Lamas. Wenn ich kann oder wenn mein Vater krank ist, fahren wir ins Dorf. Während des Jahres im Jänner gibt es das Fest unseres Patrons. Es gibt ein Dorffest im Jänner. Zu dem fährt die gesamte Familie, dort treffen wir uns alle.“²⁴ (Nicolas, 32)

Auf die Frage, ob sie oft ins Dorf fährt, wo ein großer Teil ihrer Familia lebt, antwortet Paula (24):

„Ja, wenn meine Eltern nicht kommen fahre ich. Wenn sie kommen fahre ich nicht, wenn sie nicht kommen, fahre ich“²⁵

Auf dieselbe Frage antwortet Andrea (22):

„Ja, früher reiste ich viel, ich verbrachte fast den ganzen Sommer dort.“²⁶

Diese Feste ermöglichen das Herstellen von Gemeinsamkeit und bieten eine Grundlage für das Erinnern an Gemeinsames - Erinnern als Möglichkeit zur Konsolidierung einer Identität. Innerhalb dieses Prozesses gibt es verschiedene Strömungen, die mitunter

auch zu Konflikten führen. Vor allem die Diskrepanz zwischen den Eliten und den Organisationen an der Basis wurde eklatant (vgl. Zapata Silva 2007).

Für die Aymara der vorliegenden Forschung bedeutet dieses Erinnern ein wesentliches Identitätselement. Schon seit der Kindheit besuchen sie die Feste in ihren Herkunftsdörfern mehr oder weniger regelmäßig. Sie können sich selbst in diese Tradition einordnen und stellen dadurch eine Verbindungslinie her. Die Feste selber erinnern an die traditionellen Praktiken, deren Ursprünge in einer gemeinsamen Vergangenheit liegen. Man erinnert sich gemeinsam an die Wurzeln und die Herkunft. Diese Möglichkeit stellt aber nicht für jeden eine geeignete Möglichkeit dar. Wie später am Beispiel der InformantInnen gezeigt wird, haben manche keine verwandtschaftlichen Verbindungen in die Dörfer des traditionellen Lebensraumes. Diese Tatsache erschwert das Erinnern und verhindert somit diese Ebene zur Identitätskonstruktion.

7.3. Kulturzentren als Ausgangspunkt indigener Revitalisierungsprozesse

Jugendliche Aymara beschäftigten sich in der Mitte der 1990er Jahre immer stärker mit der Frage ihrer eigenen Herkunft und ihrer Identität. Im Prozess der Demokratisierung der Nation und der Abkehr von der Diktatur wurde vieles wieder öffentlich diskutierbar. Im Rahmen der schulischen Bildung initiierten die Jugendlichen, die in diesem Zeitraum zwischen 12 und 15 Jahre alt waren, *centros culturales* (Kulturzentren), die sie selbst verwalteten und organisierten. In der Umsetzung erhielten die jungen Aymara Unterstützung von Seiten der schulischen Einrichtungen. Die Akteure hatten eine klare Vorstellung der inhaltlichen Zielsetzungen. Es ging ihnen darum, mehr über ihre Kultur zu erfahren und Fragen bezüglich ihrer eigenen Identität zu klären, wie die InterviewpartnerInnen erzählten.

„In der Schule richteten wir Kulturzentren ein, in denen wir uns trafen als wir 12, 13 Jahre alt waren. Es war ein Versuch etwas zu formieren, eine Identität zu formieren, unsere Bräuche zu vermitteln, und um mit unseren Großeltern reden.“²⁷

(Daniel, 25)

Ja, ich partizipierte in der Schule [an Kulturzentren, Anm.], in derselben Schule wie Andrea. Wir bildeten die Gruppe, die es in der Schule gab. Wir lernten Tänze, sangen auf Aymara und übten auch die Sprache Aymara. (...) wir hatten eine Lehrerin, die Aymara sprach. Sie war Indígena. Mir gefielen die Tänze sehr und ich kleidete mich in der Tracht, die sie benutzen, der aksu. Wir übten Dialoge, wir tauschten uns mit der Professorin aus. Sie sprach auf Spanisch und wir antworteten auf Aymara.²⁸ (Paula, 24)

Es gab aber nicht in jeder Schule solche Zentren. Manche Jugendlichen hatten so nicht die Möglichkeit diese Einrichtungen zu nutzen, wie Karina (21) heute bedauert:

„Ich sah nie so etwas wie ein Kulturzentrum wie es sie heute gibt. Die indigenen Kinder trafen sich, die Mapuche in einer eigenen Gruppe um ihre Kultur zu praktizieren. Das sah ich nie“.²⁹

Erst als sie die Schule wechselte, traf sie zum ersten Mal auf einen aktiven Verein und nahm gleich mit großem Interesse teil. Innerhalb kurzer Zeit, im folgenden Schuljahr, wurde sie zur Präsidentin des Kulturzentrums gewählt. Ihre Aufgaben als Präsidentin schildert sie folgendermaßen:

“Es war harte Arbeit, weil wir die Identität überarbeiten mussten. Die Jugendlichen wie wir, die wir dorthin gingen, gingen hin um unsere Ideen dazu auszutauschen, weil wir keine klare Idee unserer Identität hatten. Also sagte ich ‚Frau Professor wissen Sie? Laden wir ein paar erwachsene Menschen ein, die etwas über Identität und die Kultur der Aymara wissen, damit sie dies an uns weitergeben.‘“³⁰

Die Jugendlichen formulierten ihre Wünsche und waren sich im Klaren darüber, dass sie sich ihrer Identität nicht bewusst sind, und dass sie diesen Zustand ändern wollen. Bei den Aktivitäten, die in den Kulturzentren veranstaltet wurden, lernten die Jugendlichen die andine Kosmologie, Bedeutungen von Symbolen wie die Wiphala und Bräuche kennen.

„Wir veranstalteten eine Gesprächsrunde zum Thema Identität, eine über die andine Kosmovision etc. Von da an hatten wir eine klare Vorstellung und sagten ‚Aha, das ist die Wiphala‘. Ich kannte davor die Wiphala nicht. Wir identifizieren uns mit der Flagge. Bei jeder offiziellen Tätigkeit, die wir machten, zeigten wir unsere Wiphala. Genauso wie die Wiphala, gab es auch die *chicha* und unseren Bräuchen“³¹ (Dieselbe)

Das gemeinsame Erinnern war eine Methode kulturelle Inhalte zu erlernen. Im Rahmen der Kulturzentren wurde diese Rückbesinnung ermöglicht. Hier machte es grundsätzlich keinen Unterschied, wer noch starke Bindungen zum Heimatdorf der Eltern hatte und wer nicht. In den Zentren konnten sich alle Aymara zusammenfinden und auf gleicher Ebene Erfahrungen sammeln.

Die Stärke der Bindung an das Dorf wurde jedoch relevant, wenn es um den Enthusiasmus der jungen Aymara ging. Nicht alle Jugendlichen teilten den Enthusiasmus von Daniel, Paula oder Karina. Rosa nahm an den Veranstaltungen teil, konnte mit den Inhalten aber nicht so viel anfangen. Sie meinte, dass sie nicht lange Zeit im *Interior*, in den traditionellen Dörfern, lebte und daher nicht viel von ihrer Kultur weiß. Ihre Beteiligung an kulturellen Praktiken der Aymara beschränkt sich ihrer Aussage nach auf seltene Besuche des Karnevals oder der Feste, die in ihrem Herkunftsdorf veranstaltet werden. Diese Aussagen lassen mich darauf schließen, dass trotz der Gleichwertigkeit der einzelnen Mitglieder innerhalb der Kulturzentren der direkte Bezug auf die Familie im ruralen Raum ein wesentliches Element bei der Identitätskonstruktion darstellt.

7.3.1. Bezugspunkt *comunidades* und Familie

Die InformantInnen beziehen sich in ihren Aussagen immer wieder auf „ihre“ Dörfer oder *comunidades*. Es fiel bei den Beobachtungen und Befragungen auf, dass diese Verbindung eine wesentliche Identifikationsform als Aymara darstellt. Einerseits verweisen sie auf die Familie und andererseits auf die regionalen Gebiete, die Dörfer,

wo ihre Ahnen abstammen. Ein direkter Bezug besteht in vielen Fällen dadurch, dass Großeltern noch in den Dörfern wohnen. Je nach Herkunft, ob aus den andinen Dörfern oder den Kleinstädten in der Precordillera, leben auch noch Elternteile und Geschwister in den traditionellen Gebieten wie bei Paula, die in Colchane aufgewachsen ist. Sie spricht die Problematik an, dass man im ruralen Raum nur die Grundschule besuchen kann und für die weitere Schulbildung immer weiter westwärts wandern muss. Die Universität kann man etwa nur in Iquique oder Arica besuchen. Ihre Brüder gingen nach der Ausbildung zurück in die Heimat, sie blieb in Iquique. Der Bezug auf die Familie bzw. die Ahnen als Identifikationsmerkmal hat bei Daniel eine große Bedeutung. Er erzählte genau, wie es zur Verheiratung seiner Großeltern kam und aus welchen *comunidades* sie entstammten. Seine Geschichte hat aber eine Besonderheit vorzuweisen. Seine Großeltern gründeten ein eigenes Dorf, Lirima:

*„Lirima ist ein sehr junges Dorf, sehr jung. Es ist etwa 25 Jahre alt.. Die Anfänge machten meine Großeltern. Mein Großvater kam an, er kam von Cuace aus nach Colchane und lernte dort meine Großmutter kennen, die ihrerseits aus Cocaya kam. Sie heirateten, sie taten sich zusammen und sie wollten ein eigenes Dorf gründen. Sie hatten diese Vision ein eigenes Dorf zu gründen. Mein Großvater hatte eine Niederlassung im Territorium das an Lirima angrenzte. (...) Meine Großeltern machten das und bauten das Dorf Lirima auf. Das war im Jahr 1982. (...) Alles entstand durch ayni, durch Reziprozität, in der Gemeinschaft entstand das Dorf Lirima. Und seit diesem Datum wuchs Lirima, alle gehören einem genealogischen Stammbaum an, wir sind alle Familie in Lirima.“*³²

Heute leben in Lirima, auf 4100 Seehöhe, elf Personen. Drei wohnen ganzjährig im Dorf und betreuen ihre Herden, acht sind beim Bergbauunternehmen Cerro Colorado in der näheren Umgebung des Dorfes angestellt und leben zumindest teilweise in Lirima.

Der Bezug zu Familienmitgliedern, die in den traditionellen Gebieten leben, gilt als grundlegend für eine kulturelle Auseinandersetzung bzw. die Möglichkeit der Identifikation. So bedauert Javiera (21), dass sie keine Verwandten hat, die im ruralen

Raum wohnen, und daher für sie in Bezug auf das Kennenlernen der Traditionen in gelebter Form Grenzen gesetzt sind. Gemeint sind mit diesen Traditionen die Feste wie der Karneval oder das *Floreo*.

*„Also das begrenzt mich ein wenig, in Hinblick auf die Möglichkeit Wissen über diese Traditionen zu erhalten. (...) zum Beispiel kenne ich von der Seite meiner Mutter niemanden und das begrenzt mich in vielen Dingen. Ich kenne keine Personen, ich habe keine Verbindungen zu Menschen aus den Dörfern. Ich kenne zum Beispiel Colchane nicht“*³³

Neben der Verbindung zur Familie und der *comunidad* beziehen sich die jungen Menschen auch auf Konstruktionen der Vergangenheit, um so eine historische Konstante zu schaffen. Dies geschieht durch orale Tradition, die rezipiert wird.

*„Wir kommen alle vom Titicacasee, aus Tihuanaco. Dort ist unser aller Erbe, die Wurzeln von allen.“*³⁴ (Macarena, 24)

Don Roberto Mamani spricht von der Vergangenheit und zieht eine Verbindungslinie in die Gegenwart:

*„Man muss verstehen, dass Kolumbus bei seiner Ankunft auf die große Nation Tawantinsuyu stieß. Geteilt in vier Teile. Von den vier Teilen sind wir Collasuyu. Er hat das alles zerstört“*³⁵.

Diese Konstante umfasst jedoch nicht nur die Aymara auf chilenischem Territorium, sondern die gesamte Gemeinschaft, die dadurch konstruiert werden kann. Sie meint die Aymara in Chile, Bolivien und Peru. Die enge Verbindung vor allem mit den bolivianischen Aymara wird immer wieder von den InformantInnen betont.

*“(...) Aymara gibt es in Perú und gibt es in Bolivien. Das einzige was uns trennt ist eine Grenzlinie, sonst nichts.“*³⁶ (Macarena, 24)

„Für uns sind wir alle gleich, es gibt keine Linie. Die Aymara von dort sind unsere Brüder.“³⁷ (Ebendiese)

Durch den Bezug auf eine gemeinsame Vergangenheit bzw. auf gemeinsame Wurzeln kann, unabhängig von den aktuellen Lebensumständen, ein Zusammenhang zwischen den Aymara der unterschiedlichen Gebiete hergestellt werden.

7.4. Vom Kulturzentrum zur studentischen Vereinigung

Tendenziell ist festzustellen, dass urbane Aymara mit einer starken familiären Bindung stärker in aktivistische Bewegungen eingebunden waren. Die Kulturzentren legten für die AkteurInnen den Grundstein ihrer Arbeit, die sie der Wiederbelebung ihrer Kultur widmen. Einige schließen sich zusammen und gründen mit anderen Kommilitonen die studentische Organisation *Aruwayna*. Ging es in den Kulturzentren um das Kennenlernen und das Wiederaufnehmen indigener Traditionen, steckten die Aymara auf universitärer Ebene wesentlich breiter angelegte Ziele. Es handelt sich dabei vor allem um Anliegen politischer Natur. Sie fordern eine verbesserte Unterstützung indigener Menschen in Hinblick auf den Zugang zu universitärer Bildung, die in Chile sehr teuer ist. Ein weiteres Aufgabengebiet der Vereinigung betrifft administrative Hilfestellung für indigene Studenten, beispielsweise bezüglich Stipendien. So fordern die Studenten eine Neuauflage einer Datenerhebung die seitens der CONADI durchgeführt wurde. Bei dieser Erhebung sollten die Lebensrealitäten und Anliegen der indigenen Studierenden erfasst werden. Es wurde aber bei der Formulierung des Fragenkataloges keine Studentenvertretung kontaktiert und diese sehen sich daher schlecht repräsentiert, da nicht alle Anliegen enthalten sind. Die Vereinigung arbeitet gemeinsam mit anderen Studentenvertretungen an einer Neuauflage des Fragenkataloges und fordert eine neuerliche Durchführung der Erhebung. Diese Forderung artikulieren sie auf politischer Ebene, da sie direkt die CONADI als durchführende Institution ansprechen und zum Handeln bewegen wollen.

Neben diesen sehr spezifischen Forderungen formuliert Macarena (24) die übergeordnete Vision der Vereinigung folgendermaßen:

„Die Vision der universitären Aruwayna: um dem eigenen Volk helfen zu können³⁸“

Aruwayna ist aber auch geprägt von individuellen Vorstellungen, die von der jeweiligen Studienrichtung geprägt sind. Gemeinsam ist diesen, dass es den Akteuren darum geht, ihren Dörfern zu helfen und sie zu unterstützen. Daniel (25) studiert Rechtswissenschaften, um in juristischen Angelegenheiten als Experte zur Seite stehen zu können.

„Ich glaube es ist gut, das Wissen über das Recht zu haben. Es wäre glaub ich eine große Hilfe, es bei der indigenen Thematik in unseren Dörfern anzuwenden. Unter diesem Aspekt glaub ich, dass es gut ist mich durch aas andere System vorzubereiten. Dann weiß ich, wie ich es anwenden kann und welche Normen darin begründet wurden. Meine Tendenz geht ganz klar in diese Richtung. Sie geht auch in die Richtung etwas vom indigenen Recht zu lernen, vom internationalen Recht, das einen Weg darstellt ‚pueblos‘ und Minderheiten anzuerkennen. Und das muss ich wirklich lernen, auch das Wissen über unsere Territorien. (...)Das ist so etwas wie eine Vision von mir - dass ich meine comunidad orientieren kann in Bezug auf juristische Themen. Und vielleicht schaffen wir es eines Tages das Ley Indígena zu modifizieren, das uns ins manchen Punkten nicht repräsentiert und anderen Gesetzen untergeordnet ist. Wir müssen es versuchen. Auch das Erreichen der Konvention 169 ist eine unserer Aufgaben. Nicht nur für mich als Jusstudent, sondern für alle Bürger Aymara und die ganze Sphäre der Aymara. Auch für die Mapuche und Quechua.³⁹“

Er hat eine sehr klare Vorstellung in welche Richtung er sich entwickeln will und wie seine Rolle innerhalb der indigenen Gemeinschaft aussehen kann. Er bringt seine Ansichten auch auf (inter-) nationalem Level auf den Punkt. Klar formuliert er politische Ziele, die innerhalb der Gruppe Aruwayna forciert werden. Auch Macarena (24) hat eine Vorstellung, was sie mit ihrem Studium der Kultur- und Sozialanthropologie vorhat. Sie will damit ihrer *comunidad* helfen weiter zu bestehen.

Macarena, Daniel und Javiera bekleideten während ihrer Tätigkeiten in indigenen Organisationen, sei es in den Kulturzentren der Schule oder innerhalb des universitären Zusammenschlusses, mindestens einmal das Amt des *líder*, also eine Führungsposition, was auf ihre deutliche Positionierung als junge erwachsene Aymara hinweist. Auch in der studentischen Gruppierung der *Aruwayna* übernahmen sie führende Positionen. Sie wurden in ihren Aktivitäten jedoch desillusioniert, da sich die artikulierten Ziele als nicht realisierbar herausstellten. Vor allem das Vorhaben des gemeinsamen Wohnheims stellte sich als nicht durchführbar heraus, da es nicht im Sinne aller indigener Studenten war, in einem solchen Haus zusammen zu wohnen. An diesem Beispiel wird die Lücke der Gesetzgebung deutlich. Eigentlich bekommen nur jene indigenen Studenten das Stipendium, welche im ruralen Raum wohnen und aus finanziellen Gründen keine Möglichkeit haben, ein Studium zu absolvieren. Viele Studenten umgehen dieses Kriterium, indem sie sich bei Verwandten aus den Dörfern offiziell melden. Das heißt, dass ein Großteil der Studenten in Iquique oder Alto Hospicio lebt und daher nicht an einem gemeinsamen Wohnhaus Interesse zeigt.

Die InterviewpartnerInnen sehen sich als Glied einer Aktionskette, deren Elterngeneration den Kampf um indigene Rechte begonnen hat, und den sie nun fortsetzen. Als Glied dieser Kette sehen sie sich verantwortlich und verpflichtet, die Kultur der Aymara zu intensivieren und sie den Aymara im urbanen Raum mitzuteilen, sie zu lehren. Ebenso soll die Repräsentation in der Gesellschaft aufrechterhalten und verstärkt werden. Für die Akteure wird es Zeit für das Entstehen einer neuen Generation aktiver Aymara, die ebenfalls Glied dieser Kette werden.

Wie oben bereits erläutert ist der Bezug zu Familienmitgliedern in den Dörfern bzw. der Bezug auf den ruralen Raum im Allgemeinen ein Hauptelement der Konstruktion kultureller Identität. Neben der Herstellung eines räumlich – genealogischen Bezuges sind es auch ganz konkrete traditionelle Rituale, Zeremonien und Feste, die von den Aymara aktiv gefeiert werden. Einerseits kam es zu einem verstärkten Zelebrieren verschiedener Feste, wie jene, die in den Dörfern stattfinden. Die jungen Menschen nehmen zwar zum Teil schon immer daran teil, doch geschieht dies nun unter der besonderen Berücksichtigung kultureller Identität. Andererseits wurden bis dahin nicht

mehr gefeierte Feste wiederbelebt und in den urbanen Raum transformiert, wie am Beispiel des *Marataca* zu sehen sein wird. Im Folgenden wird auf diese einzelnen Aktivitäten eingegangen und die Partizipation der InformantInnen dargestellt. Diese sind aber nicht ausschließlich als Sphäre der jungen Erwachsenen Aymara zu sehen, sondern überschneiden sich mit der *comunidad aymara* bzw. jenen erwachsenen Aymara, die ebenfalls an diesen Aktivitäten teilnehmen. Sehr oft handelt es sich um die Familie im engeren oder weiteren Sinn.

7.5. Elemente des Reethnisierungsprozesses

Inhalt dieses Abschnittes wird die Vorstellung konkreter kultureller Praktiken sein, welche im Zuge der Forschung kennen gelernt wurden. Für die InterviewpartnerInnen stellen sie wichtige kulturelle Elemente dar, die sie entweder aus vorhandenen Strukturen des ruralen Raumes übernommen und adaptiert haben, oder die sie wieder belebt und neu initiiert haben.

7.5.1. Marataca

Marataca, auch *Wilkakuti* genannt, ist ein Ritual, bei dem nach einem langen Winter die Rückkehr der Sonne begrüßt wird. Ursprünglich wollte man für den überstandenen Winter danken und um eine reiche Ernte für den kommenden Sommer bitten. Don Roberto bezeichnet es als religiöses Ritual, bei dem um die Verlängerung der Tage gebeten wird, da diese Leben verheißen. Es unterscheidet sich damit deutlich vom Neujahrsfest, mit dem es in der öffentlichen Rezeption immer wieder gleichgesetzt wird. Heute werden die Bittstellungen angeglichen und können etwa finanzielle Anliegen oder gute Noten umfassen. Der Ablauf des Rituals folgt allerdings traditionellen Strukturen. So wartet man am Ort der Zeremonie auf die ersten Sonnenstrahlen am Morgen. Zu diesem Zeitpunkt vollzieht ein *Yatiri* (Schamane) die

vilancha, ein rituelles Tieropfer. Dieses rituelle Opfer wird auf einem steinernen Altar vollzogen, welcher vom Yatiri zuvor ausgesucht. Als geeignet wird dieser dann angesehen, wenn er die Weiblichkeit (*Taya*) und die Männlichkeit (*Maipu*) repräsentiert. Ebenso ist die Nähe zu einem Berg Voraussetzung. Beim Ritual heben die Menschen ihre Hände und bitten darum, dass die Sonne immer glänzen möge. Es werden auch Lieder gesungen. Heute passiert dies in spanischer Sprache.

Eine lange Zeit wurde dieses Ereignis des Jahresfestkreises der Aymara nicht gefeiert. Erst in den letzten Jahren kam es zu einer Wiedereinführung der Feierlichkeiten. Daniel erinnert sich, dass sein Vater ihm davon erzählte, dass das Neujahrsfest der Aymara in den Dörfern gefeiert wurde. Die katholische Kirche forcierte die Feier von San Juan am 24. Juni, was dazu führte, dass nach einer Zeit der Existenz beider Feierlichkeiten nur mehr San Juan übrig blieb, und die traditionelle Jahreswende nicht mehr praktiziert wurde.

In den letzten vier, fünf Jahren kehrte man zurück zu dieser Tradition und führte sie in der näheren Umgebung von Alto Hospicio durch.

„(...) Jetzt hat man diese Bräuche wieder entdeckt. Wir treffen uns am 21. Juni, als Vereinigungen, Erwachsene und Jugendliche. Wir treffen uns und gehen zu unserem Berg, der hier in Alto Hospicio ist, der Berg Huantajaya. Dort warten wir auf den Sonnenaufgang, wir vollziehen unsere Bräuche. Das ist etwas was wir in den letzten 4 bis 5 Jahren machen. Da fand man die Initiative wieder, man suchte sie und man fand sie.“⁴⁰ (Daniel, 25)

Macarena erzählte, wie es zu Revitalisierung des *Marataca* in Alto Hospicio kam.

In [Alto, Anm.] Hospicio wächst alles aus den Organisationen der Jugend und der Organisation Aymarmarka. Sie beschlossen einen Stein zu suchen, der für Marataca geeignet war. Danach wollte die Jugend am Marataca, dem Neujahrsfest der Aymara, teilnehmen. Und dirigentes wie Daniel, ich, Rosana und andere, Wilma Yanque war auch dabei, gingen mit José Mamani um den Stein hier am Berg Tarapacá zu suchen. Ein Stein, der wie ein Altar wäre, und den Mann und die Frau symbolisiert. Also suchten wir diesen Stein, und entschieden gemeinsam mit einem Yatiri den Berg

Huantajaya als geeigneten Ort für die Zeremonie auszuwählen. Der Yatiri sagte ‚Das ist ein guter Platz um die Marataca durchzuführen‘. Also entschieden wir uns den Stein dort zu lassen und da ist er bis heute. Gefeierte wird am 21. Juni, organisiert durch das Kulturzentrum Collasuyu und sie organisierten es hier in meinem Haus, zum ersten Mal. Die Erwachsenen organisierten es im Rahmen der Organisation Aymarmarka in Iquique. Dort machten wir humitas, Schokolade, Teconte. Hier begann die ganze Jugend an den Vorbereitungen zum Fest teilzunehmen. Sie nahmen ihre Sachen mit um ayni zu machen, so heißt das. Danach gingen wir in ein anderes Haus, von anderen Jugendlichen, die uns eingeladen hatten und dort teilten wir das Essen. Die Nacht näherte sich. Wir warteten auf den 21. Juni, so wie bei Neujahr. Wir warteten bis zum nächsten Tag, bis die Sonne aufging, um die ersten Sonnenstrahlen zu begrüßen. Wir waren alle gemeinsam am Berg Huantajaya, alle in einer Karawane von Jeeps und Autos. Am Ende erreichten wir den Berg Huantajaya und es kamen viele Menschen.⁴¹

Man suchte den rituellen Praktiken entsprechend den passenden Ort, um die *Marataca* durchführen zu können. Diese Suche führte man mit Hilfe eines Yatiri, dem Schamane der Aymara, durch. Nur er konnte den passenden Ort dafür finden. Der Yatiri kam nach Macarenas Aussagen aus dem Gebiet um Antofagasta, also südlich von Iquique. Er hat demnach nichts mit den *comunidades* im Raum Iquique zu tun. Als passend stellte sich der Berg Huantajaya, bekannt aus der Geschichte als Silbermine, heraus, an welchem die Zeremonie durchgeführt wurde. Die Teilnehmer gehören, anders als im ruralen Raum üblich, nicht einzelnen *comunidades* oder Dörfern an, sondern nach Macarena handelt es sich viel mehr um all jene, die an ihre Identität als Aymara glauben. Ihrer Erfahrung nach handelt es sich vor allem um junge Menschen, die in indigenen Vereinigungen organisiert sind.

7.5.2. Matrimonio – Pedida de Mano

Die Hochzeit bzw. die Zeremonie der Verheiratung ist ein wesentliches Element der kulturellen Praktiken. Folgende Ausführungen beziehen sich vor allem auf das Interview mit Macarena und sind daher als Ausschnitt einer persönlichen Ansicht und Darstellungsweise zu betrachten. Der Vollzug des Rituals kann sich in den einzelnen Fällen sehr unterschiedlich darstellen und auch hinsichtlich des Einbezuges spezifischer traditioneller Elemente variabel sein.

Macarena erzählte davon, dass von jungen Aymara neben der „traditionellen katholischen Hochzeit“ auch eine Zeremonie vollzogen wird, die sich *Pedida de Mano* („Bitte um die Hand“) nennt. Sie vergleicht dessen Hintergrund, mit dem Handanhalten des zukünftigen Bräutigams bei den Eltern seiner Braut. Der Unterschied liegt in der praktischen Durchführung wie sie folgendermaßen erklärt:

„Aber was ist der Unterschied? Dass bei diesem ‚um die Hand anhalten‘ die gesamte Familie anwesend ist, also die Familie des Freundes und die der Freundin. Was macht die Familie? Es wird empfohlen, dass nur verheiratete Personen an der Zeremonie teilnehmen. Warum? Sie sind es, die gelebt haben und Ratschläge geben können; es sind die Tanten, Onke und die Großeltern, die dem Paar, den zukünftig Verheirateten, Ratschläge geben können. Sie sagen ihnen also, wie sie sich zu verhalten haben. Die ‚Pedida de Mano‘ bei der Hochzeit ist also der Unterschied. Es ist vielleicht eher wie ein Ritus, eine Zeremonie.“⁴²

Bezüglich des Ablaufes der Zeremonie kommt es durchaus zu Konflikten zwischen der Elterngeneration und den jungen Brautleuten. Ein solcher Konfliktherd ist jene Passage, in welcher die Braut und der Bräutigam ihre schlechten Taten gestehen und nach dem Ermessen der Eltern und Schwiegereltern dafür bestraft werden sollen. Macarena erklärt das nähere Vorgehen an ihrer eigenen Person. Sie durfte an die Universität studieren gehen und wurde schwanger, bevor sie die Ausbildung abschließen konnte. Sie rechnet damit, dass dies ein Grund sein wird, für den sie bestraft werden wird, sollte sie heiraten. Auf die Frage hin, wie sie diesen Teil der Zeremonie einschätzt, antwortet sie, dass es Teil der Tradition ist und somit erfüllt

werden muss. Sie räumt in diesem Zusammenhang jedoch auch religiöse Konflikte ein, wenn etwa die Eltern evangelisch sind. Am Beispiel ihrer Cousine bzw. deren Ehemann erzählt Macarena, dass diese der Zeremonie eher abgeneigt waren. Sie ist der Meinung, dass sie lediglich traditionellen Richtlinien folgen.

„Sie wissen, dass es Teil ihrer Bräuche ist, jetzt können sie es nicht mehr rückgängig machen. Sie tragen es im Grunde ihres Herzens, sie tragen es in ihrem Körper. Sie machen es.“⁴³

An diesem Beispiel wird deutlich, in welchen Formen kulturelle Identität gelebt werden kann. Die jungen Menschen tendieren, soweit es erfahren wurde, dazu, den Worten ihrer Eltern zu folgen. Es wird nicht an einer Neuorientierung gearbeitet oder eine Anpassung an die Lebenswelten der jungen Menschen gedacht, wie in manch anderen Aspekten kultureller Aktivitäten. Macarena beschreibt es am Beispiel der „Pedida de Mano“ als *„sie muss es auf sich nehmen, und sie nimmt es auf sich.“⁴⁴*

7.5.3. Bautizo – Corte de Pelo

Ähnlich verhält es sich bei der Taufe. Auch hier erfolgt die obligatorische Taufe durch den katholischen Priester und die traditionelle Feier *Corte de Pelo* (Schneiden der Haare) parallel. Ähnlich wie bei der Taufe geht es bei dieser Zeremonie um die Aufnahme der Kinder in die Gemeinschaft. Traditionellerweise schneidet man dabei dem Kind Haare ab und zündet diese, eingewickelt in eine Geldnote, an. Dies soll dem Täufling Glück und Erfolg bringen. Hier kann es ebenso zu unterschiedlichen Handlungsabfolgen kommen. Manche entzünden nur symbolisch das Haar und sammeln die Geldnoten für die Zukunft des Kindes. Durch die ähnliche Bedeutung der katholischen und der traditionellen Taufe finden sie meist an einem Tag als eine Feierlichkeit statt. Auch an dieser Zeremonie lassen sich religiöse Konflikte erkennen. Auf die Frage, ob das alle Eltern machen antwortet sie:

„Nein, nicht alle. Warum? Ich weiß nicht ob es dir aufgefallen ist, es gibt einen Prozentsatz an Menschen, die im Interior wohnen, dort wo meine Eltern herkommen zum Beispiel, und in die evangelische Religion eingebunden sind. Und die evangelische Kirche akzeptiert das ‚Corte de Pelo‘ nicht, weil es ein Brauch des Teufels ist. Gut, so sehen sie das.“⁴⁵

7.5.4. Ayni

Mit *Ayni* ist nicht eine spezielle Zeremonie oder Tradition, sondern ein Prinzip der Kosmvision der Aymara gemeint, das auf Reziprozität basiert. Dieses Prinzip wird von den Aymara im urbanen Raum bewusst verwendet. Im Folgenden werden die Zusammenhänge und die Anwendungsgebiete etwas näher vorgestellt.

Am Beispiel der *Marataca*, dem traditionellen Jahreswechsel der Aymara, wurde bereits kurz erwähnt, dass man nach dem Prinzip des *Ayni* handelt. Bei den Vorbereitungen zur ersten Feier in Alto Hospicio kamen viele Organisationen bzw. junge Aymara zusammen, die gemeinsam das Fest vorbereiteten. Es ging dabei darum, dass jeder seinen Beitrag dafür leistet.

Ein weiteres Beispiel bot sich bereits bei Daniels (25) Ausführungen zum Aufbau des Dorfes Lirima, der von seinen Großeltern initiiert wurde. Dieser Aufbau konnte nur durch die Mithilfe vieler geschehen, was ebenfalls als *Ayni* beschrieben wurde. Nicolas (32) beschreibt das *Ayni* am Beispiel des Patronsfestes in Lirima, seinem Heimatdorf. Es wird jährlich ein Hauptverantwortlicher erwählt, der *alférez*, der für die Organisation des Festes zuständig ist. Seine Aufgabengebiete liegen in der Bereitstellung von Speis und Trank sowie der Musik, die vor Ort spielen wird. Der finanzielle Aufwand liegt aber nicht zur Gänze bei dem Verantwortlichen, sondern wird durch Gaben der anderen Mitglieder der *comunidad* erleichtert.

„(...) manchmal bekommt der *alférez* so viele Spenden, dass er nur mehr organisieren muss. Es wandert nur wenig Geld aus der Hosentasche.“⁴⁶

Daniel umschreibt *Ayni* am Beispiel des *Floreo* in seiner *comunidad* folgendermaßen:

*„Eine Familie hat ihre Herde auf dem Territorium, sie richten das Fest des Floreo aus und laden die comunidad ein. Und durch die Einladung beteiligt sich die comunidad. Dieser Akt ist ein Akt der Reziprozität, weil sie danach bei einem anderen Floreo die Hilfe zurückerstatten. So arbeitet die Gemeinschaft.“*⁴⁷

Das Prinzip basiert darauf, dass man nach Erhalt einer Unterstützung, selber ebenfalls Hilfe und Spenden anbietet. Diese Spenden können verschiedene Formen und Ausmaße annehmen. Je nach Möglichkeit spendet man für die Verpflegung Kartoffel, Lamas oder Bier, während andere das Orchester zur Verfügung stellen. Nicolas erzählt weiter

*„Also heißt Ayni die Hand zurückzugeben, wenn man kann. Das ist in der andinen Welt so üblich. Wenn du es einmal für mich getan hast, mache ich das auch für dich.“*⁴⁸

Wie aus vielen Gesprächen gelesen werden konnte, ist dieses Prinzip voll in die Lebenswelt der Aymara integriert und kommt auch im urbanen Umfeld zur Anwendung. Es ist oft impliziter Teil der Bräuche und Traditionen der Aymara, die von den jungen Menschen als wesentliches Element ihrer Kultur und ihres Alltagslebens gesehen werden. So meint Daniel (25): *„Ja, diese Bräuche leben wir sehr persönlich, wir leben sie sehr direkt.“*⁴⁹

Der Bezug und die aktive Ausübung der Traditionen und Bräuche geschehen nicht bei allen jungen Aymara in gleicher Intensität. Auch im Falle der InformantInnen gibt es jene, die sich stark involvieren, während andere sich damit nicht so sehr identifizieren und es als Aktivitäten des *Interior* sehen, das sie vielleicht besuchen, aber sich nicht damit identifizieren können.

So antwortet Claudia (20) auf die Frage, ob sie Feste besucht:

*„Auf ein Fest? Ich erinnere mich nicht, ich fuhr nur auf Ausflüge zum Kennenlernen. Ich habe aber Probleme mit der Höhe, mir wird immer schwindelig. Von da an fuhr ich nie mehr. Bis heute. Bei der letzten Reise war ich acht Jahre alt.“*⁵⁰

“Es hat mich immer schon interessiert mehr kennen zu lernen. Ich kenne, aber ich kenne nicht alles. Ich kenne sehr wenig dort, aber mir gefällt es – es ist sehr schön. Die Kultur, die Bräuche, die sie dort haben. Und jedes Dorf hat seine eigenen Bräuche.“⁵¹ (Rosa, 22)

Rosa sieht sich selbst nicht als Teil dieser praktizierenden Gemeinschaft. Sie empfindet die Kultur und Bräuche als interessant, ist selbst aber in keiner Weise Teil davon. Sie sieht sich zwar selbst als Aymara, verbindet damit aber keine praktische Ausübung im Sinne von Ritualen oder Traditionen.

Wie auf den letzten Seiten vorgestellt, können Rituale ganz verschiedene Formen annehmen. Manche Feste werden so gefeiert, wie es aus der Vergangenheit überliefert ist. Als Beispielen sind die *Pedida de Mano* oder der *Floreo* zu nennen. Bei diesen Ritualen kommt es durch die Partizipation seitens der jungen urbanen Aymara zu keinen Anpassungen an deren Lebenswelt. In diesem Falle übernehmen sie die traditionelle rurale Feierlichkeit. Andere Feste, wie die *Marataca*, entstanden neu und wurden an die Lebensumstände angepasst. Insofern angepasst, als sie zwar dem traditionellen Ritus folgen, die Rahmenbedingungen aber im urbanen Raum liegen. Bei den Gesprächen, die geführt wurden, konnte immer wieder die Bedeutsamkeit dieser Rituale erkannt werden, die den jungen Aymara starkes Identifikationspotential bieten. Sie sehen die Notwendigkeit, diese Traditionen und Bräuche weiterzutragen und anderen urbanen Aymara mitzuteilen. Diese Tatsache führt zum nächsten Kapitel, das sich den zukünftigen Projekten der InterviewpartnerInnen widmet.

7.6. Projekte für die Zukunft

Die Vorhaben der InterviewpartnerInnen, liegen zum Teil auf unterschiedlichen Ebenen und erstrecken sich thematisch über die Stärkung und Weitergabe kultureller Elemente, also im weiteren Sinne von Identität, bis hin zu politischen Forderungen. Sie können auf individueller Ebene, als eine sich selbst gestellte Aufgabe, oder auf einer

gemeinschaftlichen Ebene liegen. Im Folgenden werden die Sichtweisen der InformantInnen vorgestellt.

Daniel (25) sieht den Verlust der kulturellen Identität als Resultat des Verlustes der Sprache und der Bräuche/ Traditionen.

„Und innerhalb der Entwicklung oder der Bewegung sucht man das, die Suche der Jugendlichen nach einer Identität. Sie fühlen sich ihren Dörfern zugehörig und praktizieren ihre Bräuche. Dort im Dorf genauso wie hier in der Stadt kann man das finden. Sie konservieren, wenden sie an und praktizieren sie und sie lehren sie auch den Generationen nach ihnen. Es ist ein Versuch, um eines Tages in unsere Dörfer zurückzukehren und unser Wissen, das sie uns jetzt durch die Bildung geben, anzuwenden. Wir wollen unseren comunidades helfen, um ein nachhaltiges Leben für uns zu erreichen, auf ökonomischer Ebene. Leider läuft heute alles über die Ökonomie, sich ökonomisch erhalten und das kann, glaube ich, eine Möglichkeit sein, dass wir in unsere Dörfer zurückkehren und nachhaltige Entwicklung für unsere Dörfer sehen, und auch für die Generationen, die danach kommen.“⁵²

Es ist demnach die Aufgabe der Jungen, sich durch Bildung eine Möglichkeit schaffen, dem Dorf nachhaltig zu helfen. Wie bereits im Kapitel „Kulturzentren als Ausgangspunkt indigener Revitalisierungsprozesse“ beschrieben wurde, studiert Daniel Jus und will mit diesem Wissen speziell in rechtlichen Fragen helfen. Neben dieser individuellen Ebene sieht er aber auch die gemeinschaftliche, die er als Organisation definiert. Er differenziert dabei folgende Unterschiede:

„Es gibt verschiedene Gebiete. Man könnte sagen, zuerst die Organisationen und Vereinigungen, die aus dem jeweiligen Dorf kommen und die Entwicklung bewachen. Sie stehen für das Wohlergehen des Dorfes. Diese haben im Dorf selbst ihre Niederlassung. Dann gibt es andere Organisationen, die auch versuchen sich mit den Traditionen und Bräuchen der Dörfer zu verbinden, aber in der Stadt. Aus einer interkulturellen Sicht versucht man auch dem Rest der Gesellschaft unsere Bräuche vorzustellen und andererseits versucht man zu erreichen, dass die Menschen aus den

Dörfern mit jenen aus der Stadt in Kontakt treten und kommunizieren. Dann sind auch noch die Organisationen, die zu bestimmten Themen arbeiten. Sie haben einen indigenen Charakter, arbeiten aber zu konkreten Themen. Man könnte als Beispiel die universitäre Vereinigung nennen. Man versucht ihnen Service zu bieten oder besser gesagt den jungen Indigenen hier an der Universität Unterstützung zukommen zu lassen.“⁵³

Auch wenn Daniel hier die Bereitstellung von Vergünstigungen für indigene Aymara (speziell für jene, die zum Studieren in die Stadt migrierten) in den Vordergrund stellt, ist auch die universitäre Vereinigung an der Vermittlung kultureller Identität interessiert. So erklärt er, war eines der Ziele der Aruwayna auch:

„Wir wollten das alles dafür gestalten, um unsere Praktiken, unsere Bräuche zu überarbeiten, versuchen einen Ort zu machen, wo wir uns treffen können, einen Ort der Gemeinschaft für uns als Indigene. Und natürlich auch um zu helfen, eine Identität sowie einen Raum für indigene Entwicklung zu kreieren.“⁵⁴

Diese Aufgabe war verbunden mit konkreten Forderungen an die Stipendienvergabestellen des Staates. Man arbeitete konkrete Finanzierungs- und Erhaltungspläne für die Durchsetzung dieses Zieles aus. Man wollte die Gelder für die Stipendien für indigene Menschen (*beca indígena*) bündeln, um ein Haus zu mieten, wo die Studenten einerseits Wohnmöglichkeiten hätten und andererseits Raum für die Praktizierung ihrer kulturellen Elemente hätten. Der Erhalt des Stipendiums wäre somit verknüpft mit dem Erlernen, Leben und Praktizieren ihrer kulturellen Identität.

Die Gruppe stieß jedoch bald an die Grenzen dieses Projektes. Dass es schließlich nicht zustande kam, hatte mehrere Gründe. Einerseits entsprechen viele junge Menschen den Kriterien für das Stipendium, haben aber mit der Kultur und kultureller Identität nur mehr wenig Gemeinsamkeiten. Sie sind teilweise auch nicht daran interessiert. Die Voraussetzung, dass man zu Studienzwecken in die Stadt migrierte, wird zum Teil erschwindelt, indem man Wohnsitze von Verwandten im ruralen Raum als offizielle Heimatstadt der Studenten angibt. Diese Studenten sind eher nicht daran interessiert in einem speziellen Haus für indigene Studenten zu leben. Andere sind

zwar prinzipiell an einem solchen Ort interessiert, wollen sich aber nicht derart fest daran binden lassen. Hier wird die Heterogenität einer gedachten Einheit junger Aymara deutlich. Daniel fühlte sich in seiner Arbeit innerhalb der Gruppe desillusioniert und beendete auch seine Mitarbeit:

Für mich ist das Thema beeindruckend, das Thema Aymara, ein Thema, das nicht nur für Jugendliche ist. Ich zog mich zurück, bin aber bei anderen Organisationen dabei. Aber jetzt spezifischer. Ich bin in meinem Dorf, ich bin Repräsentant meines Dorfes. Sie haben mir die Möglichkeit gegeben, für die ich mich bedanke, die Möglichkeit Entwicklungsangelegenheiten zu repräsentieren – Projekte durchzuführen, Anfragen für Zuschläge für mein Dorf auszuarbeiten. Damit beschäftige ich mich gerade. Ich ziehe es vor mich damit zu beschäftigen, ein bisschen desillusioniert durch das, was geschehen ist. Deswegen ziehe ich es vor mit meinen Leuten, in meinem Dorf zu arbeiten. Um etwas für mein Dorf zu erreichen. Ich bin aber auch in anderen Initiativen, welche bei Jugendlichen etwa durch Tanzveranstaltungen Interesse wecken sollen. Dies ist auch eine Strategie um die Aufmerksamkeit der Jugendlichen zu wecken. ‚Kommt den Tanz üben‘ um sie dabei automatisch mehr zu lehren und damit sich die Jugendlichen danach der Welt der indigenen Bewegung widmen. Das ist es was ich mich mache, mein Dorf und der Tanz auch.⁵⁵

Als weiteres Element um Jugendliche und junge Erwachsene anzusprechen nennt Karina den Sport. Als sie noch während der Schulzeit in einem Kulturzentrum partizipierte, organisierte man Fußballmeisterschaften in Zusammenarbeit mit anderen Organisationen wie der Aruwayna. Gemeinsam wurden die notwendigen Mittel, wie Platz, Pokale und Verpflegung besorgt. Hier sieht man wieder das Prinzip des *Ayni*, das bei der gegenseitigen Hilfe und Abwechslung zu Anwendung kommt. Die Meisterschaften wurden mit rituellen Eröffnungspraktiken durch die Jugendlichen und jungen Erwachsenen eingeweiht. Durch den hohen Organisationsaufwand kam es aber nur zur Durchführung von einigen Meisterschaften bevor das Projekt wieder einschlof. Ein neues Projekt, das sie initiierte ist der „Club Deportivo Central Citani“, welcher von Oktober bis Dezember 2009 seine erste Meisterschaft in Alto Hospicio durchführt. Die Teams bestehen aus jeweils 8 Burschen – bzw. Mädchenteams, die alle Mitglieder

der Kulturzentren sind. In ihrer Aussendung weist sie auf die Wichtigkeit der körperlichen Ertüchtigung hin, und bringt diese in einen Zusammenhang mit der Gemeinschaft, die geschaffen wird, welche den jungen Aymara offen steht. Der Fußball soll Raum schaffen, um Phänomene kultureller Identität (zit. nach Macarena) auszudrücken

Die Ziele der jungen Menschen liegen aber auch auf einer höheren Ebene. Macarena spricht von der Notwendigkeit alle Aymara zu vereinigen, um sie auf politischer Ebene durch einen oder mehrere Vertreter sprechen zu lassen. Der Wunsch nach einem indigenen Abgeordneten wird laut. Sie sieht die Gemeinschaft derzeit nicht als einheitlich, was sich z.B. durch die Streitigkeiten zwischen den Ansprüchen der *CONADI* und des *Consejo Aymara* artikuliert. Es ist Aufgabe der jungen Menschen diese Einheit zu schaffen, sie müssen die Unterschiede im Denken überwinden. Hier liegt aber nach Macarena das Hauptproblem. Woher sollen die Kinder und Jugendlichen ihr Denken, ihr Wissen haben, wenn nicht von ihren Eltern. Sind diese jedoch nicht bereit kulturelle Inhalte und Identität zu vermitteln, wird es nur eine sehr oberflächliche Auseinandersetzung bleiben. Auf persönlicher Ebene erklärte Macarena ihre Vision folgendermaßen:

*„Was ist es, das ich will? Sie lehren, was unsere Geschichte wirklich ist, unsere Identität, sie nach der Geschichte ihres Dorfes fragen. Manche kenne sie, vielleicht wissen sie aber auch nichts darüber. Ihre Sprache lehren, Lieder auf Aymara singen, die auch viele nicht kennen. Ich konnte es zu meiner Zeit lernen und ich war hungrig darauf es zu wissen.“*⁵⁶

Macarena will der nächsten Generation dasselbe mitgeben, wie sie es in ihrer Generation erleben durfte. Sie sieht, dass viele Jugendlichen kein Interesse mehr an diesen Dingen zeigen und will deren Aufmerksamkeit auf ihre Kultur, ihre Vergangenheit und ihre Zukunft legen.

Neben der Vermittlung kultureller Werte an die Aymara selber, geht es meinen ProtagonistInnen auch um die Präsentation nach außen, also das Zeigen der Kultur in der chilenischen Gesellschaft. Dies passiert einerseits aus einem gewissen Stolz, aber

andererseits auch, um den Menschen ihre Kultur näher zu bringen und die Diskriminierung zu überwinden. Macarena meint dazu:

*„Wir erleben gerade einen Prozess, in welchem uns die Menschen vielleicht nicht mehr so diskriminieren, weil wir sie auch was gelehrt haben. Wo wir herkommen, was wir produzieren, was die Textilien sind und sie sagen ‚wie hübsch, wie schön, wie sie singen, wie sie sich kleiden‘. So wächst unser Raum in der Gesellschaft Iquiques.“*⁵⁷

Zurück auf der politischen Ebene klingt bei Daniel der Wunsch nach Anerkennung als *pueblo aymara* mit:

*„Sie benennen sie uns innerhalb des Staates oder auf internationaler Ebene als originäre Stämme oder sie benennen uns als indigen, indigenes Volk. Aber wir sind Aymara, wir sind eigene Aymara.“*⁵⁸

Das *Ley Indígena* wird zwar als Meilenstein anerkannt, doch sieht man nach 14 Jahren der Anwendung, dass viele Forderungen und Ansprüche damit nicht erfüllt werden können. Mit der Zeit haben sich bestimmte Zielsetzungen auch verändert. Es ist den jungen Aymara ein Anliegen, dass der Gesetzestext überarbeitet und an die realen Umstände angepasst wird.

Neben den Zielsetzungen auf ideologischer und politischer Ebene, drängen die jungen Aymara aber auch auf konkrete Maßnahmen, wie die Eröffnung eines Hauses oder eines Raumes, der exklusiv für Aymara und ihre Feiern zur Verfügung steht. Derzeit ist es sehr schwierig, für jede Feier einen Raum zu besorgen, da man jemanden finden muss, der seine Räumlichkeiten vermietet. Dies ist auch verbunden mit einem finanziellen Aufwand, den nicht alle leisten können.

Die eben genannten Visionen und Ziele sind vielleicht teilweise Utopien, doch zeigt sie den Einsatz der jungen engagierten Generation Aymara. Deutlich wird auch die Bandbreite der Arbeitsfelder. Vom persönlichen Zugang bis hin zu politischen Forderungen findet jeder Aspekt Platz.

Bei der Befragung der InterviewpartnerInnen stellte sich schnell heraus, dass die Kulturzentren in den Schulen die Basis für Auseinandersetzungen mit Fragen der Identität bildeten. Hervorzuheben ist die aktive Rolle der damals Jugendlichen bei der Initiierung der Projekte. Auf ihr Drängen hin wurden diese Treffpunkte ins Leben gerufen. Bis dahin wussten die jungen Menschen wenig über ihre Kultur. Praktiken und Traditionen beschränkten sich ausschließlich auf den ruralen Raum. Die Kulturzentren gaben den AkteurInnen Raum, Erfahrungen und Wissen zu sammeln. Die Unterstützung der Bildungseinrichtungen spielt hier eine große Rolle, da sie die Räumlichkeiten und Ressourcen dafür zu Verfügung stellten.

Nach dem Schulabschluss schlossen sich einige der jungen Menschen auf universitärer Ebene zusammen und gründeten die Gruppe *Aruwayna*, welche die Anliegen der indigenen StudentInnen vertreten sollte. Nach Jahren des Lernens und Praktizierens ging man über, konkrete Forderungen zu formulieren. Die Jugendlichen lernten, sich als selbstbewusste Aymara zu präsentieren. Grundlage dafür war das Erlernen der Praktiken und das Wissen über ihre Wurzeln. Die jungen Erwachsenen artikulieren auf unterschiedlichen Ebenen Forderungen, die sie auch in einem mehr oder weniger breiten Ambiente präsentieren können. Das heißt, dass sie durch *Aruwayna*, ebenso wie durch andere indigene Vereinigungen nicht- universitärer Natur, in der Gesellschaft und auf der politischen Ebene Gehör finden. Je diversifizierter die Ansprüche und Forderungen wurden, desto stärker trat die Heterogenität der Aymara zutage. Nicht nur die Forderungen der Aymara aus dem ländlichen Raum gegenüber jener des urbanen Raums waren teilweise gegensätzlich, auch innerhalb der Aymara im urbanen Raum kann man nicht von einer einheitlichen Gruppe sprechen. Diese Heterogenität ist verbunden mit verschiedenen Machtansprüchen, die artikuliert werden. Dies wird eine der größten Herausforderungen für die Aymara in Chile sein.

Die Heterogenität kann man meines Erachtens aber nicht auf ein Stadt- Land- Gefälle reduzieren. Es existieren in vielen Familien nach wie vor enge Bande zwischen jenem Teil, der in der Stadt lebt und den in den Herkunftsdörfern Zurückgeblieben. Es handelt sich aber nicht um ein Muster, das man als für alle zutreffend benennen kann. Prinzipiell kann man sagen, dass vor allem die Großelterngeneration in den Dörfern verblieben ist. Wie aus einigen der Interviews herauszulesen ist, tendieren heute auch

Elternteile wieder dazu, in die Dörfer zurückzukehren. Dies hängt wahrscheinlich mit der Tatsache zusammen, dass die Großelterngeneration nicht mehr alleine leben kann und auf die Hilfe ihrer Kinder angewiesen ist. In den größeren Orten des Altiplano, wie Colchane, wo es Arbeitsplätze gibt, leben mitunter Eltern mit ihren Kindern, die in der Stadt studiert haben, welche danach aber in die Heimat zurückkehren.

Auch wenn die einzelnen Familiengeschichten sehr unterschiedlich sein können, stellt sich die enge Verbindung zum Dorf als wesentliches Element hinsichtlich der Konstruktion von ethnischer Identität heraus. Ethnische Identität im Sinne der praktizierten kulturellen Elemente. Diese wurden teilweise aus dem ruralen Raum übernommen oder neu initiiert, wie ich an meinen Beispielen der Rituale vorstellte. Der Bezug zur *comunidad* spielt hier eine wesentliche Rolle, wenn man den Grad der Partizipation betrachtet. Bei den Erhebungen wurde festgestellt, dass die Beteiligung umso höher ausfällt, je enger die Verbindung mit dem traditionellen Raum ist. Als weiteres Merkmal stellte sich die Fortsetzung ideologischer Traditionen heraus. Die jungen Menschen bilden zwar eine selbstbewusste, eigenständige Gruppe, die ihre Interessen artikulieren und vertreten, sich inhaltlich aber stark an den Ideen ihre Eltern bzw. dieser Generation orientieren, wie am Beispiel der Hochzeitszeremonien zu sehen ist. Manche Riten würden sie zwar als nicht zeitgemäß empfinden, versuchen aber nicht diese zu ändern oder anzupassen, sondern fügen sich in die Rolle, die sie zu erfüllen haben. Dahinter steckt das Aufrechterhalten des Bezugskonzeptes Aymara im ruralen Raum als Basis der Gemeinschaft. Diese Tatsache lässt sich auch mit dem Faktum untermauern, dass die Heterogenität in Verbindung mit Machtansprüchen fast ausschließlich auf der Ebene der Elterngeneration zum Vorschein kommt. Die Generation der InterviewpartnerInnen ist ebenso von dieser Heterogenität betroffen und engagiert sich in Vereinigungen mit unterschiedlichen inhaltlichen Ausprägungen. Machtverhältnisse manifestieren sich aber in einzelnen Positionen nicht. Es werden vor allem zwei Ziele verfolgt, die jede Gruppe mehr oder weniger stark forciert – einerseits handelt es sich dabei um das Ausüben kultureller Praktiken, andererseits will man die Akzeptanz auf politischer und gesellschaftlicher Ebene steigern.

8. Conclusio

Chile ist seit dem Ende der Diktatur 1990 geprägt von einer demokratischen Regierungsform, welche die öffentliche Repräsentation indigener Gruppen wieder möglich machte. Nach Jahrhunderten der Unterdrückung und Zerschlagung traditioneller Lebensformen, konnten sich die Menschen wieder ihrer Wurzeln besinnen und sich mit Stolz in der Gesellschaft präsentieren. Trotz der positiven Vorzeichen handelte es sich um ein Projekt der Reethnisierung, das seine Zeit brauchte um zu wirken.

In der vorliegenden Arbeit wird auf die Rolle junger Aymara innerhalb dieses Prozesses der Reethnisierung eingegangen. Ihr Verdienst war die Gründung von Kulturzentren in städtischen Bildungseinrichtungen, welche Raum für die Auseinandersetzung mit Fragen der Ethnizität und ethnischer Identität boten. Die Jugendlichen sahen sich damals schon als Aymara, es fehlten ihnen aber konkrete Inhalte und Möglichkeiten, Identität klar zu benennen und zu artikulieren. Das Konzept war für sie nicht griffig, sie konnten sich nicht richtig zuordnen. Die jungen Menschen sahen sich einerseits als Akteure innerhalb städtischer Strukturen, andererseits fühlten sie sich anders als der Rest der Gesellschaft. Dieses Anderssein manifestierte sich bis dahin fast ausschließlich über physiognomische Merkmale. In den Kulturzentren konnten alle jungen Aymara unter gleichen Bedingungen zusammenarbeiten. Für alle herrschten die gleichen Voraussetzungen. Im Zuge des Prozesses der Reethnisierung entwickelten sich der rurale Raum bzw. die dort verbliebenen Familienmitglieder als Bezugspunkte heraus. Zentrales Element des Prozesses waren Rituale und Traditionen, welche die Jugendlichen kennen lernten. Sie bildeten Gruppen und erlernten diese. Vor allem der Tanz stellte ein Element dar, das leicht vermittelt, und bei verschiedenen Anlässen präsentiert werden konnte. Bis heute zeigen die Aymara der Studie großes Interesse an der kulturellen Komponente der Reethnisierungsprozesses. Das bedeutet, dass ein großes Interesse daran besteht, Rituale und Traditionen zu erlernen und anzuwenden. Es kommt im Zuge dessen teilweise zu Anpassungen an das urbane Umfeld. Diese Anpassung ist am größten, wenn in der Vergangenheit nicht mehr durchgeführte kulturelle Praktiken,

wiederbelebt und neu initiiert wurden. Die Kulturzentren waren für die jungen Aymara die erste Möglichkeit ihre Kultur kennen zu lernen. In diesem Rahmen lag der Fokus der Gruppe eindeutig auf der Ebene der kulturellen Praktik. Nach dem Schulabschluss verlagerte sich der Schwerpunkt immer mehr auf politische Forderungen seitens der jungen Aymara. Sie behielten die Ausübung der kulturellen Praktik immer im Auge. Heute wollen diese Menschen der jüngeren Generation ihr gewonnenes Wissen weitergeben. Sie sehen die Notwendigkeit und die Schwierigkeit, Aymara im städtischen Raum für das Praktizieren zu begeistern. Diese bilden die Grundlage für ethnische Identität. Erst durch die aktive Teilnahme wird die Identifikation mit der Kultur kommen.

Neben der Praxis ist es der Bezug zur Familie im traditionellen Raum der Aymara ein wesentliches Element ethnischer Identität. Diese bildet den Verknüpfungspunkt für historische Kontinuität, wie sie Eriksen (2001) formulierte. Sie stellen das ursprünglich Traditionelle dar, an dem man sich orientiert. Über diese Verbindungslinie artikuliert sich der Bezug zum Reich der Tawantinsuyu, der Wiege der Aymara. Die gemeinsame Herkunft bietet Möglichkeit, sich als gemeinsame Gruppe zu sehen. Fehlen jungen Aymara diese Bezugspunkte im ruralen Raum, fällt es ihnen schwerer sich innerhalb dieser großen Gruppe zu platzieren. Im Zuge der Forschung stellte ich fest, dass jene InterviewpartnerInnen ohne Familienangehörige im ländlichen Raum kaum an kulturellen Aktivitäten partizipierten.

Beide eben besprochenen Komponente der Identitätskonstruktion spielen eine wesentliche Rolle für die jungen Menschen. Kultur ist demnach als Praxis im Sinne Bourdieus (1977) zu verstehen, die einen Prozess darstellt, welcher einer ständigen Veränderung unterworfen ist. Die Kultur der Aymara war in der Geschichte immer einem Wandel unterworfen. Vor allem durch die machtvollen politischen Maßnahmen seit der Gründung des Staates Chile kam es immer wieder zu einschneidenden Eingriffen in das Alltagsleben der indigenen Gruppen. Schlussendlich existierten kulturelle Praktiken nur mehr fragmentarisch und waren geprägt von synkretistischen Veränderungen. Durch den Prozess der Reethnisierung kam es zu einer Wiederbelebung von Ritualen und Traditionen, welche für die Aymara im städtischen Raum eine Form darstellen, ethnische Identität zu artikulieren. Ethnische Identität meine ich in dem Sinne, als Aktivitäten auf einer kollektiven Ebene geschehen. Diese

Kollektivität ist Voraussetzung für die Konstruktion eines „Wir“, einer Gemeinschaft. Wichtiges Element dieser Gemeinschaft sind Symbole. Sie sollen nach innen und nach außen zeigen, dass es sich um eine (mehr oder weniger starke) Einheit handelt. Sie sollen den Individuen einerseits als Element zur Identifikation dienen und andererseits die Gruppe nach außen repräsentieren.

Jeder Aymara sieht sich selbst mehr oder weniger stark ausgeprägt als Aymara. Indigene Identitäten besitzen alle und kann man nicht explizit ablegen oder annehmen. Der Unterschied liegt jedoch wie eben beschrieben in der Praxis. Man kann nicht davon ausgehen, dass die Gemeinschaft auf einer einheitlichen Ebene als homogene Gruppe konstruiert wird. Vielmehr handelt es sich um eine heterogene Gruppe, deren Gemeinsamkeit auf der gemeinsamen Herkunft und der gemeinsamen kulturellen Praxis beruht. Es muss Aufgabe sein, diese Heterogenität zu bündeln und in eine Ordnung zu bringen. Problematisch ist diese Heterogenität vor allem bei der Repräsentation nach außen. Dieses Feld beherbergt großes Konfliktpotential und muss durch geeignete (indigene) politische Praktiken kanalisiert werden. Die Aymara müssen versuchen eine Möglichkeit schaffen, Repräsentanten zu ernennen und gegebenenfalls auch abzuwählen. Nur so können die Anliegen auf politischer Ebene gebündelt präsentiert werden. In diesem Sinne ist es auch Aufgabe des Staates diese Möglichkeiten zu unterstützen und in das bestehende System zu integrieren. Die staatlichen Institutionen existieren bereits, das Vertrauen in diese ist aber seitens der Aymara sehr gering.

Ein Beispiel funktionierender Strukturen sind die nationalen Bildungseinrichtungen. Sie bieten den jungen Aymara Raum, um sich mit ihrer Kultur und ihrer Identität zu beschäftigen. Sie haben dabei eine doppelschneidige Funktion inne. Seit jeher gelten die Schulen als die wichtigsten Vermittler nationaler Identität. Vor allem im Norden Chiles, als Heimat des Volkshelden Arturo Prat, ist der schulische Jahresfestkreis geschmückt mit verschiedensten Veranstaltungen, die dazu dienen sollen, stolze Chilenen zu erziehen. Trotz dieser starken nationalen Ausrichtung versuchen die Bildungseinrichtungen (zumindest teilweise) den jungen Menschen Möglichkeiten zur persönlichen, kollektiven Entfaltung zu bieten.

Für zukünftige Auseinandersetzungen bieten sich verschiedene Ebenen. Ein wichtiger Faktor, der einer genaueren Überprüfung zu unterziehen ist, ist jener der

unterschiedlichen Machtansprüche innerhalb der Gruppe der Aymara. Wer sind die *líder* und *dirigentes*, wie werden ihre Machtpositionen, die sie als Vertreter der Aymara innehaben, legitimisiert und welche Rolle spielen dabei die jungen Menschen. Legt man den Fokus auf die Kulturzentren als Möglichkeit für junge Menschen kulturelle Praktiken kennen zu lernen und zu praktizieren, wäre es interessant zu erheben, inwiefern diese noch in den Schulen aktiv sind und wie sich die inhaltlichen Abläufe manifestieren. Als weitere Ebene sehe ich die Debatte aus Sicht der Aymara aus dem ländlichen Raum. Wie ist ihre Rezeption der Geschehnisse, die durch urbane Aymara initiiert wurden und welche Vorschläge und Methoden haben sie in Bezug auf den Reethnisierungsprozess

Bibliografie

Anderson, Benedict (1993): *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso: London

Aylwin, José (Hg.) (2003): *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile*. LOM: Santiago

Bader, Veit- Michael (1995): *Rassismus, Ethnizität. Bürgerschaft. Soziologische und philosophische Überlegungen*. Westfälisches Dampfboot: Münster

Banks, Marcus (1996): *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Routledge: London, New York

Barth, Fredrik (1969): *Ethnic groups and boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Waveland Press: Long Grove. [Second Edition 1998]

Blayer, Irene Maria F. (Hg.) (2004): *Latin American narratives and cultural identity*. Lang: New York/ Vienna [u.a.]

Beer, Bettina (Hg) (2003): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Reimer: Berlin

Bourdieu, Pierre (1997): *Soziologische Fragen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Bourdieu, Pierre/ Passeron, Jean- Claude (2000): *Reproduction in education, society and culture*. Sage Publ.: London

Calderón, Hugo/ Ensignia, Jaime (Hg.)(1986): *Chile. Chancen der Demokratie nach Pinochet*. Junius: Hamburg

Cohen, Abner (1969): Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns. Routledge: London

Collier, Simon/ Sater, William F. (1996): A history of Chile, 1808-1994. Cambridge University Press: Cambridge

Dannenbeck, Clemens (2002): Selbst- und Fremdzuschreibungen als Aspekte kultureller Identitätsarbeit. Leske und Budrich: Opladen

De Vos, George/ Romanucci- Ross, Laura (Hg.)(1975): Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change. Mayfield: Palo Alto, Kalifornien

Donald, James (Hg.) (1998): "Race", culture and difference. Sage: London

Dünne, Jörg/ Günzel, Stephan (Hg.) (2006): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Suhrkamp: Frankfurt am Main

Eriksen, Thomas Hylland (1993): Ethnicity & Nationalism. Anthropological perspectives. Pluto Press: London; Boulder, Colorado

Eriksen, Thomas Hylland (1995): Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology. Pluto Press: London; Sterling, Virginia [Second Edition 2001]

Epstein, Arnold (1978): Ethos and Identity: Three studies in Ethnicity. Tavistock Publications: London

Flick, Uwe (Hg.) (2007): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg

Heinz, Marco (1993): Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte. Holos Verlag: Bonn

Henriquez Rojas, Patricia (1996): ¿Por que bailando? Estudio de los Bailes Religiosos del Norte Grande de Chile. Printext: Santiago de Chile

Horn, Dagmar (2002): Das selkupische Ethnizitätsgebäude. Zur gegenwärtigen ethnischen Identität der südlichen Selkuppen (Westsibirien). Fokus Kultur: Trier

Fenton, Steve (1999): Ethnicity, Racism, Class and Culture. Macmillan Press: Houndmills et al.

Fischer, Hans/ Beer, Bettina (Hg.)(1983): Ethnologie. Einführung und Überblick. Reimer: Berlin [5. Auflage 2003]

Galtung, Johan (1981): Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Rowohlt: Reinbeck bei Hamburg

Garcés, Eduardo Kingman (Hg.) (1992): Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea. Ciudad: Quito

Glazer, Nathan (Hg.)(1975): Ethnicity: Theory and Experience. Harvard University Press: Cambridge

Gleich, Utta von (1997): Indigene Völker in Lateinamerika. Konfliktfaktor oder Entwicklungspotential. Vervuert Verlag: Frankfurt am Main

Gonzalez Miranda, Sergio (2002): Chilenizando a Tunupa. La Escuela Pública en el Tarapacá Andino 1880 – 1990. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos: Santiago de Chile

Grebe Vicuña, María Ester (1998): Culturas Indígenas de Chile: Un Estudio Preliminar. Pehúen Editores: Santiago de Chile [2. Auflage 2000]

Guerrero- Jiménez, Bernardo (1996): Homenaje a Freddy Taberna G. Escritos sobre la sociedad aymara del norte grande de Chile. Ed. El Jote Errante: Iquique

Gundermann, Hans/ Foerster, Rolf/ Vergara Jorge Iván (2003): Mapuches y Aymaras. El Debate en Torno al Reconocimiento y los Derechos Ciudadanos. RIL editores: Santiago de Chile

Hall, Gillette/ Patrinos, Harry Anthony (2006): Indigenous peoples, poverty and human development. Palgrave McMillan: New York

Hall, Stuart (Hg)(1996): Questions of cultural identity. Sage Publicatios: London

Heinz, Marco (1993): Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte. Holos Verlag: Bonn

Janusek, John Wayne (2004): Identity and Power in the ancient Andes. Tiwanaku cities through time. Routledge: London, New York

Jenkins, Richard (1997): Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations. SAGE Publications: London. Thousand Oaks, New Delhi

Johnsson, Nick (1986): Food and culture among Bolivian Aymara. Symbolic expressions of social relations. Almquist & Wiksell Internacional: Stockholm

Kessel, Juan van (1988): Los Aymaras Contemporáneos de Chile (1879 – 1985): Su Historia Social. Cuaderno de Investigación: Iquique

Kessel, Juan van (1992): Holocausto al Progreso. Los Aymaras de Tarapacá. IECTA: Iquique [4. Auflage 2003]

Kuper, Adam/ Kuper, Jessica (1996): The social science encyclopedia. Routledge: New York [3. Auflage 2009]

Lamnek, Siegfried (1988): *Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch.* Beltz: Weinheim, Basel [5. Auflage 2005]

Larrain, Jorge (2001): *Identidad chilena.* LOM ediciones: Santiago de Chile

Mead, George (1998): *Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus.* Suhrkamp: Frankfurt am Main

Moore, Henrietta L./Sanders, Todd (2006): *Anthropology in theory. Issues in Epistemology.* Blackwell Publishing: Oxford

Morley, David (Hg.)(1996): *Stuart Hall: Critical dialogues in Cultural Studies.* Routledge: London

Murra, John (2002): *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía.* IEP: Lima

Patterson, Orlando (1978): *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse.* Stein and Day: New York

Quinteros Ochoa, Leonor (Hg.)(2002): *Nosotros somos quienes somos... Ensayos sobre identidad cultural iquiqueña.* Campus Ediciones: Iquique

Romanucci- Ross, Lola/ De Vos, George (Hg.)(1995): *Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accomodation.* Altamira Press: Walnut Creek

Roosens, Eugeen E. (1989): *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis.* Sage Publications: Newbury Park, Kalifornien et al

Salazar, Gabriel/ Pinto, Julio (1999): *Historia Contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento.* LOM Ediciones: Santiago de Chile

Schull, William J. (Hg.)(1990): The Aymará. Strategies in human adaptation to a rigorous environment. Kluwer: Dordrecht

Swartley, Lynn (2002): Inventing indigenous knowledge. Archaeology, rural development, and the raised field rehabilitation project in Bolivia. Routledge: New York

Vermeulen, Hans/ Govers, Cora (Hg.)(1996): The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'. Het Spinhuis: Amsterdam

Wernhart, Karl R.; Zips, Werner (Hg.)(1998): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Promedia: Wien [2. Auflage 2001]

Widmark, Charlotta (2003): To make do in the city. Social identities and cultural transformations among urban Aymara speakers in La Paz. Uppsala University Press: Uppsala

Winthrop, Robert H. (1991): Dictionary of concepts in cultural anthropology. Greenwood Press: New York

Wolf, Eric (1991): Die Völker ohne Geschichte: Europa und die andere Welt seit 1400. Campus Verlag: Frankfurt am Main

Artikel

Albó, Xavier (2000): "Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile" in *Estudios Atacameños*, No 19, S. 43- 73

Augustyniak, Szymon (2004): "Dating the Tiwanaku State" in *Revista Chungará*, No 1, S. 19-35

Bifani, Patricia (1989): "Lo propio y lo ajeno en interrelación palpitante" in *Nueva Sociedad*, No 99, S.104- 115

Bonfil Batalla, Guillermo (1988): "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos" in *Anuario Antropológico*, No 86, S.13-53

Bourdieu, Pierre (1998): „Sozialer Raum, symbolischer Raum“ in Dünne, Jörg/ Günzel, Stephan (Hg.)(2006): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, S. 354- 368

Chipana, Cornelio (1986): "La identidad étnica de los aymarás" en Arica in *Revista Chungará*, No16-17, S. 251-261

Certeau, Michel (1988): „Praktiken im Raum“ in Dünne, Jörg/ Günzel, Stephan (Hg.) (2006): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, S.343 - 353

Cuevas, Hernán (2008): "La Cuestión de la identidad Chilena in Chile 2008: Percepciones y Actitudes Sociales". 4º Informe de Encuesta Nacional ICSO – UDP, S.133- 144

De Vos, George (1975): "Ethnic pluralism: conflict and accommodation" in De Vos, George/ Romanucci- Ross, Laura (Hg.)(1975): *Ethnic identity: Cultural Continuities and Changes*. Mayfield: Palo Alto, Kalifornien

Dünne, Jörg (2006): „Einleitung Soziale Räume“ in Dünne, Jörg/ Günzel, Stephan (Hg.) (2006): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, S.289 – 302

Foucault, Michel (1984): „Von anderen Räumen“ in Dünne, Jörg/ Günzel, Stephan (Hg.) (2006): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, S. 317 – 329

Gavilán, Vivian (1995): "Mujeres y hombres en Isluga y Cariquima: una aproximación a las relaciones de género entre los aymaras del norte de Chile", Tesis de Maestría, FLACSO-Quito, Ecuador (MS.)

Gavilán, Vivian (1998): "Elaboraciones de género en la religiosidad de mujeres y hombres Aymara del Norte de Chile" in *Revista de Ciencias Sociales*, No 8, S. 65-82

Gingrich, Andre/ Zips, Werner (1983): „Ethnohistorie und Historische Anthropologie“ in Fischer, Hans/ Beer, Bettina (Hg.)(2003): *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Reimer: Berlin [5. Auflage 2003], S. 273- 294

González Cortez, Héctor (1997): "Apuntes sobre el tema de la identidad cultural en la Región de Tarapacá" in *Estudios Atacameños*, No 13, S. 27 – 45

González Cortez, Héctor (2000): "Identidad cultural aymara, nacionalidad y globalización" in Centro de Estudios para el Desarrollo (Hg.)(2000): *¿Hay patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización*. Ediciones del segundo centenario: Santiago, S. 263-275

González Cortez, Héctor/ Gavilán Vega, Vivian (1990): “Cultura e Identidad Étnica entre los Aymaras Chilenos” in *Revista Chungará*, No 24/ 25, S. 145 – 158

González Miranda, Sergio (2004): “Mirando a la Pachamama: Globalización y Territorio en el Tarapacá Andino” in *Revista de Geografía*, No 31, S. 53 – 62

Guerrero, Víctor (1996): “Sociedad y política en los Aymaras de Iquique” in *Revista de Ciencias Sociales*, No 6, S. 59-77

Gundermann, Hans (1997): “Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación” in *Estudios Atacameños*, No 13, S. 9 - 26

Gundermann, Hans (1998): “Notas acerca de igualdad, identidad étnica y desarrollo en el norte de Chile” in *Revista de Ciencias Sociales*, No 8, S. 49 – 63

Gundermann, Hans (2000): “Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980 – 2000” in *Estudios Atacameños*, No 19, S. 75- 91

Gundermann, Hans (2001): “Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina” in *Estudios Atacameños*, No 21, S.89 - 112

Gundermann, Hans (2003a): “La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá” in *Revista de Historia Indígena*, No 7, S.87 - 138

Gundermann, Hans (2003b): “Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía” in *Gundermann, Hans (et al)(2003): Mapuches y Aymaras. El Debate en Torno al Reconocimiento y los derechos ciudadanos. RIL Editores: Santiago de Chile*

Gundermann, Hans (2003c): “Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos” in *Estudios Atacameños*, No 25, S. 55- 77

Grebe Vicuña, Maria Ester (1986): “Migración, identidad y cultura aymará: Puntos de vista del actor” in *Revista Chungará*, No 16/17, 205 - 223

Hannerz, Ulf (1976): “Some comments on the anthropology of ethnicity in the United States” in Frances, Henry (Hg.): *Ethnicity in the Americas*. Mouton: Paris, S. 429 – 438

Kaller- Dietrich, Martina (2000): „Las Americas. Vom modernismo zum Redimieren der lateinamerikanischen Identitäten unter besonderer Berücksichtigung des mexikanischen Diskurses“ in Fröschl, Thomas (Hg.): *Nordamerikastudien. Historische und literaturwissenschaftliche Forschungen aus österreichischen Universitäten zu den Vereinigten Staaten und Kanada*. Verlag für Geschichte und Politik: Wien/ München: 313- 340

Kessel, Juan van (1985a): “La lucha por el agua en Tarapacá: la visión andina” in *Revista Chungará*, No 14, S. 141-155

Kessel, Juan van (1985b): “Los aymaras contemporáneos de Chile (1879-1985). Su historia social” in *Diálogo Andino*, No 10, S. 47-72

Kessel, Juan van (2000): “La empresa salitrera: el primer milagro económico chileno y el último capítulo de la historia de la comunidad aymara en Tarapacá (SS. XIX-XX)” in *Cuadernos de Investigación*, No 15, IECTA, S. k.A.

Larrain, Horacio (1993): “¿Pueblo, Etnia o Nación? Hacia una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas” in *Revista Ciencias Sociales*, No 2, 19 - 36

Lefebvre, Henri (1974): „Die Produktion des Raumes“ in Dünne, Jörg/ Günzel, Stephan (Hg.) (2006): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Suhrkamp: Frankfurt am Main

Martínez, Gabriel (1975): “Introducción a Isluga, Universidad de Chile, Iquique. “Para una etnografía del riego en Chiapa” in *Revista Chungará*, No 18, Arica, S. 163-179

Palacio Ramírez, José (2004): “El Indigenismo como Antropología Aplicada: Algunos Apuntes A Contrapunto” in *Cuicuilco*. Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México

Pérez, Eduardo (1993): “Acerca del pensamiento político andino” in *Revista Chungará*, No 14, S. 19-21

Podestá Arzubiaga, Juan (2004): “Claves para entender el desarrollo de la región de Tarapacá” in *Revista de Ciencias Sociales*, No 14, S. 25 – 38

Simmel, Georg (1903): „Über räumliche Projektionen sozialer Formen“ in Dünne, Jörg/ Günzel, Stephan (Hg.) (2006): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Suhrkamp: Frankfurt am Main, S. 304 - 315

Zapata Silva, Claudia (2003): “Atacameños y Aymaras: el desafío de la ‘verdad histórica’” in *Nuevo Mundo Mundo Nuevo*, No 3, 2003, S. k.A.

Zapata Silva, Claudia (2007): “Memoria e historia. El proyecto de una Identidad Colectiva entre los Aymaras de Chile” in *Revista Chungará*, No 2, S. 171 – 183

Internetquellen

Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (2002): Censo 2002. Síntesis de Resultados (Instituto Nacional de Estadísticas)

<http://www.ine.cl/cd2002/sintesisencensal.pdf> [19.September 2009]

Aylwin, Jose (k.A.): Pueblos Indígenas de Chile: Antecedentes históricos y situación actual. Dokument des “Instituto de Estudios Indígenas – Universidad de La Frontera. Temuco, Chile

www.xs4all.nl/~rehue/art/ayl1a.html [30. Oktober 2009]

Vasoncelos, Juan (1925): La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana.

<http://www.turemanso.com.ar/larevista/bajadas/larazacosmica.pdf> [18.11.2009]

Anhang

¹ <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/ayl1a.html>

² “La sabiduría indígena nos dice que delante de nuestros ojos está el pasado, porque el pasado es el único tiempo que podemos ver.”

³ Fiesta patronal = Patronsfest; enfloramiento de ganado = Schmücken des Viehs mit Blumen; carnaval = Karneval

⁴ Nach Ferdinand de Saussure

⁵ „Christen für den Sozialismus“

⁶ “El baile religioso puede ser definido como una agrupación estable de fieles católicos que tienen como finalidad rendir culto a la Virgen del Carmen a través de la danza.”

⁷ „(...)autoridad de carácter claramente paternalista. (...)se les consideraba como jefe de una familia extensa y se les llamaba tata (...) se les consideraba como jefe de una familia extensa y se les llamaba tata, i.e. padre”

⁸ “La caída demográfica, la desintegración económica y el desmoronamiento social de la sociedad autóctona.”

⁹ „(...) incapacidad para aceptar un mundo fuera del cristianismo y una cosmovisión no europea”

¹⁰ „cristianismo de los pobres“

¹¹ „Se hizo sentir en las comunidades, paso a paso, la imposición de la nacionalidad chilena, la legislación y el control administrativo de Santiago: apareció la escuela chilena y el servicio militar obligatorio, orientados también hacia la instauración de la nacionalidad, la asimilación idiomática y cultural y la integración social y económica de los aymaras en el sistema criollo presente en la cercana empresa salitrera.”

¹² „(...) cambiaron los discursos, los interlocutores y se amplió la ciudadanía hacia sectores excluidos (mujeres y analfabetos).”

¹³ „Primero fue el genocidio que hubo cuando llegaron los españoles. Luego empieza la rebelión. Hubieran asentamiento en varios países y empezó la chilenización en caso de Chile. Que acá en Chile éramos todos chilenos. No había Aymara, no había Rapa Nui, no había Quechua y tampoco habían Mapuche. Todo era chileno porque de esa raya que tuve fronterizo era Chile. Entonces que pasaba a la gente del interior, los Aymara? Les pegaron con una regla, los insultaban si hablaban en aymara, castellano por obligación. Bueno los abuelos por no hablar, por su timidez no hablaron no mas, para no ser discriminando.”

¹⁴ „(...)para establecer las vinculaciones entre las *comunidades* y la autoridad designada, así como para establecer el orden público en un extenso territorio que comenzaba a poblarse y cuyos flujos de personas y mercancías era necesario proteger.”

¹⁵ „(...) que en el plebiscito de 1988 en toda esta región ganó el ‘sí’ a favor de Pinochet, el que más se había esforzado para negar la identidad aymara porque, como él misma decía, ‘en [su] Chile no hay indígenas; solo hay chilenos’.”

¹⁶ „En el colegio aprendimos del Colon, del Arturo Prat, del O`Higgins, pero de ahí nada más. Así me dije voy a aprender mas de lo que es mi identidad por eso en el colegio no me enseñaron nada, ni de mi identidad o de la Wiphala, que es el carnaval nada de eso porque no esta escrito.”

¹⁷ „La CONADI es un espacio que nosotros hemos peleado para eso. Con el retorno a la democracia. Dentro de eso costó mucho ese trabajo para poder tener una ley. Por medio de la CONADI, antes era CEPI. En eso yo trabajé mucho y mi familia. (...) Pero finalmente debe entenderse que la CONADI no es nuestra voz. Es un gancho creado para nosotros, pero del gobierno. El gobierno nombra todos sus jefes, sus subdirectores y todo. No nosotros. Y el gobierno le dice hace esto, hace esto. Su patron. Y ellos muy simpatico con nosotros podría avanzar bastante. El gobierno los frena. (...) Entonces que lo que hicimos nosotros?(...) Nosotros nos organizamos costó mucho, criamos una instancia, como nuestro parlamentario, llamado Consejo Nacional del Pueblo Aymara. Nuestro diputado. Ese consejo es nuestra voz, no la voz de CONADI, ni de politicos nada. Es nuestra voz frente al otro.”

¹⁸ „Porque nosotros limitamos con Bolivia, entonces para ellos somos como bolivianos.”

¹⁹ „Cuando ven una gente morena como yo (...) ‘Usted no es chileno! Usted es Boliviano?’ Altiro.”

²⁰ „Cuentan mis abuelos que acá la gente aymara chilena se le veía como boliviana, peruana.”

²¹ <http://redalyc.uaemex.mx/>

²² „Pero si siempre como todos los años, una vez al año, a la anata, a los carnavales vamos por allá [al pueblo]. No faltábamos ni uno. Uno llegaba allá y se encuentra con los abuelitos y los abuelitos hablan en su idioma y uno no entiende.”

²³ „Te pasa ahí te vas a un pueblo a ver los abuelitos y todo eso. En otras festividades también, si hay fiesta pasas por ahí. Pero siempre la mayoría va a carnaval. Es como lo más puntual, ya infaltable.”

²⁴ „ (...) ahora vivo en Hospicio, esta es mi casa. Mi mamá está conmigo. Mi papá está en Lirima. Mi papá en Lirima tiene su casa, tiene llamas. Entonces yo cuando puedo o cuando mi papá está enfermo vamos a ver al pueblo. Pero durante el año en enero hay una fiesta patronal. Hay una fiesta del pueblo en enero. Ahí subimos todos porque sobre todo la familia, nos encontramos todo.”

²⁵ „Si de repente cuando mis papas no vienen voy yo. Ellos vienen y no voy, ellos no vienen y voy.”

²⁶ „Si antes viajaba mucho. En verano casi estaba todo el verano allá.”

²⁷ „En el liceo hicimos centros culturales donde nosotros teníamos 12 años, 13 años. A tratar de formar esto, de formar identidad, de transmitir nuestros costumbres, de hablar con nuestros abuelos.”

²⁸ „Si, yo participé en el colegio, en el mismo liceo que la Andrea. Formamos ese grupo que había en el colegio. Se hacían danzas, cantamos en aymara, practicar también la lengua aymara. (...) tuvimos una profesora que hablaba aymara. Que era indígena. A mí me gustaba mucho, los bailes y todo y yo me vestía con el traje que usan, el aksu. Hacíamos diálogos, intercambiamos diálogos con la profesora. Ella hablaba español y yo lo decía en aymara.”

²⁹ „Y nunca vi como un centro cultura que hay ahora en día, los niños indígenas se juntan, los Mapuche un grupo que es parte de su cultura, la practican y todo eso. Nunca vi eso.”

³⁰ „Fue un trabajo fuerte porque teníamos que repasar la identidad. Los jóvenes como nosotros que iban por allá eran para ver, para intercambiar ideas para esas cosas, pero la identidad no la tenían clara. Entonces yo decía "Profesora sabes que? Invitamos a unas personas mayores que sepan de la identidad y cultura aymara y que lo nos pasen a nosotros”

³¹ „Hicimos una charla de identidad, una de la cosmovisión andina y todo eso. De ahí nos quedó clara la película, dijimos "Ah hay una Wiphala". Yo tampoco no conocí la Wiphala. Es la bandera que nos identifica, en cada acto en que nos presentamos estaba nuestra Wiphala. También como estaba la Wiphala, nosotros con nuestra chicha y nuestros costumbres.”

³² „Lirima es un pueblo joven, muy joven. Tendrá unos 25 años de formación. Entonces esos inicios de mis abuelos. El abuelo llegó, se vino da Cuace llegó al pueblo de Coltane, luego conoció a mi abuela de Cocaya, se casaron, se juntaron y ellos quisieron formar su propio pueblo. Tenían esa visión, formar su propio pueblo y el abuelo tenía asentamiento en territorio que quedaba colindante de Lirima. (...) Esos abuelos lo hicieron y formaron el pueblo de Lirima. Eso fue en el año 82. (...) Todo fueron con ayni, con reciprocidad, en comunidad y se crió el pueblo de Lirima. Y de ahí de esa fecha el pueblo de Lirima eh sigue prosperando y viene de un solo árbol genealógico así que todos somos familia en Lirima. No hay ni una persona desconocida.“

³³ „Entonces esta poco como que limita también a conocer o saber esas tradiciones. (...) por ejemplo de parte de mi mama no conozco nadie entonces me limita y altas cosas. No conozco a personas, no tengo relación con gente de pueblo.“

³⁴ „Nosotros todos venimos del lago Titicaca, de Tihuanaco. Ahí están toda nuestra herencia, las raíces de todo.“

³⁵ “Porque hay que entender que Colon llegó acá encontró la gran nación de Tawantinsuyu. Dividió en cuarto suyos. De los 4 suyus nosotros somos Collasuyu. Destruyó todo eso.”

³⁶ „ (...) aymara hay en Perú y hay en Bolivia. Lo único que nos divide es una línea fronteriza y nada más.“

³⁷ „Para nosotros todos somos iguales y no existe línea. Los Aymaras de allá son nuestros hermanos.“

³⁸ „La visión de la universitaria de Aruwayna: "de poder ayudar a su pueblo"

³⁹ „Yo creo que el conocimiento de derecho es bueno saberlo. Pero saber aplicarlo en la temática indígena yo creo que sería un gran apoyo para nuestros pueblos y en ese aspecto creo que acá yo me estoy preparando con un sistema diferente pero igual estoy manejando en torno a como se rige, a como se van establecer las normas. Mi tendencia claramente va por eso, va por eso pero también aprender un poco de aprender del derecho indígena, del derecho internacional público que es como una vía del conocimiento de los pueblos, y los grupos minorías. Y eso realmente tengo que aprenderlo y saber manejarlo, también el conocimiento de nuestros territorio. (...) Y también a orientar las comunidades. Es como una visión que tengo yo orientar a mi comunidad entorno a diferentes temas legales. Y quizás nosotros podemos un día tratar de modificar esa ley indígena que no tanto nos representa en algunos

puntos que más se supedita a la otra ley más alta pero tenemos que tratar. También de lograr el convenio 169 y yo creo ese es una meta para nosotros. No solo para mí como estudiante de derecho sino también para todas las ciudadanías aymaras o todo el mundo aymara. Y también de los Mapuche, Quechua.”

⁴⁰ „ (...) ahora se recobró estas costumbres, nosotros acá al 21 de junio nos reunimos las diferentes asociaciones, seamos adultos, jóvenes. Nos reunimos y vamos a nuestro cerro que esta en Alto Hospicio, que es el cerro Huantajaya. Donde ahí nosotros esperamos a la salida del sol, hacemos nuestras costumbres y eso es algo que ya hemos hecho por 4 años, 5 años. Donde esa iniciativa se reencontró, se buscó y se encontró.”

⁴¹ „En Hospicio, mira todo nace de las organizaciones de la juventud con las organizaciones Aymarmarka. Decidieron ir a buscar la piedra al marataca porque antes lo hicieron en Santa Rosa. Después quería participar la juventud en el Marataca, en el año nuevo aymara, y dirigentes como Daniel, yo, la Rosana y otros, la Wilma Yanque ella también fue, con José Mamani fuimos a buscar la piedra acá en cerro Tarapacá, una piedra que sea como un altar, para el hombre y la mujer. Entonces fuimos a buscar la piedra, la dejamos en el cerro Huantajaya que decidimos, lo vimos con un Yatiri. El Yatiri dijo "Eso es un buen lugar para hacer una marataca". Así que decimos colocar las piedras ahí y hasta ahora están las piedras ahí. Se cercaba el 21 de Junio, organizó el centro cultural Collasuyu y lo organizaron acá en mi casa, primera vez. Y los mayores, los adultos lo organizaron el Aymarmarka que esta en Iquique. Aquí hicimos humitas, chocolate, teconte. Y acá empezó toda la juventud a compartir, a llevar sus cosas para hacer un Ayni, así se dice. Entonces después fuimos a otra casa, de otros jóvenes que nos invitaron y ahí compartimos la comida. Se acercaba la noche (...). Esperamos al 21 de junio, así como año nuevo. Esperamos hasta el otro día, que va a salir el sol, ver a las primeras rayas del sol y entonces ahí partimos al cerro Huantajaya todo en caravana en camionetas, que auto. Al final llegamos todo al cerro Huantajaya y pasó que se han venido mucha gente.”

⁴² „Pero cual es la diferencia? Que en esa pedida de mano toda la familia, osea la familia de el, del novio y de la novia. Y que hace la familia? Solamente se recomienda que estén las personas casadas presente en esa ceremonia. Porque? Ellos son que han vivido y pueden entregar consejos; son las tías, los tíos, los abuelos son los que entregan los consejos a los novios, a los futuros casados. (...) La pedida de mano del casamiento entonces esa es la diferencia como te puedo decir y mas quizás un rito también ceremonial.”

⁴³ „Saben que es dentro de sus costumbres, ya no lo pueden sacarlo. Lo llevan en el alma, lo llevan en la sangre, lo llevan en su cuerpo. Igual lo hacen.”

⁴⁴ „Tiene que asumir y lo asume.”

⁴⁵ „No, no todos. Porque? Porque no se si te ha dado cuenta hay un porcentaje que hay gente del interior, de donde vienen mis papas por ejemplo, están metido en la religión evangélica. Y la evangélica no acepta el corte de pelo. Porque es como una costumbre para el diablo. Bueno así lo ven.”

⁴⁶ „(...) a veces el alférez recibe tantas donaciones que se carga de organizar no más. Del bolsillo sale poca plata. A veces no. Y en las fiestas por ejemplo, en la cosmovisión andina existe el ayni.”

⁴⁷ „Una familia tiene su ganado en el territorio y ellos van a pasar el floreo y van a invitar a la comunidad, si. Y a invitar a la comunidad, y la comunidad asistir, ese acto ya es un acto de reciprocidad porque ellos tienen que devolver después si tienen otro floreo igual. Así la comunidad trabaja.”

⁴⁸ „Entonces ayni significa devolverse la mano cuando tú puedes. Eso es muy común en el mundo andino. Si tú una vez lo hiciste para mi yo también lo hago para ti.”

⁴⁹ „Y esas costumbres si las vivimos muy propias, la vivimos muy directamente.”

⁵⁰ „A una fiesta? No que me acuerdo, solamente iba a pasear, a conocer porque tengo problemas por la altura. Se me desmayo siempre. De ahí no fui más. Hasta ahora. El último viaje hice como a los 8 años.”

⁵¹ „Siempre me ha interesado conocer más. Yo conozco, pero no conozco todo. Conozco superpoco allá pero me gusta- es super lindo. La cultura, las costumbres que tienen allá. Y cada pueblo tiene sus costumbres.”

⁵² „Y dentro de todo el desarrollo o el movimiento se busca eso, busca de que de jóvenes busquen una identidad. Se sientan propios de sus pueblos y practiquen sus costumbres. Tanto allá como en su pueblo y tanto acá en la ciudad se encuentra. Siguen conservando eso que también lo apliquen y además lo practiquen y también lo enseñen a generaciones que son inferiores que ellos. Tratando de que algún día nosotros podremos regresar a nuestros pueblos y proyectar nuestros pueblos con nuestro conocimiento que nos están dando ahora, como la educación todo eso y proyectar nuestras comunidades y hacer que sea una vida sustentable para nosotros, mantenerlo económicamente. Lamentablemente ahora todo va sobre la economía, mantenerlo económicamente y ya ahí yo creo que puede ser una posibilidad que nosotros retornemos a nuestros pueblos y que veamos en nuestros pueblos como un desarrollo sustentable para nuestra comunidad y para los demás generaciones que vienen.”

⁵³ „Hay diferentes áreas podríamos decir. Podríamos separarlo en primero las organizaciones o las asociaciones que son propio del pueblo y van a velar por el desarrollo, por el bienestar del pueblo, que

se encuentra claramente o asentada en el mismo pueblo. Después hay otras asociaciones que también tratan de conectar las tradiciones y costumbres de los pueblos pero acá en la ciudad. Tratando de punto de vista intercultural que igual que la ciudadanía conozca nuestros costumbres y que también los pueblos (...) trate de conectarse o de comunicarse con la gente de la ciudad. Y también están las otras organizaciones que son propia por temas particulares, tienen el carácter indígena pero por temas particulares. Podría decir uno las organizaciones indígena universitaria. Tratar de entregarles servicio o mejor dicho beneficios a los jóvenes indígena acá en la universidad.”

⁵⁴ „Nosotros queríamos formar eso todo por eso, para revisar nuestras prácticas, nuestras costumbres, tratar de hacer un lugar donde podemos encontrar, un hogar de comunidad para nosotros como indígenas. Y claramente a ayudar a crear identidad y criar una área de desarrollo indígena.”

⁵⁵ „Ahora para mí es un tema impresionante, el tema Aymara, un tema que no es solo para jóvenes. Y a la vez me retiré pero igual me meto a otras organizaciones. Pero ahora más propia, estoy en mi pueblo, soy representante de mi pueblo. Me dieron la oportunidad, “gracias” dije, de representar y cosas de desarrollo - de hacer proyectos, generar propuestas para beneficios para el pueblo. Estoy metido en eso. Prefiero ahora quedarme en eso un poco desilusionado con lo que pasa acá y mejor tratar trabajar con mi gente, con mi propio pueblo. A ver si logro algo por mi pueblo. En eso y también en la otra iniciativa de interesar jóvenes que es por ejemplo el baile, la danza. Es también una estrategia de uno se puede llamar a los jóvenes “vengan practiquen el baile” para después enseñarles más y después los jóvenes se meten a este mundo del movimiento indígena. En eso estoy metido, en eso, mi pueblo y baile igual.”

⁵⁶ „Entonces que es lo que yo quiero? Enseñarle lo que es realmente nuestra historia, nuestra identidad, preguntarle por la historia de su pueblo si que la saben, tal vez no la saben. Su lengua, enseñar su lengua, canciones en aymara que también muchos no las saben. Yo en mi tiempo puedo aprender y estaba hambrienta de saberlo.”

⁵⁷ „Estamos pasando un proceso en que tal vez la gente no nos discrimina mucho porque nosotros hemos hecho como les enseñamos también. De donde venimos, que producimos, que es del textilera, y dijeron "que bonito, que lindo, como cantan, como se visten " y todo. Así igual es muy creciendo el espacio de la sociedad iquiqueña.”

⁵⁸ „Nos califican acá dentro de este país o al nivel internacional estamos los pueblos originarios estamos calificado como indígena, pueblo indígena. Pero nosotros somos aymaras, somos propios Aymara.”

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Karte der Primera Región Tarapacá

Quelle: http://www.vi.cl/secciones/mapasregionales/primera_region_de_tarapaca.html

Abbildung 2: Querschnitt der Región Tarapacá

Quelle: Kessel, Juan van (1992): 92

Abbildung 3: Die vier Teile des Inkareiches

Quelle: Janusek, John Wayne (2004): 29

Abstract

In der vorliegenden Arbeit beschäftige ich mich mit dem Thema der Identitätskonstruktionen bei jungen erwachsenen Aymara in Iquique, Chile. Diese werden mit politischen Geschehnissen des Landes in Zusammenhang gestellt. Ziel des Textes ist es zu zeigen, inwiefern politische Strategien auf Fragen der Identität indigener Menschen, im speziellen Aymara, einwirken. Es sollen die sozialen und politischen Rahmenbedingungen gezeigt werden, welche die Revitalisierungsprozesse seitens der Akteure begünstigten.

Am Beginn der Diplomarbeit steht eine theoretische Auseinandersetzung mit den Begriffen Ethnizität und Identität. Dabei wird auf unterschiedliche Stufen eingegangen. So spielen etwa vielschichtige Identitätskonstruktionen auf nationaler bzw. regionaler Basis ebenso eine Rolle wie Symbolismus oder die Frage nach den Ebenen von Ethnizität. Ein zweiter Teil wird der geschichtlichen Aufarbeitung gewidmet. Im Mittelpunkt stehen die unterschiedlichen politischen Maßnahmen, die auf die Lebenswelt der Aymara, und somit auf ihre Identifikation, Einfluss nahmen. Die Ausführungen beginnen in der präkolumbianischen Zeit, da diese bis heute als Referenzpunkt dient. Chronologisch werden die wichtigsten Phasen der Nation dargestellt - von der Kolonialzeit, der Phase des frühen Nationalstaates Chile, bis in die Zeit der Diktatur Pinochets und die darauf folgende, bis heute andauernde Politik der *Concertación de Partidos por la Democracia*. In dieser letzten Phase spielt sich der betrachtete Abschnitt des Revitalisierungsprozesses statt, der von damals jugendlichen Aymara initiiert wurde. Auf verschiedenen Ebenen wurden Aktionen gesetzt, welche die Kultur der Aymara wiederbeleben sollte. Bis heute haben sich viele dieser Jugendlichen der Arbeit des „kulturellen Wiederaufbaus“ verschrieben. Ihre Arbeiten, Visionen und Inhalte werden in der Arbeit vorgestellt.

The following thesis paper deals with the topic of identity constructions among young adult Aymara in Iquique, Chile. These constructions are examined in context with the political events in Chile. The aim of this paper is to show to what extent political strategies affect questions of identity of indigenous people, in particular of the Aymara. The socially and politically determining factors which facilitate the processes of revitalization of the actors are to be revealed.

The thesis paper begins with a theoretical discussion of different facets of the terms “ethnicity” and “identity”. Multi-layered identity constructions on a national respectively a regional basis for example play a role as do symbolism and the question of levels of ethnicity.

The following segment is dedicated to the historical examination of the political means that influenced the realm of experience and thus the process of identification of the Aymara.

The pre-Colombian times, still considered a point of reference today, serve as the starting point of this analysis. The most important historical phases of the country will be outlined in chronological order, beginning with the colonial era, the period of Chile as a young nation state, to the days of Pinochet’s dictatorship, ending with the subsequent politics of *Concertación de Partidos por la Democracia* which continue to exist until today. This latter period is the site of the revitalization processes examined in this paper initiated by then adolescent Aymara. Initiatives and actions to revive the Aymara culture were implemented on various levels. Until today great numbers of adolescents are dedicated to working on this “cultural reconstruction”. This paper aims at analyzing their work, visions and content.

Curriculum Vitae

Persönliche Angaben

Name Maria Reckenzain
Geburtsdatum 21. September 1980
Geburtsort Lilienfeld
Nationalität Österreich

Ausbildung

1986- 1990: Volksschule Wilhelmsburg Süd
1990 – 1996: BG/ BRG Lilienfeld
1996 – 2001: Bundesbildungsanstalt für Sozialpädagogik
März 2003: Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien
März 2006: Studium Internationale Entwicklung an der Universität Wien

Praktika und Forschungsaufenthalte

Oktober 2001 – Juni 2002: Arbeit als Sozialpädagogin im Projekt „Niños en la Huella“ in Iquique, Chile
Mai 2003 – Oktober 2003: Auslandsaufenthalt Zentralamerika
Jänner 2008 – Mai 2008: Feldforschungsaufenthalt in Chile für die Diplomarbeit
Februar 2009: Praktikum bei Welthaus St. Pölten

Fremdsprachen

Englisch (in Wort und Schrift)
Spanisch (in Wort und Schrift)