



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

SOY INDIGENA.

Die Re-ethnisierung des Indigenen im urbanen Raum anhand des
Beispiels Buenos Aires

verfasst von

Andrea Kaindl

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt: Internationale Entwicklung

Betreuer: Dr.phil. Jesus Nava Rivero

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich die Möglichkeit nutzen und herzlich allen Organisationen, Institutionen und Personen danken, die mich während meiner Forschungsarbeit und meines Schreibprozesses unterstützen. Diese Arbeit ist den indigenen Bewegungen und ihren Unterstützern in Lateinamerika allem voran in Argentinien, die unaufhörlich für ihre Rechte und Anerkennung kämpfen, gewidmet.

Ich bedanke mich weiters bei den InterviewpartnerInnen und UnterstützerInnen dieser Forschungsarbeit: Mabel Quinteros (ENDEPA), Carlos Barreto (ENDEPA), Luis Romero (SERPAJ), Carmen Burgos (INADI), Rubén Lucas, Pedro Fabian, Prof. Dr. Anitilde Idoyaga Molina, Prof. Mariano Nagy, der Bewegung des Punta Querandí, Melina Sanchez, Pedro Moreira für ihre Offenheit, ihr Vertrauen und ihr Interesse.

Dr.phil. Jesus Nava Rivero, für seine Zeit, das Betreuen dieser Diplomarbeit, seinen wertvollen Anregungen und der kontinuierlichen Unterstützung.

Bei Dr. Georg Gründberg möchte ich mich für den wissenschaftlichen Gedankenaustausch bedanken.

In meinem persönlichen Umfeld schenke ich ein großes Dankeschön Martin Ruiz Rueda für seine unermüdliche Unterstützung, Motivation und Inspiration. Danke auch an: Katrin Leirich, Angela Schausberger, Pablo Grande, Veronika Resch, Mag. Isabella Kaineder, Dr. Maximiliano Tinchovic, Mag. Birgit Entner, Philipp Wiesmeyer, Valentina Böhm, Peter Lindorfer Bakk. phil., Sebastian Englich, sowie weiteren FreundInnen für hilfreiche Diskussionen, emotionalen Ausgleich und die aufmerksame Lektüre und Korrektur.

Bedanken möchte ich mich auch bei meiner Familie, die mich stets bei all meinen Plänen unterstützte und mir so das Studium der Internationalen Entwicklung ermöglichte.

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	6
1.1. Zielsetzung	7
1.2. Aufbau der Arbeit	8
1.3. Forschung und Umsetzung.....	9
1.3.1. Hypothesen	9
1.3.2. Methodik der Arbeit	10
1.4. Forschungsvorgehen	10
1.4.1. Reflexion über das eigene Vorgehen und Schwierigkeiten im Feld.....	10
2. Theoretischer Teil	11
2.1. Der Identitätsbegriff	11
2.1.1. Nach Homi K. Bhabha.....	11
2.1.2. Nach Stuart Hall	18
2.1.2.1. Kulturelle Identität.....	23
2.1.2.2. Nationale Identität.....	24
2.2. Begrifflichkeiten	25
2.2.1. Ethnisierung.....	25
2.2.2. Urbaner Raum.....	29
2.2.2.1. Urbaner Raum als sozialer Raum nach Bourdieu	29
2.2.2.2. Definition durch UN	32
2.2.3. Indigen – Begriffsdiskurs	33
2.2.3.1. „indígena“ / „pueblo originario“ / „indios“	33
2.2.3.2. Definition durch die Vereinten Nationen.....	40
2.2.3.3. Problematik der Homogenisierung	42
3. Zwischenresümee	43
4. Indigene Völker in Argentinien	45
4.1. Historischer Rückblick	45
4.1.1. Von der spanischen Conquista zum Staat.....	45
4.1.2. Entwicklung der nationalen und Verdrängung der indigenen Identität - „Los argentinos venimos de los barcos“	47
4.1.3. Die Schaffung einer argentinischen Identität	47
4.1.4. „La Conquista del Desierto“ – Genozid an der indigenen Bevölkerung	50
4.2. De-ethnisierung oder „Invisibilización“	51
5. Re-ethnisierung – „indígena urbano“	57

5.1. Migration in den urbanen Raum	66
5.2. Fremdzuschreibung	68
5.2.1. Anerkannte Gruppen.....	69
5.2.1.1. Problem der Messbarkeit	72
5.2.2. Ethni-City	73
5.2.3. Rechtliche Rahmenbedingungen	75
5.2.4. INAI & INADI	80
5.2.5. Schulbildung	83
5.2.6. Sprache	84
5.3. Selbstzuschreibung.....	87
5.3.1. Interview mit Carlos Barreto	88
5.3.2. Interview mit Luis Romero.....	91
5.3.3. Interview 3	94
5.3.4. Indigenes Filmfestival - BAIIn2012 – Buenos Aires Indigenas	94
5.3.5. Selbstdarstellung in den Medien.....	95
6. Zusammenfassung.....	97
7. Conclusio	100
8. Quellen	103
8.1. Abbildungsverzeichnis.....	103
8.2. Bibliographie	104
9. Anhang	116
9.1. Abstrakt deutsch	116
9.2. Abstract english.....	119
9.3. Abstract español.....	121
9.4. Interviews.....	123
9.4.1. Interview Luis Romero	123
9.4.2. Interview Carlos Barreto.....	127
9.4.3. Interview Mabel Quinteros	133
9.5. Abkürzungsverzeichnis	153
9.6. Curriculum Vitae	154

„Es importante saber quien soy yo.
Nos damos cuenta que tenemos un gran origen.
¿De donde venimos, quien soy yo y a donde vamos?
Solo si sabemos quienes somos, un dialogo de paz va a ser posible.”
(Rigoberta Menchú, United Nations International Day of Peace, 21. September 2013)

1. Einleitung

„Los Argentinos venimos de los barcos.“ (Lenton 2012: 11). Wir Argentinier stammen von den Booten ab. Eine viel zitierte Phrase und gebräuchliche Annahme, welche ihren Ursprung in der Bildung des argentinischen Nationalstaates hat.

Argentinien blickt auf eine lange Geschichte der Einwanderung zurück, die Meinungen bezüglich der argentinischen Identität klaffen auseinander. Von der einen Seite wird die indigene Bevölkerung in Argentinien komplett negiert, auf der anderen Seite finden sich Gruppen, die sich stolz zu ihren indigenen Wurzeln bekennen. Gerade im urbanen Raum treffen diese unterschiedlichen Anschauungen aufeinander, was neue Identitätsbildungsprozesse in Gang setzt. Dies bestätigt auch Rosalía Gutiérrez, Koordinatorin von CEPNA – *Comunidad de Estudiantes de las Primeras Naciones de América* : „En la Ciudad la vida es más difícil para quienes hemos crecido en una Comunidad con valores de Tierra y luego emigrado, lo que para muchos significa el desarraigo y que para algunas es haberse encontrado con su propia identidad.“¹ (Gutiérrez 2011: 2).

Der Professor für Geschichte an der UBA (*Universidad de Buenos Aires*), Mariano Nagy, wies auf die Ergebnisse der Volkszählung von 2010 hin, die ergaben, dass drei von zehn Personen (insgesamt 955.032), die sich als indigen identifizieren oder eine indigene Abstammung angaben, in Buenos Aires beziehungsweise der Provinz Buenos Aires leben. „955.032 personas se autoreconocieron como indígenas o descendientes. De ellos, 299311 habitan en la provincia de Buenos Aires, lo que representa el 31,34% de total [...]“ Email von Mariano Nagy vom 29.11.2012.“ Bei der Volkszählung fünf Jahre zuvor waren es nur 600.329 Personen. Indigene Organisationen schätzen die tatsächliche Zahl sogar auf 1,5 Millionen Personen, was 3,9% der Gesamtbevölkerung Argentiniens (vgl. Aranda 2010: 22) entspricht. In Anbetracht der offiziellen

¹ „Für diejenigen die in einer Community mit der Wertschätzung für die Erde aufgewachsen sind und später immigriert sind in die Stadt, ist das Leben in der Stadt viel schwieriger. Das bedeutet für viele eine Entwurzelung aber auch das Sichtreffen mit der eigenen Identität.“

Zahlen der Volkszählung prangert der Journalist Dario Aranda die kommerziellen und die staatlichen Medien an, welche weiterhin das Bild von Argentinien ohne Indigene vertreten und somit zur Negierung der indigenen Identität in Argentinien beitragen (vgl. ebd.: 22). Diana Lenton beschreibt diesen Zustand als systematische „*Invisibilización*“² (vgl. Lenton 2012: 11). Sie stellt in Ihrem Aufsatz die Frage, für wen die Indigenen denn nun unsichtbar sind und warum.

Nicht nur der Begriff Invisibilisierung sondern auch der Terminus „Re-ethnisierung“ findet sich immer häufiger in der aktuellen Debatte zur indigenen Identität in Argentinien wieder. „*Han aparecido los descendientes. Se dice: nosotros somos descendientes de ranqueles, nosotros huarpes, nosotros onas... pero es como que eso no basta. ¿Que sucede? Algunos antropólogos hablan de un proceso de reetnización, de volver a ser, de volver a pertenecer al grupo étnico.*“³ (Palomar 2000: 1).

1.1. Zielsetzung

Diese Diplomarbeit soll einen Überblick über den derzeitigen Diskurs, der in Argentinien hinsichtlich der Bildung beziehungsweise der Re-ethnisierung der argentinischen indigenen Identität geführt wird, vor allem im Kontext des urbanen Spannungsfeldes am Beispiel von Buenos Aires, bieten. Es wird ein geschichtlicher Überblick gegeben und die Tendenz der Re-ethnisierung, verstärkt ab Beginn der 1990er Jahre, behandelt. Diese Arbeit stellt somit eine Basis für zukünftige Forschungen zur Thematik der indigenen Bevölkerung in Argentinien, beziehungsweise generell im Lateinamerikanischen Raum, dar. Gerade die bereits genannten Zahlen der Volkszählung zeigen, dass sich die indigene Bevölkerung Argentiniens als auch die öffentliche Wahrnehmung in einem Wechsel, weg von der totalen Negierung der indigenen Identität hin zu einer Anerkennung ihrer selbst, befindet. Diese Diplomarbeit setzt sich weiters zum Ziel, zu klären was die „Re-ethnisierung des Indigenen“ im Kontext der Bildung der argentinischen Identität bedeutet und welche Prozesse durch dieser Identitätsbildung in Gang gesetzt werden. Diese Identitätsbildung wiederum beeinflusst den Lebensalltag, die soziale Praxis und die politischen und sozialen Rechte. Des Weiteren wird mit Verweis auf Stuart Halls Theorie

² sp. „*invisibilización*“. Die deutsche Übersetzung ist Unsichtbarmachung oder aber auch Ausblendung. ausblenden: (eine Gegebenheit, Tatsache) nicht zur Kenntnis nehmen oder verschweigen, nicht zeigen; Beispiele: die Realität ausblenden Probleme ausblenden. (vgl. Duden 2013: <http://www.duden.de/rechtschreibung/ausblenden> [Zugriff am: 01.05.2013]. Da es kein direktes Pendant gibt, werde ich den Begriff Invisibilisierung verwenden. Dies wird in Kapitel 4.2. näher ausgeführt.

³ „Nachfahren sind aufgetaucht. Sie sagen: wir sind Nachfahren der Ranqueles, der Huarpes, der Onas... aber mit dem ist es nicht getan. Was folgt daraus? Einige Anthropologen sprechen nun von einem Prozess der Re-ethnisierung, dem zurückfinden zum sein, dem zurückkehren zur Angehörigkeit einer ethnischen Gruppe.“

der Ethnizität auch auf die Bedeutung der indigenen Identität im Kontext der Globalisierung⁴ verwiesen.

Ebenso soll diese Diplomarbeit einen Beitrag zur „Visibilisierung“ der indigenen Bewegung leisten um der Situation, die Dario Aranda so treffend beschreibt, entgegenzuwirken:

„La Argentina moderna está construida sobre esa negación [Anm.: Genozid an indigener Bevölkerung und Verdrängung ihrer Identität], la madre de todas las represiones.“ (Aranda 2010: 10).

Wer das Boot, von dem die Argentinier stammen steuert, zusammenhält und woraus es im Ursprung konstruiert ist, soll von dieser Diplomarbeit beleuchtet werden.

1.2. Aufbau der Arbeit

Der theoretische Teil dieser Arbeit bietet einen Einblick in die Identitätstheorien von Stuart Hall und Homi K. Bhabha. Anhand ihrer Theorien werden Möglichkeiten der äußerst komplexen Identitätsbildung erläutert. Weiters wird auf die wichtigsten Begriffe dieser Diplomarbeit eingegangen: die Ethnisierung, der urbane Raum, welcher auch unter Anbetracht von Bourdieus Theorie des urbanen Raumes als sozialer Raum diskutiert wird. Ein wesentlicher Teil dieser Arbeit, ist der Definition von Indigen in verschiedenen Kontexten gewidmet. Der zweite Schritt beinhaltet einen historischen Rückblick und die Thematisierung der systematischen Invisibilisierung der indigenen Bevölkerung in Argentinien. Im dritten Schritt erfolgt eine genauere Betrachtung der Zusammenhänge zwischen urbanem Raum und Re-ethnisierung, welcher sowohl eine Analyse der Fremdzuschreibung als auch der Selbstzuschreibung beinhaltet. Dabei nehmen die unterschiedlichen Akteure anhand von den in den Monaten Februar und März 2013 durchgeführten Experteninterviews selbst Stellung – im Sinne von Carlos Martínez Sarasola, der vorschlägt, die Akteure für sich selbst sprechen zu lassen. *„Creo que más que la palabra nuestra, en estos temas los que tienen que hablar son los propios indígenas. Es mi opinión. Yo puedo estudiar y analizar, pero acá hay una movida que tiene que ver con los propios indígenas y con el propio movimiento indígena.“ (Martínez Sarasola nach Palomar 2000: 1).*

Anhand dessen wird ein Einblick in die aktuelle Diskussion, was indigen sein bedeutet, allem voran in einem urbanen Kontext, gewährleistet. Besonders im urbanen Raum wird das

⁴ Das Thema der Globalisierung wird in dieser Diplomarbeit nicht näher erläutert, da es sich primär um eine identitätstheoretische Forschung handelt. Allerdings soll so die Debatte um die Indigenität auch in einen globalen Kontext gesetzt werden und bietet dadurch Raum für zukünftige Auseinandersetzung mit dem Thema. (weiterführende Literatur zum Thema Globalisierung: Beck, Ulrich (2004): Was ist Globalisierung? Frankfurt: Suhrkamp.)

Spannungsfeld zwischen Fremd- und Selbstzuschreibung und die sie beeinflussenden Faktoren deutlich.

Im Anschluss findet sich eine Zusammenfassung, die alle dargelegten Inhalte zusammenführt und die Beantwortung der Forschungsfragen zum Ziel hat.

1.3. Forschung und Umsetzung

Meine Forschungsfrage lautet daher:

- Was bedeutet „indigen sein“ im urbanen Raum?

Die daran anschließenden Subforschungsfragen sind wie folgt:

- Welche Zuschreibungen erfolgen von Außen und wie definiert sich diese neue Gruppe von Innen?
- Welchen Zweck erfüllen diese?
- Wer sieht wen und weshalb als indigen beziehungsweise als nicht indigen an, und in welchen Kontext wird der Begriff indigen heute gesetzt?
- Findet eine Wertschätzung und eine Re-ethnisierung des Indigenen, beziehungsweise von Personen, die indigene Wurzeln haben, statt?
- Warum sind Indigene in der Stadt „unsichtbar“?

1.3.1. Hypothesen

Daraus entstehen die folgenden Hypothesen:

- Re-ethnisierung wird als Form des Widerstandes genutzt.
- Gerade im urbanen Raum findet verstärkt eine Auseinandersetzung mit der eigenen Identität statt.
- Es findet ein Wechsel, weg von Verdrängung der indigenen Identität, hin zu deren Anerkennung und Wertschätzung, statt.
- Durch die jahrelange Negierung der indigenen Identität wird der Begriff indigen instrumentalisiert und von den unterschiedlichen Akteuren auch ebenso ungleich benutzt.

Die Basis für die Forschungsfragen und die Hypothesen sind die folgenden Annahmen:

Es gibt Indigene in Buenos Aires.

Es gibt eine Politik der Verdrängung der indigenen Identität in Argentinien.

Man ist sich nicht einig, wer und weshalb in der Stadt als indigen angesehen werden kann.

1.3.2. Methodik der Arbeit

Für diese Arbeit wurde einerseits die qualitative und die quantitative Inhalts- und Diskursanalyse nach Mayring und andererseits die Durchführung und Ausarbeitung von qualitativen ExpertInneninterviews nach Reinhard Sieder als methodischer Zugang gewählt. Allen voran wurde das narrativ-biographische Interview angewandt, das aus folgenden Phasen besteht: Vorstellung des Forschers, Gesprächsvereinbarung, Regieanweisungen, Einladung zur/und Eingangserzählung, immanentes (rückgreifendes) Nachfragen, examentes Nachfragen und eventuell: Rekonstruktion von Routinen, Reasoning. Nachgespräch und Verabschiedung. (vgl. Sieder 2001: 150ff.)

Ich habe diese Technik deshalb gewählt, da sie Raum bietet für Antworten, die sich der Forscher noch nicht vorstellen kann und nicht zwingend nur drauf achtet, Antworten auf seine Forschungsfragen zu bekommen. Es bleibt daher auch noch genügend Raum, um neue Erkenntnisse in einem Forschungsfeld, in dem es noch vergleichsweise wenige Studien o.ä. gibt, zu erhalten.

Die ExpertInneninterviews fanden im Februar und März 2013 in Buenos Aires statt. Zusätzlich dienten mir mediale Berichterstattungen und Events aus und in Buenos Aires als Quellen um der Aktualität dieses Themas gerecht zu werden.

1.4. Forschungsvorgehen

1.4.1. Reflexion über das eigene Vorgehen und Schwierigkeiten im Feld

Trotz einer dreimonatigen Vorbereitungsphase, in der bereits E-Mail Kontakt mit den Interviewpartnern bestand, erwies sich das Zustandekommen von Interviewterminen als schwierig. Generell wurde jedoch an meinem Forschungsthema großes Interesse gezeigt. Leider war es aufgrund des vergleichsweise kurzen Forschungsaufenthaltes von zwei Monaten nicht möglich mehr Interviews zu führen. Gerade bei dem Thema der Identitätsbildung ist ein gewisses Maß an Vertrauen seitens des Interviewpartners unerlässlich, gerade deshalb, weil sich die Interviewten ihrer eigenen indigenen Identität oft nicht vollkommen im Klaren sind. Es ist mir nicht möglich gewesen auch Personen zu befragen, die ihre indigene Herkunft ablehnen. Ich möchte daher an

dieser Stelle darauf verweisen, dass diese Diplomarbeit einen Einblick in die aktuelle Thematik der urbanen Indigenen bietet, aber auf keinen Fall den Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Dies würde auch der Essenz der Identitätstheorie nach Hall und Bhabha widersprechen, nachdem Identität flexibel und ständig in Bewegung ist, also als dynamischer Prozess begriffen werden muss.

2. Theoretischer Teil

2.1. Der Identitätsbegriff

2.1.1. Nach Homi K. Bhabha

Homi K. Bhabha gilt heute, neben Edward Said und Gayatri Spivak, als Leitfigur des „*postcolonial turn*“, der in Zeiten von postkolonialem Diskurs und kulturellem Imperialismus entstand (vgl. Bachmann-Medick 2006: 189). Im Folgenden wird Bhabhas Werk „Die Verortung der Kultur“ auf seine identitätstheoretische Bedeutung hin untersucht. Eine Schwierigkeit hierbei sieht Göhlich, dass Bhabhas Werk primär als Kulturtheorie und weniger als Identitätstheorie gelesen wird (vgl. Göhlich 2010: 329). Bhabhas Theorie ermöglicht jedoch einen neuen, differenzierten Zugang, der gerade inmitten eines Kolonialdiskurses Widerstandsmomente erkennen lässt.

Sofern laut Göhlich von einer Identitätstheorie Bhabhas gesprochen werden kann, hat diese ihren Ursprung nicht primär in einer psychologisch, soziologisch oder pädagogisch begründeten Sozialisationstheorie, sondern ist das Resultat eines literaturwissenschaftlichen Zugangs (vgl. ebd.: 318). Struve zufolge besteht die Schwierigkeit Bhabhas Gedankengebäude zu rekonstruieren darin, dass sich die rekonstruierten Argumente einer „determinierenden (Kausal-) Logik geradezu entziehen wollen.“ (Struve 2013: 1). Bhabha erklärt sich so:

„I don't wish to defend myself. Yes, I have certainly been accused of using difficult words and complex formulations. I can only say that I use the language I need for my work. For instance, Hegel's book is difficult, but it's not that Hegel said: 'How can I make my reader's life a misery?' He had certain references, allusions, and readings. In my case, such allusions also cause difficulties. I am not interested in being a descriptive and expository writer. Eventually, I make all theoretical framework my own even if I may be drawing upon Foucault, Lacan, and Mahatma Gandhi. The attempt at making new connections, articulating new meanings, always takes the risk of being not immediately comprehensible to readers.“
(Mohanty & Bhabha 2005: 1).

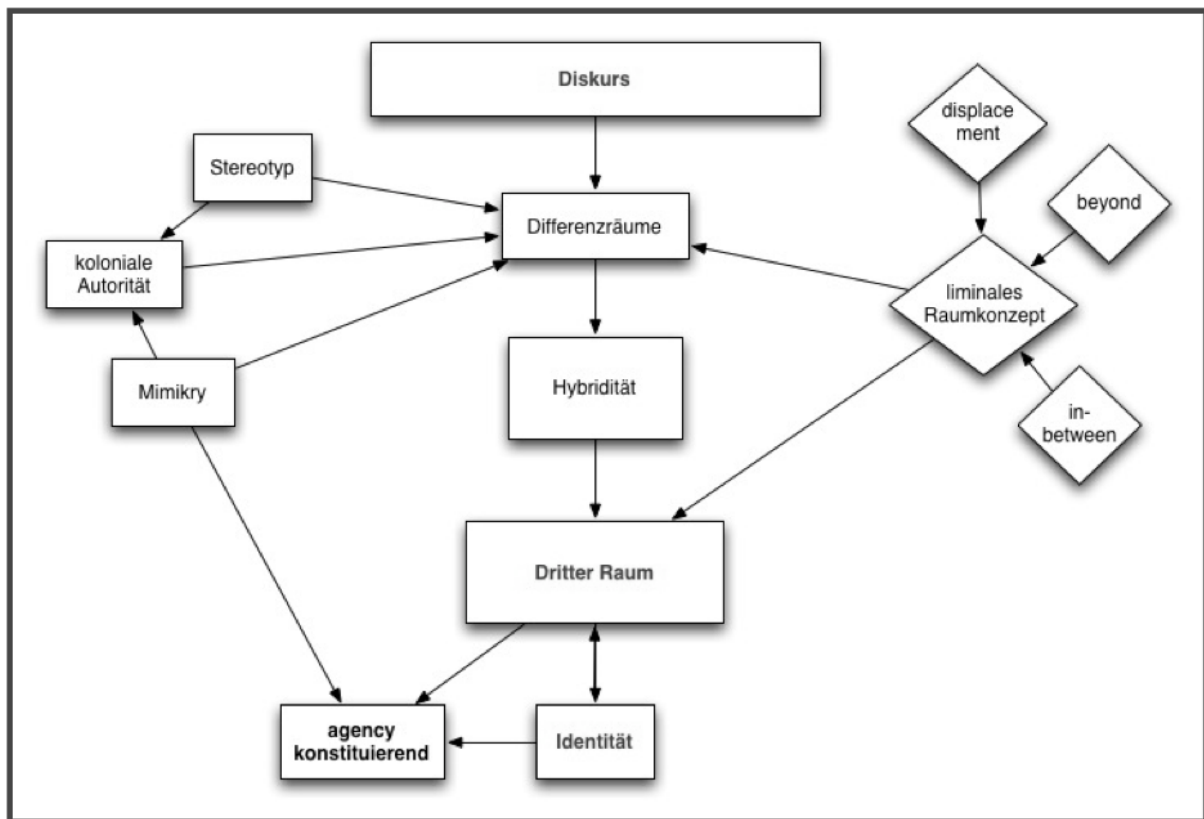


Abb.01: Schema Homi K. Bhabha

Die folgenden Seiten werden nun dieses Risiko auf sich nehmen und anhand eines Orientierungsplanes, siehe Abb.01, Bhabhas Geflecht veranschaulicht. Insbesondere um zu zeigen welche Begriffe und Ideen ineinandergreifen und/oder aufeinander basieren, immer in Anbetracht, dass es sich bei Bhabhas Begriffen keinesfalls um festgestellte, klar definierte oder abgegrenzte Bezeichnungen handelt. Der Orientierungsplan arbeitet die identitätstheoretisch relevanten Felder heraus und eröffnet somit mögliche Routen durch den Dschungel der Identitätsbildung bei Bhabha.

In Bhabhas Theorie finden sich drei zentrale Ebenen, erstens jene des „Diskurses“, in dem die „Differenzräume“ zum Ausdruck kommen, unter anderem in der „Hybridität“, zweitens der „Dritte Raum“, auf dem sein Identitätsverständnis aufbaut und schließlich die Identität als letzte Ebene, die auf den vorangegangenen Ebenen basiert (vgl. Göhlich 2010: 323).

Den Diskurs zeichnet bei Bhabha aus, dass dieser eine Diskursanalyse beinhaltet aber im selben Atemzug dessen Dekonstruktion betreibt, bei der schließlich die Hybridität zum Vorschein kommt (vgl. ebd.: 324 ff.). Er konzentriert sich auf narrative Sequenzen und Interaktionen/Verhandlungen unter kolonialen und postkolonialen Bedingungen (vgl. ebd.: 324).

Weiters grenzt er sich von Foucaults Ansichten, der Unterwerfung anhand von Macht durch Transparenz und dass die kleine Gruppe für die ganze Gesellschaft repräsentativ sei, der Teil also schon das Ganze ist, ab (vgl. ebd.: 326).

„Die Ausübung der kolonialistischen Autorität erfordert jedoch die Produktion von Differenzierungen, Individuationen und Identitätseffekten, mittels derer Bevölkerungen qua diskriminatorischer Praktiken als Untertanen definiert werden könne, die die sichtbare und transparente Markierung der Macht an sich tragen. Eine derartige Form der Unterwerfung/Subjektbildung (subjection) ist etwas anderes als das, was Foucault als ‚Macht durch Transparenz‘ beschreibt (...). Der ‚Teil‘ (der immer der kolonialistische Fremdkörper sein muss) muss das ‚Ganze‘ (eroberte Land) repräsentieren, aber dieses Repräsentationsrecht basiert auf der radikalen Differenz des Teils. Solches Zwiedenken kann nur aufgrund der soeben beschriebenen Strategie der Verleugnung funktionieren, die von uns eine Theorie der ‚Hybridisierung‘ von Diskurs und Macht erfordert, die wiederum von den Theoretikern, die sich mit dem Kampf um ‚Macht‘ beschäftigen, dies aber lediglich als Puristen der Differenz tun, leider außer acht gelassen wird“ (Bhabha 2000: 164).

Hier lässt sich bereits die Verbindung zwischen Diskurs und seiner Hybridisierung erkennen.

Zusammenfassend und für die weitere Diskussion unabdingbar ist, dass zuerst der Bezug auf den Diskurs und erst dann auf die Kultur und die Identität erfolgt. In anderen Worten ausgedrückt: Der Fokus liegt auf dem Raum der Differenz, welcher sich nicht zwischen zwei Kulturen befindet, sondern laut Bhabha innerhalb der kulturellen Identität lokalisiert werden kann (vgl. Terkessidis 2001: 1).

Der Differenzraum wird unter Bezugnahme der Andersheit deutlich, die in der Identifikation erfolgt. Besonders klar wird dies an Bhabhas Interpretation von Stereotyp und Mimikry. Der Bezug auf die Andersheit eröffnet einen Raum der Differenz und Verhandlung, indem sich nun auch Chancen zur Umverteilung beziehungsweise Rekonstitution eröffnen.

Das Stereotyp versagt in seiner Funktion als koloniales Feststellungsinstrument und „schlägt im Scheitern der Fixierung und einseitigen Zuschreibung kultureller Identität beängstigend und bezweifelnd auf die koloniale Autorität zurück.“ (Göhlich 2010: 328).

Das Stereotyp weist in sich die Kritik an der Feststelltheit auf, nicht weil es simplifizierend wirkt oder die Realität falsch repräsentiert, sondern, „weil es eine fixierte und arretierte Form der Repräsentation ist“ (Bhabha 2000: 111), die die Differenzbildung untersagt. (vgl. Göhlich 2010: 320)

Den Begriff Mimikry entlehnt Bhabha der Biologie und beschreibt dies als Phänomen im kolonialen Kontext als „[...] das Begehren nach einem reformierten, erkennbaren Anderen als dem Subjekt einer Differenz, das fast, aber doch nicht ganz dasselbe ist.“ (Bhabha 2000: 126). und „Die Mimikry verbirgt keine Präsenz oder Identität hinter ihrer Maske [...]. Das Bedrohliche an der Mimikry besteht in ihrer doppelten Sicht, die durch Enthüllung der Ambivalenz des kolonialen Diskurses gleichzeitig dessen Autorität aufbricht.“ (ebd.: 130). Dies bedeutet nun zweierlei,

erstens, dass die Mimikry different und damit widerständig bleibt und zweitens, dass sich mit Mimikry eine Strategie beschreiben lässt, die besonders effektiv koloniale Autorität unterminieren kann (vgl. Göhlich 2010: 322; Struve 2013: 149). Durch die Ambivalenz wird der bisweilen machtvolle Kolonialitätsdiskurs ausgehöhlt und jene Subjekte, die sich den Kolonisatoren angleichen, generieren einen Zweifel an der Autorität und Überlegenheit der Kolonisatoren (vgl. Struve 2013: 149).

Das liminale Raumkonzept wirkt in den Differenzraum als auch in den dritten Raum hinein, aber ganz nach Bhabhas Credo der Nicht-Feststellung, lässt sich dieses weder da noch dort fixieren. Er verwendet raumbezogene Begriffe wie *beyond*, *in-between* und *displacement*, während *beyond* und *in-between* den Schwellenzustand im liminalen Raumkonzept bezeichnen, legt sich *displacement* quer zur Liminalität (vgl. Göhlich 2010: 327). *Displacement* bezeichnet die in sich „ver-rückte Wirklichkeit“ (ebd.: 325), die zum Beispiel bei Bhabha ihren Ausgang in der Hybridität der Literatur findet, die den komplexen Zusammenhang von Teil und Ganzem, von Individuum und Kultur und Gesellschaft vor Ort leugnet (vgl. ebd.: 325). Das heißt die Verrückung des Bezeichnenden im Diskurs, also der Versuch der Identifikation, schlägt laut Göhlich auf den Bezeichner zurück (vgl. ebd.: 327).

Die Bezeichnung von Differenzen geht Bhabhas Unterscheidung zwischen *difference* und *diversity* voraus, wie er es in einem Interview mit Jonathan Rutherford zum Ausdruck bringt: „*It is a commonplace of plural, democratic societies to say that they can encourage and accommodate cultural diversity.*“ (Bhabha 1990: 208). Dies erzeugt zwei Probleme: Erstens, dass die dominante Kultur eine transparente Norm schafft, in der sie die Kultur beurteilt und einen Weg sucht um diese in ihrem eigenen Netz zu lokalisieren. „*This is what I mean by a creation of cultural diversity and a containment of cultural difference.*“ (ebd.: 208). Zweitens, selbst wenn Multikulturalismus propagiert wird, bedeutet das noch lange nicht, dass es keinen Rassismus gibt. „*This is because the universalism that paradoxically permits diversity masks ethnocentric norms, values and interests.*“ (ebd.: 208) Anhand der Verwendung von *difference* versucht er sich selbst in der Liminalität zu positionieren, einem produktiven Raum der Konstruktion von Kultur als Differenz, „*[...]in the spirit of alterity or otherness.*“ (ebd.: 209). Er plädiert darauf von kultureller *difference* und nicht von kultureller Diversität zu sprechen: „*My purpose in talking about cultural difference rather than cultural diversity is to acknowledge that this kind of liberal relativist perspective is inadequate in itself and doesn't generally recognise the universalist and normative stance from which it constructs its cultural and political judgements.*“ (ebd.: 209).

Er geht davon aus, dass die Differenz von Kulturen nicht innerhalb eines universalistischen Frameworks zu finden sei (vgl. ebd.: 209).

„The assumption that at some level all forms of cultural diversity may be understood on the basis of a particular universal concept, whether it be ‚human being‘, ‚class‘ or ‚race‘, can be both very dangerous and very limiting in trying to understand the ways in which cultural practices construct their own systems of meaning and social organization.“ (ebd.: 209).

Man solle sich nun also auf die Artikulation kultureller Differenzen konzentrieren, die Aufschluss über Position des Subjekts und dessen Geschichte geben und eher eine Abwendung von generalisierenden Kategorien implizieren (vgl. Göhlich 2010: 317).

Die Differenz zum Anderen und somit auch der eigenen Identität, wirkt, wie man anhand von Mimikry und Stereotyp ausmachen konnte, nicht mehr versichernd und stabilisierend, sondern bringt Fremd – und Selbstbilder in Bewegung. In diesem Konzept verbindet und trennt Differenz gleichzeitig, ist daher auch ambivalent, verunsichernd und immer unvollendet (vgl. Struve 2013: 63).

Inwiefern hängen nun Differenz und Hybridität zusammen? Bhabha drückt es so aus: „Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt [...].“ (Bhabha 2000: 5).

Der zwischenräumliche Übergang findet später im Konzept des dritten Raumes seinen Ausdruck. Hybridität kann also als Raum für Differenz bezeichnet werden, der in sich widerständig, widersprüchlich und ambivalent ist und „[...]keine Trennlinie[...], sondern einen externen wie internen Grenzraum der Ambivalenz und der kulturellen Verschränkungen“ (Struve 2013: 94) darstellt. Struve zufolge argumentiert Bhabha den Begriff der Hybridität aus unterschiedlichen Perspektiven: erstens einer theoretischen, die den dekonstruktivistischen Zugang veranschaulicht, zweitens, einer Perspektive ausgehend von kolonialen und postkolonialen (literarischen) Texten, die die Phänomene des Kulturkontaktes und der Identitätskonstruktion aufzeigt und drittens, Hybridität als eigenes Schreibprinzip, welches eine „Verwischung von Meta- und Objektsprache“ charakterisiert (vgl. Struve 2013: 97).

Weiters behandelt Struve auch unterschiedliche Aspekte von Bhabhas Hybriditätsbegriff. Unter anderem Hybridität als „Misch-Raum“, sozusagen Hybridität als kulturelle Vermischung, die jedoch in keiner auflösenden Erkenntnis mündet (vgl. ebd.: 100). Es handelt sich also um keine Synthese die einen harmonischen Ausgleich schaffen kann und auf politischer Ebene auch nicht in den multikulturellen „*melting pot*“ verschmelzen kann, also „keine homogene Masse, die aus der Mischung entsteht sondern eine Art heterogenes Gemisch.“ (ebd.: 101). Hybridität kann erstens, als „Diskurs-Raum“: ein mehrsprachiger Raum der Transformation, zweitens als „Handlungs-

Raum“: in dem eine Handlung innerhalb der Krise kolonialer Autorität möglich ist und drittens, als „Affekt-Raum“: in dem die Hybridität eine affektive Ambivalenz darstellt, betrachtet werden (vgl. ebd.: 101 ff.).

Wie bereits allgemein beim Differenzraum ausgeführt, werden die Spuren des Verleugneten als Hybrid wiederholt. Jedoch als solches Hybrid wirkt das „unterworfenen“ Subjekt „Schrecken erregend und stellt so die (koloniale) Autorität in Frage.“ (Göhlich 2010: 325). „Das unberechenbare kolonisierte Subjekt – halb fügsam, halb widerspenstig, aber nie vertrauenswürdig – schafft für die Zielrichtung der kolonialen kulturellen Autorität ein unlösbares Problem kultureller Differenz.“ (Bhabha 2000: 51). Das interessante an Bhabhas Idee der Hybridität ist, dass sie die Möglichkeit zur Dekonstruktion von dominanten Diskursen oder Dichotomien, wie zum Beispiel koloniale Macht und Ohnmacht, ermöglicht und somit keine untergeordnete Artikulationsmöglichkeit ist, daher gerade deshalb inmitten eines Kolonialdiskurses Widerstandsmomente unterstreicht (vgl. Struve 2013: 99). Durch die Dekonstruktion entsteht somit etwas „Neues“, das aber nicht durch die Rekonstruktion wieder auf vermeintliche Originale zurückzuführen ist (vgl. ebd.: 102). Dies lässt mich nun zum Konzept des berühmten „Dritten Raumes“ übergehen.

„But for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the ‘third space’ which enables other positions to emerge.“ (Bhabha 1990: 211). Der dritte Raum bildet Platz für kulturelle Hybridität, die sich überlappt, wobei er nicht primär als Raum im Sinne eines tatsächlich physisch existierenden Bereiches zu verstehen ist.

Die Hybriditäten zeigen sich im dritten Raum laut Bachmann-Medick „[...] als gravierender Gegenentwurf gegen alle Versuche einer Identitätspolitik, die auf ein Festschreiben von ethnischen Identitäten hinauslaufen.“ (Bachmann-Medick 1998: 23).

Er entsteht laut Struve also im Zentrum des hegemonialen kolonialen Diskurses. (vgl. Struve 2013: 128) Er bildet sich größtenteils aus dem von *Agency*, jenem von Spivak formulierten Begriff, der zumeist als Handlungsmächtigkeit übersetzt wird und Hybridität gekennzeichneten kolonialen Diskurs (vgl. Göhlich 2010: 325 ff.). In Folge dessen verstört der dritte Raum auch die Vorstellung von Identität, zunächst auf kultureller beziehungsweise kollektiver, aber auch individueller Ebene. Die kulturellen Äußerungen geschehen also in diesem ambivalenten dritten Raum (vgl. ebd.: 326). Ebenso verwendet Bhabha die bereits erwähnten Begriffe des liminalen Raumkonzeptes im Kontext des dritten Raumes.

Vom postkolonialen Diskurs aus betrachtet, bildet und verhandelt sich *Agency* also im dritten Raum, der die koloniale Autorität verunsichert und somit dem kolonisierten Subjekt durch seine Entstellung Macht zukommen lässt. Der dritte Raum, der durch seine Liminalität die Fähigkeit besitzt Festgestelltes zu verrücken und Verhandlungen einzufordern, ermöglicht somit eine Neuverteilung von *Agency*. Deutlich wurde das unter anderem schon an Stereotyp und Mimikry (vgl. ebd.: 327 ff.). „[...] Mimikry ist keine intendierte Widerstandsform, sondern eine Art unbewusste Verunsicherung. Doch auch wenn sie unbewusst hergestellt wird stellt sie eine basale Möglichkeit der Agenz für das kolonialisierte Subjekt dar.“ (Struve 2013: 149). Zentral ist, dass das Subjekt von dem von ihm selbst produzierten und verhandelten Bild von Identität im dritten Raum, in erster Linie nicht identitätsbildend ist, sondern vor allem als *Agency* konstituierend von Interesse ist (vgl. Göhlich 2010: 328).

Was bleibt nun von dem diskutierten Gedankenkonstrukt Bhabhas hinsichtlich einer Theorie der Identitätsbildung? Göhlich formuliert dies sehr treffend:

„Die Differenz basiert nicht auf zuvor gegebener Identität und kommt nicht in Identität zur Ruhe. Der dritte Raum eröffnet jedoch die Möglichkeiten der Identifikation mit all ihren Risiken.“ (ebd.: 328) und „So wird klar, dass die Identifikation einerseits im Misslingen ihres Feststellungsversuches zur diskursiven Spaltung, zur Genese des Dritten Raumes beiträgt, und andererseits selbst von der diskursiven Spaltung bedingt, ja, durch sie notwendig wird.“ (ebd.: 328).

Den Ausgang von Bhabhas Theorie hin zur Identitätstheorie bilden der Diskurs, die Hybridisierung und die *Agency*, die in sich im Muster von Identifikation und Identität verwoben sind (vgl. ebd.: 326).

Er selbst beschreibt drei Bedingungen für das Verständnis von Identifikation:

„Erstens: zu existieren heißt, in Beziehung zu einer Andersheit, ihrem Blick oder Ort ins sein zu treten.“ (Bhabha 2000: 65) „Wenn er [der Siedler] jenen Blick unversehens überrascht, stellt er mit Bitterkeit, aber immer wachsam fest: ‚Sie wollen unseren Platz einnehmen.‘ Das ist wahr, es gibt keinen einzigen Kolonisierten, der nicht einmal am Tag davon träumt, sich auf dem Platz des Kolonialherrn niederzulassen.“ (Rose 1981 und Fanon (o.a.) zit. nach Bhabha 2000: 65ff.).

Somit wird das koloniale Begehren immer auf den Ort des Anderen halluziniert und kann so nie nur von einer Person eingenommen werden.

„Zweitens: gerade der – inmitten der Spannung von Bedürfnis und Begehren angesiedelte – Ort der Identifikation ist selbst ein Raum der Spaltung. Die Phantasie des Einheimischen besteht genau darin, den Platz des Herrn einzunehmen und gleichzeitig seinen Platz in der *rächenden* Wut des Sklaven zu behalten.“ (Bhabha 2000: 66) und „Du bist ein Arzt, ein Schriftsteller, ein

Student, du bist *anders*, du bist einer von *uns*.“ (Fanon zit. nach Bhabha 2000: 66). Gerade diese Andersheit lässt sich also weder im kolonialen Selbst noch im kolonialisierten Anderen verorten, stattdessen in der „[...] beunruhigenden Distanz dazwischen [...]“. (Bhabha 2000: 66).

„Schließlich und letztens handelt es sich bei der Frage der Identifikation nie um die Bestätigung einer von vornherein gegebenen Identität, nie um eine ‚self-fulfilling prophecy‘ – sondern immer um die Produktion eines Bildes der Identität und die Transformation, die das Subjekt durchläuft, indem es sich dieses Bild zu eigen macht.“ (ebd.: 66).

Das bedeutet, dass die Identifikation ein wiederkehrendes Bild der Identität, dass sich durch die Spaltung innerhalb des Anderen kennzeichnet, ist.

So lässt sich zusammenfassend festhalten, dass gerade die Bedingungen der Identifikation Risiken für die koloniale Autorität bergen und neue Möglichkeiten für das kolonialisierte, migrantische und marginalisierte Subjekt anhand des dritten Raumes und der *Agency* schaffen, etwa dadurch, dass unter anderem abgedrängte / „invisibilisierte“ Erfahrungs- und Diskursbereiche ans Licht gebracht werden. Somit bietet die Verwendung des Differenz- anstatt des Diversitätsbegriffs, Raum für eine neue Umverteilung und Ausverhandlung von Identifikation und richtet so auch den Blick ausgehend vom Diskurs in Richtung eines nie festzuschreibenden und fixen und daher dynamischen Terminus von Kultur und Identität.

2.1.2. Nach Stuart Hall

Stuart Hall formuliert, dass jede Identität durch das „Nadelöhr des Anderen“ (Hall 1994: 44) hindurchmüsse. Anhand von Homi K. Bhabha konnte eben dieses Nadelöhr bereits veranschaulicht werden. Ich möchte nun sozusagen den Blick auf das Ganze wagen, auf die dem Nadelöhr zugehörige Nadel, also die Diskussion um Identität anhand von Stuart Hall genauer betrachten.

Wie bei Homi K. Bhabha, soll das folgende Schema einen Überblick über die wichtigsten Begriffe, in Hinblick auf die nun analysierte Identitätstheorie von Hall, bieten.

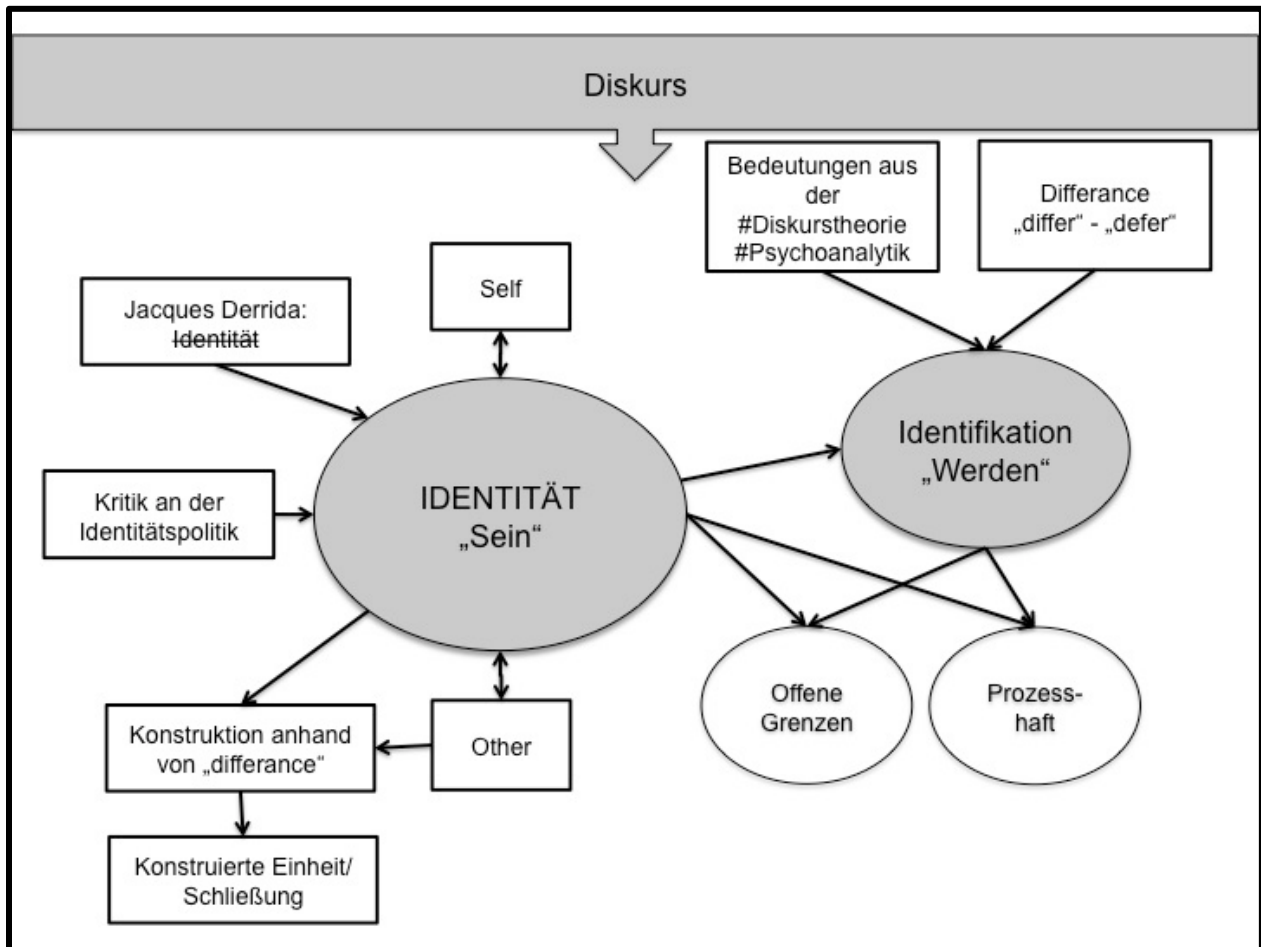


Abb. 02: Schema Stuart Hall

Was Hall auszeichnet, ist, dass sich seine Texte immer gleichermaßen als Beiträge zu Wissenschaft und Politik verstehen lassen. Er steigt typischerweise in einen Diskurs ein und treibt diesen voran. Krotz verweist darauf, dass Hall gerade deshalb sehr bereichernd sein kann:

„Hall weiß vielmehr auf der Basis seiner philosophischen Grundannahmen und seines dialektischen Denkens, dass die Welt nicht so ist, wie sie an ihrer Oberfläche zu sein scheint: Sie ist nicht logisch aufgebaut, sie kann nicht mittels noch so vieler einzelner Variablen beschrieben und erfasst werden. Sie kann infolgedessen auch nicht nach den Regeln von Logik und Mathematik alleine rekonstruiert und verstanden werden. Es gilt vielmehr, hinter die vielfältigen Phänomene und Erscheinungen der Wirklichkeit zu blicken und so das Wesentliche herauszuarbeiten, nämlich ihre Struktur, ihre Entwicklung und ihren Zusammenhang zu anderen Phänomenen.“ (Krotz 2009: 212f.).

Nachfolgend werde ich den für diese Arbeit richtungsweisenden Artikel von Stuart Hall „Wer braucht Identität?“ genauer untersuchen.

Der Text beschäftigt sich anhand der dekonstruktiven Kritik mit der Definition und dem Sinn von Identität und versucht diesen mit Hilfe von namhaften Psychologen zu entschlüsseln. Beginnen möchte ich die Diskussion dieses Textes mit seinem Schlusswort:

„Es ist offensichtlich, dass die Fragen von Identität und Identifikation von großer politischer Bedeutung sind. Der jetzige Erkenntnisstand ist noch nicht ausreichend, um die Eigenheit der Logik zu erklären, innerhalb der ‚rassierte‘/ ‚ethnisierte‘ Körper durch das normative Ideal des ‚Zwangs-Eurozentrismus‘ diskursiv konstituiert wird. Für das Voranschreiten auch in dieser Frage kommt es darauf an, Identitäten als ebenso ‚notwendig‘ wie ‚unmöglich‘ zu denken und dafür die Verschmelzung des Psychischen mit dem Diskursiven weiter zu erforschen.“ (Hall 2004: 186.).

Was Hall nun mit Identität als notwendiger Unmöglichkeit beschreibt, soll hier veranschaulicht werden.

Zu Beginn weist Hall darauf hin, dass der Begriff der Identität bereits durch verschiedene Disziplinen, wie etwa den von der Psychoanalyse beeinflussten Diskursen des Feminismus oder der Kulturkritik, dekonstruiert und weiterentwickelt wurde. Er plädiert jedoch für eine weiterführende Debatte über Identität, da erstens die „[...]’Dekonstruktion‘ des Essentialismus [...]“ (Hall 2004: 167) eine Rolle spielen und nur so eine grundlegende Kritik an den Kernelementen geübt werden könne. Hier verweist er auf Jacques Derrida, und dem „Denken an der Grenze“, was bedeutet, dass bestimmte Begriffe nicht länger in den Paradigmen benutzt werden können in denen sie konstruiert wurden, jedoch weiterhin gelesen werden können (vgl. ebd.: 167). Sprich: „Identität ist ein solcher Begriff, der als ‚durchgestrichen‘ (*under erasure*) sich im Übergang der Bedeutung formiert, zwischen seiner Aufhebung und seinem Auftauchen; der nicht mehr in der alten Weise, und zugleich nicht ohne die bisherigen zentralen Fragen daran, gedacht werden kann.“ (ebd.: 168). Zweitens weist er darauf hin, dass das Konzept von Identität in der nicht unproblematischen Beziehung zu Politik und Handlungsfähigkeit auftaucht. Im Sinne von Identitätspolitik und Handlungsfähigkeit, nach Foucault, der vorschlägt, das Subjekt nicht als Zentrum der sozialen Praxis zu sehen, sondern es in einer „neuen, verschobenen oder dezentrierten Position ins Paradigma aufzunehmen.“ (ebd.: 168).

Um nun die Frage nach Identität zu beantworten, schlägt er vor zunächst den Begriff Identifikation vorzuziehen. Diesen greift er bereits in einem früher erschienenen Artikel in der Zeitschrift *Radical America* 1989 auf. „*We have now to reconceptualize identity as a process of identification, and that is a different matter. It is something that happens over time, that is never absolutely stable, that is subject to the play of history and the play of difference.*“ (Hall 1989: 15). Identifikation nimmt laut Hall nun Bedeutungen aus dem diskurs-theoretischen und dem psychoanalytischen Lager auf, ohne sich nur auf eines der beiden zu beschränken (vgl. Hall 2004: 168). Dem gegenüber steht zunächst die alltagssprachliche Bedeutung von Identifikation in Hinblick auf Eigenschaften, Merkmale, Abstammung beziehungsweise Herkunft und die Übereinstimmung mit einem Ideal. Im Gegensatz dazu positioniert der diskurstheoretische Ansatz Identifikation als einen „[...] Prozess, der niemals abgeschlossen ist, immer ‚prozesshaft‘ bleibt. Identifikation ist nicht determiniert in dem Sinn, dass sie ‚gewonnen‘ oder ‚verloren‘, festgehalten oder verlassen

werden kann.“ (ebd.: 169). Die Psychoanalyse nach Freud bemerkt, dass Identifikation, nie die „totale Verschmelzung“ (ebd.:169) sein könne, sondern eine „Vereinnahmungsphantasie“ sei. „Identifikation ist zudem ein Prozess der Artikulation, eine Vernähung, eine Überdeterminierung, nicht eine Subsumtion. Es gibt immer ‚zuviel‘ oder ‚zuwenig‘ - eine Überdetermination oder einen Mangel, aber niemals passt es richtig, nie wird es ein Ganzes.“ (ebd.:169). Weiters, schreibt Hall, sei die Identifikation dem Spiel der *différance* unterworfen. Procter merkt dazu an, dass das Konzept von *difference* und *différance* eines der Schlüsselkonzepte bei Hall ist. Daher ein kurzer Exkurs: Sein Konzept von *difference* leitet sich vor allem von Jacques Derridas Konzept der *différance* ab, welches sowohl to *differ* (unterscheiden) und to *defer* (aufschieben) beinhaltet. *Differ* weist auf den jeweiligen Gegensatz hin, den jeder Begriff beinhaltet und impliziert; *defer* hebt jedoch diese fixe Denkweise auf, da der Sinn für Derrida auch immer wo anders zu finden sei (vgl. Procter 2004: 120). „*We never arrive at the final signified which is perpetually postponed, deferred, slipping beyond our grasp.*“ (ebd.: 120) So bezieht sich Hall in seinem Artikel von 1989 ebenso auf das Konzept von Derrida wenn er schreibt: „*Identity is a game that ought to be played against difference. But now we have to think about identity in relation to difference.*“ (Hall 1989: 16) und „*In Derrida you find a notion of difference that recognizes the endless, ongoing nature of the construction of meaning but that recognizes also that there is always the play of identity and difference and always the play of difference across identity. You can’t think of them without each other.*“ (ebd.: 17). Es gibt also Unterschiede, allerdings sind diese niemals fix, da die Identität immer in Beziehung zur Unterscheidung steht und in Entwicklung bleibt. Für Freud auf der anderen Seite ist Identifikation die Gefühlsbindung an eine andere Person beziehungsweise verhält sich die Identifikation „[...]wie ein Abkömmling der ersten *oralen* Phase der Libidoorganisation, in welcher man sich das begehrte und geschätzte Objekt durch Essen einverleibte und es dabei als solches vernichtete.“ (Freud zit. nach Hall 2004: 170). Laut Freud müsse also auch das Ich-Ideal nicht zwangsweise mit der Identifikation durch das kulturelle Ideal übereinstimmen (vgl. Hall 2004: 170).

Wozu nun der Ausflug in die Semantik der Identifikation? Laut Hall ist dieser notwendig um die Bandbreite der Identität zeigen zu können und unser Denken zu erneuern. Somit kann die kritische Begrifflichkeit von Identität nicht länger an einem „stabilen Kern“ (ebd.: 170) festhalten und auch niemals einheitlich werden. Dies zeigt er am Begriff der kulturellen Identität, der nicht wie angenommen ein „kollektives ‚einzig wahres Selbst‘“ bestimmt, sondern etwas, dass ein Volk mit gemeinsamer Geschichte und Abstammung zusammenhält. Wobei dies in Band 2 seiner Sammelwerke mit dem Titel „Rassismus und kulturelle Identität“ noch genauer besprochen wird, siehe unter anderem Kapitel 2.1.2.1 Kulturelle Identität. Obwohl Identitäten nun auf eine

gemeinsame Vergangenheit zurückgreifen können und sich auch auf diese berufen, zeichnet der Bezug zum Gebrauch der Ressourcen wie Geschichte, Sprache und Kultur mehr den Prozess des „Werdens“ als den des „Seins“ aus (vgl. ebd.: 171). Daher seien Identitäten nicht außerhalb, sondern innerhalb der Repräsentation verankert und verhelfen der jeweiligen Gruppe, die sich identifizieren will, sich anhand der Grundlage von Differenz zu konstruieren (vgl. ebd.: 172). Dies findet auch Erwähnung in seinem Aufsatz von 1989: *„Identity is within discourse, within representation.“* (Hall 1989: 16). Weiters betont er: „Einheit und Homogenität sind keine natürlichen, sondern konstruierte Formen der Schließung, die jeder Identität als Notwendigkeit unterstellt werden, selbst wenn das Andere, das woran es der Identität ‚mangelt‘, entnannt bleibt.“ (Hall 2004: 172). In der weiteren Folge seines Aufsatzes bezieht er sich unter anderem auf Hirst, Lacan, Foucault und Butler. Anhand dieser hält er zusammenfassend fest, dass sowohl die Frage der Identität, als auch die der Identifikation von politischer Bedeutung sei und es dabei gilt die „Verschmelzung des Psychischen mit dem Diskursiven“ (ebd.: 186) weiter zu erforschen. Er zeigt in seinem Aufsatz die unterschiedlichen Zugänge auf und lässt dennoch die Frage aller Fragen: „Wer braucht Identität?“ offen. Ien And schreibt in der Festschrift, *„Without Guarantees“*, für Stuart Hall, zum Thema der Identität als notwendige Unmöglichkeit, dass gerade diese doppelte Bedeutung die zukunftsorientierte Perspektive von Identität unterstreicht und Hall unter anderem in seinem Ausdruck der Identität als „Werden“ und nicht als „Sein“ die Möglichkeit für Veränderung eröffnet.

“It is in the face of this double bind between necessity and impossibility that the idealistic move to highlight the possibility of future oriented, open-ended identities acquires its understandable urgency. If we cannot do without identities, so the reasoning seems to go, then we’d better make sure that they are vehicles for progressive change!” (And 2000: 2).

Zusammenfassend lässt sich zu Halls Identitätsverständnis festhalten, dass Identitäten also nicht mehr wie im allgemeinen Diskurs angenommen, eine Art Garantie darstellen, dass die Welt in Zeiten von Globalisierung und Modernisierung nicht auseinanderbrechen oder sogar still stehen könnte (vgl. Hall 1989: 10). Diese Logik der Identität spielt in vielen politischen, theoretischen und begrifflichen Diskursen eine wichtige Rolle, wie Hall über das „wahre Ich“ schreibt: „Es ist ein Garant unserer Authentizität. Erst wenn wir uns ganz nach innen kehren und hören, was das wahre Ich zu sagen hat, werden wir wissen, was wir ‚wirklich sagen‘. Diese Art der Logik oder des Diskurses über Identität hat etwas mit dem Wunsch nach Garantien zu tun.“ (Hall 1994: 67). Halls Theorien folgend kann jedoch gezeigt werden, dass es für Identität keine Garantie gibt. Ein weiteres zentrales Denkmuster bei Hall ist, dass sich Identität immer durch den „Anderen“ definiert und nie einen fixen, sondern einen ambivalenten Kern besitzt (vgl. Hall 1989: 16). Der

Andere ist somit immer ein Teil von uns selbst und die Identität ein Prozess, eine Erzählung, die immer von der Position des Anderen aus erzählt (vgl. Hall 1994: 73f.). Identität ist also bei Hall nie als homogen, abgeschlossen und relational und vor allem nicht als essentialistischer Begriff zu verstehen.

Im weiteren wird nun auf die kulturelle und die nationale Identität eingegangen, da diese in der Konstruktion der argentinischen Identität zum Tragen kamen und kommen.

2.1.2.1. Kulturelle Identität

Den Begriff der kulturellen Identität möchte ich zunächst anhand von Assmann eingrenzen, um eine weitere Perspektive auf die kulturelle Identität mit ins Boot zu holen, von dem die Argentinier, denn nun angeblich abstammten. (siehe Kapitel 1 und 4) Assmann geht generell davon aus, dass kulturelle Identität durch ein gemeinsames Weltbild, eine gemeinsame Sprache und Erinnerungen generiert wird. Somit sei die kulturelle Identität eine reflexiv gewordene Teilhabe an, beziehungsweise das Bekenntnis zu einer Kultur (vgl. Assmann 1992: 134). Er beschreibt drei Prozesse, die zur Ausbildung des kulturellen Gedächtnisses beitragen: Erstens, das Sich-Erinnern-Können an eine Vergangenheit, vorausgesetzt es gibt eine gemeinsame Vergangenheit beziehungsweise Traditionen, zweitens, die Herausbildung einer kulturellen Identität und drittens, die kulturelle Traditionsbildung, das heißt, durch eine Auswahl oder eine Neuerfindung im kulturellen Sinn wird die Vergangenheit idealisiert, reproduziert oder auch fragmentiert (vgl. ebd.: 144ff.). Gerade bei der Verdrängung der indigenen kulturellen Identität innerhalb der Argentinischen, wird sich in den nachfolgenden Kapiteln zeigen, dass die neu konstruierte argentinische Identität darauf abzielte, jene gemeinsame Vergangenheit beziehungsweise Traditionen der Indigenen aus dem kollektiven Gedächtnis zu löschen um eine neue und dominierende kulturelle Identität zu generieren.

Hall sieht moderne Identitäten ebenso als „fragmentiert“ aber auch als „dezentriert“ und „zerstreut“ an (vgl. Hall 1999: 393). Allerdings, auch wenn dies erschreckend wirken mag, und hier bezieht sich Hall auf Ernesto Laclau, kann diese Zerstreuung auch positive Züge beinhalten. Sie habe die Fähigkeit, stabile Identitäten der Vergangenheit ins Wanken zu bringen und eröffne so die „Möglichkeit neuer Artikulationen, die Erfindung neuer Identitäten, den Entwurf neuer Subjekte und das, was er ‚die Neugruppierung der Struktur um einzelne Knotenpunkte der Artikulation‘ herum nennt.“ (Laclau 1990 zit. nach Hall 1999: 399). Der Vorteil an Halls Beschreibung der kulturellen Identität liegt für mich darin, dass dieser nicht homogenisiert und den Begriff in kulturelle Zusammenhänge stellt, ohne die kulturelle Identität dabei zu totalisieren. Laut Hall definiert sich die kulturelle Identität als ständige Neupositionierung, welche sich in

Abgrenzung zu anderen Identitäten formt und immer nur im Kontext und zeitlich begrenzt verstanden werden kann, weshalb es auch keine ahistorische kulturelle Identität gibt (vgl. Hall 1994: 33ff.).

2.1.2.2. Nationale Identität

Die Nationalkultur und in ihr die nationale Identität zeichnen sich laut Hall dadurch aus, dass die Annahme vorherrscht, es handle sich um ein essentialistisches, originäres und einheitliches Identitätsverständnis. Hall geht jedoch davon aus, dass die Gesellschaften einzelner Staaten in eine Vielzahl von Kulturen beziehungsweise Subkulturen fragmentiert sind, die durch eine konstruierte nationale Identität unterdrückt werden (vgl. Hall 1994: 206).

„Eine nationale Kultur ist ein Diskurs – eine Weise, Bedeutungen zu konstruieren, die sowohl unsere Handlungen als auch unsere Auffassungen von uns selbst beeinflusst und organisiert. Nationale Kulturen konstruieren Identitäten, indem sie Bedeutungen der ‚Nation‘ herstellen, mit denen wir uns identifizieren können; sie sind in den Geschichten enthalten, die über die Nation erzählt werden, in den Erinnerungen, die ihre Gegenwart mit der Vergangenheit verbinden, und in den Vorstellungen, die über sie konstruiert werden.“ (Hall 1994: 201).

Zusammenfassend kann man bei Hall und Bhabha feststellen, dass beide postkolonial geprägt sind und allem voran eine Dekonstruktion des im Alltag gängigen Identitätsdiskurses betreiben und diesen so ganz im Sinne von Derridas *différance* in neue Zusammenhänge setzen. Beide führen den Diskurs des „othering“ fort, der beinhaltet, dass Identität immer durch den anderen gebildet wird, was bei Bhabha in weiterer Folge den „Dritten Raum“ entstehen lässt. Wie auch Hall bezieht sich Bhabha auch auf die kulturelle Identität, bleibt aber bei diesem Begriff nicht allzu lange verhaftet, da für ihn die kulturelle Identität der Differenzraum zwischen zwei Kulturen ist. Allerdings kreiert eben jener Differenzraum eine Handlungsmacht und die Aufhebung von Dichotomien, wodurch Widerstandsmomente unterstrichen werden und Abstand von einer paralysierenden Opferrolle des kolonialen Subjektes genommen wird. Hall sieht ausgehend vom Begriff der Identifikation, den er in weiterer Folge in seine Diskussion um Identität integriert, eben jene *différance*, die zu einer Verschiebung der Paradigmen führt und Identität somit nicht länger als ein festgeschriebenes „Sein“ manifestiert sondern im „Werden“ begreift.

So haben Hall und Bhabha gemein, dass ihre Theorien konstruktiv sind und vor allem die Zukunft nicht nur, etwa im Sinne der Globalisierung, als etwas „Erschreckendes“ begreifen, sondern anhand der Konstruktion und Bedeutung von Identität, Chancen und Möglichkeiten aufzeigen, die auch innerhalb des Nationalstaates neue Perspektiven bieten.

Jene Konzepte werden nun im folgenden Verlauf die Basis für die Diskussion um die indigene Identität im urbanen Raum widerspiegeln und mir ermöglichen, die Identitätsdiskussion anhand von Hall auch im politischen Diskurs zu betrachten sowie durch Bhabhas dritten Raum Widerstandsmomente erkennen zu lassen.

Zusammenfassend möchte ich noch einmal festhalten, dass in diesem Sinne Identität somit niemals etwas Starres, Unveränderliches ist, sondern immer in einem dynamischen und reflexiven Kontext zu betrachten ist.

2.2. Begrifflichkeiten

2.2.1. Ethnisierung

Der Titel der Diplomarbeit verwendet den Terminus Re-ethnisierung. Vorab gilt es nun zu klären was, unter Ethnizität im Allgemeinen verstanden wird, damit sich der Begriff Re-ethnisierung erschließt.

Die Debatte über Ethnizität ist keine unbekannte in den Sozial und Geisteswissenschaften. Bereits Max Weber behandelt das Konzept der „ethnischen Gemeinschaft“, wobei es in Europa erst seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts Verbreitung findet (vgl. Groenemeyer: 2003: 13). Bevor nun aber auf die akademische Begriffsdiskussion eingegangen wird, soll mit Stuart Halls Aufsatz „New Ethnicities“ (1996) ein Input gegeben werden. Er behandelt Ethnizität anhand des Begriffes „Black“ im britischen Kontext. *„The term ethnicity acknowledges the place of history, language and culture in the construction of subjectivity and identity, as well as the fact that all discourse is placed, positioned, situated, and all knowledge is contextual.“* (Hall 1996: 446).

Hall sieht Ethnizität also per se nicht als etwas rein Primordiales, vielmehr verweist er auf ihren konstruktivistischen Charakter, ähnlich wie bei seiner Theorie über Identität. Diese Definition von Ethnizität erlaubt ihm den Begriff „Black“ nicht nur als eine Frage der Hautfarbe zu verstehen, sondern implementiert auch seine historische und diskursive Positionierung, welche im Laufe der Geschichte in einem ständigen Wandel begriffen ist (vgl. Procter 2004: 122). Am Beginn von „New Ethnicities“ verweist er auf zwei Momente innerhalb der Bedeutung von „Black“. Erstens, dass „Black“ mehr als organisierende Kategorie, die jedoch keine Rücksicht auf Differenzen innerhalb nimmt, verstanden wurde/wird: *„[...] unity rather than difference [...]“* (Hall zit. nach Procter 2004: 123). Dies reproduziert wiederum eine rassistische Logik, von „good black“ und „bad white“. Prinzipiell argumentiert Hall jedoch, dass dies eine „notwendige Fiktion“ im Kampf gegen den britischen Rassismus sei. Zweitens, und dies kann als Vorschlag verstanden werden, sei die Kategorie „Black“ als politisch und kulturell konstruiert zu sehen, weshalb ein Wechsel hin zu

einer Identitätspolitik stattfinden müsse, die auf Differenz beruht (vgl. Procter 2004: 124). “[...] *ethnicity is the way in which I want to rethink the relationships between identity and difference.*” (Hall 1989: 18).

Geht man davon aus, dass Hall also den Terminus „Black“ in seiner Definition von neuer Ethnizität als konstruiert und nicht als ein biologisches Merkmal versteht, lassen sich die zwei Momente ebenso auf den Begriff „indigen“ übertragen. Der Begriff „indigen“ sollte ebenso als politisch und sozial konstruiert betrachtet werden. Damit geht einher, dass „indigen“ wie auch „Black“ sich nicht durch eine natürliche Homogenität, sondern vor allem auch durch ihre Differenzen innerhalb auszeichnen, somit selbstreflexiv und kontingent sind, also nicht in Kategorien fixiert werden können.

Re-ethnisierung im Kontext dieser Diplomarbeit bezeichnet die Tendenz von Personen, die aufgrund unterschiedlicher Merkmale zu einer ethnischen Gruppe zusammengefasst wurden, insbesondere ethnischen Minderheiten, welchen zuvor ihre Differenzen zugunsten der dominierenden Mehrheitsgesellschaft abgesprochen wurden, sich in der Gesellschaft neu zu positionieren und ihre Ethnizität neu zu betonen beziehungsweise zu formen.

Dies soll aber nicht zugleich implizieren, dass diese ethnische Gruppe, homogen ist, allerdings, dass sie an sich einen bestimmten Sinn, je nach Situation des Sprechers, erfüllt. Weiters spricht Hall an, dass es vor allem aufgrund der Globalisierung und der damit einhergehenden vermeintlichen Bedrohung der eigenen Identität zu einer Wiederentdeckung von Identitäten kommen kann. „Es ist das Greifen nach den Grundlagen, das ich Ethnizität nenne. Ethnizität ist der notwendige Ort oder Raum, von dem aus Menschen sprechen. Die Wiederentdeckung der eigenen Ethnizität ist ein wichtiges Moment für die Geburt und Entwicklung all der lokalen marginalen Bewegungen, die die letzten zwanzig Jahre verändert haben.“ (Hall 1994: 61). Hall geht davon aus, dass die Marginalisierten, um sich bemerkbar machen zu können, sich zunächst auch auf etwas beziehen müssen, sie jedoch nicht notwendigerweise an diesem Ort verhaftet bleiben müssen (vgl. ebd.: 61f.). Dies würde den Indigenen im Sinne von Re-ethnisierung also auch die Möglichkeit eröffnen, sich weiterzuentwickeln und nicht in einem starren primordialen Verständnis von Ethnizität verharren zu müssen.

Wie aber lässt sich nun Ethnos verstehen? Wernhart Karl drückt dies so aus: „Das Ethnos oder die ethnische Einheit, auch Gruppe, lässt sich durch ihr jeweils mittels Normen und Werten definiertes Selbstverständnis charakterisieren, das als kulturelle ‚Identität‘ verstanden wird; diese beiden – Ethnos und Identität- stehen in einem engen vernetzten Zusammenhang.“ (Wernhart 2001: 81).

Sie dienen nicht nur zur Unterscheidung und Abgrenzung von anderen Bevölkerungsgruppen sondern auch zur Manifestierung des Zusammengehörigkeitsgefühls der jeweiligen Einheit (vgl. ebd.: 81).

Ocampo Kathryn wiederum bezieht sich auf die Unterscheidung von „*race*“ und ethnischer Gruppe. „*Race*“ formiert sich durch die gleiche Abstammung beziehungsweise den gleichen Ahnen, die ethnische Gruppe hingegen durch Charakteristiken, kulturelle Werte, Traditionen und Verhalten, die sie gemeinsam hat. Diese Charakteristiken können sowohl durch Sozialisierungsprozesse als auch durch Vererbung weitergegeben werden, somit beschreibt Ethnizität sowohl körperliche Merkmale als auch Verhaltensmerkmale (vgl. Ocampo 1993: 15). Ähnlich sieht dies auch Mathias Bös, der festhält: „Ethnizität zeichnete sich einerseits durch spezifische kulturelle Symbole und Lebensweisen aus, andererseits war sie durch Teilhabe an einem ethnischen Kollektiv charakterisiert.“ (Bös 2005: 23).

In der Ethnizitätsdebatte kristallisieren sich nun zwei zentrale Paradigmen heraus:

Erstens der Primordialismus, welcher kollektive Identität anhand von genetischer Abstammung, geografischer Herkunft und gleichzeitiger Ausblendung historischer Prozesse und der Umstände in denen sich Identitätskonstrukte entwickelten versteht (vgl. Dobler 2010: 32). Und zweitens einem konstruktivistischen oder instrumentalistischen Zugang, welcher ethnische Gruppen nicht durch stabile, identifizier- und abgrenzbare Kultur gekennzeichnet, sondern deren Grenzziehung vielmehr über situatives Handeln aktiviert und strategisch nutzt (vgl. Groenemeyer 2003: 23). „Kultur ist nicht die Quelle von Ethnizität, sondern deren Konsequenz.“ (ebd.: 23).

Gingrich Andre schreibt weiters, dass Ethnizität nur der Grundbegriff von ethnischer Identität und ethnischen Gruppen ist und durch die Loslösung vom Grundbegriff leicht darauf vergessen werden kann, dass das Eigene immer das Fremde benötigt um sich überhaupt selbst zu konstituieren (vgl. Gingrich: 2001: 102). Dieser Ansatz wurde bereits ausführlicher in den Kapiteln zu Stuart Hall und Homi K. Bhabha behandelt.

Anhand der Indigenen in Lateinamerika lässt sich gut veranschaulichen, welche Schwierigkeiten ein rein primordiales Verständnis von Ethnizität mit sich bringt. Mitte des 20. Jahrhunderts entzog die Anthropologie einer kulturellen indigenen Authentizität den Boden, da sich die kulturelle Herkunft bis zur Unkenntlichkeit bereits verästelt hatte und Merkmale einer ethnischen Identifikation, wie bei Ocampo bereits genannt, also zum Beispiel auch indigenes Gewohnheitsrecht, Ernährungsgewohnheiten, Trachten, Riten, politische Organisationsformen oder andere traditionelle eingesetzte Elemente von kolonialen beziehungsweise postkolonialen Einflüssen maßgeblich mitgeprägt wurden (vgl. Scheuzger 2004: 159). Dies bedeutet aber keineswegs einen einhergehenden Verlust von Identität, da sich Gruppenidentitäten sehr wohl

auch über wandelnde als auch feste kulturelle Eigenschaften reproduzieren lassen (vgl. ebd.: 159). „Eine Ethnie ist nicht der Ausdruck einer kulturellen Essenz.“ (ebd.: 159). Ethnischer Identität liegt demnach eine äußerst selektive Lektüre der Geschichte zugrunde, dass heißt die zur Ein- und Ausgrenzung mobilisierten kulturellen Inhalte sind zwar „[...]außerordentlich wandelbar, aber keineswegs beliebig.“ (ebd.: 159) Die Auswahl und deren Bedeutung wird also folglich ständig ausverhandelt und die Bildung einer Ethnie erfolgt in einem Zusammenhang von Macht. Ethnizität beziehungsweise eine ihr folgende Re-ethnisierung, kann demnach als politisches Instrument dienen. „Die zunehmende Bedeutung von Ethnizität und die Zunahme ethnischer Konflikte werden nicht als Ergebnis ‚primordialer‘ Bindungen und der Zunahme eines Bedürfnisses nach Zugehörigkeit zu Gemeinschaften verstanden, sondern sind Resultat bewusster, instrumenteller Anstrengungen der Mobilisierung ethnischer Symbole, um Zugang zu sozialen, kulturellen, politischen und materiellen Ressourcen zu erlangen beziehungsweise deren Wert zu steigern oder zu erhalten.“ (Groenemeyer 2003: 24). Durch die Annahme eines konstruierten Charakters ethnischer Bindung wird der primordiale Teil somit nicht grundsätzlich negiert, anstatt diesen biologisch oder über erzählte Geschichten von Tradition und Herkunft zu erklären, entsteht er in spezifischen sozialen Beziehungen und Kontexten (vgl. ebd.: 31). Dient Ethnizität also nun als Prozess der Selbstbehauptung in einer als feindlich wahrgenommen Umwelt, wird Ethnizität zwar als etwas stabiles Primordiales vorgestellt, muss aber bei genauerer Betrachtung immer vor dem Hintergrund betrachtet werden in dem sie sich bildet, da wie bei Scheuzger dargelegt, die Auswahl zwar stets wandelbar, aber nie beliebig ist.

An diesem Punkt kommt Halls Theorie der „*New Ethnicities*“ wieder ins Spiel, der wie bereits erwähnt darauf hinweist, dass offensichtlich noch Notwendigkeit an einer Wiederentdeckung der eigenen Wurzeln, etwa um sich bemerkbar machen zu können, besteht, dies aber nicht an ein und demselben Ort verhaftet bleiben muss.

Ethnizität kann also als Abwehrstrategie, zum Ausschluss von Minderheiten über Fremdethnisierung (Rassismus) oder Selbstethnisierung als Substitution für blockierte Chancen und Mobilisierung in ethnischen Gruppen dienen (vgl. ebd.: 31).

Wie nun „indigen“ im urbanen Kontext bewusst nicht eingesetzt oder eben bewusst eingesetzt wird und sich Ethnizität bildet wird in Kapitel 5 gezeigt.

2.2.2. Urbaner Raum

2.2.2.1. *Urbaner Raum als sozialer Raum nach Bourdieu*

Bourdieu führt in seinem Buch „Die feinen Unterschiede“ in den Begriff des dreidimensionalen Raumes ein. Er ergänzt damit die üblichen Klassen- beziehungsweise Schichtungstheorien um zwei weitere Dimensionen. Die drei Grunddimensionen sind wie folgt: Kapitalvolumen, bestehend aus den Kapitalsorten, Kapitalstruktur und die zeitliche Entwicklung, die sich in der vergangenen und potentiellen sozialen Laufbahn ausdrückt. Grundsätzlich stellt also die Kapitalstruktur mit ökonomischem und kulturellem Kapital die horizontale Ebene und das Gesamtvolumen, welches die soziale Position bestimmt, von ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital, die vertikale Dimension dar. Die dritte Dimension bildet nun die zeitliche Entwicklung (vgl. Bourdieu 1982: 219 ff.). Weiters finden sich in seinem Modell des sozialen Raums drei Klassen: die herrschende Klasse, die mittlere Klasse und die Volksklasse. Anders als bei Marx handelt es sich bei ihm aber um sogenannte „konstruierte Klassen“, so hält er zuerst fest, was eine Klasse nicht ist: Eine soziale Klasse sei weder durch ein Merkmal, wie zum Beispiel Umfang und Struktur ihres Kapitals, noch durch eine Summe von Merkmalen wie zum Beispiel Geschlecht, Alter, soziale oder ethnische Herkunft, bestimmt: „Eine soziale Klasse ist vielmehr definiert durch die *Struktur der Beziehungen zwischen allen relevanten Merkmalen* die jeder derselben wie den Wirkungen, welche sie auf die Praxisformen ausübt, ihren spezifischen Wert verleiht.“ (ebd.: 182). Weiters versteht Bourdieu Kapital nicht im rein wirtschaftswissenschaftlichen Sinn, sondern unterscheidet zwischen ökonomischem Kapital (ökonomische Ressourcen wie Geld oder Grundbesitz), kulturellem Kapital (Bildung, Wissen), sozialem Kapital (Netz an sozialen Beziehungen) und symbolischem Kapital (die symbolische Repräsentation der bereits genannten drei Kapitalsorten) (vgl. Frey 2004: 224; Bourdieu 1985: 11).

Der soziale Raum nach Bourdieu ist innerhalb des physischen Raumes lokalisiert. „Der soziale Raum weist die Tendenz auf, sich mehr oder weniger strikt im physischen Raum in Form einer bestimmten distributionellen Anordnung von Akteuren und Eigenschaften niederzuschlagen.“ (Bourdieu 1991: 26). Diese Anordnung schließlich kann auch als Indikator für die jeweilige Stellung des Individuums im sozialen Raum dienen.

„Jeder Akteur ist charakterisiert durch den Ort, an dem er mehr oder minder dauerhaft situiert ist, sein Domizil (wer „ohne Herz oder Heim“ ist, ohne „festen Wohnsitz“, besitzt nahezu keine Existenz – Beispiel: der Obdachlose), und durch die Position seiner Lokalisationen – der zeitweiligen (zum Beispiel die Ehrenplätze, protokollarisch geregelte Sitzordnungen) wie vor allem der dauerhaften (seine private und berufliche Adresse) – im Verhältnis zur Position der Lokalisationen der anderen Akteure.“ (Bourdieu 1991: 26).

Somit gibt der physische Raum Auskunft über die Stellung im sozialen Raum, oder kann, wie es Bourdieu ausdrückt, als: „[...] der bewohnte Raum als spontane Metapher des sozialen Raumes [...]“ (ebd.: 26) betrachtet werden. Dies bedeutet auch, dass der bewohnte Raum als sozial konstruiert und markiert angesehen werden muss. Seine Struktur ist auf die zumeist ungleiche Verteilung von Kapital zurückzuführen. Das heißt, im physischen Raum manifestiert sich der soziale Raum anhand der unterschiedlichen Arten der Verteilung von Gütern und Dienstleistungen und den Akteuren und Gruppen, die folglich auch unterschiedliche Chancen haben, sich eben jene Güter- und Dienstleistungen anzueignen (vgl. Bourdieu 1991: 29).

Martina Löw, deutsche Soziologin mit Schwerpunkt auf Raumsoziologie fasst dies so zusammen: „Während also der eine Raum (der Relationale) nur metaphorisch gemeint ist, wird der andere Raum (der Wirkliche) nicht relational konzipiert. Auf und in ihm schlagen sich nur die relationalen (An)Ordnungen nieder.“ (Löw 2001: 182). Der metaphorisch gemeinte soziale Raum dient nun als Bild um soziale Prozesse zu verdeutlichen (vgl. ebd.:182).

Bourdieu führt dies im Original wie folgt aus:

„Der auf physischer Ebene realisierte (oder objektivierte) soziale Raum manifestiert sich als die im physischen Raum erfolgte Verteilung unterschiedlicher Arten gleichermaßen von Gütern und Dienstleistungen wie physisch lokalisierter individueller Akteure und Gruppen (im Sinne von an einen ständigen Ort gebundenen Körpern beziehungsweise Körperschaften) mit jeweils unterschiedlichen Chancen der Aneignung dieser Güter und Dienstleistungen (wobei sich diese Chancen nach ihrem jeweiligen Kapital richten wie nach ihrer- ihrerseits vom jeweiligen Kapital abhängigen – physischen Nähe oder Ferne zu den Gütern und Dienstleistungen).“ (Bourdieu 1991: 29).

Dadurch hängt also auch die Aneignung des Raumes vom verfügbaren Kapital ab, um zum Beispiel unerwünschte Gegebenheiten und Personen fernzuhalten oder sich dem Erwünschten mit geringst möglicher Anstrengung zu nähern. „Mit Kapitallosigkeit kulminiert die Erfahrung der Endlichkeit: an einen Ort gekettet zu sein.“ (ebd.: 30).

Der soziale Raum ist somit für Bourdieu die relationale Anordnung von Individuen oder Menschengruppen, welche sich im permanenten Verteilungskampf befinden, was auch eine permanente Bewegung impliziert. Er ist ein Raum für Beziehungen, jedoch gleichzeitig eine Abstraktion und wie bereits erwähnt eine Metaphorik, um die Gesellschaft oder gesellschaftliche Teilbereiche als Raum konzeptualisieren zu können (vgl. Löw 2001: 181).

Für diese Diplomarbeit ist relevant, inwieweit der urbane Raum, in diesem Fall Buenos Aires, als sozialer Raum nach Bourdieu betrachtet werden kann und muss, um auf für die Forschungsfrage relevante Antworten zu stoßen. Frey Oliver, welcher urbane öffentliche Räume anhand von Bourdieus Konzept des sozialen Raums hin untersucht hat, versteht unter dem urbanen öffentlichen Raum einen sozialen Raum, in dem die sozialen Akteure ihren Platz einnehmen. Ihre Position in diesem angeeigneten physischen Raum ist durch die verschiedenen Kapitalarten und

das Kapitalvolumen bestimmt ist. Frey argumentiert mit Bourdieu, dass durch die stattfindenden Aneignungsprozesse in öffentlichen Räumen, die jeweilige soziale Ordnung des Raumes nun anerkannt oder zurückgewiesen wird (vgl. Frey 2004: 224). Das heißt für diese Diplomarbeit, dass es gerade anhand des Begriffes indigen im urbanen Raum zu untersuchen gilt, welche Position die unterschiedlichen Individuen im sozialen Raum innehaben und ob diese die jeweilige soziale Ordnung nun anerkennen, zurückweisen oder möglicherweise im Begriff sind diese umzuformen. Dabei möchte ich auf die indigene Kultur im primordialen Sinn vorausgreifen, die immer mehr an Popularität gewinnt und somit als Kapital im Verständnis von Bourdieu eingesetzt werden kann (siehe Kapitel 5.2.2.). Außerdem beschreibt Frey drei Formen der Aneignung im urbanen öffentlichen Raum. Erstens, die Aneignung von Raumverhältnissen: Man eignet sich die Kapazität an mit Raumverhältnissen umzugehen, sich zu bewegen, neue Grenzziehungen zu setzen oder diese zu überschreiten. Damit geht weiters die Bewusstwerdung der Bedeutung sozialer verbaler oder non verbaler Kommunikation einher. Zweitens, die Aneignung von Spielregeln: Urbane öffentliche Räume sind in ein normatives und institutionalisiertes Regulationssystem eingebunden, durch das soziale Kontrolle auf individuelle Verhaltensweisen ausgeübt wird – es werden sozusagen „Spielregeln“ vorgegeben. Diese bestimmen auch welches Kapital unter bestimmten Gegebenheiten am Wertvollsten ist. Drittens, die Aneignung von Gütern und Dienstleistungen: Um sich wie bereits erwähnt, bestimmte Güter oder Dienstleistungen aneignen zu können, müssen auch bestimmte Raumstrukturen und Zeit aufgebracht werden, wobei die Chancen auf die Aneignungsmöglichkeiten unterschiedlich sind. Frey erklärt dies so:

„In der Diskussion um die Verräumlichung von sozialer Ungleichheit in benachteiligten Stadtquartieren wird oftmals darauf hingewiesen, dass die kulturellen und sozialen Praktiken in den benachteiligten Stadtquartieren, die zumeist von Migranten mit ökonomisch geringem Kapital bewohnt werden, in vielen Bereichen von denen der übrigen Stadtquartiere deutlich abweichen. Vor allem Kindern und Jugendlichen ist damit die Möglichkeit genommen, sich die kulturellen und sozialen Praktiken der Mehrheitsgesellschaft anzueignen.“ (Frey 2004: 226).

Im Fall der urbanen Indigenen bleibt jedoch derzeit eine vollständige Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft schwierig. Selbst wenn die kulturellen und sozialen Praktiken der Mehrheitsgesellschaft, die Raumverhältnisse als auch die „Spielregeln“ angeeignet werden, bedeutet dies noch lange nicht dass das eventuell vorhandene Kapital, sei es ökonomisch, intellektuell oder anderer Natur, auch in gleichem Maße eingesetzt werden kann, wie es die Mehrheitsgesellschaft getan wird. Dies zeigte sich ebenso in Homi K. Bhabhas Theorie von Mimikry, bei der zwar eine Anpassung erfolgt, jedoch die angepasste Identität des Individuums trotzdem nie als etwas vollständig Gleiches angenommen wird. Explizit soll an dieser Stelle daraufhingewiesen werden, dass bei der Aneignung der Raumverhältnisse auch Grenzziehungen

bewusst überschritten werden können, gerade deshalb ist es von wissenschaftlichem Interesse jene Dynamiken im urbanen Raum genauer zu analysieren. Daher werde ich den urbanen Raum, Buenos Aires, nicht nur als physischen Raum, sondern vor allem als sozialen Raum berücksichtigen, in dem sich soziale Prozesse verdeutlichen.

2.2.2.2. Definition durch UN

Im Jahr 2000 lebte bereits die Hälfte der gesamten Weltbevölkerung in Städten. Dies bedeutet eine enorme Steigerung, da 1950 nur ein Drittel der Bevölkerung in Städten sesshaft war. UN Habitat schätzt, dass die Zahl im Rahmen dieser Entwicklung bis 2050 auf zwei Drittel, sprich 6 Milliarden Menschen, ansteigen wird (vgl. UN Habitat 2012a: 1). Städte, so die UN weiters werden zum hauptsächlichen Lebensraum für Menschen als auch zum maßgeblichen Raum von dem aus Entwicklungen ihren Ursprung nehmen (vgl. UN Habitat 2012b: iv). Eine globale Definition was als Stadt zu betrachten ist, gibt es nicht, da diese von Land zu Land variiert. Dies wird für gewöhnlich anhand einer oder mehrerer Attribute, wie administrativen Kriterien oder politischen Grenzen (Rechtssprechung einer Gemeinde oder eines Stadtkomitees), einer erhobenen Bevölkerungszahl, Bevölkerungsdichte, wirtschaftlicher Bedeutung usw. definiert werden (vgl. UNICEFa 2012: 1).

„Die Abgrenzung urban – im Sinne von Mindesteinwohnerzahl – wird in den einzelnen Ländern auf recht verschiedene Weise vorgenommen. Unabhängig von diesem quantitativen Kriterium beinhaltet urban weitere Merkmale wie Siedlungsdichte, hoher Grad an Markttransaktionen und möglicherweise einige Verwaltungseigenschaften. Dabei deckt der Begriff „urban“ ein Spektrum von Einheiten ab: von kleinen Städten, zu mittelgroßen Städten über Großstädte bis hin zu den Mega-Städten, die sich jeweils unterschiedlichen Problemen gegenüber sehen und unterschiedliche institutionelle Kapazitäten aufweisen.“ (GTZ 2003: 33ff.).

UNSTATS hält fest, dass der Staat Argentinien einen Lebensraum dann als Stadt deklariert, wenn von mehr als 2000 Einwohnern ausgegangen werden kann (vgl. UNSTATS 2005:1). Buenos Aires zählte laut UN HABITAT bereits 2009 als Megastadt mit über 13 Millionen Einwohnern. Hinzu kommt weiters, dass die urbanen Großräume, in diesem Fall „Gran Buenos Aires“, vorgelagerte Städte aufgrund ihrer Ausdehnung mit einschließen und es so schwierig wird eine einheitliche Abgrenzung von Buenos Aires als Stadt vorzunehmen. Das INDEC, *Instituto Nacional de Estadística y Censos* schließt unter dem Namen „Gran Buenos Aires“ auch jene 24 Gemeinden der Provinz Buenos Aires ein, die direkt an die Hauptstadt angrenzen und mit ihr in direktem Kontakt (Buslinien etc.) stehen, also auch von den Bewohnern als Teil der Stadt betrachtet werden (vgl. INDEC 2003: 5).

Die eigentliche Stadt endet also nicht zugleich an den administrativen Stadtgrenzen, sondern reicht oft weit bis ins Umland hinein, womit eine weitreichende „Urbanisierung“ einhergeht. Die

vorliegende Diplomarbeit schließt in dem Begriff urbaner Raum auch dynamische Prozesse zwischen den vorgelagerten Stadtbereichen und der Stadt selbst mit ein, da diese, wie die Untersuchung zeigt, aufgrund der wirtschaftlichen und kulturellen Dynamik in ständigem Kontakt miteinander stehen.

Buenos Aires als Bundeshauptstadt hat laut den Daten der letzten Volkszählung 2010 2,89 Millionen Einwohner, der Großraum Buenos Aires, sprich die Bundeshauptstadt und das Einzugsgebiet, also „Gran Buenos Aires“ 13,528 (vgl. UN DESA 2011) Millionen Einwohner und die gesamte Provinz Buenos Aires 15,59 Millionen Einwohner (vgl. INDEC 2010a: 1).

2.2.3. Indigen – Begriffsdiskurs

2.2.3.1. „indígena“ / „pueblo originario“ / „indios“

Versucht man den Begriff indigen zu definieren, stößt man sehr schnell auf diverse Konzepte innerhalb des akademischen Diskurses. Eine allgemein gültige Definition zu finden gleicht der berühmten Suche nach der Nadel im Heuhaufen. Diese Uneinigkeit könnte natürlich für die vorliegende Arbeit mit dem Titel „Soy indígena“ ein Problem darstellen, oder aber als enorme Bereicherung dienen, um Einsicht in die Heterogenität dieses Diskurses zu erlangen.

Hilary Weaver (2001), selbst Angehörige der Lakota in Nordamerika, beschreibt in ihrem Artikel *„Indigenous Identity: What is It, and Who Really Has It?“* eine Situation bei einer „all-Native“ Basketball-Meisterschaft. Im Finale standen ein Team der Lakota und eines der Navajos. So äußerten die Lakota Zweifel an der „Echtheit“ der Navajo Spieler, da diese nicht wie typische Navajos aussehen würden. Die Navajos taten es den Lakota Spielern gleich und beschuldigten die Lakota sie wären doch nur „a bunch of white guys“. Die sogenannten Lakotas sollten also disqualifiziert werden und die Navajos kampflos als Sieger hervorgehen. Diese wiederum beriefen sich auf die „tribal enrollment card“, welche nicht jeder der Navajo Spieler vorweisen konnte, die wiederum argumentierten, dies sei keine gültige Methode der Identifizierung, da sie ein Produkt der Kolonialherrschaft sei. Auch konnte keine der beiden Gruppen ihre „Echtheit“ mit Hilfe von indigenen Sprachkenntnissen beweisen. Das Resultat des hin und her: keines der beiden Teams ging als Sieger der Meisterschaft hervor (vgl. Weaver 2001: 241 ff.). Diese Gegebenheit zeigt sehr deutlich, wie schwierig eine eindeutige Definition von „indigen“ bereits innerhalb einer Region und innerhalb der Natives selbst ist.

Welche Attribute oder Charakteristiken unterscheiden nun in unserem Fall einen Argentinier von einem Angehörigen eines indigenen Volkes? Um diese Frage näher erläutern zu können werde ich

vorerst auf den Indigenismus-Diskurs verweisen und in weiterer Folge die Begriffe *indígena*, *pueblo originario* und *indio* diskutieren.

Das Fehlen einer konkreten Definition ist zwar eine Herausforderung für die wissenschaftliche Analyse, aber die eigentliche Debatte über das Problem ist weitaus aufschlussreicher und interessanter als die eigentliche Definition selbst. „*Debates over the problem of definition are actually more interesting than any definition in and of itself.*“ (Niezen 2003: 19).

In Lateinamerika bezeichnet Bengoa die 30iger, 40iger und 50iger Jahre des 20. Jahrhunderts als die Zeit des Indigenismus. Jene Jahrzehnte sind geprägt durch einen Diskurs der von Nicht-Indigenen über Indigene geführt wurde. Während der Agrarreformen in den 70iger Jahren nahm der Staat und die Gesellschaft jene indigenen Völker als einfache Bauern wahr und homogenisierte seine Bevölkerung mit einer Identität, jener des Staatsbürgers (vgl. Bengoa 2007: 37ff.). Dies wird auch in den Tagebüchern von Ernesto Che Guevara, ebenso ein Kind dieser Zeit, deutlich. Bei der Bildung seiner Guerilla in den Bergen Boliviens klassifiziert er die indigene Bevölkerung nur als Bauern, ohne Zweifel war er aber von indigenen Guaraníes umgeben. Eine ethnische Klassifikation schien für ihn nicht zu existieren. Es ist anzunehmen, dass sich die indigenen Guaraníes ebenso wenig ihrer Ethnie bewusst waren.

„Ernesto Che Guevara, para señalar el asunto con otro caso paradigmático, viajó a organizar su guerrilla a las montañas de Nancahuazú en el oriente boliviano y vio que en los cerros y quebradas vivía gente a quienes clasificó de ‘campesinos’. Cualquiera que lea su ‘Diario’ podrá ver que no existía en su aparato visual y conceptual ninguna categoría étnica. Sin duda estaba rodeado de ‘indígenas guaraníes’ y de otros grupos étnicos o pueblos indígenas y hoy autodeclarados ‘Naciones Indígenas’. No se dio cuenta.” (Bengoa 2007: 12).

Der Nationalismus verdeckte häufig die vielfältigen ethnischen Gruppen bis hin zur Annahme, dass die Indigenen bereits verschwunden seien. Die 90iger Jahre jedoch überraschten viele Beobachter der sozialen Prozesse in Lateinamerika mit der Abnahme der klassischen Arbeiter und Studentenbewegungen und dem Anstieg der indigenen Gruppen und anderen Gruppen, die neue Identitäten repräsentierten. Einhergehend mit der globalen Vernetzung kam es in den letzten beiden Jahrzehnten nun zu einem neuen Selbstbewusstsein der indigenen Völker und dem damit verbundenen Diskurs. „*Son discursos sobre el pasado llenos de ideas sobre el futuro. Son apuestas a una combinación de discursos recuperados de las más diversas culturas que componen la actual modernidad.*“ (ebd.: 37). Der Indigenismus drückt laut Bengoa eine Denunzierung der Missstände und eine Selbstaffirmation der eigenen Identität aus. Das Wiederaufleben des Indigenen kann als die Bildung einer komplexen, eigenen, autonomen und differenzierten Identität im Sinne des okzidentalischen Identitätsmodells verstanden werden (vgl. ebd.: 200). Der Indigenismus bezieht also einen kulturellen Pluralismus mit ein, welcher vom Staat als Hindernis betrachtet

wird. Allerdings seien nicht die unterschiedlichen Ethnien das Problem für den Staat, sondern ihre Beziehungen zum Staat, welche im Fall der Indigenen, ihren Ursprung im Kolonialismus haben (vgl. Bonfil Batalla 1972: 124).

Für Bonfil Batalla hat die Indigenität ihren Ursprung in der Ankunft von Kolumbus, da vorher noch keine Notwendigkeit bestand, die prekolumbianische Bevölkerung in eine ethnische Entität zusammenzufassen (vgl. Bonfil Batalla 1972: 111).

Die indigene Bevölkerung mit nur einem Kriterium zu beschreiben kann als unzureichend betrachtet werden, da sich die postkoloniale Bevölkerung Argentinien zumeist aus Mestizen zusammensetzt. Trotzdem verweisen heutzutage noch viele Autoren auf die biologischen Merkmale. Ebenso die Sprache als gültige Definition zu verwenden, wie bereits im genannten Beispiel von Weaver, ist unzulänglich, da zum Beispiel bei Volkszählungen in Paraguay 80% der Bevölkerung angab die indigene Sprache Guaraní zu sprechen, sich jedoch nur 2,6% als indigen bezeichnen (vgl. ebd.: 105ff.). *„En general, en todos los países hay un sector de indios que no hablan la lengua aborígen, así como un número de hablantes de esas lenguas que no son definidos como indígenas.“* (ibd.: 106). Ein weiterer Versuch stellt die Abgrenzung zum Okzidental dar. Ebenso stellen die kulturellen Merkmale jegliche Definition vor Probleme, da, wie Alfonso Caso argumentiert, die kulturellen Merkmale zum Beispiel europäische Bräuche, eingeführt durch die Kolonialisierung, inkorporiert haben können, jedoch trotzdem mittlerweile aus der Hegemoniegesellschaft beziehungsweise der weißen Gesellschaft verschwunden seien und somit als eine unterschiedliche Kultur zu jener des Okzidents anerkannt werden können (vgl. ebd.: 107). *„El contraste frente a la cultura dominante queda a salvo: la cultura del grupo indígena podría estar predominantemente compuesta de elementos de origen europeo; pero el hecho de que tales rasgos ya no estén en vigor entre la población ‘blanca’ permitiría definirla como una cultura diferente.“* (Alfonso Caso 1948 zit. nach Bonfil Batalla 1972: 107). Nach Caso kann also jene Kultur als indigen betrachtet werden, die fortwährend weitergeführt wurde und dessen ausübende Mitglieder eine indigenen Gemeinschaft formen.

Auch Prof. Dr. Aníbal Idoyaga Molina spricht dieses Thema in meinem Interview vom 14.02.2013 an. Ihrer Meinung nach ist es besonders im Nordosten Argentinien schwierig zu definieren, was unter einer indigenen Identität verstanden werden kann. Als argentinische Anthropologin vertritt sie den Standpunkt, dass jene Kulturen, die einen derart starken Kontakt mit der traditionellen spanischen Kultur hatten, keine indigene Kultur sei, sondern nur eine Traditionelle. Sie fügt jedoch hinzu, dass jeder das Recht habe an seine eigene Identität zu glauben. *„Así que esas poblaciones además se mestizaron mucho más con blancos con lo cual no*

sé toda persona tiene derecho creer en su identidad la creación de dios es un fenómeno social no genético.“ (Interview mit Idoyaga Molina, 2013).

Bonfil Batalla sieht das Konzept von indigen ebenso wenig als starr beziehungsweise primordial an. Er sieht im Konzept des Indigenen die Kontinuität als ausschlaggebend.

„[...]que alguna vez fueron autónomas, hoy están colonizadas y en el futuro se habrán liberado, sin que el paso de una condición a otra las haga necesariamente desaparecer, porque no se definen por una relación de dominio – como el indio – sino por la continuidad de su trayectoria histórica como grupos con una identidad propia y distintiva.“ (Bonfil Batalla 1972: 122).

Indigenismus ist laut Ronald Niezen eine andere Form einer primordialen Forderung von Unterschiedlichkeit, welche an eine Selbstbestimmung gebunden und somit in der selben Kategorie wie Ethnizität oder Ethnonationalismus wiederzufinden sei. Allerdings impliziert das grundsätzlich nicht, dass indigene Völker prinzipiell eigene Staaten gründen oder sich abspalten wollten. Vielmehr ist es Niezen wichtig den Indigenismus vom Ethnonationalismus zu unterscheiden (vgl. Niezen 2003: 204).

Niezen beschreibt drei verschiedene Arten von Definitionen: Eine legal/analytische, welche indigene Völker als Abgrenzung zum Anderen wahrnimmt. Diese Strategie der Identitätsbildung beschreiben bereits Homi K. Bhabha und Stuart Hall. Eine strategisch/praktische, bei der die Selbstdefinition je nach Situation und Kontext individuell angewandt wird und eine kollektive, welche eine informell entwickelte Definition durch indigene Delegierte selbst darstellt. Diese ist aber nicht als (landes-)übergreifende Zugehörigkeit (wie zum Beispiel „Die Indigenen Argentiniens“) zu verstehen sondern als ein regional stattfindender Prozess, welcher sich in den globalen Kontext inkorporiert. Niezen sieht als Gemeinsamkeit der indigenen Völker ihre eigenen Sprachen, Glaubenssystemen, Territorien, kulturellen Praktiken, aber allen voran das Auslösen ihrer Kultur durch Kräfte von außen und das damit einhergehende wachsende Selbstbewusstsein als zentral (vgl. ebd.: 19 ff.).

Niezen und Bonfil Batalla verstehen Indiginität also als ein Produkt der ungleichen Machtverhältnisse.

Dies thematisiert auch Ken Coates, der fragt: *„Is being indigenous simply to have been the victim of colonialization?“ (Coates 2004: 1).* Er verweist auf den Ursprung der Definition von indigen in der europäischen Kolonialerfahrung, welche bis heute noch reflektiert werde (vgl. ebd.: 9). Für ihn teilen sie Gemeinsamkeiten wie, eine relativ kleine Anzahl, die Beziehung zu ihren Territorien, Werte und Kultursysteme, welche auf ihrer Umwelt gründen, der Einsatz für einen nachhaltigen Lebensstil, Mobilität und kultureller Konservatismus, als auch geschichtliche Gemeinsamkeiten, wie die ökonomische und politische Dominierung durch andere, selektierte Integration beziehungsweise Partizipation an nicht-indigenen Gesellschaften, limitierte oder nicht existente

Macht innerhalb eines Nationalstaates und aufstrebende Involvierung in lokale oder internationale Prozesse der Dekolonialisierung. „*It is important that indigenous peoples be defined by who they are, not who they are not.*“ (ebd.: 14). Hier spricht er allen voran das bereits diskutierte Modell der Identitätskonstruktion durch den Anderen an, verweist jedoch darauf, dass dies nicht der richtige Ansatz sein könne. Weiters streicht er heraus, dass die Sprache, wie auch bereits Bonfil Batalla erwähnt, nicht als Identifikationsmerkmal dienen könne, da: „*[...] yet, even after the tragedy of having lost their language, indigenous societies persist. They find new ways to retain their uniqueness.*“ (ebd.: 21).

Jeff Corntassel nimmt nach einer ausführlichen Diskussion der derzeitigen Konzepte eine eigene Definition von indigenen Völkern vor:

- 1) *Peoples who believe they are ancestrally related and identify themselves, based on oral and/or written histories, as descendants of the original inhabitants of their ancestral homelands;*
- 2) *Peoples who may, but not necessarily, have their own informal and/or formal political, economic and social institutions, which tend to be community-based and reflect their distinct ceremonial cycles, kinship networks, and continuously evolving cultural traditions;*
- 3) *Peoples who speak (or once spoke) an indigenous language, often different from the dominant society's language – even where the indigenous language is not 'spoken', distinct dialects and/or uniquely indigenous expressions may persist as a form of indigenous identity;*
- 4) *Peoples who distinguish themselves from the dominant society and/or other cultural groups while maintaining a close relationship with their ancestral homelands/sacred sites, which may be threatened by ongoing military, economic or political encroachment or may be places where indigenous peoples have been previously expelled, while seeking to enhance their cultural, political and economic autonomy.* (Corntassel 2003: 86).

Seine Definition ist allen voran ein dynamisches Modell, welches den indigenen Völkern eine nicht-lineare Konstruktion und Flexibilität in ihrer Geschichte und Zukunft erlaubt. Markant ist hierbei ebenso das Augenmerk auf die Selbstdefinition: „*Peoples who distinguish themselves from the dominant society [...].*“ (Corntassel 2003: 86).

Unter Kapitel 2.2.3.2. findet sich weiters der Diskurs über indigene Völker bei den Vereinten Nationen wieder, um in Anschluss diesen analysieren zu können.

Wie sich zeigte, variieren nicht nur die Auffassungen was indigen ausmacht, sondern auch die Termini für die Bezeichnung indigener Völker. Daher werde ich an dieser Stelle die Begriffe „*indio*“, „*indigena*“ und „*pueblo originario*“ diskutieren.

Der Begriff „*indio*“ stammt aus der Kolonialzeit und wurde fälschlicherweise für die Ureinwohner der Amerikas verwendet, da sich Kolumbus, wie bekannt, dachte in Indien

angekommen zu sein. Der Begriff „indio“ ist eine Referenz auf die kolonialen Beziehungen zwischen den Ureinwohnern und den Kolonialisatoren. Er ist geprägt von jener voreingenommenen Dichotomie zwischen zivilisiert und unzivilisiert.

Der Terminus „indio“ steht also immer in Verbindung mit der Kolonialisierung beziehungsweise den Kolonialiserten und zeigt jene Struktur innerhalb des kolonialen Systems an, welche aus zwei Gruppen mit unterschiedlichen ethnischen Charakteristiken bestand. Jene Kultur der dominanten Gruppe, den Kolonialherrschern und jener des „indio“, als superethnisches Produkt des Kolonialsystems.

„El término indio puede traducirse por colonizado y, en consecuencia, denota al sector que está sojuzgado en todos los órdenes dentro de una estructura de dominación que implica la existencia de dos grupos cuyas características étnicas difieren, y en el cual la cultura del grupo dominante (el colonizador) se postula como superior. El indio es una categoría supraétnica producto del sistema colonial, y sólo como tal puede entenderse.“ (Bonfil Batalla 1972: 117).

Die Kategorie „indio“ verlangt somit aufgrund seiner Dichotomie immer nach ihrem Gegenpart, welcher durch den Kolonialisatoren gegeben ist. *„En consecuencia, la categoría indio implica necesariamente su opuesta: la del colonizador.“ (Bonfil Batalla 1972:122).*

Was aber wenn sich der Kolonisierte nun aus diesem System befreit, impliziert dies nicht auch sein Verschwinden? Befreite sich der „indio“ aus seiner Kolonialisierung, würde er dann in Vergessenheit geraten? Diese Frage kann mit Nein beantwortet werden, da sich Indigene nicht nur durch das Unterworfen-sein definieren, sondern allem voran durch die kontinuierliche Existenz ihrer eigenen und unterschiedlichen Identität (vgl. ebd.: 122 ff.). Vor allem im öffentlichen Bildungssektor Argentiniens haben die „indios“ nur eine relative Präsenz. Im Geschichtsunterricht treten sie bei der *Conquista* in Erscheinung um danach wieder zu verschwinden um erst wieder als Hindernis für den Fortschritt der Nation im 19. Jahrhundert aufzutauchen. Danach werden sie gänzlich durch die Arbeitsmigration ersetzt (vgl. Novaro 2003: 212). Der argentinische Anthropologe Carlos Martínez Sarasola führt weiters an, dass es auch Indigene gäbe, die sogar selbst den Begriff „indio“ in folgendem Kontext verwenden: *“’Como indios nos conquistaron y como indios nos liberaremos.’” (Martínez Sarasola 2000 zit. nach Palomar 2000: 1).* Sprich: Als „indios“ hat man uns erobert, als „indios“ werden wir uns befreien. Hier wird bewusst der Terminus erneut eingesetzt, allerdings in einem anderen Kontext, jenem des erstarkten und sich zu befreien fähigen „indio“.

Das *Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo* (INADI) in Argentinien beschreibt den Begriff „indio“ ebenso als einen der ersten verwendeten Begriffe um die ursprünglichen Bewohner Amerikas zu bezeichnen und weist darauf hin, dass der Begriff als Beleidigung, beziehungsweise als Synonym für die „Wilden“ oder „Barbaren“ verwendet wurde

und somit die indigene Kultur abwertet. Trotz allem beschreibt das INADI den Diskurs um den Begriff „indio“ und dass dieser nun von den Indigenen selbst verwendet wird um das Stigma abzulegen und die eigene Kosmovision und Kultur einzufordern. *„Sin embargo, en boca del colectivo indígena, la palabra ‚indio‘ es utilizada para revertir el estigma y reivindicar su cosmovisión y cultura.“ (INADI 2010: 6).*

Der Begriff „*pueblo originario*“ findet viel Anwendung in Argentinien und bezeichnet die indigenen Völker als jene Völker, die zuerst den amerikanischen Kontinent bewohnten und nimmt somit von der kolonialisierenden Vergangenheit des Begriffes „indio“ Abstand. Dr. Idoyaga Molina geht ebenfalls davon aus, dass diese neue Bezeichnung Anklang findet, da der Begriff „indio“ mittlerweile als Schimpfwort diene. Ihrer Meinung nach sei die richtige Bezeichnung „aborígen“, sie weist aber auf die generelle Diskussion um die Begriffe hin welche bald dazu führen werde, dass man jene indigenen Völker als „Unbenennbare“ bezeichnen müsse. *„[...] si seguimos así pronto les vamos a decir los innombrables porque no nos van a quedar palabras para referirnos porque se fueron negativizando por los contextos igual, [...].“ (Interview mit Idoyaga Molina 2013).*

Escobar hingegen befürwortet die Verwendung von „*pueblos originarios*“ als Gegenkonstrukt zum eurozentristischen „*pueblos indígenas*“. Das Potential von „*pueblos originarios*“ liege darin, jene Völker außerhalb von Zeit und Geschichte zu positionieren, wobei der Fokus auf das Territorium die indigenen Völker an geographische Räume bindet (vgl. Escobar 2010: 11).

Das INADI beschreibt als „*pueblos originarios*“ die ursprünglichen Einwohner des Staates Argentinien, umfasst also als Kategorie jene Personen, die auf dem Territorium ihrer Ahnen geboren seien. *„Categoría dada a los nacidos en el territorio ancestral, hoy en día en los Pueblos del Abya Yala (conocido como América).“ (INADI 2010: 6).*

Der Begriff „indigen“ schließlich kommt aus dem lateinischen und bedeutet „eingeboren“ oder „einheimisch“.

„Indígena“ stellt ebenso eine Verbindung zur kolonialen Vergangenheit her. Die Bezeichnung beruht auf einem westlichen Konzept und war und ist immer noch Nahrung für das Wiederaufleben von traditionellen Identitäten, welche nun legale Autorität erlangt haben und so den Fokus auf die steigende Anzahl jener Völker welche für Anerkennung, Gültigkeit und Legitimität kämpfen lenkt. *„It has been taken control of by its living subjects – reverseengineered, rearticulated, and put to use as a tool of liberation.“ (Niezen 2003: 221).*

Bengoa spricht in seinem Buch ebenso von *indígenas* und hält fest, dass sich das „*ser indígena*“ im 21. Jahrhundert neu definiert hätte und eine soziale Konstruktion sei. Weiters sieht auch er einen Wechsel vom negativ besetzten Begriff „*indio*“ hin zum Gebrauch vom positiv besetzten „*indígena*“. Ebenso würden sich viele, die sich nie als „*indios*“ betrachtet hätten nun als „*indígenas*“ bezeichnen (vgl. Bengoa 2007: 9 ff.). Ich verwende den Begriff „*indígena*“ daher im Titel dieser Arbeit um genau auf jene Prozesse der Anerkennung aufmerksam zu machen. Laut Carlos Martínez Sarasola sei aber nicht der verwendete Begriff das Wichtigste, da:

“[...] la discusión sobre si es más apropiado hablar de aborígenes que de indios, hoy ya no tiene sentido. Esto fue motivo de discusión en un momento dado. Hoy, no es relevante. ¿Por qué? Porque todos los que están en el tema saben de qué se trata. Cualquiera de esos términos, indio, aborígen, nativo, alude a algo y se sabe de qué se está hablando. Para mí, es un tema menor en este momento. Es más: los propios indígenas utilizan indistintamente esos términos.” (Martínez Sarasola 2000 zit. nach Palomar 2000: 1).

In der vorliegenden Diplomarbeit wird der Begriff „indigen“ verwendet, da dieser auch eine internationale Akzeptanz hat. Die selbe Ansicht vertritt auch UNICEF in einem Dokument über die indigenen Rechte in Argentinien. „*El vocablo 'indígena' ha prevalecido como un término general aceptado en el nivel internacional.*“ (UNICEF 2008: 21). Allerdings merkt auch UNICEF an, dass es ebenso Individuen gebe, die bewusst eine solche Bezeichnung nicht wählen, da dieser Terminus auch negative Konnotationen beinhalte. Unter Anbetracht des hier aufbereiteten Hintergrundes und der internationalen Akzeptanz beinhaltet der Begriff *indígena* jedoch nicht jene negativen Konnotationen, sondern ist in sich dienlich, da er auch auf das aktuelle Spannungsfeld der Frage der Bezeichnung aufmerksam macht. Somit besteht die Chance hiermit einerseits diesen Begriff im Sinne von Derridas durchgestrichenen Begriffen, der Dekonstruktion, in einen neuen Kontext zu setzen und ihn in ein neues Licht zu rücken, da dieser auch immer den historischen Kontext im Auge behält. Weiters verwendet auch die UNDRIP – *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* - den Terminus indigen. Was nun die UNDRIP als indigen bezeichnet wird der folgende Abschnitt erläutern.

2.2.3.2. Definition durch die Vereinten Nationen

Am 13. September 2007 nahm die Generalversammlung der Vereinten Nationen mehrheitlich die UNDRIP (*United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*) an. Diese erkennt die Rechte indigener Völker auf Selbstbestimmung, Autonomie und der Entwicklung von juristischen Systemen beziehungsweise Bräuchen unter Einhaltung der allgemeinen Menschenrechte an (vgl. Fromherz 2008: 1). Die Annahme der UNDRIP in der UN Generalversammlung bedeutete eine Errungenschaft und wurde nur durch einen langen Prozess im Vorfeld möglich gemacht. Bereits in

den 1920er und 30er Jahren beschäftigten sich die *International Labour Organisation (ILO)* und das *Inter American Indian Institute of the Organization of American States (OAS)* mit indigenen Gemeinschaften, da besonders diese von Armut und anderen sozioökonomischen Faktoren betroffen waren. Erst langsam entwickelte sich die Dynamik der „[...] *integration of indigenous 'objects' towards indigenous peoples becoming 'subjects'* [...]“ (*International Law Association 2010: 4*). 1982 begann sich die *Working Group on Indigenous Peoples (WGIP)* zu formen und der Text nahm Gestalt an. 2007 erfolgte schließlich die Annahme. Allerdings fehlt in der UN Deklaration eine eindeutige Definition wer nun indigen ist und wer nicht. Nichtsdestotrotz wird die Definition von Martinez Cobo, einem ehemaligen UN Sonderberichterstatter, international angewandt, die wie folgt lautet:

“Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing on those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal system.” (Martinez Cobo 1986 nach UN 2004: 2).

Die historische Kontinuität kann auch durch einen oder mehrere der folgende Faktoren gegeben sein:

- a) Besetzung jenes Landes oder zumindest Teilen davon, welche bereits durch Vorfahren übergeben wurden
- b) gemeinsame Vorfahren mit den ursprünglichen Bewohnern dieser Länder
- c) Generelle Kultur oder spezifische Ausprägungen wie Religion, das Leben nach einem Stammessystem, die Mitgliedschaft in einer indigenen Community, Kleidung, Lebensstil...
- d) Sprache (egal ob als einzige Sprache, Muttersprache oder gelegentliche Verwendung)
- e) Residenz in gewissen Teilen des Landes oder bestimmten Regionen in der Welt
- f) Andere relevante Faktoren. (vgl. Martinez Cobo 1986 nach UN 2004: 2).

*“On an individual basis, an indigenous person is one who belongs to these indigenous populations through **self-identification as indigenous (group consciousness)** and is recognized and accepted by these populations as one of its members (acceptance by the group). This preserves for these communities the sovereign right and power to decide who belongs to them, without external interference”.* (Martinez Cobo 1986 nach UN 2004: 2, Hervorhebung der Verf.)

Hier hält er, wie auch später in der UNDRIP in Artikel 33 ausformuliert, fest, dass indigene Völker das Recht auf Selbstidentifikation besitzen.

“Article 33

1. Indigenous peoples have the right to determine their own identity or membership in accordance with their customs and traditions. This does not impair the right of indigenous individuals to obtain citizenship of the States in which they live.

2. Indigenous peoples have the right to determine the structures and to select the membership of their institutions in accordance with their own procedures.” (UNDRIP 2007: 12)

Weiters schreiben die Vereinten Nationen zum Konzept der indigenen Völker, dass keine universalistische Definition des Terminus indigene Völker vonnöten sei, da für die praktische Anwendung die bereits von Martinez Cobo zitierte Definition gebräuchlich ist (vgl. UN 2004: 4). Den indigenen Völkern wird also durch die Vereinten Nationen ein Recht auf Eigendefinition ohne vorgegebene Zuschreibungen von außen zugestanden.

Weiters soll an dieser Stelle auch auf die ILO Konvention 169 von 1989 über Eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern verwiesen werden, welche von Argentinien ratifiziert wurde. Diese beinhaltet allerdings ebenfalls keine eindeutige Definition von indigenen Völkern, jedoch wird als fundamentales Kriterium für die Identifizierung von Stammesangehörigen und indigenen Völkern auf das Recht der Selbstidentifikation verwiesen. Allerdings unterscheidet die ILO zwischen Stammesangehörigen und indigenen Völkern. Die indigenen Völker charakterisiert laut ILO zusätzlich zum traditionellen Lebensstil, Unterschieden zur Nationalbevölkerung, eigener Rechtssprechung und Bräuchen auch, dass diese über politische Institutionen und soziale Organisationen verfügen und einen präkolumbianischen beziehungsweise einen kontinuierlichen geschichtlichen Bezug zu ihrem Territorium aufweisen (vgl. ILO 2012: 1). Die ILO Konvention 169 als internationale Norm gewährleistet den indigenen Völkern einen rechtsverbindlichen Schutz und einen Anspruch auf eine große Anzahl von Grundrechten.

Bei den Definitionen der ILO und der UN wird der Bezug auf ein Territorium deutlich. In Anbetracht der dynamischen Entwicklung der indigenen Bevölkerung und der starken Land-Stadt Migration wird die eingeschränkte Sichtweise der ILO und der UN deutlich. Vor welchen Herausforderungen jene Definitionen nun im 21. Jahrhundert stehen wird in Kapitel 5 deutlich werden.

2.2.3.3. Problematik der Homogenisierung

Die meisten Konzepte, die versuchen die indigene Identität zusammenzufassen, scheitern an der großen Heterogenität der indigenen Völker. So entsteht der Eindruck händierend nach den großen globalen Gemeinsamkeiten indigener Völker zu suchen um sie zu einer großen homogenen Identität zusammenzufassen. Eine Definition ist natürlich im Hinblick auf die Rechtssprechung unumgänglich. Allerdings soll an dieser Stelle darauf verwiesen werden, dass die indigene Identität nicht als ethnische fixe Gegebenheit zu verstehen ist, sondern immer im Kontext betrachtet werden sollte. „Hybriditätstheorien zufolge sind also Identitäten nicht homogen, nicht

entlang einer Ethnizität oder anhand eines sozialen und kulturellen Raums konstruiert, sondern fragmentiert und heterogen.“ (Gürses u.a. 2000: 153).

Die Indigenität dient somit zur Abgrenzung und Suche nach Gemeinsamkeiten und ist daher eine Basis für ein gemeinsames Wiedererstarken beim Kampf um Rechte, welcher sowohl politisch als auch ideologisch geführt wird. Die Selbstidentifizierung und die damit einhergehende Einheit dienen als Instrumentalisierung der gemeinsamen Erfahrung für eine Form von Identitätspolitik (vgl. Dobler 2010: 33).

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit soll nun das Augenmerk auf die Formulierung der urbanen Indigenen gelegt werden und nicht implizieren, dass es sich hierbei um eine absolute, homogene Identität im gegebenen Sinne, sondern um eine konstruierte handelt. Denn wie auch schon Stuart Hall hinweist: *„Peoples and groups and tribes who were previously harnessed together in the entities called the nation-states begin to rediscover identities that they had forgotten.“* (Stuart Hall 1989: 13) Identität kann also keinesfalls homogen sein und wie in Kapitel 2.1.2. nach Hall bereits erläutert, gibt es nicht nur eine Identität.

Welchen Sinn diese konstruierte homogene Identität erfüllt und wie unterschiedlich sie eingesetzt wird, wird das Kapitel Fremd- und Selbstwahrnehmung zeigen.

3. Zwischenresümee

Wie die Kapitel über Identität bei Stuart Hall und Homi K. Bhabha zeigen konnten, ist Identität keineswegs fix und festgeschrieben, sondern immer in Konstruktion und im Wandel. Weiters grenzt sich das Selbst immer durch den Anderen ab, wie bei den Konzepten von Indigenität deutlich wurde. Erst mit Ankunft von Kolumbus ergab sich die Notwendigkeit jene unterschiedlichen prekolumbianischen Gesellschaften zu einer zusammenzufassen und zu bezeichnen. Man muss also achtsam sein um Identität nicht als einen „Fertigbau“ (Gürses u.a. 2000: 150) zu betrachten und einem voreiligen Normativismus Platz zu geben. Allerdings ermöglichte die Erfahrung von Diskriminierung die Bildung der Grundlage für die kollektive Identität. Sie entspringt zwar aus einer propagierten Gleichbehandlung aller Staatsbürger, einer erzwungenen Homogenisierung des Volkes eines Staates, besteht aber trotz allem aus einem inneren Spektrum an internen Differenzen. Ebenso wichtig für die hier vorliegende Forschung ist, dass die Vergangenheit, sprich die primordiale Konstruktion von Indigenität nicht mehr zulässig sein kann, da *„The resulting societies will be indigenous and aboriginal, but they will not be precisely the same as those that first emerged in their traditional lands.“* (Coates 2004: 266). Diese Erkenntnis ist gerade im urbanen Bereich essentiell. Sie erlaubt Identitätskonstrukten ohne

einen homogenisierenden Charakter auszukommen und erzeugt multiple Identitäten, die Identität und Differenz untrennbar miteinander verbinden.

Wie bereits Stephan Scheuzger im Kapitel über die Ethnizität erwähnt, benötigt Identität sehr wohl etwas, auf das sie sich gründet, diese geschichtliche Vergangenheit kann also primordial sein, ist jedoch gekennzeichnet durch ihre Konstruktion. Den Bedarf einer Geschichte vertritt auch Hall: *„There is no way, in my view, in which those elements of ethnicity that depend on understanding the past, understanding one’s roots, can be done without.“* (Hall 1989: 19).

Ein weiteres Thema welches die Konstruktion von Identität, Ethnizität und urbanem Raum zusammenführt ist das Konzept der Globalisierung, welches als treibende Kraft einer globalen Homogenisierung angesehen wird. Wie ist es daher zu erklären, dass obwohl die vollständige Homogenisierung propagiert wurde, alternative Identitäten auftauchten? *„Even in highly developed western industrial countries, indigenous societies are not dead – and in most instances are not even dying – despite the efforts of newcomers and analysts to signal their impending doom.“* (Coates 2004: 22) oder *„Perhaps the most ambitious general theory argues as follows. In the modern world there is a loss of traditional and primordial identities because of the trends of modernization. This means: urbanization, new occupations, mass education transmitting general and abstract information, mass media presenting a general and universal culture.“* (Glazer 1975: 250). All dies sollte indigene Identitäten schwächen, allerdings scheint, und so argumentiert Glazer, das Bedürfnis einer Identität, welche kleiner als der Staat aber größer als die Familie ist, gegeben zu sein. In diesem Sinne lässt sich beobachten, dass neue Identitäten auf der Basis der übrig gebliebenen Fragmente der primordialen Identität konstruiert werden. Obwohl nur zu oft die Basis jener unterschiedlichen Kulturen zerstört ist, beziehen sich die neuen Identitäten auf diese Alten und erwecken sie zu neuem Leben. Dieses Phänomen der neuen Identitäten innerhalb eines globalen Kontextes beschreibt auch Bengoa. *„Mientras los países más ‘globalizan’ sus economías, internacionalizan sus mercados, sus productos, sus pautas culturales de consumo, sus sistemas de vida incluso, más fuerza adquieren las identidades más antiguas, las identidades locales, étnicas, incluso aquellas que parecerían dormidas o perdidas“.* (Bengoa 2007: 44). Er beschreibt auch, dass vor allem das globalisierte Leben Antworten auf die Fragen der Identität fordert. García Serrano spricht ebenso das Thema der Globalisierung und der Homogenisierung an, wenn er schreibt:

„Actualmente, en tiempos de globalización y de homogenización económica asistimos a continuos esfuerzos por confluir hacia una homogenización de carácter cultural, sin embargo los conflictos que vive el mundo evidencian que la heterogeneidad cultural prevalece y que su permanencia forma parte de la convivencia presente y futura.“ (García Serrano 2008: 12).

Gerade die Vorstellung des urbanen Raums als homogenisierender Schmelztiegel bröckelt nach und nach. Die indigenen Völker Lateinamerikas und insbesondere Argentiniens erleben einen neuen Aufschwung und kämpfen für ihre Rechte und das Recht sich unabhängig zu identifizieren. Dies führt natürlich oft zu einer Angst des Staates, dies könne zu einer Abspaltung führen, was aber im Grunde am seltensten die eigentliche Forderung ist.

Der folgende Abschnitt wird auf die Geschichte der indigenen Bevölkerung Argentiniens eingehen um im weiteren Verlauf den urbanen Raum als sozialen Raum wahrzunehmen und zu ergründen aus welchen, zum Teil primordialen, Vorstellungen sich die urbane indigene Identität konstruiert und vor welchen Herausforderungen sie steht.

4. Indigene Völker in Argentinien

4.1. Historischer Rückblick

4.1.1. Von der spanischen Conquista zum Staat

Die im Nordwesten Argentiniens lebenden Ureinwohner standen unter dem Einfluss der Inka-Hochkultur. Dies sollte vor allem während der spanischen Eroberung eine Rolle spielen, da die von den Inka bereits unterworfenen Gruppen eher zu einer Zusammenarbeit mit den Spaniern bereit waren, als diejenigen, die Widerstand gegen die Inkas geleistet hatten (vgl. Carreras/Potthast 2010: 11). Allgemein sprechen Carreras und Potthast von fünf bis sechs Kulturarealen: dem äußersten Süden Feuerlands, der Pampa und Patagonien, der zentralen Bergkette der Sierra und der westlichen Andenregion Cuyo, Mesopotamien mit dem Litoral, dem Chaco sowie dem andinen Nordwesten (vgl. ebd.: 10).

1501 schließlich erreichte Amerigo Vespucci den Rio de la Plata und drang bis zur patagonischen Bucht von San Julián nach Süden vor (vgl. Rivero 2013: 1). 1534 schloss die kastilische Krone einen Vertrag mit Pedro de Mendoza ab, in dem er sich verpflichtete, das Land zu erobern und zu besiedeln. Mit seinen Schiffen erreichte er 1536 die La-Plata –Mündung und gründete daraufhin das Fort mit dem Namen „*Puerto de Nuestra Señora de Santa María del Buen Aire*“. Der Name ist jedoch nicht der guten Luft (Buen Aire) zu verdanken, sondern einer bei den Seeleuten beliebten Schutzpatronin. Die Bewohner des Forts hatten jedoch mit den Angriffen der Indigenen – in diesem Fall der Querandís – und der Knappheit der Nahrungsmittel zu kämpfen und mussten das Fort 1545 wieder aufgeben. Auf der Suche nach den sagenumwobenen Silberbergen, die es – wie sich herausstellen sollte – tatsächlich im heutigen Bolivien, Potosí, gab, die aber bereits von den Spaniern via Peru erreicht und eingenommen waren, fanden die Konquistadoren in Argentinien die Landwirtschaft und damit die Ausbeutung der unterworfenen indigenen

Bevölkerung als gewinnbringende Alternative (vgl. Carreras/Potthast 2010: 15 ff.). Man schätzt, dass es aufgrund der Ausbeutung sowie der Verschleppung in andere Regionen zur Ableistung von Arbeitsdiensten zu einem enormen Rückgang der indigenen Bevölkerung kam. Aber auch die eingeschleppten Krankheiten der Spanier sollten dazu maßgeblich beitragen. Schätzungsweise überlebten nur zehn Prozent der ursprünglichen Bevölkerung die ersten Jahrzehnte der Eroberung (vgl. ebd.: 25).

Erst 35 Jahre später, im Jahr 1580, kam es zur erneuten Gründung von Buenos Aires um der fortschreitenden portugiesischen Eroberung Einhalt zu gebieten. Erst 1776 trennte das spanische Königreich die Gebiete des Río de la Plata, zu denen Argentinien gehörte, vom Vizekönigreich Peru ab (vgl. ebd.: 15 ff.). Zur Hauptstadt des Vizekönigreiches La Plata, das unter anderem noch Teile des heutigen Boliviens, Paraguays, Chiles und Uruguays mit einschloss, wurde Buenos Aires ernannt. Ab 1809 entwickelten sich diverse Unabhängigkeitsbewegungen, allen voran unter der Führung von General José de San Martín (1778-1850) und dem Venezolaner Simon Bolivar (1783-1830). 1816 erlang Argentinien unter dem Namen Vereinigte Provinzen des Rio de la Plata seine Unabhängigkeit von der spanischen Krone. Dadurch kam es jedoch zu Diskrepanzen zwischen den Unitariern und den Föderalisten. Letztere waren zumeist Großgrundbesitzer aus den Provinzen, die einen Bundesstaat forderten. Die Unitarier hingegen stammten vorwiegend aus Buenos Aires und verlangten einen zentralistischen Staat. Nach jahrelangen Kämpfen trat schließlich 1853 eine unitarische Verfassung in Kraft, woraufhin gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine gewisse Konsolidierung erreicht werden konnte, welche eine Ära von Wachstum und Wohlstand einleitete. Zur gleichen Zeit begann eine starke Einwanderungswelle aus Europa. So hatte Buenos Aires zu Beginn des ersten Weltkrieges rund 1,5 Millionen Einwohner, wobei die Hälfte aus dem Ausland stammte (vgl. Rivero 2013: 2 ff.). Die große Depression setzte aber sowohl dem wirtschaftlichen Aufschwung als auch der Demokratisierung Argentinien ein jähes Ende. Es folgten weitere Auf- und Zusammenbrüche, die sich unter anderem anhand der Herausbildung des „Peronismo“, der brutalen Repression durch die Militärdiktatur Jorge Rafael Videlas oder aber auch des Staatsbankrotts Argentinien 2001, verbinden lassen. Instabilität ist somit, laut Carreras und Potthast, seit der Gründung der Republik eine Konstante (vgl. Carreras/Potthast 2010: 8).

4.1.2. Entwicklung der nationalen und Verdrängung der indigenen

Identität - „Los argentinos venimos de los barcos“

„Die argentinische Identität ist eine ganz andere als die Identität der Argentinier.“ (Reich 2000: 1). Reich geht davon aus, dass die argentinische Identität halb aus dem Argentinischen und halb aus der Sicht von außen entstanden ist. Wie bereits in der Einleitung erwähnt wurde, hat die Metapher „*Los argentinos venimos de los barcos*“, die unzählige Male reproduziert wurde, zwei widersprüchliche Bedeutungen. Zum einen bezieht sich die Metapher auf die massive europäische Migration. Zum Anderen impliziert dieser Ausspruch, dass dies das Charakteristische der nationalen argentinischen Identität sei, wodurch sie sich auch vom Rest Lateinamerikas unterscheiden würde. „*Argentina is cast as a transplanted part of Europe*.“ (Trinchero 2006: 124). Es wird also ersichtlich, dass bei der Bildung der argentinischen Identität die indigene Identität verdrängt wurde. Warum dies möglich war wird in den folgenden zwei Kapiteln genauer erörtert.

4.1.3. Die Schaffung einer argentinischen Identität

Nicht nur mit dem Beginn der Unabhängigkeit sondern verstärkt auch im Zeitraum der massiven Einwanderungswellen nach Argentinien, beginnend ab ca. 1880, stellte sich die Frage nach einer homogenen argentinischen Identität. Jedoch war auch aufgrund der massiven Einwanderung kein einheitliches nationales oder kulturelles Bewusstsein existent (vgl. Stachowski 2009: 2).

So stellt sich der siebte Präsident der Republik Argentinien, Domingo F. Sarmiento, 1883 folgende Fragen:

“¿Somos europeos? ¡Tantas caras cobrizas nos desmienten!
¿Somos indígenas? Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la última respuesta.
¿Mixtos? Nadie quiere serlo, y hay millares que ni americanos ni argentinos querrian ser llamados.
¿Somos nación? ¿Nación sin amalgama de materiales acumulados, sin ajuste ni cimientó?
¿Argentinos? Hasta donde y desde cuando, bueno es darse cuenta de ello.” (Sarmiento 1883: 14).

Sarmiento war bereits Teil jener Intellektuellen, die als „*generacion de 37*“ bezeichnet wurden und gegen Juan Manuel de Rosas Herrschaft anschrieben. Sie plädierten für eine europäische Einwanderung, da sie ihr Land im Gegensatz zu Europa als rückständig ansahen (vgl. Stachowski 2009: 38). Zu dieser Generation zählen auch Esteban Echeverría oder Juan Bautista Alberdi. Letzterer vertrat die Meinung: „*Poblar es civilizar*.“ (Alberdi 1852: 1).

Zwischen 1829 und 1852 stand Argentinien unter der Vorherrschaft von Juan Manuel de Rosas. Durch seine Gewaltherrschaft trieb er die bereits genannte Generation Intellektueller in das Exil.

Im Inland Argentinien wog seither die Viehzucht vor. Die Herden wurden durch „*peones*“ also indigenen oder mestizischen Arbeitern bewacht. Ende des 18. Jahrhunderts wurde auch das Verfahren des Pökeln von Fleisch verstärkt übernommen, womit der Bedarf an weiteren Weideflächen stieg. Dies führte in weiterer Konsequenz zu Konflikten mit der indigenen Bevölkerung, zum Beispiel in ihren Territorien in La Pampa. Während dieser Zeit entwickelte sich auch das Bild des Gauchos⁵. Der Gaucho, ein Viehhirt, zumeist kreolisch-mestizisch gedacht, galt zunächst als sozialer Außenseiter. Die Frauen, die mit den Gauchos in isolierten Dörfern beziehungsweise den verstreuten Hütten lebten, wurden *c'hinás* genannt, dass sich aus dem Quechua *cina* (Dienstmädchen) ableitet. Die Chinas wurden zumeist als indigen oder mestizisch wahrgenommen (vgl. Carreras/Potthast 2010: 35 ff.). Erst um 1900 schließlich wurde der Gaucho zum Inbegriff der argentinischen Identität, unter anderem durch den zweiteiligen Epos „*El gaucho Martín Fierro*“ von José Hernández. Der Roman lässt sich als Reaktion auf Sarmientos Kritik an den Ureinwohnern Argentinien interpretieren. Thema der Geschichte ist die Ausgrenzung des Gauchos Martín Fierro aus der argentinischen Gesellschaft aufgrund von unglücklichen Missverständnissen (vgl. Stachowski 2009: 15 ff.).

Prinzipiell jedoch war die argentinische Gesellschaft bis ins 19. Jahrhundert nicht klar in indigen und europäisch getrennt, sondern „[...] stellte einen sich ständig verändernden Raum vielfältigen Kulturkontaktes dar.“ (Carreras/Potthast 2010: 39). So nahmen nicht nur die europäisch-mestizischen Siedler und Soldaten viele Elemente der indigenen Lebensweise auf, auch die Kultur der indigenen Völker veränderte sich unter anderem grundlegend durch die Einführung von Pferden und Vieh. Während dieser Zeit gab es immer wieder Mittler die sich in beiden Welten bewegten. Die zeitgenössische Verachtung gegenüber der Landbevölkerung beziehungsweise den Gauchos, wurde erst im Zuge der neuen Konstruktion einer argentinischen Identität durch die „*generación de 37*“ neu bewertet (vgl. ebd.: 39ff). Die indigene Bevölkerung wurde jedoch nicht in dieser inkorporiert. Man kann hingegen festhalten, dass Sarmientos Schriften rassistisch geprägt waren und der indigene Bevölkerungsanteil aus der argentinischen Gesellschaft eher ausgeschlossen werden sollte (vgl. Stachowski 2009: 43). Dies lag daran, dass während dieser Zeit die Gauchos schon als unzivilisiert galten, umso mehr mussten also die halbnomadisch lebenden indigenen Stämme als barbarisch erscheinen. Weiters warf Sarmiento ihnen auch ihre Allianz mit dem Diktator Rosas als Beweis ihrer „Unmündigkeit und Unzivilisiertheit“ (Carreras/Potthast

⁵ Über die Etymologie des Begriffes Gaucho ist man sich nicht einig, einerseits wird angenommen der Begriff „Gaucho“ stamme vom Wort „*changadores*“ (Eckensteher, Hilfsarbeiter – von „*changa*“ (Gelegenheitsarbeiter)) oder „*gauderíos*“, dass einerseits „kreolischer Faulenzer“ aber auch Personen bezeichnete, die illegal Vieh jagten und ausschlachteten. (vgl. Carreras/Potthast 2010: 37) oder andererseits, vom Wort „*huachu*“ aus dem Quechua ab, dass übersetzt Vagabund bedeutet. (vgl. Zum Felde 1967: 1)

2010: 97) vor. Rosas wollte die Sicherung der Grenzen gegen die indigenen Völker nicht durch deren militärische Vernichtung erreichen, sondern durch Verhandlungen und Handelsbeziehungen. Mit dieser Politik war er relativ erfolgreich und konnte die Grenze bis nach Bahía Blanca im Süden verschieben (vgl. ebd.: 75).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich das Bild des barbarischen Gegners von der Gestalt des Gauchos hin zur indigenen Bevölkerung bewegte (vgl. Trincherio 2006: 125).

Anhand des nun dargestellten geschichtlichen Abrisses wird ersichtlich, dass bereits in jener Zeitspanne ein Wandel hin zu einer neuen, konstruierten, argentinischen Identität stattfand, die ihren traurigen Höhepunkt in der „*conquista del desierto*“ finden sollte.

David Viñas kritisiert die Rolle der offiziellen Geschichtsschreibung in Argentinien: „*Qué son esos profesionales de la historiografía: ¿cómplices o afónicos?*“ (Viñas 2003: 18 zit. nach Hatzioannu 2006: 93). Vor allem durch die Konstruktion des negativen Bildes der Indigenen wurde die „*conquista del desierto*“ legitimiert.

„I hold there, at least in the Argentine case, the state tried to legitimize its war against its ‚own‘ population groups by using two ideological operations: first, it tended to produce the stigmatized delimitation of otherness in terms of foreignness (once the nationalist narrative was set in motion). Second, it inflated the supposed war capacities which would justify its violence by referring to the dangers posed by the internal enemy.“ (Trincherio 2006: 123).

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass ursprünglich weder die Krone noch die Kirche an der Ausbeutung und dem Sterben der Indigenen Interesse hatten (vgl. Carreras/Potthast 2010: 25). Bereits 1624 existierten in Argentinien 13 sogenannte Reduktionen, dies waren Siedlungen von Jesuitenmönchen, in denen die dortigen Indigenen zum christlichen Glauben und zivilisierten Leben angeleitet werden sollten. Die dortigen Reduktionen umfassten rund 100.000 Guaraní Indianer. Bis 1680 entwickelte sich dieses System weiter, ca. 67.500 Personen schlossen sich den Reduktionen an. Die Indigenen wurden zu Handwerkern, Musikern, Landwirten und Soldaten ausgebildet. „Die neuere Forschung hat inzwischen einige Indizien für die aktive Rolle der Indigenen gefunden, für die Zeitgenossen jedoch war die indigene Bevölkerung als eigenständiger Akteur kaum denkbar. Kulturelle und rassistische Vorurteile vermischten sich mit der Jesuitenfeindlichkeit der europäischen Aufklärer.“ (ebd.: 28). 1767/68 wurde der Jesuitenorden schließlich verboten.

Unter anderem aufgrund der nationalistischen Literatur und der allgemeinen rassistischen Stimmung im Land kam es 1878 zur bereits erwähnten „*Conquista del Desierto*“.

4.1.4. „La Conquista del Desierto“ – Genozid an der indigenen Bevölkerung

Die sogenannte „Zivilisationswüste“ sollte nun für die europäischen Einwanderer, die als arbeitswillig galten, brauchbar gemacht werden. Da Chile gerade 1879 in einen Krieg mit Peru und Bolivien verwickelt war, erschien General Julio Argentino Roca unter der Regierung des Präsidenten Nicolás Avellaneda der Zeitpunkt für eine Eroberung günstig, womit der Genozid an der indigenen Bevölkerung seinen tragischen Lauf nehmen sollte. Das Ziel der „*Conquista del Desierto*“ war die Eroberung Patagoniens. Resultat waren ca. 1.000 ermordete Indigene und ca. 15.000 gefangen genommene Indigene. 1880 kehrte er triumphierend zurück und ließ sich zum Präsidenten wählen. Allerdings benötigte die Armee noch weitere vier Jahre um die restlichen Mapuche und Tehuelche zu vernichten, beziehungsweise zur Kapitulation zu zwingen. Insgesamt wurde das argentinische Territorium somit um eine Million Quadratkilometer erweitert (vgl. Carreras/Potthast 2010: 96 ff.).

Die „*Conquista del Desierto*“ war aber bei weitem nicht der einzige Feldzug, ab 1880 unternahm die Armee auch Feldzüge im nördlichen Chaco-Territorium, die dort lebenden Völker konnten jedoch nicht völlig zerstört werden und die Kämpfe dauerten bis in die 1920er Jahre an (vgl. ebd.: 98).

Daniel Corach, Forscher des CONICET (*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*) und Direktor der Abteilung Digitaler Genetischer Spuren der Fakultät für Biochemie und Pharmazie an der UBA geht davon aus, dass während dem 19. Jahrhundert ca. 30.000 Indigene verschwanden, beziehungsweise Opfer der repressiven Politik wurden (vgl. Aranda 2010: 13).

Diana Lenton wiederum spricht alleine von 20.000 Gefangenen, die nach Buenos Aires überführt und entweder ermordet oder versklavt wurden beziehungsweise verschwanden (vgl. ebd.: 13).

In der neueren kritischen Literatur wird in Folge dessen auch im Sinne der UN Konvention⁶ von einem Genozid gesprochen (vgl. Kohan 2012: 8; vgl. Aranda 2010: 9 ff.; vgl. Interview mit Mariano Nagy 2013; vgl. Delrio u.a. 2010: 140 ff.).

⁶ Genocide is defined in Article 2 of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (1948) as "any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such: killing members of the group; causing serious bodily or mental harm to members of the group; deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part; imposing measures intended to prevent births within the group; [and] forcibly transferring children of the group to another group." (UN 2013 : https://www.un.org/en/preventgenocide/adviser/pdf/osapg_analysis_framework.pdf [Zugriff am 18.05.2013]

„Los pueblos indígenas estuvieron, como nunca antes en su historia, cerca del exterminio. Sin embargo, aún hoy, un gran sector de la sociedad argentina niega que haya sido un genocidio. La Argentina moderna está construida sobre esa negación, la madre de todas las represiones.“ (Aranda 2010: 10).

„Si respecto del pasado podemos hablar de genocidio, de vejación, de utilización de mano de obra esclava, de apropiación de territorios, hoy podemos afirmar que siguen padeciendo, en muchos casos, injusticias similares.“ (Kohan 2012: 8).

Die militärischen Kampagnen beinhalteten nicht nur die physische Vernichtung, sondern auch die Praxis von Konzentrationslagern, Deportationen, Versklavung, die Löschung der Identität der Kinder und die Zerstörung der Kultur (vgl. Delrio u.a. 2010: 139).

Wie Mariano Nagy im Interview (vgl. Interview mit Mariano Nagy 2013) erwähnt wurden die überlebenden oder gefangen genommenen Indigenen auf die Insel Martín Garcia, die vor Buenos Aires liegt, deportiert und dort ihrem finalen Ziel zugewiesen. Dieses bestand, vor allem bei Kindern, unter anderem darin, in „weißen“ Haushalten untergebracht zu werden und de facto als Hausangestellte zu arbeiten. Von den Ausmaßen zeugt das Buch von Federico Barbara mit dem Titel *„Manual o vocabulario de la lengua pampa y del estilo familiar para el uso de los jefes y oficiales del ejercito y de las familias a cuyo cargo están los indígenas“*, welches im 19. Jahrhundert veröffentlicht wurde. Wie schon der Titel vermuten lässt, war der Anspruch dieses Buches kein Literarischer. Vielmehr ist es ein Handbuch, das beschrieb, wie man sich mit seinen Hausangestellten verständigen konnte. Es beinhaltet Übersetzungen zwischen der Sprache der Mapuche und dem Spanischen. Da die erste Auflage mit 3.000 Exemplaren 1879 so schnell vergriffen war, wurden weitere 2.000 Stück produziert. Diese Zahlen sind vor allem in einem historischen Kontext zu betrachten. Zu einer Zeit als die wenigsten lesen und schreiben konnten und es noch keinen staatlichen Bildungsplan gab, war die Auflage vergleichsweise hoch. Dies zeugt von den Ausmaßen der tatsächlichen Politik der – wie Mariano Nagy es nennt – *„cuerpos disponibles“* – also den verfügbaren Körpern (vgl. Interview mit Mariano Nagy 2013).

Weiters gibt es offizielle Dokumente, die belegen, dass von den in der Stadt lebenden Familien in Buenos Aires auch Frauen und Kinder zur Arbeit angefordert wurden (vgl. Aranda 2010: 12).

Mariano Nagy verweist weiters auf die übliche Praxis der Taufe der indigenen Bevölkerung und der damit einhergehenden neuen Namensgebung (vgl. Interview mit Mariano Nagy 2013).

4.2. De-ethnisierung oder „Invisibilización“

Die Indigenen wurden im Heer eingesetzt oder aber zur Arbeit auf den *Estancias* (Landgüter). Das Ziel, deren Kindern über die Schulbildung zu assimilieren, konnte nicht erreicht werden. Die Folge war somit eine kulturelle und soziale Entwurzelung (vgl. Carreras/Potthast: 100ff.). Diana

Lenton spricht dabei von einer De-ethnisierung, einer „*nacionalidad desetnicizada*“ (vgl. Lenton 2012: 13).

Verschiedene Faktoren, wie die Anpassung an die europäische Kultur und die Verdrängung der indigenen Kultur führten dazu, dass die indigene Bevölkerung immer stärker aus dem kollektiven Gedächtnis verschwand.

„Die Argentinier definierten sich zunehmend als ein Volk von europäischen Einwanderern, und im kollektiven Bewusstsein setzte sich der Irrglaube durch, wegen der geringen Bedeutung der Sklaverei habe es in Argentinien kaum Schwarze gegeben und die indigene Bevölkerung sei in den Kriegen der Conquista und des 19. Jahrhunderts ausgerottet worden.“ (Carreras/Potthast 2010: 101/102).

Laut Lenton lassen sich nun zwei Tendenzen erkennen. Zum einen die „*destribalización*“, sprich die Anpassung, die von der Politik meistens damit gerechtfertigt wird, dass die Anpassung und Integration freiwillig erfolge beziehungsweise auch zur Vermeidung von Rassismus beitrage. Zum anderen die „*tribalización*“ der indigenen Organisationen, die jedoch vom Staat, der sie eigentlich im Diskurs verschwinden lässt, durchgeführt wird. Der Diskurs wird daher zwischen Segregation, Assimilierung oder der Konstruktion des Indigenen als eine eigene spezielle Kategorie des Staatsbürgers, der jedoch unter der vermeintlichen Gleichheit des Staates, untergeordnet sei, geführt (vgl. Lenton 2012: 13ff.).

Hatzioannu hält abschließend fest: „Die Konstruktion einer europäischen Identität in Argentinien basiert auf der Negation anderer kultureller Identitäten.“ (Hatzioannu 2006: 108).

Argentinien stand und steht also in einem Kontrast zu andern Ländern wie Mexiko, Peru oder Brasilien, wo indigene Komponenten ein Teil der nationalen Identität wurden. In Argentinien galten die Indigenen als Wilde und als destruktiv (vgl. Gordillo/Hirsch 2003: 4). Daher wurde auch in der Schulbildung eine Verneinung der kulturellen Heterogenität propagiert: Es wird zwar auf die indigenen Völker hingewiesen, diese aber als ausgestorben dargestellt. Sollten sie überhaupt noch existent sein, dann seien diese Nachfahren nur in den abgelegensten Ecken Argentinien zu finden. Diese Situation trug unter anderem zur Invisibilisierung der Indigenen in der nationalen Vorstellung bei. „*The situation created a hegemonic invisibilization of the indigenous question in national imaginings.*“ (ebd.: 5). In Anbetracht des geschichtlichen Hintergrundes bedeutete dies aber nicht das vollkommene Verschwinden des indigenen Diskurses, sondern wurde zu einer „*subtle Idianness*“ (ebd.: 5), einer Verlagerung des dominanten Schwerpunkts auf die „*whiteness*“ (ebd.: 5) Argentinien. So fürchtete sich die argentinische Mittelklasse im 20. Jahrhundert durch die Europäer oder Nordamerikaner als „*indios*“ bezeichnet

zu werden. Die Invisibilisierung löschte die Indigenen somit nicht gänzlich aus der nationalen Vorstellung sondern verwandelte sie in eine nicht sichtbare, schon verschwindende kulturelle Präsenz.

„In other words, the invisibilization of indigenous groups did not totally erase them from national imaginings; rather, it turned them into a non-visible, vanishing yet culturally productive presence.“ (ebd.: 5).

Dass diese Invisibilisierung nicht nur ein Produkt der Dezimierung der indigenen Bevölkerung ist, zeigt ein Vergleich zwischen Argentinien und Brasilien. Brasilien wird in der populären Vorstellung Westeuropas und Nordamerikas als ein Land mit indigenen Völkern betrachtet. Argentinien hingegen, als quasi europäisches Territorium, welches sich gerade durch das Fehlen seiner indigenen Bevölkerung definiert. Zahlen zeigen, dass dem nicht so ist. In Brasilien sind 0,2% der Bevölkerung indigen, also 300.000 Personen bei einer Einwohnerzahl von 160 Millionen, in Argentinien jedoch – unter anderem Martínez Sarasola zufolge – 500.000 bei einer Einwohnerzahl von 37 Millionen, sprich 1,4% (vgl. ebd.: 6).

Sarah Warren, die in ihrem Artikel die Situation der Mapuche in Argentinien in Hinblick auf ihre ethnische und Gender-Identität untersuchte, schreibt, dass gerade Argentinien für eine Analyse der indigenen Identität interessant ist, da zum Beispiel im Gegensatz zu Chile, die Mapuche für die Mehrheit der Gesellschaft in Argentinien größtenteils unsichtbar seien und daher nicht klar ist, was eine Mapuche-Identität ausmache. *„In Argentina, the lack of visible and authentic indigenous identity means that there is no clear way for Mapuche people to ‚perform‘ an authentic identity.“* (Warren 2009: 774). Wie bereits im Kapitel zur Geschichte der Indigenen in Argentinien verdeutlicht, wurde in der argentinischen Gesellschaft versucht, mithilfe von Unterdrückungsmechanismen gegen die indigenen Völker, eine Homogenisierung zu erreichen. So wurden zum Beispiel auch Kinder von Mapuche in katholische Internatsschulen gebracht, in denen es verboten war ihre eigene Sprache zu sprechen beziehungsweise ihre Bräuche zu praktizieren. Warren spricht von einem Prozess der Integration verbunden mit einem *„whitening discourse“* um indigene Völker unsichtbar werden zu lassen. Sie merkt weiters an, dass es nicht unbedingt nötig war, tatsächlich weiß zu sein, um als weiß betrachtet zu werden. Dies sei auch durch einen Aufstieg innerhalb des Klassensystems möglich gewesen (vgl. ebd.: 777). Galen Joseph wiederum, der die Mittelmilasse in Buenos Aires untersuchte, stellte fest, dass die Einwohner von Buenos Aires vor allem ihre europäische Herkunft betonen und sich von anderen nicht-weißen Personen abgrenzen (vgl. Joseph 2000: 335).

Weiters beschreibt Weaver, dass gerade jene mit wenig Möglichkeit sich selbst zu repräsentieren, gefährdet sind unsichtbar und namenlos zu werden (vgl. Weaver 2001: 243). *„Those who are relatively powerless to represent themselves as complex human beings against the backdrop of degrading stereotypes become invisible and nameless.“* (Weaver 2001: 243). Dies zeigte sich bereits in der Begriffsdiskussion der Termini „indio“ „indígena“ und „pueblo originario“ und speziell im Interview mit Dr. Anátilde Idoyaga Molina, die die aktuelle Debatte um die Bezeichnung weiterdenkt: Aufgrund der Unsicherheit, welche hinsichtlich der Benennung besteht, werde es bald unmöglich sein, die Indigenen überhaupt zu bezeichnen, weshalb sie schon bald die „*innombrables*“ genannt werden könnten. Weiters wird auch heute in Anbetracht von Faktoren wie Diskriminierung oder Stereotypisierung eine Identifikation als indigen abgelehnt (vgl. Weaver 2001: 244). Ebenso schreibt Sarasola, dass es aufgrund der Unterdrückung und dem Verlust der Territorien für den Großteil der Mitglieder einer indigenen Gruppe schwierig oder teils unmöglich war, die Reproduktion als indigene Gruppe zu gewährleisten. *„Cuando hablo de ‚existencia comunitaria‘ me refiero a que estos grupos perdieron no solo a la mayor parte de sus miembros sino a sus tierras y territorios, su estructura social, y gran parte de su cosmovisión, tradiciones y lenguas originarias, lo que hizo muy difícil cuando no imposible su reproducción como grupo.“* (Martínez Sarasola 2012: 59).

Ebenso bezieht er sich auf die Volkszählung von 1895, bei der große Teile der Gesellschaft als „*arjentinos*“ eingebürgert, beziehungsweise erfasst wurden (vgl. ebd.: 63). Diese Invisibilisierung, welche eine historische Kontinuität aufweist, ermöglicht die Verneinung der Existenz der Indigenen und mündet heute in einem Prozess der Re-ethnisierung und dem „überraschenden“ Auftauchen der als verschwundenen geglaubten indigenen Völker (vgl. ebd.: 73). Ebenso prägt Sarasola den Begriff der „*Autoinvisibilización*“ (ebd.: 74) aufgrund der diversen, ebenso bereits bei Weaver genannten, Faktoren.

Im Zuge der De-ethnisierung soll auch nicht der Diskurs um den Staat außer Acht gelassen werden. Gerade in jenen Staaten, die sich auf der Nicht-Existenz und Nicht-Anerkennung der indigenen Völker als soziale Kraft formierten, sehen sich heute mit einer Infragestellung ihrer Selbst konfrontiert. Gerade in diesen Staaten werden die indigenen Völker als destabilisierende Kräfte, welche die Fundamente der politischen Demokratie in Frage stellen, betrachtet (vgl. Bengoa 2007: 23). Die bis dato primäre nationale Identität sollte die bereits als verschwunden geglaubte ethnische Identität überdecken (vgl. ebd.: 36). Bengoa geht soweit, dass er annimmt, dass der lateinamerikanische Rassismus sich auf eben jener Fiktion, der künstlichen Einheit des

Volkes, der Nation und des Staates welcher auf der Negierung der indigenen Präsenz basiert, stützt.

„La unidad artificial y colonial de Pueblo, Nación y Estado, presente en todas las Constituciones latinoamericanas, ha negado la existencia de pueblos indígenas, de la diversidad étnica y cultural de las sociedades del continente. El racismo latinoamericano se ha sustentado en esa ficción.“ (ebd.: 42). Der Staat als kultureller Homogenisator ließ der indigenen Kultur nur in einer teils romantisierenden Vorstellung Platz. Bengoa bezieht sich explizit drauf, dass zum Beispiel Frauen in ihren traditionellen Kleidern fotografiert wurden und als Teil einer sympathischen Idee im Sinne von „einmal waren wir Indianer“ präsentiert wurden (vgl. ebd.: 324).

Diese Beobachtung soll in der vorliegenden Arbeit fortgeführt werden, da während der Feldforschung in Buenos Aires immer wieder Ansichtskarten mit Fotografien aus dem 19. und 20. Jahrhundert bei Zeitungsständen mit Postkarten entdeckt werden konnten, die „traditionelle Szenen“ präsentieren, wie folgende Karte zeigt. Hier handelt es sich sozusagen um eine „entindigenisierte Bevölkerung, die sich gemäß der argentinischen Tradition“ kleide und lebe. (siehe Titel der Postkarte)



Abb.03: Postkarte mit dem Titel: „Escena de Costumbres. (1875) Buenos Aires.“

Wie stark die Invisibilisierung verankert war, zeigte auch das Beispiel von Ernesto Che Guevara, ebenfalls Argentinier, im Kapitel über die Frage der Definition des indigenen Begriffes (2.2.3.1.), der die indigene Landbevölkerung primär als Bauern betrachtete.

Das INADI weist weiter daraufhin, dass 60% der aktuellen Bevölkerung Argentiniens von einem indigenen Volk abstammt. Und trotz allem werde von diesen Völkern gesprochen, als gehörten sie der Vergangenheit an, seien nicht mehr existent und nicht Teil einer Kultur, die heute lebendig und präsent ist (vgl. INADI 2010: 6).

Diese Problematik beschreibt auch Raúl Eugenio Zaffaroni, Richter im obersten Gerichtshof in Argentinien im Interview mit Dario Aranda. Er sieht die Diskriminierung der indigenen Völker in Verbindung mit deren Invisibilisierung.

„Tratar a estos colectivos como si no existieran, hacer de cuenta que son invisibles, constituye una de las formas de la discriminación. En la medida en que se niega su existencia, los indígenas reclaman derechos que no les dan y no se los dan porque, aquí el sentido de la invisibilidad, no existen. Ese gesto niega a los pueblos indígena la propia existencia, ya no los derechos sino mucho más, una negativa más radical. Cuando se dice ‚En Argentina no tenemos el problema indígena‘, se habla como si los indígenas resultaran un problema. Cuando se dice ‚En Argentina no hay indígenas‘, se niega la existencia misma de todo un pueblo.“ (Zaffaroni zit. nach Aranda 2010: 68).

Trotz aller Widrigkeiten lässt sich ein Aufarbeiten dieses Kapitels der argentinischen Geschichte feststellen, das ihren Ausdruck seit Ende des 20. Jahrhunderts in der Formung indigener Völker zu ethnisch-kulturellen und teilweise staatlich anerkannten Gemeinschaften findet. Warum dem so ist und was dies genauer zu bedeuten hat, soll in den nachfolgenden Kapiteln veranschaulicht werden. *„Inevitablemente, la incómoda relación entre pueblos originarios y Estado argentino presentará nuevas fricciones y nuevas superaciones a medida que se recorran los meandros del desconocimiento y el reconocimiento mutuo.“ (Lenton 2010: 14).*

Oder um es in den Worten von Bengoa auszudrücken:

El silencio del indio comienza a romperse. Durante la Colonia el indio estuvo sometido al silencio racial. En las Repúblicas Criollas fue sometido a la servidumbre. En el siglo veinte hablaron por él los intelectuales, poetas y artistas. A fines del siglo comienza a escucharse al principio tímida su voz y poco a poco se va fortaleciendo. Comienza la última década con el grito de Chiapas y se han sucedido una tras otra las ‚voces de tierra‘ que sorprenden a las sociedades criollas latinoamericanas.“ (Bengoa 2007: 243).

5. Re-ethnisierung – „indígena urbano“

Der Begriff der Re-ethnisierung findet aufgrund der Wiedererstarkung der indigenen Völker und der damit einhergehenden Wiederentdeckung, beziehungsweise Bestärkung der indigenen Identität, besonders im Fall von Argentinien, immer mehr Verwendung. Martínez Sarasola beschreibt Re-ethnisierung als die endogenen und exogenen Prozesse des Wiederauflebens und der Konstruktion der Identität von Völkern mit indigener Abstammung. *„Este término es utilizado en los últimos años desde la Antropología para referirse al análisis de los procesos endógenos y exógenos de reemergencia y construcción de identidades en poblaciones de ascendencia indígena, [...]“* (Martínez Sarasola 2012: 60). Neuere anthropologische Arbeiten, die Anerkennung der Rechte indigener Völker im internationalen Rahmen und auch in der argentinischen Verfassung (siehe Kapitel 5.2.3.) sind Zeugen eben jenes Prozesses der Re-ethnisierung. Das implementierte, wie bereits im Kapitel zur Definition von indigen ersichtlich, die Frage wer denn nun indigen sei und wer nicht. Dass dies eine äußerst komplexe Fragestellung, besonders im urbanen Raum und allem voran die Diskussion um jene Frage von eigentlichem Interesse ist, bestätigt sich anhand der nun zu beobachtenden Re-ethnisierung. Die Zuschreibung von Ethnie kann sowohl von außerhalb als auch innerhalb der Gruppe selbst erfolgen, wie die Fremd- und Selbstwahrnehmung verdeutlicht. Ein populäres Beispiel dieser Re-ethnisierung zeigt sich am Volk der Huarpes in der Region Cuyo in Argentinien. Sie befinden sich heute in San Juan, San Luis und Mendoza. Das Volk der Huarpes wurde bereits früh, um ca. 1560, von den Spaniern kolonialisiert und als Arbeitskraft im Kolonialreich verschleppt. Das bedeutet allerdings nach neueren Erkenntnissen nicht, dass diese keinen Widerstand geleistet hätten. Viele flüchteten in andere Regionen in denen sie sich sicher fühlten, jedoch zersplitterte ihre Gemeinschaft immer mehr (vgl. ebd.: 69 ff.). Wie auch im Kapitel über die Geschichte Argentiniens ersichtlich, wurden keine Anstrengungen unternommen jene Identitäten zu fördern beziehungsweise überhaupt etwas gegen ihre Diskriminierung zu unternehmen und es kam zu einem Überdecken mit der nationalen Identität, beziehungsweise dem Verstecken der eigenen Identität um seine Gemeinschaft, seine Familie etc. zu schützen. Die Huarpes wurden also als verschwunden, beziehungsweise ausgestorben betrachtet, im Kapitel der De-ethnisierung beziehungsweise der Invisibilisierung zeigt sich, dass dies generell oft der Fall war - was im Interview mit Mabel Quinteros, der ehemaligen Koordinatorin des *Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA)*, die auch an der *Participación de Pueblos Indígenas (PPI)*, welche im Zuge der Reform der argentinischen Verfassung im Jahre 1994 stattfand, mitwirkte, ersichtlich wird. Sie beschreibt ihre eigene Überraschung, als im Zuge des PPI, neue bereits als verschwunden akzeptierte indigene Völker,

auftauchten. Eines ihrer prägnantesten Erlebnisse dieser Art schilderte sie im Gespräch. Im Jahr 1997, während einer Versammlung des PPI, beschreibt sie die Ankunft der Huarpes im Versammlungssaal. Im Saal saßen ihrer Erinnerung nach, zehn nicht indigene Personen und 80 Indigene von allen bis dato bekannten Völkern, als überraschend Mitglieder der Huarpes den Saal betraten. Diese wurden als „*indios de plástico*“ beschimpft. Die Huarpes erwiderten jedoch, dass sie verschwunden waren, da sie zuerst durch die Chilenen als Minenarbeiter verschleppt wurden, später dem argentinischen Heer dienen mussten und nun jedoch die zerbrochene Identität (beschrieben als Gefäß) mit Hilfe der anderen im Saal anwesenden indigenen Völker wieder zusammenfügen möchten. Dies fand breite Zustimmung und ab diesem Zeitpunkt waren die Huarpes wiedergeboren.

„En el año 97 cuando hicimos ese movimiento de participación de Pueblos indígenas al congreso nacional, llegaron los Huarpes. Grandotes, pelo negro, rulos, porque los indígenas tienen el pelo fuerte. Cuando se van a presentar que te digo que seríamos diez no indígenas y al menos había menos 80 indígenas de todos los pueblos, se oye desde el fondo, “indios de plástico”. Oh, dije yo, se va a armar acá. Los Huarpes quedaron silenciosos, tomaron su tiempo, “bueno, puede ser que seamos indígenas de plástico, pero los Huarpes desaparecimos porque los chilenos nos llevaron a las minas, y el ejército argentino nos llevó a criar mulas a la alta montaña. Ahora nosotros queremos reconstruir la vasija del Pueblo Huarpe. Que esta rota en muchos pedazos. Quien de ustedes nos puede impedir que peguemos estos pedazos?” - Silencio. Y de pronto alguien empezó a aplaudir, se hice el aplauso. La aparición pública nacional del los Huarpes en los '97. (Interview mit Mabel Quinteros 2013).

Martínez Sarasola beschreibt, betreffend der als verschwunden angenommenen indigenen Völker, dass sich diese nun in einem Prozess mit dem Ziel, die Identität wieder herzustellen, zurückzukehren zu ihrem Selbst, als würden sie wiedergeboren werden, befinden. „*El objetivo de recuperar sus identidades ancestrales, volver a ser ellos mismos, como si fueran ,renacientes’*.“ (Martínez Sarasola 2012: 62).

Er führt als Beispiel der Re-ethnisierung die Feier für Pekne Tao (Mutter Erde übersetzt im Dialekt der Huarpes) an. Die Huarpes selbst deklarierten jedoch, dass die Zeremonie keine Feier ihrer Ahnen sei, da dies nicht in ihrer Macht gelegen habe zu bewahren, sondern durch das heutige Volk der Huarpes kreiert wurde, mit dem Ziel ihre Gemeinschaft zu stärken (vgl. ebd.: 70).

Dieses Beispiel zeigt sehr deutlich das Wiederaufleben der indigenen Identität in Argentinien. Vor allem im Fall der Huarpes ist die historische Kontinuität, welche durch die akademische Welt oft als essentieller Teil der indigenen Identität beschrieben wird, schwierig zu belegen. Dieses Beispiel zeigt, dass nun lang überdeckte und unterdrückte Identitäten, ungehindert jeglicher gängiger Definitionen von indigen, ihren Weg zurück in die Öffentlichkeit finden.

Dies impliziert natürlich nicht nur die Bestrebung sichtbar zu werden, wahrgenommen als soziale Subjekte des Staates, sondern auch die Bestrebungen nach Anerkennung durch den Staat und der Achtung ihrer Rechte (vgl. Gordillo/Hirsch 2003: 5). Ein zentraler Part dieser Verhandlungen

hinsichtlich der Praktizierung der indigenen Identität besteht darin, eine Identität zu finden, welche authentisch, indigen und zugleich modern ist (vgl. Warren 2009: 769).

Bengoa beschreibt ebenso den Prozess der Re-ethnisierung, welcher wie durch das Beispiel der Huarpes ersichtlich, Personen dazu ermutigt stolz ihre eigene Sprache und Kultur zu repräsentieren und von den ursprünglichen Kulturen Amerikas abzustammen (vgl. Bengoa 2007: 10). Dies bezeugt auch das Wiederaufleben der indigenen Bewegungen als soziale Bewegungen, welche durch ihre ethnischen und kulturellen Faktoren mobilisiert werden (vgl. García Serrano 2008: 11). Ähnliche Bestrebungen lassen sich auch bei den Mapuche in Argentinien feststellen, welche nach Ende der Diktatur und der Jahrhunderte andauernden Unterdrückung wieder in ihren Familien über an Vergangenheit sprechen. Die neuen Generationen eignen sich die Erinnerungen an, um anhand dieser ihre Identität neu zu formen. Vor allem im urbanen Raum spielt dies eine enorm große Rolle.

„[...] contar la historia del despojo y del dolor tiene a posterior resonancias en las nuevas generaciones de población mapuche, que van naciendo y criándose en nuevos espacios urbanos, de allí la importancia y la relevancia de la memoria como posibilidad de construcción de nuevos mapas mentales colectivos e individuales [...]“ (Millán Ramírez 2008: 168).

Diese Transformation beziehungsweise Wiedererstarkung im urbanen Raum gilt es nun genauer zu untersuchen. Bereits im ruralen Raum scheint eine allgemein gültige und klare Definition von indigen aufgrund des geschichtlichen Hintergrundes nicht ohne Schwierigkeiten möglich zu sein. Im urbanen Raum jedoch können die traditionell zugeschriebenen Attribute fehlen, was den öffentlichen Diskurs weiter verkompliziert da oft von fehlender Authentizität gesprochen wird (vgl. Warren 2009: 773). Die urbane Umgebung, der konstante Kontakt mit Nicht-Indigenen und der dominanten argentinischen Kultur führen zu einem Hinterfragen der eigenen Identität. Warren schreibt zum Beispiel in ihrer Forschung über die Mapuche in Argentinien, dass gerade die Identität der Mapuche in der Stadt nicht als garantiert angesehen werden kann und sie deshalb für ihre Arbeit hauptsächlich im urbanen Raum forschte (vgl. ebd.: 776). Gerade im urbanen Raum konnte sie große Resonanz bezüglich des Wiederauflebens der Mapuche Kultur feststellen. Allerdings fühlten sich die Mapuche von ihrer „authentischen“ Umgebung und Kultur entfernt. Dieser dadurch in Gang gesetzte Restrukturierungsprozess beinhaltet ebenso das Schaffen des Glaubens daran, dass die indigene Mapuche Kultur gerade am Land noch stärker vertreten sei. Allerdings führt dieses Suchen nach der authentischen Mapuche Kultur am Land zu Widersprüchen, wie sie in einem Interview mit einer jungen Frau in ihren Zwanzigern feststellte. Diese fuhr auf der Suche nach ihren Wurzeln zurück zu den Ursprüngen ihrer Großmutter in eine Mapuche Gemeinschaft, jedoch dort musste sie feststellen, dass sie selbst mehr über die Mapuche Kultur wusste als die Älteste im Dorf (vgl. ebd.: 778). Warren beschreibt weiters eine Frau der

Mapuche um die 50, die selbst den Standpunkt vertritt, dass Identität konstruiert und daher der einzige Weg die Kultur der Mapuche zu bewahren sei, jeden Tag die Kultur und Identität neu zu kreieren um sie besser zu verstehen und zu stärken.

Hier wird der Prozess der Re-ethnisierung der indigenen Identität sehr deutlich, auch dass dieser zumeist mit der ethnischen Identität und Kultur verbunden ist.

Weiters ist anzumerken, dass während die internationale Gesetzgebung mit der vollständigen Anerkennung der globalen indigenen Rechte beschäftigt ist, die indigenen Völker selbst ihre Ziele neu artikulieren und ihre Identitäten für zukünftige Generationen bestärken (vgl. Corntassel 2003: 95). Außerdem ist ein genereller Wechsel sowohl in der Fremd- als auch in der Selbstwahrnehmung der Indigenen in Lateinamerika zu verzeichnen. Sah man früher die Bevölkerung am Land bloß als Bauern an, so findet nun ein Wechsel hin zur Wahrnehmung einer ethnischen Identität statt. Obwohl sich weder die Kleidung noch die Lebensart veränderte, änderte sich die Klassifikation derselben.

„Con el tiempo los campesinos fueron cambiando de identidad. Se etnizaron. No cambiaron ni los ponchos, ni los trajes de las mujeres, ni los textiles de hermosos colores, pero cambió la clasificación, la manera de observarse y ser observados. Y cambió la conciencia. [...] fue un proceso simultáneo el de los actores y de los observadores.“ (Bengoa 2007: 13).

Bengoa beschreibt dies als „emergencia indígena“. *„Hay una ‚etnización‘ del pueblo en los últimos quince años a lo que denominamos ‚emergencia indígena‘“.* (ebd.: 14).

Inwieweit diese neue Identität aussieht, ist allerdings nicht geklärt, was sich jedoch allem voran in Bezug auf den urbanen Raum und die aktuellen Tendenzen feststellen lässt, ist, dass mit den alten zugeschriebenen Identitäten gebrochen wird und sich diese ebenso an die Modernität anpassen (vgl. ebd.: 35). Es gilt daher auch in weiterer Folge zwischen der indigenen Frage und den Forderungen der indigenen Völker zu unterscheiden (vgl. ebd.: 40).

Anhand der hier bereits dargestellten Inhalte lässt sich ein aktueller Prozess der Identitätsfindung besonders in Argentinien feststellen. Somit kann eine Re-ethnisierung keine Rückkehr zu einer Sammler und Jägersgesellschaft bedeuten, sondern ist in den Kontext einer globalisierten und sich ständig modernisierenden Gesellschaft eingebunden. Trotz allem oder gerade deshalb zeichnet sich eine Heterogenität, sowohl innerhalb als auch außerhalb der indigenen Wahrnehmung zwischen der Darstellung einer Kultur im primordialen Sinn und einer modernen indigenen Identität ab. Diese Arbeit soll also nicht an vergangenen fixen und vorgefertigten Konzepten, welche eigentlich keine dynamische Entwicklung zulassen stoßen, sondern Platz für eine Beobachtung, die eine Entwicklung, egal in welche Richtung, zulässt, bieten.

Gerade im urbanen Raum gibt es oft fälschlicherweise die Annahme, dass wenn man sich an die neue Umgebung anpasse, auch das „indigen sein“ aufgegeben werde, dies ist jedoch ein fundamentales Missverständnis der Grundwerte und dem Engagement der indigenen Völker. „*The fairly common assumption of the newcomer societies is that indigenous peoples cease to be indigenous if they adapt to the new ways, a major falsehood that reflects a fundamental misunderstanding of the core values and commitments of indigenous peoples.*“ (Coates 2004: 273). Allerdings änderte sich die indigene Realität. So finden sich heute kaum noch absolut isolierte Gemeinschaften, die von Anthropologen studiert werden könnten, sondern eine viel komplexere Kombination zwischen den urbanen und ruralen Beziehungen, welche in internationalem Kontakt, Kommunikation und einer permanenten Konfrontation mit einer ethnokulturellen Tradition und der Moderne stehen (vgl. Bengoa 2007: 35).

Wie sich bereits im Kapitel über den urbanen Raum zeigte, steigt die Tendenz der Migration vom Land in die Städte, dies beeinflusst natürlich auch die indigenen Völker. In einigen Städten Lateinamerikas, zum Beispiel el Alto in Bolivien oder Lima in Peru zeigt sich dies bereits. Bengoa zufolge lebt in den meisten lateinamerikanischen Ländern die Mehrzahl der indigenen Bevölkerung bereits in urbanen Räumen (vgl. ebd.: 62). Er beschreibt eine Zeremonie in Santiago de Chile, bei der der Schamane „urbano“, also städtisch, gewesen sei. Inmitten eines eher ärmlichen Viertels in Santiago, zwischen einem Fußballplatz und eines Abfallplatzes, fand eine indigene Zeremonie mit ca. 300 Teilnehmern statt. So scheint für Bengoa der Glaube der Gleichen zu sein, wenn auch mit einem stark veränderten Umfeld (vgl. ebd.: 63). Lima beschreibt er als indigene Stadt, hier werde auch die traditionelle und als tot geglaubte Sprache Quechua nicht mehr nur im Verborgenen gesprochen sondern auch im Radio, in der Werbung usw. (vgl. ebd.: 67). Ähnliches findet in El Alto de la Paz in Bolivien statt, auch hier wird die indigene Sprache Aymará wieder gesprochen und verwendet. Er beschreibt in diesem Fall auch die Migration, welche sich im Gegensatz zu vor noch 40 Jahren ebenfalls änderte. Nahm man damals noch Abschied für eine lange Zeit oder für immer, so findet heute ein reger Austausch zwischen Stadt und Land statt. Die Migration der jungen indigenen Generation zeichnet sich durch ein An- und Zurückkehren aus, teilweise mit Wohnmöglichkeit in der Stadt, als auch am Land oder Handel zwischen Land und Stadt. So studiert zum Beispiel die junge Generation in der Stadt und kehrt zum Arbeiten aufs Land zurück um ihre Ausgaben für das Studium zu bezahlen (vgl. ebd.: 67 ff.). Somit gibt es in der Stadt Familienangehörige, die studieren und zur gleichen Zeit die Familie am Land, welche die Viehzucht und die Agrikultur übernimmt. Viele widmen sich auch fast vollständig dem Handel zwischen Stadt und Land. Dies ermöglicht das Überleben sowohl für die

Familie am Land als auch in der Stadt, eine städtisch-ländlich komplexe Ökonomie (vgl. ebd.: 86). Dadurch brechen die Grenzen zwischen Land und Stadt auf (vgl. ebd.: 67 ff.). „[...] y así se rompen las fronteras que separan lo rural de lo urbano.“ (ebd.: 68). Auf diese Art und Weise entsteht die Verbindung von informeller Wirtschaft und Handel in Städten mit einer erweiterten Subsistenzlandwirtschaft in der Herkunftsregion (vgl. Speiser 2004: 174).

Sowohl in Nordamerika als auch in Lateinamerika finden sich in den Städten kleine Enklaven oder ganze Stadtviertel mit indigener Bevölkerung wieder. Die Indigenen bringen also ihre Kultur mit in die Stadt und reinterpretieren diese. So beschreibt Bengoa weiters, dass gerade in der Stadt ein Ansteigen von religiösen Praktiken zu verzeichnen sei. Er verweist jedoch darauf, dass gerade diese Reinterpretation von Kultur sehr komplex sei, da dies nicht bedeutet, dass es keine Integration in das urbane Lebensumfeld gebe. Um in der Stadt erfolgreich existieren zu können, passe man sich schnell an die Arbeitsweise, die Art des Seins, den Bräuchen und Gepflogenheiten der Stadt an. Dies verpflichtet aber nicht dazu, seine eigene Kultur aufzugeben. Diese würde sich laut Bengoa wie ein zweiter Text rekonstruieren, von besserer Qualität, ohne den das Leben in der Stadt unerträglich sei, wenn nicht der Sinn der Sache durch die reinterpetierte traditionelle Kultur vorhanden sei (vgl. Bengoa 2007: 69). Allerdings ist auch ein Anstieg sogenannter „Villas“ oder Armenviertel in den Städten zu verzeichnen, in denen hauptsächlich indigene Zuwanderer wohnen, die von Armut betroffen sind. In diesen Vierteln wird die eigene Sprache gesprochen und Kultur praktiziert und produziert so eine kulturelle Segmentierung der Stadt (vgl. ebd.: 70 ff.). Es sei zwar noch nicht in jeder Stadt sichtbar, aber es gebe eine Tendenz. Dies impliziert in weiterer Folge auch, dass jene Bevölkerungsgruppen nun mit Stolz ihre Indigentität zeigen. „Hasta hace muy pocos años atrás los indígenas se escondían en las ciudades Eran pobladores. Hoy comienzan a mostrar con orgullo creciente su condición de indígena.“ (ebd.: 71). Und: „Los indígenas en las ciudades no dejan de ser indígenas, no se esconden en el anonimato y comienzan en algunos casos a mostrar que son mayorías. La tendencia de la emergencia indígena es que van a aparecer poco a poco las mayorías indígenas antes escondidas en las ciudades del continente.“ (ebd.: 72).

Weiters ist ein Wechsel der Vertreter und Kämpfer der indigenen Rechte hinsichtlich ihrer Forderung und Erscheinung zu beobachten. In den 70er Jahren setzte sich die Mehrheit noch aus Bauern zusammen, deren Forderungen größtenteils aus einer Agrarreform, der Anerkennung ihrer Landrechte, als auch die Integration ihrer Communities in die globale Gemeinschaft. Diese Vertreter, welche zu jener Zeit größtenteils über wenig Schulbildung, oft auch Analphabeten waren, kamen mit der urbanen Umwelt zumeist nur im Zuge ihres politischen Kampfes in

Kontakt. Mit Beginn der 90er Jahre hingegen zeigen sich jene Individuen in einem anderem Licht. Diese sind zumeist bereits Migranten in der Stadt, formulierten ihre Communities ihrer Vorstellung nach neu und transformierten ihre Identitäten im Kontext des Kontaktes mit der westlichen Kultur. Viele von ihnen besitzen ein Universitätsstudium der Politik, Wirtschaft, Sozialwissenschaften oder der Anthropologie, von dem sie aus ihre Kultur neu interpretieren. Allerdings besteht das Ziel gerade nicht in der Integration beziehungsweise einer Homogenisierung sondern allen voran in einer Differenzierung zur okzidentalen Kultur. Die neue politische Kraft jener Vertreter der indigenen Völker ist fähig, sich sowohl in den okzidentalen Gegebenheiten zurecht zu finden, als auch zur selben Zeit jene Unterscheidung, also das indigen sein, durch Kleidung, Denken etc., auszuüben. *„Es evidente que la fuerza política de este nuevo dirigente está en ser capaz de manejar todos los códigos occidentales y al mismo tiempo manejar la distinción, el hecho de ser indígena, vestirse como indígena, pensar, también, como indígena.“* (ebd.: 91).

Die neue indigene Identität sei also neu gestaltet und bezieht sich nicht generell auf die traditionellen ländlichen Identitäten, sondern darauf, was vom heutigen Standpunkt aus als traditionelle indigene Kultur betrachtet wird. Fähig zwei Kulturen zu vereinen, jene der globalen Gesellschaft und jene der neu geschaffenen indigenen Identität, welche auf der traditionellen Identität basiert und somit der neuen Identität mit diesen Ansätzen Sinn und Zweck verschafft (vgl. ebd.: 89ff.). *„El dirigente indígena moderno de América Latina maneja, al mismo tiempo, dos códigos: el de la sociedad global y el de la nueva identidad recreada a partir de las identidades tradicionales que le otorgan sentido y razón a sus planteamientos.“* (ebd.: 92).

Jene neue urbane indigene Identität schafft eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen den traditionellen indigenen Kulturen, „den Wissenden“ und jenen urbanen indigenen Kulturen welche sich „Erinnern“. *“Es una identidad que permite construir un puente entre las culturas tradicionales, que son ‘las que saben’ y las culturas indígenas urbanas que son ‘las que recuerdan’”.* (ebd.: 130).

Diesen Identitätsbildungsprozess charakterisiert zwar die Begründung auf eine traditionelle ethnische Identität, er besitzt im urbanen Raum aber allem voran die Kapazität, den traditionellen Diskurs zu verlassen und in Dialog mit der Modernität zu treten. Es handelt sich also um einen hybriden Diskurs. Hier kann eine Querverbindung zu Homi K. Bhabhas Theorie des dritten Raumes hergestellt werden. Zur Erinnerung: „Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt [...].“ (Bhabha 2000: 5).

Im Gegensatz zur Vorstellung eines indigenen Volkes, das von der Außenwelt abgeschnitten und isoliert lebte und somit anthropologisch eindeutig verortet werden kann, müssen die aufstrebenden indigenen Völkern in Lateinamerika, insbesondere in Argentinien, nun ihre Wurzeln erneut entdecken, ihre Geschichte neu aufrollen und neue Identitäten bilden, die nicht im Widerspruch zur urbanen Lebensrealität stehen. Allerdings sehen sie sich mit den Fragen konfrontiert: Warum sind sie indigen? Was macht sie indigen? Das indigene, in die Globalisierung inkorporierte Leben fordert diesbezüglich Antworten (vgl. Bengoa 2007: 137 ff.).

Jene Autoren, die sich mit dem Thema der indigenen Identität im urbanen Raum befassen, versuchen die Gründe für die Re-ethnisierung allem voran im städtischen Raum zu ergründen. So schreibt Weaver, dass ihrer Ansicht nach Identität immer auf der Macht der Exklusion basiert. Erst wenn also jemand ausgeschlossen werde, werde eben jene Identität bedeutungsvoll. *„Indeed, identity is always based on power and exclusion. Someone must be excluded from a particular identity in order for it to be meaningful.“* (Weaver 2001: 244).

Die selbe Meinung vertritt auch Gómez, der in seinem Aufsatz über die urbanen Indigenen in Quito schreibt, dass der Prozess der Rekonstruktion der Identität der jungen urbanen Indigenen ihren Ursprung in der Exklusion habe, welche erwiesenermaßen ihren Ausdruck im Fehlen einer urbanen Kulturpolitik, welche auch die kulturelle Diversität mit einschließt, findet (vgl. Gómez 2008: 108).

Millán Ramírez, die die Mapuche in Argentinien untersuchte, konnte weiters feststellen, dass gerade die im urbanen Raum lebenden Mapuche jene auf dem Land unterstützen und so erst die Möglichkeit entstand die Öffentlichkeit auf ihre Probleme aufmerksam zu machen. Die urbanen Mapuche können in unterschiedlichen Medien Aufmerksamkeit schaffen, was ihnen wiederum ein Rückbestätigen ihrer eigenen Identität erlaubt. Damit einher geht auch die Visibilisierung der urbanen Indigenen.

„En ese escenario de conflicto y de fricciones es donde surgen con mayor presencia los grupos urbanos mapuches realizando denuncias en los diferentes medios de comunicación, pero también les permitió organizarse y reafirmarse en su identidad; estos grupos urbanos fueron visibilizados especialmente en las provincias de Buenos Aires, Chubut y Río Negro, emergiendo de este modo fuertemente el imaginario de pueblo mapuche.“ (Millán Ramírez 2008: 170).

Millán Ramírez beobachtet also, dass eine Integration in den urbanen Raum, nicht wie vermutet, mit einem Verlust der Identität einher geht auch wenn dominante Elemente übernommen wurden und werden. Sie bezeichnet dies als Teil von Überlebensstrategien, die trotz allem die Mechanismen des Widerstands beinhalten. Betreffend der Beziehungen und dem Einfluss der urbanen Indigenen auf jene am Land geht Prof. Dr. Anitilde Idoyaga Molina in ihrem Interview davon aus, dass der urbane Raum hinsichtlich der Identitätsfindung allem voran der Anerkennung

von Rechten dient, sei es national oder international. Im Gegensatz zu Nordamerika merkt sie jedoch an, dass in Lateinamerika wohl die wenigsten mit Hilfe der Landrechte bisher der Armut entfliehen konnten. Weiters spricht sie vom Anwalt Eulogio Frites, Angehöriger des Stammes der Kolla und Vorsitzender des Zentrums der Kolla in Buenos Aires. Dieser habe begonnen die Rechte der indigenen Völker in Argentinien auch international, zum Beispiel bei der internationalen Arbeitsorganisation (*ILO – International Labour Organisation*) oder den Vereinten Nationen, zu vertreten. Ein Bericht der Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik (*CEPAL - Comisión Económica para América Latina y el Caribe*) beschreibt ebenso die Entwicklung der Migration in die Städte und kommt zum Ergebnis, dass gerade im urbanen Raum zumeist bessere Versorgung und Bildungsmöglichkeiten für die junge indigene Generationen bestehen. Allerdings haben diese verstärkt mit Diskriminierung als auch dem Verlust ihrer Territorien und ihrer Kultur (Sprache etc.) zu kämpfen (vgl. Popolo/Oyarca/Ribotta 2009: 130ff.). Dies geht auch aus einem Dokument der Weltbank hervor (Uquillas/Carrasco/Rees: 26ff.). Jener Bericht spiegelt die bereits dargestellten Situationen wider, welche so einen Zusammenhang auf die beidseitige Entwicklung der ruralen Indigenen und der urbanen Indigenen herstellen. Durch die verbesserte Situation hinsichtlich Ausbildung und Einkommensmöglichkeiten unterstützen die urbanen Indigenen ihre Communities am Land. Diese wiederum erkennen zumeist die städtischen Indigenen an und verleihen ihnen somit eine gewisse Sichtbarkeit und Legitimation.

Wie aus dem bereits genannten Bericht der Weltbank hervorgeht, herrscht immer noch Unwissenheit über die Prozesse der Urbanisierung und der kulturellen Identität der indigenen Völker.

„El conocimiento sobre los indígenas en las ciudades de América Latina es todavía fragmentario y no se tienen estimaciones apropiadas sobre la población total y relativa, ni tampoco sobre sus condiciones socioeconómicas y modalidades de inserción en la vida urbana, las formas en las que interactúan entre sí y con los demás habitantes de la ciudad, y el capital social acumulado. Se conoce menos aún sobre los efectos del proceso de urbanización en la identidad cultural de los indígenas.” (ebd.: 9).

Wie sich anhand der dargestellten Beispiele und Inhalte zeigte, lassen sich diverse Gemeinsamkeiten finden. Erstens, die immer wiederkehrende Frage in der aktuellen Literatur nach dem Wandel der indigenen Identität im urbanen Raum. Zweitens die vermehrt wahrnehmbare Visibilisierung der indigenen Völker in den Städten in Lateinamerika, welche durch unterschiedliche Prozesse bedingt ist, unter anderem den Beziehungen zwischen Land und Stadt als auch dem Wiederaufleben und der Rückkehr zu den indigenen Wurzeln, welche mit der Anerkennung indigener Rechte auf nationalem und internationalem Terrain, als auch mit einer verstärkten Debatte um Diskriminierung einhergeht. *„Es fundamental el reconocimiento de su*

identidad jurídica para que los pueblos puedan actuar en forma independiente representando a sus integrantes y a través de las formas que cada comunidad considere mas adecuada según sus modalidades de vida y sus relaciones con otros pueblos.“ (Zamudio 2010: 1). So ging früher und leider auch noch heute, jedoch allmählich in abgeschwächter Form, das Bekennen als indigen hauptsächlich mit Benachteiligung einher, was zu einer Ablehnung der indigenen Kultur und einer Homogenisierung führte. Drittens, gerade die Globalisierung und die angenommene damit einhergehende Homogenisierung, trug im Endeffekt zu einer Heterogenisierung bei, wie man am Beispiel der erstarkenden indigenen Bewegungen weltweit und, im Kontext dieser Diplomarbeit, allen voran der argentinischen, erkennen kann. Viertens, die Praxis und Politik der Exklusion welche ebenso die unter der indigenen Bevölkerung verbreitete Armut weiterhin fortführen sollte, mündete in einer Festigung der eigenen Identität. Fünftens führte dies zu einer Re-ethnisierung durch jüngere Generationen, die unter anderem aufgrund des leichteren Zugangs zu Bildungseinrichtungen in der Stadt ihre indigene Identität nun neu ausverhandeln, da auch die alten indigenen Gesellschaften oft nicht die Möglichkeiten bieten können die sie sich wünschen. *„Muchos jóvenes indígenas se encuentran en una “tierra de nadie” entre las sociedades urbanas que no los aceptan completamente y sus comunidades indígenas, que a menudo no les ofrecen las oportunidades que necesitan y desean.“ (UN o.J. : 1).* Sie sehen sich jedoch bei diesem Ausverhandlungsprozess ihrer neu kreierte indigenen Identität mit Vorwürfen konfrontiert, keine echten Indigenen zu sein. Wie schwierig es nun ist, eine allgemein gültige Definition von indigen zu finden, konnte bereits der Theorieteil dieser Arbeit ausführlich veranschaulichen. Ob dies nun an die Sprache, die Kleidung, kulturelle Praxen oder an ein Territorium gebunden ist, wird das folgende Kapitel der Fremd- und Selbstwahrnehmung diskutieren. Sechstens und abschließend muss auch dem stetigen Austausch zwischen Land und Stadt bei einer Analyse der Entwicklung einer indigenen urbanen Identität Beachtung beigemessen werden.

5.1. Migration in den urbanen Raum

Die Gründe für eine Migration vom Land in die Stadt, sind auch bei der indigenen Bevölkerung keine anderen als bei Nicht-Indigenen. Sogenannte „Push Faktoren“ können unter anderem der Verlust von Land, der Rückgang von produktiven Ressourcen, das Wachstum der Bevölkerung, Armut und der erschwerte Zugang zu Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen sein. „Pull Faktoren“ können die Erwartung auf bessere Lebensbedingungen in der Stadt, besonders hinsichtlich Einkommen und Arbeit, sein. Migration als Folge von gewaltsamen Auseinandersetzungen (wie in Kolumbien oder Guatemala) oder aufgrund von gravierenden

Umweltzerstörungen, seien Speiser zufolge jedoch Sonderfälle. Deutlich erkennbar ist die Intensivierung der Migrationsbewegungen in die Stadt, wie auch schon das Kapitel über den urbanen Raum zeigte. Die Migration kann unterschiedlich ausgeprägt sein, im Sinne eines Pendlermodells mit einer regelmäßigen Rückkehr, einer Migration für einen bestimmten Lebensabschnitt beziehungsweise als vorübergehende Lebensstrategie oder aber als endgültige Abwanderung. Zumeist wird jedoch die Option auf Rückkehr offen gehalten, welche vor allem von sozialer und psychischer Bedeutung ist (vgl. Speiser 2004: 174). Die Tendenz in urbane Räume zu migrieren ist laut Gracia Serrano vorhanden: „A inicios del milenio, el 70 por ciento de la población de América Latina es urbano, lo cual aparece como un fenómeno demográfico irreversible.“ (García Serrano 2008: 16).

Eine Informationsbroschüre von ENDEPA thematisiert anhand der abgebildeten Landkarte die Migrationsbewegungen der indigenen Völker Argentiniens in städtische Räume.



Abb.04: ENDEPA o.J. : Junto a los Pueblos Indígenas. I (Hrsg. Ministerio de Desarrollo Social, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, ENDEPA). Informationsbroschüre für Lehrer und Schüler in Argentinien.

5.2. Fremdzuschreibung

Indigene Identität wurde oft aus einer nicht-indigenen Perspektive definiert. Dies bedingt somit die Frage nach Authentizität. Wer entscheidet nun darüber, ob jemand indigen ist oder nicht. Die staatliche Gesetzgebung legt indigenen Völkern allzu oft ihre eigenen Standards auf und mitunter in direktem Konflikt mit den Rechten der indigenen Völkern und ihrer Selbstdefinition stehen. Weaver stellt daher die Frage „*Can someone else's laws define who we are?*“ (Weaver 2001: 246). Manche Völker werden nun staatlich anerkannt, andere wiederum nicht, was zur Folge hat, dass diese entweder von der Nicht-Indigenen Gesellschaft nicht akzeptiert werden oder auch ihre eigene ethnische Identität in Frage stellen. Die Frage nach Authentizität gewinnt allem voran aufgrund der Rückgabe von Land immer mehr an Brisanz. Mit unterschiedlichsten Definitionen wird so nach einer Antwort gesucht. Daher ist es nicht unüblich von Seiten des Staates her zu überprüfen, ob jenes indigene Volk, welches nach Anerkennung seiner Landrechte strebt, tatsächlich das gleiche Volk ist, welches sein Land während der Kolonialbesetzung verloren hat.

Vor allem Stereotypen, die auf einem verklärten Bild von Indigenen in der Vergangenheit gründen, haben in der Fremdwahrnehmung einen großen Einfluss. Nicht-indigene Personen assoziieren mit indigenen Völkern, dass diese eine harmonische Beziehung mit der Natur und eine unbeeinflusste Spiritualität hätten. Daher werden indigene Personen mitunter als Touristenattraktion, Opfer oder historische Artefakte wahrgenommen. Nicht-indigene Personen, kritisiert Weaver weiter, würden die Augen vor jenen Aspekten verschließen, die nicht in ihr Stereotypenbild passten. Jene Fremdwahrnehmung beeinflusst auch die Selbstwahrnehmung indigener Personen. „*Non indigenous people do not want to see aspects of Native people that do not support their own ideas and beliefs, thus leading to a perpetuation of stereotypes. These external perceptions may influence how indigenous people view themselves.*“ (ebd.: 247).

Vom historischen Punkt aus betrachtet, argumentiert Weaver weiter, wussten die indigenen Völker wer sie waren, daher folgen sie aufgrund von Herkunft, Abstammung oder Gruppenzugehörigkeit jenen Spuren der Identität weiter, die oft im Gegensatz zu den staatlich wahrgenommenen Definitionen stehen. Sie plädiert daher für eine Selbstdefinition. „*While it makes sense that a community should define its members, it does not make sense for an external entity to define indigenous people.*“ (ebd.: 248) und „*The way we choose to define ourselves is often not the way that others define us.*“ (ebd.: 247).

Der nachfolgende Abschnitt wird also nun die Fremdwahrnehmung der indigenen Völker in Argentinien und insbesondere im urbanen Raum thematisieren und im zweiten Abschnitt, dem empirischen Teil, den Schwerpunkt auf die Selbstwahrnehmung setzen.

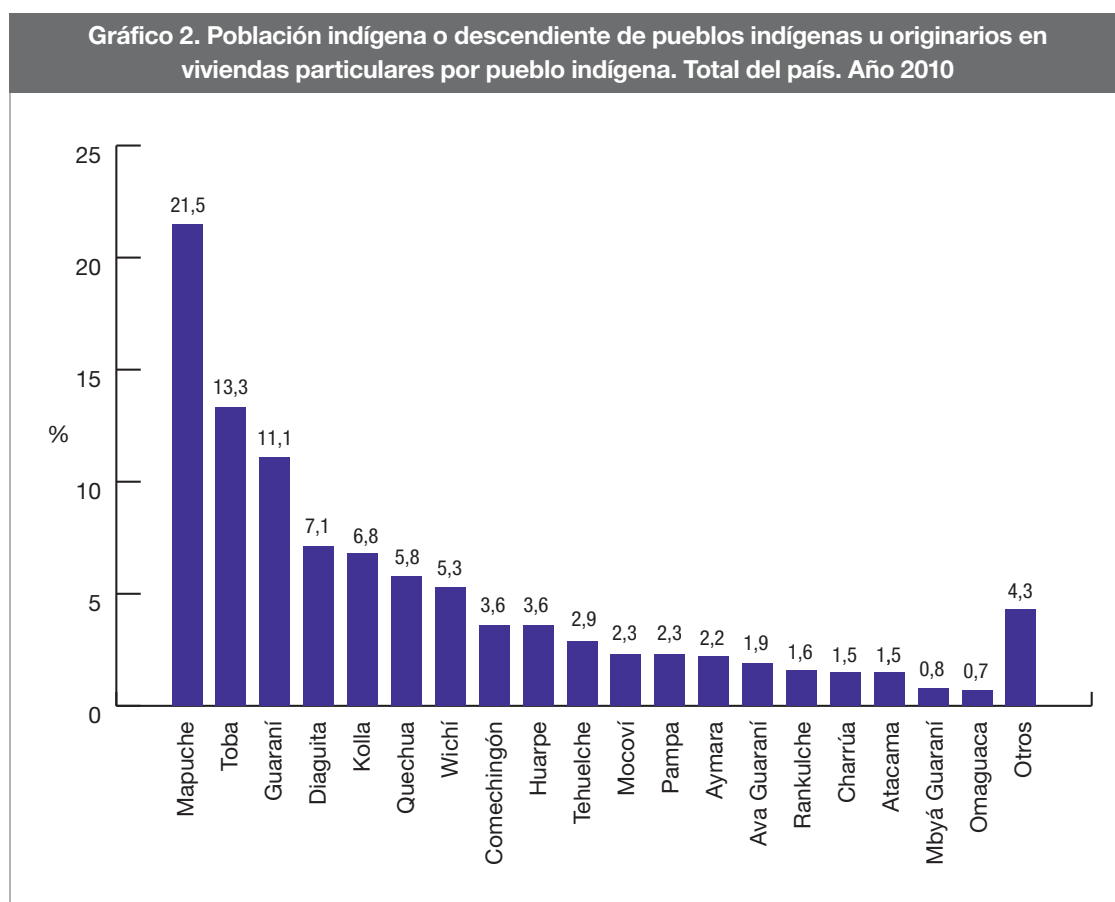
5.2.1. Anerkannte Gruppen

Der letzten Volkszählung in Argentinien 2010 zufolge definierten sich 955.032 Personen als indigen, somit 2,4% der Gesamtbevölkerung Argentiniens (vgl. INDEC 2010b: 277). Dies bedeutet einen Anstieg von 354.703 Personen zur letzten Volkszählung im Jahr 2001 mit 600.329 Personen (vgl. INDEC 2001: 1). Von den 955.032 Personen, die sich als indigen identifizieren, leben 299.311 in Buenos Aires (vgl. Email Nagy 2012).

Laut der offiziellen Statistik des INDEC gibt es in der Stadt Buenos Aires 32.294 Haushalte mit einer oder mehreren indigenen Personen, sprich 2,81% der Gesamtanzahl der untersuchten Haushalte, 73.879 Haushalte, also 2,52% in Gran Buenos Aires (siehe Definition in Kapitel 2.2.2.) und 121.385 Haushalte, sprich 2,53% in der Provinz Buenos Aires (vgl. INDEC 2010b: 288). Allerdings divergieren die Schätzungen hinsichtlich der Anzahl der indigenen Personen von der nationalen Volkszählung. Die Organisation ENDEPA schätzt, dass derzeit 1,5 Millionen Einwohner Argentiniens indigen sind. Bezüglich der Abweichung und einer viel höheren Dunkelziffer an Indigenen in Argentinien herrscht Einigkeit in der Literatur (vgl. UNICEF 2008: 18; Carrasco 2012: 195; Anaya 2012: 5; Sarasola 2012: 59). Diese markanten Unterschiede der offiziellen und inoffiziellen Zahlen werden damit begründet, dass die Volkszählung in den Städten nicht voll durchgeführt wurde und aufgrund von Rassismus und Diskriminierung oft keine Selbstidentifikation erfolgte. Weiters weist der Jahresbericht der *Indigenous Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)* von 2012 auf die Steigerung der Anzahl der anerkannten indigenen Völker in Argentinien hin. 2001 waren 18 Völker anerkannt, im Gegensatz zu 2012 wo bereits von mehr als 30 unterschiedlichen Völkern ausgegangen wird (vgl. Carrasco 2012: 195). Dies zeigt eine markante Steigerung des Bewusstseins indigener Völker in Argentinien.

Laut der Volkszählung 2010 identifizieren sich 21,5% der indigenen Bevölkerung Argentiniens als Mapuche. An zweiter und dritter Stelle finden sich die Toba und Guaraníes, welche zusammen 45,9% der indigenen Bevölkerung Argentiniens ausmachen. Weitere 25% der indigenen Bevölkerung Argentiniens setzten sich zusammen aus den Völkern der Diaguita, Kolla, Quechua und Wichí⁷ (vgl. INDEC 2010b: 280).

⁷ Bei der Volkszählung genannte Völker sind: Mapuche, Toba, Guaraní, Diaguita, Kolla, Quechua, Wichí, Comechingón, Huarpe, Tehuelche, Mocoví, Pampa, Aymara, Ava Guaraní, Rankulche, Charrúa, Atacama, Mbyá Guaraní, Omaguaca, Pilaga, Tonocote, Lule, Tupí Guaraní, Querandí, Chané, Sanavirón, Ona, Chorote, Maimará, Chulupi, Vilela, Tapiete, weitere nicht namentlich genannte werden unter „Andere“ zusammengefasst. (INDEC 2010b: 281)



Fuente: INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

Abb.05: Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios en viviendas particulares por pueblo indígena. Total del país. Año 2010. (INDEC 2010b: 280).

Die genannten Völker werden auf zwei aktuellen Landkarten Argentinien lokalisiert. Zum Ersten jene der Organisation ENDEPA, welche sich ihrerseits jedoch auch auf das INAI bezieht und zweitens jene des argentinischen Sozialministeriums. Um einen besseren Überblick über die geographische Lage zu gewähren werde ich nachfolgend zwei Landkarten einbinden.



Abb. 06: Pueblos Indígenas de Argentina ENDEPA (o.J.)



Abb.07: Pueblos Originarios. Ministerio de Desarrollo Social (2013)

5.2.1.1. Problem der Messbarkeit

Wie sich zeigte ist die tatsächliche Anzahl der Indigenen, trotz der ansteigenden Visibilisierung, immer noch undeutlich. Im Lateinamerikanischen Vergleich spiegelt sich dies vor allem in den unterschiedlichen Varianten zur Erhebung des indigenen Bevölkerungsanteils wieder. So wird unter anderem die Anzahl jener Personen, die eine indigene Sprache sprechen, als Indikator für eine Schätzung verwendet. Dies ist jedoch in Anbetracht dessen, dass viele ihrer indigenen Sprache nicht mehr mächtig sind, nicht sinnvoll. In Paraguay ist zum Beispiel die Sprache Guaraní Nationalsprache und wird praktisch von fast der gesamten Bevölkerung beherrscht. Die Sprache

als Messinstrument gibt also wenig Aufschluss über die tatsächliche Anzahl der indigenen Bevölkerung (vgl. Scheuzger 2004: 158 ff.). In Argentinien wurde bei der Volkszählung 2001 zum Beispiel nach der Angehörigkeit zu einem zu der Zeit anerkannten 18 Völkern gefragt. Dies resultierte in einem ungenauen Messergebnis, da sich jene Individuen, die sich nicht einem dieser Völker angehörig fühlten, keine Angabe machen konnten (vgl. INDEC 2001). Dies zeigt, dass die Zahlen von Land zu Land je nach Fragestellung höchst unterschiedlich sind (vgl. Speiser 2004: 174).

Jene Problematik der Fremdwahrnehmung hinsichtlich einer Definition spiegeln sich auch in den Erfahrungen von Mabel Quinteros im Interview wider. Sie beschreibt eine Situation in der sie auf die Frage hin, ob eine Person Angehöriger der Kolla sei, als Antwort erhielt, dass sich jene Person primär mit ihrer geographischen Lage identifiziere. Daher ist also nicht auf dem ersten Blick klar, wer nun zu einem indigenen Volk zugehörig ist und wer nicht. Einer Selbstidentifizierung geht deshalb der Prozess der Re-ethnisierung voraus, der ihrer Meinung nach mit der steigenden Anerkennung indigener Völker verbunden ist und nun vermehrt zur Selbstidentifikation führt.

M: Si, ahora, digamos, esta zona, es una zona, a ver donde anda, Kolla,

I: Esto es Jujuy no,

M: Si, Jujuy y parte de Salta, pero vos decís:

Usted Kolla?

— No, yo soy susqueño. Es una zonita de Susques.

Usted Kolla?

— No, soy humahuaco. Porque se llama Humahuaca acá una zona que estaba poblado por los Humahuacos.

Entonces empieza en este momento a ver a asumir sus identidades parciales, no? Su particularidad. Por ejemplo Santiago del Estero que decíamos Diaguitas.

Unas monjitas salesianas que fueron a trabajar acá a una zona Atamisqui al sur de Santiago. Hace tres años me llama una de ellas y me dice:

— “Mabel sabes que hay Cacaños?”

— Que me decís?

— Hay Diaguitas Cacaños.

— Donde sacaste eso?

— Y acá nos encontramos; vinimos a trabajar. No son campesinos son Diaguitas Cacaños.

Me pongo estudiar y encuentro el idioma Cacano. Entonces alguien hablaba el Cacano.”

Igual así salieron los Tonocoté. Hay Vilelas en Santiago todavía, muy poquito pero hay. De modo que empiezan a surgir por el reconocimiento, porque es más aceptado decir que sos indígena; empieza a ver zonas que nosotros ni sabíamos.

(Interview mit Mabel Quinteros 2013).

5.2.2. Ethni-City

Die Intention des vorliegenden Kapitels ist die Perspektive auf die Situation der indigenen Bevölkerung innerhalb von Städten noch um einen Faktor zu erweitern. Wie bereits in der Einleitung zum Kapitel der Re-ethnisierung des „*indígena urbano*“ deutlich wurde, spielen die ökonomischen Bewegungen innerhalb der Stadt, als auch der Austausch mit den ländlichen Gebieten eine Rolle. Eine weitere Möglichkeit Ethnizität in der Stadt wahrzunehmen ist die

Vermarktung der ethnischen Merkmale. Dies formt unter anderem auch die Fremd- und Selbstwahrnehmung der Akteure.

Im Gegensatz zum Fordismus, welcher zum Ziel hatte, möglichst viele standardisierte Produkte für die Konsumenten auf den Markt zu bringen, zeichnet sich der Post-Fordismus durch seine Fragmentierung aus. Gerade im Post-Fordismus werden eine Exotisierung und die ethnischen Unterschiede vermarktet, unter anderem der Drang nach authentischen Plätzen und Waren, als auch einer ethnischen Cuisine (vgl. Kaltmeier 2011: 14).

Dass die ethnischen Besonderheiten innerhalb der Stadt jedoch nicht nur positiv angenommen werden können, zeigt das Beispiel von 9/11, als in New York als zwar der lateinamerikanische Karneval, Kleidung aus China oder „*ethnic food*“ weiter als Bereicherung der Stadt wahrgenommen wurden, nicht jedoch orientalisch aussehende Personen mit langen Bärten. Hier zeigen sich sehr deutlich die Grenzen eben jener multiethnischen Toleranz. Kaltmeier spricht hier sogar von: „[...] a ‚permitted multiculturalism‘ or a ‚permitted ethnicity‘ that is contingent on being consumable.“ Und: „In the postmodern urban cultural economy, ethnicity must sell in order to gain the right of recognition.“ (ebd.: 15).

Ethnizität müsse sich also zuerst verkaufen lassen um anerkannt zu werden. Dieser Umstand führt zu einer „Vermarktung“ der indigenen Kultur im urbanen Raum etwa in Form von indigener Handwerkskunst, Ritualen etc. Daraus lässt sich schließen, dass der Anstieg kultureller und religiöser Praktiken zum Teil mit seiner Vermarktungsfähigkeit in Verbindung steht. Dies soll aber keinesfalls bedeuten, dass dies der ausschließliche Grund einer derzeit zu beobachtenden Re-ethnisierung ist.

Was die Vermarktung von Ethnizität betrifft schreibt López Santillán über die Yucatean Maya in Mérida, dass die indigene Bevölkerung, vor allem jene die über eine höhere Bildung verfüge, dazu fähig ist ihre ethnische Identität im Sinne von Bourdieus Kapital (kulturelles, symbolisches Kapital, Identität, Bildung) im Feld der Identitätspolitik einzusetzen (siehe Kapitel 2.2.2.1.) (vgl. López Santillán 2011: 211). Er schreibt weiters, dass erst wenn jene indigenen Individuen einen Abschluss oder eine etablierte berufliche Situation inne hätten, wahrgenommen als angepasst an die Hegemoniegesellschaft, für ihre ethnische Identität ausgezeichnet werden würden und dies somit mit der Erlaubnis ihre ethnische Herkunft auszudrücken und einer Neubewertung ihrer Kultur einherginge. So würden manche an der aufstrebenden indigenen Bewegung teilhaben um Vorteile für sich daraus zu ziehen oder auch um die selben Positionen in der sozioökonomischen Hierarchie zu erlangen, wie jene die nicht ihre indigene Ethnizität vertreten oder besitzen (vgl. ebd.: 217). Dieser Prozess beeinflusst ihre Beziehungen auf einem sozialen Makro-Niveau und ist nicht ohne Kontroversen. Daher wird auch im akademischen Feld oft negativ über jene, die von

ihrer Ethnizität profitieren, kommentiert (vgl. López Santillán 2011: 217). Im Interview mit Prof. Dr. Anátilde Idoyaga Molina konnte ich eine ähnliche Feststellung machen. Im Gespräch über ein von einer indigenen Bewegung besetztes Gebiet im Tigre Delta, nahe von Buenos Aires bemerkt sie:

„- No bueno, alguien habrá descubierto que estaban las crónicas mencionadas de los Querandíes y dijeron: ‚somos los Querandíes queremos esto‘. Acá el ser indígena está asociado a: Quiero, me deben, entonces tengo derecho a pedir esto como mío estas son las tierras ancestrales, en el Delta esto es un buen negocio porque está lleno de islas que son del Estado.

- ¿Entonces es más un negocio que defender su tierra?

- Quién carajo podría decir después de cinco siglos decir: soy Querandi. La gente hoy no tienen ancestros querandíes. Lo mismo pasa con los Huarpes que antes no sabíamos que existían ahora hay. Y como hay tierras indígenas vos te ves medio mestizo y vos podés decir ‘yo puedo tener ascendencia indígena, voy a decir que soy indio’ entonces voy a ver que indios hay, aquí hay Huarpes ‘listo al carajo soy Huarpe’ y empiezo a ir a las reuniones de grupos indígenas y entonces todos me apoyan y ya está: soy Huarpe y hago una comunidad.” (Interview mit Anátilde Idoyaga Molina 2013).

Sie spricht genau jenes gerade erwähnte Thema an, dass das Indigen-sein ihrer Meinung nach auch immer mit einem: „Ich will!“ assoziiert wird. Sie zweifelt ebenso an der „Echtheit“ der bereits erwähnten Huarpes.

Profit könnte die indigene Bevölkerung, laut López Santillán, weiters in den Bereichen der Regierung, Geschäfte, traditionellem Handwerk oder Tourismus erlangen. Er hält weiters fest, dass einige Mayas ihre Ethnizität als Strategie benützen um andere der Respektlosigkeit oder der Diskriminierung zu bezichtigen, auch wenn dies nicht der Fall war. Abschließend hält er fest, dass Ethnizität immer als Mittel zum Zweck eingesetzt wird, am Beispiel der Maya: sich Zugang zu sozialen Räumen zu verschaffen an denen sie in der Vergangenheit nicht teilhaben konnten. *„In any case, it should be recognized that ethnicity and cultural specificity are used as a rational means to an end, one that is clearly designed to grant access to social spaces that historically were denied to the Maya.” (López Santillán 2011: 217).*

5.2.3. Rechtliche Rahmenbedingungen

Globale und regionale Veränderungen betreffend der Anerkennung indigener Rechte (unter anderem die Konvention der ILO 169 von 1989 oder die Ausarbeitung der Deklaration der Rechte indigener Völker der UN (UNDRIP) um nur einige zu nennen) verhalfen den indigenen Bewegungen in Argentinien Druck auf die Regierung hinsichtlich einer Reformierung der Konstitution, welche die ethnische und kulturelle Präexistenz indigener Völker und ihr Recht auf Selbstbestimmung, als auch die Wiederherstellung ihrer gemeinschaftlichen Territorien sicherstellt, auszuüben. Es lässt sich zwar während der 1980er und 1990er Jahre keine einheitliche, alle indigene Völker repräsentierende Organisation erfassen, dies stellte aber keine

Barriere für die Artikulation gemeinsamer politischer, ökonomischer und kultureller Interessen dar (vgl. Hau/Wilde 2010: 1287 ff.). Die Anstrengungen führten schließlich 1994 zu einer Reform der argentinischen Verfassung bezüglich der Rechte der argentinischen indigenen Völker mit dem Artikel 75, § 17 und § 19. Argentinien 23 Provinzen verfügen über einen hohen Grad an Autonomie, welche ihnen zum Beispiel eigene Verfassungen, Gesetze und spezifische Maßnahmen, welche auch die indigenen Völker betreffen, ermöglicht. Der oberste Gerichtshof beschloss, dass die Bestimmungen in Artikel 75 einen normativen Charakter haben und die Verwirklichung dieser Rechte auch in Abwesenheit spezifischer nationaler oder provinzieller Gesetzgebung einzuhalten sei (vgl. Anaya 2012: 5). Artikel 75 § 17 hält fest, dass die ethnische und kulturelle Präexistenz indigener Völker in Argentinien anzuerkennen sei; Respekt hinsichtlich ihrer Identität als auch ihr Recht auf eine zweisprachige und interkulturelle Bildung zu gewähren sei; der legalen Status ihrer Gemeinschaften und der dem kommunalen Besitz und der Eigentümerschaft jener Territorien die sie traditionell besetzen, gegeben werden müsse; die Regulierung der Bereitstellung von anderem adäquaten Land, welches ausreichend für die menschliche Entwicklung, nicht veräußerbar, übertragbar oder Subjekt von Steuern oder Embargos sei und ihre Teilnahme in der Verwaltung ihrer natürlichen Ressourcen und anderen Interessen welche sie betreffen, garantiert werden müsse. Die Provinzen können diese Befugnisse gleichzeitig ausüben.

“Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.” (Art. 75. Inc.17) (Constitución de la República Argentina, Hervorhebung der Verf.)

Und Paragraph 19 desselben Artikels, welcher die kulturelle Pluralität des Landes garantiert.

*“Proveer lo conducente al desarrollo humano, al progreso económico con justicia social, a la productividad de la economía nacional, a la generación de empleo, a la formación profesional de los trabajadores, a la defensa del valor de la moneda, a la investigación y al desarrollo científico y tecnológico, su difusión y aprovechamiento. Proveer al crecimiento armónico de la Nación y al poblamiento de su territorio; promover políticas diferenciadas que tiendan a equilibrar el desigual desarrollo relativo de provincias y regiones. Para estas iniciativas, el Senado será Cámara de origen. Sancionar leyes de organización y de base de la educación que consoliden la unidad nacional respetando las particularidades provinciales y locales: que aseguren la responsabilidad indelegable del Estado, la participación de la familia y la sociedad, **la promoción de los valores democráticos y la igualdad de oportunidades y posibilidades sin discriminación alguna**; y que garanticen los principios de gratuidad y equidad de la educación pública estatal y la autonomía y autarquía de las universidades nacionales. Dictar leyes que protejan **la identidad y pluralidad cultural**, la libre creación y circulación de las obras del autor; el patrimonio artístico y los espacios culturales y audiovisuales.” (Art. 75. Inc.19) (Constitución de la República Argentina, Hervorhebung der Verf.)*

Weiters sollen die allgemeinen Menschenrechte als auch die Verträge und Konkordate als Rahmen für die Verfassung dienen und über den Gesetzen stehen wie § 22 in Artikel 75 ausführt. Sie bedeuten aber keine Aufhebung der Artikel des ersten Teils der Verfassung, sondern stellen eine Ergänzung dar. Sie können nur durch den Vorstand und nach Zustimmung von zwei Drittel der Mitglieder der beiden Unterhäuser abgelehnt werden. Zusammenfassend bedeutet dies eine Hierarchie der jeweiligen Verträge über die Gesetze und die Menschenrechtsverträge. Diese sollen als komplementär zu den bereits anerkannten Rechten und Garantien in der Verfassung verstanden werden (vgl. UNICEF 2008: 22 ff.).

*“Aprobar o desechar tratados concluidos con las demás naciones y con las organizaciones internacionales y los concordatos con la Santa Sede. **Los tratados y concordatos tienen jerarquía superior a las leyes.** La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre; la Declaración Universal de Derechos Humanos; la Convención Americana sobre Derechos Humanos; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y su Protocolo Facultativo; la Convención sobre la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio; la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer; la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Cruels, inhumanos o Degradantes; la Convención sobre los Derechos del Niño; en las condiciones de su vigencia, tienen jerarquía constitucional, no derogan artículo alguno de la primera parte de esta Constitución y deben entenderse complementarios de los derechos y garantías por ella reconocidos. Sólo podrán ser denunciados, en su caso, por el Poder Ejecutivo nacional, previa aprobación de las dos terceras partes de la totalidad de los miembros de cada Cámara. Los demás tratados y convenciones sobre derechos humanos, luego de ser aprobados por el Congreso, requerirán del voto de las dos terceras partes de la totalidad de los miembros de cada Cámara para gozar de la jerarquía constitucional.” (Art. 75. Inc.22) (Constitución de la República Argentina, Hervorhebung der Verf.)*

Die Reformierung der Verfassung 1994 resultierte in einer „multikulturellen“ Verfassung, welche die kulturelle und ethnische Präexistenz der indigenen Völker Argentinien anerkennt. Legalen Status, also die Bezeichnung „*personería jurídica*“⁸ zu erhalten, wurde nun losgelöst von dem

⁸ **Art. 30.** Son personas todos los entes susceptibles de adquirir derechos, o contraer obligaciones.

Art. 31. Las personas son de una existencia ideal o de una existencia visible. Pueden adquirir los derechos, o contraer las obligaciones que este código regla en los casos, por el modo y en la forma que él determina. Su capacidad o incapacidad nace de esa facultad que en los casos dados, les conceden o niegan las leyes.

Art. 32. Todos los entes susceptibles de adquirir derechos, o contraer obligaciones, que no son personas de existencia visible, son personas de existencia ideal, o personas jurídicas.

Art. 33. Las Personas jurídicas pueden ser de carácter público o privado.

Tienen carácter público:

1°. El Estado Nacional, las Provincias y los Municipios.

2°. Las entidades autárquicas.

3°. La Iglesia Católica.

Tienen carácter privado:

1°. Las asociaciones y las fundaciones que tengan por principal objeto el bien común, posean patrimonio propio, sean capaces por sus estatutos de adquirir bienes, no subsistan exclusivamente de asignaciones del Estado, y obtengan autorización para funcionar.

2°. Las sociedades civiles y comerciales o entidades que conforme a la ley tengan capacidad para adquirir derechos y contraer obligaciones, aunque no requieran autorización expresa del Estado para funcionar.

(Codigo Civil de Argentina. http://www.codigocivilonline.com.ar/codigo_civil_online_30_50.html [Zugriff am: 06.10.2013])

Zwang sich als ziviler Verband zu registrieren. Dies führte zu einem Anstieg der offiziell anerkannten indigenen Gemeinschaften (vgl. Hau/Wilde 2010: 1287). Eine „*personería jurídica*“ ist zumeist primär wichtig um überhaupt eine juristische Identität zu erhalten, welche erst erlaubt legale Maßnahmen zu setzen. Jackson und Warren weisen jedoch an dieser Stelle auf die steigende Problematik der zu vergegenständlichen Identifizierung hin. Obwohl das Recht auf Selbstidentifizierung nicht prinzipiell das „Einfrieren“ ihrer Traditionen bedeuten müsste, ist dies eine allgemeine Antwort auf die Kritik, dass bestimmte Praktiken nicht traditionell, daher unauthentisch seien (vgl. Jackson/Warren 2005: 564).

Der aktuelle Vorschlag zur Reform des „*Código Civil*“ beinhaltet, die indigenen Gemeinschaften als private „*personerías jurídicas*“ anzuerkennen. Dies wird aktuell heftig von den indigenen Bewegungen und Organisationen kritisiert, da dies den indigenen Gemeinschaften ihre in der Reformverfassung 1994 anerkannte Präexistenz abspricht. Würde man die indigenen Gemeinschaften nun als private „*personerías jurídicas*“ behandeln, bedeutet, ihnen die selben Richtlinien und Vorschriften aufzuerlegen die für Vereine, Stiftungen und Genossenschaften gelten, die aber über keine traditionelle Form der Organisationen verfügen.

Die simultane Anerkennung von gemeinschaftlichem Eigentum wiederum resultierte in einer erhöhten Mobilität in Land- und Territorialfragen. Allerdings spricht die Verfassung gerade in Landfragen von Landrechten und nicht von Territorialrechten, wie es indigene Aktivisten gefordert hatten. Dies bedeutet, dass die Rechte der indigenen Gemeinschaft keine Selbstbestimmung über die Ausbeutung der Ressourcen (Bodenschätze, Pflanzen für den medizinischen Gebrauch oder potentieller Gebrauch des Landes in der Zukunft) beinhalten. Obwohl die indigenen Völker das Recht auf vorherige Konsultation mit dem Ziel ihrer Zustimmung, welches durch die ILO Konvention 169 definiert ist, und Teil der argentinischen Rechtsordnung als auch der UNDRIP, welche die argentinische Regierung unterstützte, inne haben, gibt es kein Gesetz oder eine Bestimmung, welche eine solche Konsultation mit den indigenen Völkern regeln würde. Die länderspezifischen Gesetze, wie der Hydrocarbon Act und der Mining Code, haben keine Referenz auf die Konsultation der indigenen Völker, obwohl sie eigentlich die Erlaubnis der „Eigentümer“ für die Ausbeutung des Landes benötigen würden. Ähnliches findet sich beim Umweltgesetz wieder, welches eigentlich alle Personen konsultiert wissen möchte, aber zur selben Zeit festhält, dass die Meinung der Teilnehmer nicht bindend sei (vgl. Anaya 2012: 11).

Das Recht auf Gemeinschaftsland wird laut Verfassung mit indigenen Gemeinschaften, welche als Gruppen von Familien definiert werden, mit unmittelbarem Bezug zum Land assoziiert. Dieser Fokus auf lokale Gemeinschaften schützt den argentinischen Staat vor großflächigen

Landansprüchen. Daher befinden sich hauptsächlich lokale Gemeinschaften in Verhandlung mit den staatlichen Behörden über ihre Rechte (vgl. Hau/Wilde 2010: 1288 ff.).

James Anaya hält in seinem Bericht weiter fest, dass vor allem ein Problem bei Landrechtsfragen bestehe, welche indigene Gemeinschaften betreffen, die entweder gewaltsam von ihren Territorien vertrieben wurden, oder aufgrund der Vertreibung ihrer Vorfahren bereits verteilt in urbanen Gebieten leben (vgl. Anaya 2012: 9).

Wie der Bericht von James Anaya deutlich macht, herrscht immer noch eine signifikante Schlucht zwischen der etablierten Gesetzgebung und ihrer tatsächlichen Implementierung. Er schlägt der argentinischen Regierung vor, die Rechte der indigenen Völker bei ihrer erfolgreichen Umsetzung und Implementierung sowohl auf staatlicher als auch Provinzebene zu priorisieren. Im Speziellen fordert er die Regierung auf, klare Gesetze und zusätzliche legislative und administrative Maßnahmen zu setzen, um das Wissen und die Handlungen, welche von indigenen Belangen sind, in allen Organen der Regierung zu fördern (vgl. ebd.: 1).

„A significant gap remains, however, between the established regulatory framework on indigenous issues and its actual implementation. The Government needs to prioritize, and make greater efforts to implement, the human rights of indigenous peoples at both the federal and provincial levels. In particular the Government should adopt clear public policies and develop additional legislative and administrative measures to promote knowledge of and action on indigenous matters by all branches of government.“ (Anaya 2012: 1).

Rocío Maceira von der Universität für Rechtswissenschaften in Buenos Aires vertritt eine ähnliche Meinung. Die Richter wüssten nicht genau wie sie die Normen anwenden sollen und die politischen Parteien messen den indigenen Konflikten nicht genügend Wichtigkeit bei.

„Sumado el problema de la interpretación por parte de los jueces, no hay una vía efectiva de solución de conflictos indígenas. Los jueces no saben como aplicar la norma, y los partidos políticos no los consideran como parte importante en su agenda política.“ (Rocío Maceira 2011: 321).

Wie die rechtlichen Rahmenbedingungen zeigen, wird auch hier von einer klaren oder eindeutigen Definition hinsichtlich Indigenität beziehungsweise Authentizität Abstand genommen. Dies führt vor allem bei Landrechtsfragen zu Konflikten und Unsicherheit.

Wie der Bericht des Sonderberichterstatter der UN, James Anaya zeigt, existiert zumindest eine gesetzliche Regelung als auch eine Anerkennung der Rechte indigener Völker, jedoch ist diese in der Praxis immer noch von Diskriminierung als auch durch die Fremdwahrnehmung des Staates, von einem Bild, dass indigen im starren, traditionellen Sinn wahrnimmt, geprägt. Weiters sei an dieser Stelle auf die Problematik der Ethnisierung der Gesetzgebung verwiesen, welche ebenso aufgrund ihres homogenisierenden und festzuschreibenden Charakters kritisiert wird.

Der argentinische Staat handelt also nach wie vor paternalistisch und nimmt Abstand von einem Konzept des plurikulturellen Staates, welches indigenen Gemeinschaften mehr Autonomie zugestehen würde.

5.2.4. INAI & INADI

In Argentinien gibt es zwei staatliche Organisationen mit Hauptsitz in Buenos Aires, welche für die Implementierung der indigenen Rechte zuständig sind.

Diese prägen und spiegeln das Bild der Öffentlichkeit der indigenen Völker Argentiniens deutlich wieder, daher sollen diese beiden Organisationen das INAI – *Instituto Nacional por Asuntos Indígenas* und das INADI – *Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo* genauer analysiert werden.

Das INAI wurde 1985 aufgrund des Aktes Nr. 23302 für den Schutz und die Implementierung indigener Rechte, von denen die indigenen Völker profitieren sollen, gegründet. Dieser Akt erkennt die indigenen Gemeinschaften an und setzt voraus, dass diese durch das RENACI, *Registro Nacional de Comunidades Indígenas* registriert werden. Das INAI ist verantwortlich jenes Register zu pflegen und jene Provinzen zu koordinieren, die ihre eigenen Register besitzen. 2004 gründete das INAI das *Consejo de Participación Indígena*, welches indigene Völker in die Entwicklung und Implementierung der Politiken und Maßnahmensetzung, inklusive jener betreffend Landrechtsfragen und Sozialleistungen, involvieren soll. 2006 wurde das INAI durch den Akt Nr. 26160 für vier Jahre verpflichtet die Vertreibung von indigenen Gemeinschaften von ihrem Land auszusetzen und damit beauftragt die technisch-legale Untersuchung hinsichtlich der Eigentümerschaft der besetzten Gebiete durch indigene Gemeinschaften zu bewerten.

“Artículo 1°.- Declárese la emergencia en materia de posesión y propiedad

de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquellas preexistentes, por el término de 4 (CUATRO) años.

Artículo 3°.- Durante los 3 (TRES) primeros años, contados a partir de la vigencia de esta ley, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas deberá realizar el relevamiento técnicojurídico-catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas y promoverá las acciones que fueren menester con el Consejo de Participación Indígena, los Institutos Aborígenes Provinciales, Universidades Nacionales, Entidades Nacionales, Provinciales y Municipales, Organizaciones Indígenas y Organizaciones no Gubernamentales.” (INAI o.J. a : 9).

2009 wurde jener Erlass mit dem Akt Nr. 26554 um weitere vier Jahre, bis zum November 2013, verlängert.

Das INAI ist weiters dafür verantwortlich eine zweisprachige Bildung zu fördern und jene Angelegenheiten, welche die Rückgabe von sterblichen Überresten, die sich in Museen oder

Privatsammlungen befinden und von indigenen Gemeinschaften beansprucht werden, zu regeln (vgl. Anaya 2012: 6). Das INAI ist Teil des Sozialministeriums, jedoch dezentralisiert, das heißt, dass es sich selbst verwaltet. Dem offiziellen Internetauftritt des INAI ist weiters zu entnehmen:

*“El objetivo del INAI es la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país, asegurar su defensa y desarrollo, su plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la Nación, **respetando sus propios valores y modalidades, implementando programas que permitan su acceso a la propiedad de la tierra** y el fomento de su producción agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal en cualquiera de sus especializaciones, la preservación de sus pautas culturales en los planes de enseñanza y la protección de la salud de sus integrantes, tal como lo establece el Decreto N° 410/06 que reglamenta su estructura organizativa.*

*Como autoridad de aplicación de la política indígena, el INAI impulsa la participación de las comunidades en el diseño y gestión de las políticas de Estado que las involucran, respetando sus formas de organización tradicionales, **promoviendo el fortalecimiento de las identidades étnicas y culturales, y creando las bases para un desarrollo integral, sostenido y compatible con la preservación del medio ambiente en los territorios que habitan.***

*Por otra parte, el INAI estimula en coordinación con el Ministerio de Educación de la Nación la implementación de la enseñanza intercultural bilingüe, **para revalorizar y potenciar la cultura, las lenguas maternas y la cosmovisión de las comunidades indígenas.**” (INAI 2013: 1, Hervorhebung der Verf.)*

Als Hauptpunkte können somit zum Beispiel: die Landrechte, der Schutz ihrer Gesundheit, der Respekt des Staates für indigene Organisationsformen, die Bewahrung ihrer Kultur, eine Stärkung ihrer ethnischen und kulturellen Identität, die einhergeht mit dem Schutz der Umwelt jener Territorien, die sie bewohnen und die Basis für eine umfassende Entwicklung darstellen, die Einführung einer zweisprachigen interkulturellen Bildung um die Werte der Kultur, die Muttersprache und die indigene Kosmovision der indigenen Gemeinschaften zu stärken, genannt werden.

Weiters hält das INAI in einem ausführlicherem Dokument über die Entwicklung der indigenen Gemeinschaften fest, dass Maßnahmen zu setzen sind, damit Familien, welche in ländlichen Gemeinschaften leben, sich nicht verpflichtet sehen in urbane Zentren zu migrieren und insbesondere jene Mitglieder der Gemeinschaft, welche sich bereits in urbanen Zonen befinden, die Möglichkeit haben sich mit ihren eigenen Ressourcen und Wissen in den Arbeitsmarkt zu integrieren. *„Capacitar a los miembros de las comunidades, especialmente en las zonas urbanas, para posibilitar su inserción laboral teniendo en cuenta sus recursos y saberes, y las posibilidades que brinda el contexto.“* (INAI o.J. b: 1). Das INAI schlägt weiters vor, eine alternative Entwicklung im Tourismus, welcher im Einklang mit den indigenen Werten steht, zu fördern. *„Promover el desarrollo de proyectos orientados al turismo, desarrollando un modelo turístico alternativo que se apoye en los valores culturales de cada pueblo indígena.“* (ebd.: 2).

Hier zeigt sich sehr deutlich, welche Prioritäten der argentinische Staat beziehungsweise das INAI setzt. Zuerst möchte ich anmerken, dass kontinuierlich von „*comunidades indígenas*“ und nicht von „*pueblos indígenas*“ also von Communities beziehungsweise Gemeinschaften und nicht von indigenen Völkern die Rede ist. Meine eigene Erfahrung beim Besuch einer indigenen „Gemeinschaft“ in der Nähe in Derquí bei der „comunidad Toba“ als auch die Erfahrung von Mabel Quinteros zeigen jedoch, dass das Bild einer indigenen Community, welche sich als solche versteht, nicht unbedingt immer zutrifft. So kann die Organisation und Loyalität etwa nur innerhalb bestimmter Familienclans ausgeprägt sein. Dies impliziert eine unterschiedliche Auffassung von Community, welche auch in der Entwicklungszusammenarbeit wenig berücksichtigt wird. Dies bezeugt die Homogenisierung der indigenen Organisationsformen durch den Staat. Weiters geht mit dem Bild der „Entwicklung indigener Völker“ immer auch das Stereotyp von Indigenen, die in vollständiger Harmonie mit ihrer Umwelt leben, einher. Außerdem schreibt das INAI, dass es für die Stärkung der ethnischen und kulturellen Identität eintrete. Dies soll anhand einer zweisprachigen Bildung, der Anerkennung der indigenen Kosmvisionen und Traditionen geschehen. Diese Maßnahmen sind also sehr von einem Bild des Indigenen, welches sich an der Vergangenheit orientiert, geprägt. Es werden hauptsächlich Maßnahmen für die Verbesserung der indigenen Lebenssituation erläutert, allerdings findet sich an keiner Stelle ein Hinweis auf die Setzung von Maßnahmen für eine Reduzierung von Diskriminierungserfahrungen durch die Hegemoniegesellschaft. Es wird auf die Notwendigkeit einer zweisprachigen Bildung verwiesen, jedoch nicht auf die Notwendigkeit einer allgemeinen Bildungsreform oder Möglichkeiten, um die Diskriminierung innerhalb der argentinischen Gesellschaft betreffend der indigenen Völker zu minimieren. Hier wird die ethnische Segregation der indigenen Völker durch eine Art der Sonderpositionierung innerhalb der Mehrheitsgesellschaft deutlich und weniger eine Verständigung der indigenen Völker mit der argentinischen Hegemoniegesellschaft thematisiert. Inwieweit die Maßnahmen des INAI für eine urbane indigene Lebensrealität relevant sind, ist daher sehr fraglich.

Als staatliche Organisation, hinsichtlich der Rechte indigener Völker, ist ebenso das INADI (*Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo*), gegründet 1995, zu nennen. Es ist dezentralisiert und befindet sich innerhalb des Ministeriums für Justiz und Menschenrechte. Das INADI besitzt einen Präsidenten und Vizepräsidenten, welche durch einen Direktor und einen Beirat, der aus Repräsentanten der nationalen Regierung und Zivilorganisationen besteht, komplementiert werden (vgl. INADI 2013a). Das INADI verweist darauf, dass die indigenen Gruppen unter anderem mit den afrikanischen Nachfahren, den

afrikanischen Migranten und generell mit der migrantischen Bevölkerung, der jüdischen Gemeinschaft und der islamischen Gemeinschaft am stärksten vom Thema Rassismus betroffen sind. *„En Argentina, los principales grupos que aún son víctimas de las prácticas racistas son los pueblos indígenas, los/as afrodescendientes y africanos/as migrantes, la población migrante e países limítrofes y la proveniente de Asia, la comunidad judía y musulmana, entre otros.“* (INADI 2013b: 33). Das INADI tritt für einen Paradigmenwechsel in Richtung Interkulturalität als Mittel gegen den Rassismus ein. *„La idea de interculturalidad tiene que ver, entonces, con poder incluir desde las diferencias, lo que implica la promoción del respeto entre culturas pero también el intercambio.“* (ebd.: 34). Zur Bekämpfung von Diskriminierung setzt das INADI Maßnahmen zur Förderung eines interkulturellen Dialoges anhand von Seminaren, Veranstaltungen und Workshops. Weiters befindet sich das INADI in einem Prozess der Überarbeitung von Lehrmaterialien für die Schule, um bereits hier Diskriminierung und Rassismus vorzubeugen. *„La revisión de manuales escolares consistió en el revelamiento del contenido textual y fotográfico de los libro de texto con el objetivo de trabajar con los posibles estereotipos y prejuicios que pudieran estar presentes, a fin de propender a su erradicación para prevenir la propagación de conductas racistas en las escuelas.“* (ebd.: 43).

Aus den gesichteten Dokumenten des INADI geht hervor, dass im Gegensatz zum INAI die Diskriminierung gegenüber den indigenen Völkern thematisiert wird, hier werden diese auch als indigenes Volk bezeichnet. Es bleibt abzuwarten, ob die Maßnahmen des INADI erfolgreich sein werden, auch unter dem Gesichtspunkt, dass nicht klar definiert ist was unter indigen verstanden wird. Dies kann aber, wie auch schon das Kapitel über den Begriffsdiskurs zeigte, von Vorteil sein, da keine starren Stereotypen reproduziert werden.

5.2.5. Schulbildung

Gabriela Novaro forschte im Jahr 2003 zum Wandel der Wahrnehmung der Indigenen, speziell über die Verwendung der Begriffe *„Indios“*, *„Aborígen“* und *„Pueblos Originarios“* in Unterstufen, das heißt bei Kindern und Lehrpersonen und in deren Schulbüchern. Sie konnte eine starke Ausprägung der Dichotomie zwischen *„Wir“* und die *„Anderen“* beziehungsweise der Charakterisierung des Sozialen und Nationalen, welcher den Bildungsdiskurs dominiert, ausmachen. Allen voran die als ausnahmslos erscheinende europäische Abstammung der Argentinier findet immer noch Verwendung (vgl. Novaro 2003: 202). So werden die indigenen Völker trotz der aktuellen Anstrengung auf Veränderung der Konzepte allzu oft als Reliquie dargestellt oder gar infantilisiert. *„Cuando una alumna comenta que los indios hacían collares, la*

maestra señala, infantilizando a los indios, 'como ustedes cuando eran chiquitos con los fideos'.” (ebd.: 211).

Weiters analysiert sie, dass in der Schulbildung die Indigenen nur eine relative Präsenz aufweisen, zum Ersten tauchen sie mit der Geschichte der Eroberung Südamerikas auf, um danach wieder zu verschwinden, nur um dann als Hindernis für den Fortschritt der Nation dargestellt zu werden und um später von den arbeitsamen und fleißigen Immigranten abgelöst zu werden. Zusammenfassend kann Novaro ob der Einführung neuer Begriffe in den Schulalltag wie „*pueblo originario*“ keine grundsätzliche Veränderung der traditionellen Konzepte des Indigenen in der Schulbildung verzeichnen. „*De acuerdo con el título de este trabajo, a pesar del cambio de términos, las concepciones representan una gran continuidad con las concepciones tradicionales.*” (ebd.: 214).

5.2.6. Sprache

Wie bereits das Kapitel über die Frage der Definition von indigen zeigte, wird die Sprache oft als Indikator für indigene Authentizität verwendet. „Die meistverwendeten Unterscheidungsgrundlagen zur Bestimmung indigener Gruppen sind linguistische Merkmale, die jedoch ob kontrovers diskutierter Sprachgrenzen zu stark divergierenden Einteilungen führen können“ (Scheuzger 2004: 158). Die Sprache ist mit den biologischen Merkmalen die deutlichste Unterscheidung zwischen Gruppen.

Aufgrund der Unterdrückung der indigenen Bevölkerung in Argentinien kam es jedoch zur Reduzierung des Gebrauches der indigenen Sprachen. Zimmermann beschreibt die Dezimierung der indigenen Sprachen Lateinamerikas ebenso als Resultat der jahrhundertelangen Unterwerfung. Dazu trug auch bei, dass im Sinne von Bourdieu das Beherrschen der Sprache der Hegemoniegesellschaft einen Zugang zu Kapital ermöglicht. „[...] *sino que con la dominación se había de crear un 'mercado' en el que, desde un principio, la lengua de los dominadores tuviera un valor mayor, con el fin de obtener ventajas el grupo que la habla para poder ejercer mejor su poder.*“ (Zimmermann 1999: 77). Weiters vertritt er die Theorie, dass die Sprache Teil der Konstruktion der ethnischen, kulturellen beziehungsweise sozialen Identität sei. Dies impliziert, dass mit dem Auslöschung einer Sprache auch ein teilweises Verschwinden der Identität jener Sprachgruppe einhergeht (vgl. ebd.: 77).

Für Zimmermann ist das Verschwinden einer Sprache immer das Resultat politischer Maßnahmen beziehungsweise dem Kampf zwischen ethnischen Gruppen um politische, ökonomische und kulturelle Hegemonie (vgl. ebd.: 97). Er geht weiters davon aus, dass Sprachen mit weniger als 2.000 Sprechern in naher Zukunft vom Aussterben bedroht seien. Er merkt an, dass dies keine

definitive Prognose sein könnte, da das Aussterben einer Sprache nicht alleine von der Anzahl seiner Sprecher abhängt, sondern auch von Faktoren wie der ethnischen Identität, welche Rolle die Sprecher der Sprache hinsichtlich ihrer eigenen Identität zuschreiben, das Bewusstsein und die Notwendigkeit eine Sprache weiterzuführen, die kommunikative Infrastruktur und die Eignung der Sprache in bestimmten Funktionen der Gesellschaft (vgl. ebd.: 111). Es gibt somit zwei Möglichkeiten die zum Sterben einer Sprache führen können: Erstens, wenn keine Sprecher überleben, zum Beispiel aufgrund eines Völkermordes oder indirekten Gründen wie Epidemien oder zweitens, wenn die Sprecher zwar physisch überleben aber aufhören ihre Sprache zu sprechen (vgl. ebd.: 113). Im Fall von Argentinien kam es größtenteils zum Ablegen der indigenen Sprachen aufgrund von sozio-politischen Faktoren. Durch den Prozess der Re-ethnisierung wird jedoch auch das Element Sprache wieder neu belebt. Das Wiederbeleben einer Sprache ist also immer auch als Widerstand gegen eine Hegemonieordnung zu betrachten. „[...] *lo que llamo defensa, es decir una actitud activa que consiste en conquistar para la lengua los dominios nuevos creados por el desarrollo socioeconómico y cultural en los respectivos países, dominios ocupados actualmente por la lengua hegemónica.*“ (ebd.: 122).

James Anaya weist ebenso in seinem Bericht auf die Notwendigkeit einer bilingualen Erziehung hin, welche durch das INAI eigentlich gefördert werden sollte. Allerdings kritisiert auch er das Fehlen von geeigneten Lehrkräften und Unterrichtsmaterialien. Vor allem die indigenen Sprachen werden nur in eigenen Sprachstunden unterrichtet, die Kernfächer seien jedoch weiterhin auf Spanisch, was gerade im Norden von Argentinien, welcher eine Analphabetenrate in Spanisch von über 23,4% aufweist, zu Problemen führt (vgl. Anaya 2012: 14). Dies zeigt also, dass je nach Region die indigenen Sprachen unterschiedlich weit verbreitet sind und, wie das Interview von Carlos Barreto zeigen wird und wie auch Zimmermann ausführt, allem voran in ruralen Gebieten in einen sozioökonomischen Kontext eingebunden sind und daher eine stärkere Präsenz bewahren konnten. Diese Problematik ist auch in der Nähe von Buenos Aires in der Gemeinschaft der Toba im 50km entfernten Derquí zu beobachten. Die der Gemeinschaft angehörigen Kinder brechen die Schule zumeist aufgrund von Diskriminierungserfahrungen, als auch aufgrund des Problems nicht korrekt Spanisch sprechen zu können, ab (vgl. Messineo/Cúneo o.J. : 25).

Die Siedlung der Toba in Derquí existiert seit 1995 und besteht aus 32 Familien, die in den Großraum Buenos Aires immigriert sind. Messineo und Cúneo nahmen Forschungen hinsichtlich der Sprache der Toba in Derquí vor. Ihr Resultat ist ein Glossar über die Sprache Toba, welches

nun in didaktischer Form aufbereitet auf der Homepage des Ministeriums für Bildung, Wissenschaft und Technik öffentlich und gratis zugänglich ist.⁹

Eine Aufwertung indigener Sprachen zeigt sich auch am Beispiel des Sprachenzentrums der Universität in Buenos Aires. Dieses bietet seit 2006 Sprachkurse in den indigenen Sprachen Quechua, Mapuche und Guaraní an. Innerhalb von drei Jahren verachtfachte sich die Teilnehmerzahl an den Sprachkursen auf insgesamt bereits 258 Schüler. Eine Professorin für die Sprache der Mapuche gibt an, dass sie ihre Sprache weiter vermittelt um ihre eigene Kultur wieder aufzuwerten. Ein Teilnehmer aus Chile wiederum, selbst Mapuche, aber der Sprache nicht mächtig, lernt diese nun, da er seine Vorfahren damit würdigen möchte. „[...] *siempre quise estudiar mapuche, por mis ancestros.*“ (Barrojo 2010: 1). Das Sprachenzentrum hält fest, dass viele der Schüler Nachfahren von Indigenen seien oder die Kurse aus anthropologischen Interesse belegen. Der Professorin für Guaraní zufolge spiegle sich in dem großen Andrang, die indigenen Sprachen zu lernen auch der Respekt für ihre Kultur wider. „*Que ahora haya una mayor apertura por enseñar esta lengua y que se respete el origen de nuestra cultura es significativo.*“ (ebd.: 1).

Betrachtet man die Sprache als identitätsbildendes Moment, so lässt sich eine Re-ethnisierung beziehungsweise ein Wiedererstarken der indigenen Identität in der Stadt beobachten. Dies spiegelt auch die Kräfteverteilung innerhalb des Landes wider. So ist es am Land aufgrund der zumeist tatsächlich fehlenden Umsetzung von zweisprachiger Bildung eher ein Nachteil seine eigene indigene Sprache zu beherrschen, in der Stadt hingegen en vogue eigene Kurse zu besuchen um seine indigene Sprache wiederzubeleben. Hier wird deutlich, wie eng Fremd- und Selbstwahrnehmung miteinander verbunden sind. Es stellt sich für mich die Frage, wer die Position des „Fremden“ und wer des „Selbst“ in der Fremd- und Selbstwahrnehmung einnimmt: Allem voran in Anbetracht der unterschiedlichen Entwicklungen im urbanen Raum auf der einen Seite, wo ein Ablegen der indigenen Sprache damit einherging, sich seinen Platz in der Hegemoniegesellschaft zu sichern und heute Tendenzen der Aufwertung beziehungsweise Wertschätzung der indigenen Identität zu beobachten sind. Auf der anderen Seite der rurale Raum, in dem die indigene Identität ihren Ursprung hat, aber aufgrund von Faktoren wie fehlender Bildungsmöglichkeiten und Diskriminierung mit Nachteilen einhergeht.

Dies verweist auf die äußerst komplexen Beziehungen zwischen urbanem und ruraalem Raum bei der Identitätsbildung.

⁹ <http://coleccion.educ.ar/coleccion/CD9/contenidos/recursos/taller-toba/index.html>

Prinzipiell lässt sich festhalten, dass ein Anstieg der Wahrnehmung der indigenen urbanen Bevölkerung aufgrund von unterschiedlichsten Faktoren zu beobachten ist. Bei den in diesem Abschnitt betrachteten Faktoren der Fremdwahrnehmung wird ersichtlich, dass sich in der Wahrnehmung der „Anderen“ Modernität und Indigenität schwer vereinbaren lassen. Allem voran verstärkt sich in der Fremdwahrnehmung deutlich das Bild von einem „Wir“ und den „Anderen“. „Wir“ steht in diesem Sinne für die argentinische Hegemoniegesellschaft und die „Anderen“ für die indigene Bevölkerung oder andere Minderheiten. Es wird nur selten der Blick auf den urbanen Raum gelegt, in dem die Grenzen des „Wir“ und des „Anderen“ immer diffuser und vor allem komplexer werden. Ganz im Sinne von Halls Identitätsbegriff sind diese Identitäten also dynamisch und flexibel und es ist daher kaum möglich, eine allgemeingültige Definition, die jedes Individuum mit einschließt, zu finden. Allerdings zeigt die verstärkte Wahrnehmung der Indigenen im urbanen Raum auch eine andere Realität als etwaig zulässige Definitionen von indigen. Gerade die rechtlichen Rahmenbedingungen unterstellen, dass die Entwicklung der indigenen Gemeinschaft an Landrechte gebunden sei, was natürlich zu unterstreichen ist, jedoch impliziert dies auch, dass ohne Land keine Entwicklung möglich ist, was somit im urbanen Raum zu Problemen führt.

Zusammenfassend lässt sich über die Fremdwahrnehmung an dieser Stelle festhalten, dass die indigene Bewegung vor allem in der Stadt verstärkt wahrgenommen wird, ob nun politisch, ökologisch, oder sozial orientiert.

5.3. Selbstzuschreibung

Die Selbstzuschreibung beziehungsweise die Selbstidentifizierung als Teil der Definition von indigen nimmt einen wichtigen Platz in der Diskussion um Indigenität ein. Diese kulturelle Identität ist jedoch nicht statisch sondern zeichnet sich durch fortwährende Entwicklung aus, die zu einer Wiederentdeckung der indigenen Wurzeln führen kann. Es gibt daher die Möglichkeit diese zu akzeptieren oder zurückzulegen, sofern es die phänotypischen Merkmale erlauben. Eine Re-ethnisierung hängt daher auch von politischen, sozialen und ökonomischen Faktoren ab, die das Umfeld beeinflussen. In einem von Diskriminierung geprägten Raum ist daher die Wahrscheinlichkeit einer Re-ethnisierung eher gering, wie auch Weaver anmerkt (vgl. Weaver 2001: 244). Weiters verweist sie gerade auf die junge indigene Generation, die fernab ihrer Kultur erwachsen wird und ihre Identität durch das stolze Anerkennen ihrer indigenen Kultur rückfordert

und diese als Moment des Widerstandes gegen die dominierende weiße Hegemoniegesellschaft begreift (vgl. ebd.: 244).

Um einen Einblick in die urbane indigene Selbstwahrnehmung gewähren zu können werde ich drei Interviews, die ich im Zuge der Feldforschung führte, beschreiben. Ich möchte an dieser Stelle jedoch vermerken, dass diese nicht repräsentativ für die gesamte urbane indigene Bevölkerung in Buenos Aires sind, noch die Gruppe homogenisieren. Die Bezüge zu den Inhalten der Interviewpartner zu den bereits im Zuge der Diplomarbeit diskutierten theoretischen und praktischen Themen sind offenkundig.

5.3.1. Interview mit Carlos Barreto

Beginnen möchte ich mit dem Interview eines Angehörigen der Qom, Carlos Barreto, den ich bei der Jahresversammlung von ENDEPA im März 2013 kennenlernte. Er verweist auf die Verwendung des Namens Qom und nicht Toba, da der Name Toba eigentlich eine Fremdbezeichnung sei. Er selbst studierte aufgrund eines Stipendiums durch das rote Kreuz, die Gelder kamen aus Südkorea, Theologie in Buenos Aires. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er Anfang 40. Die ersten sieben Jahre seines Lebens verbringt er in der Provinz Chaco, in „*Pampa del Indio*“. Diese Region ist allem voran durch ihre Abgeschlossenheit charakterisiert, aufgrund derer er im Haus seiner Eltern das Licht der Welt erblickt. Als er sieben Jahren alt ist, wandern seine Eltern mit ihren Kindern in die Hauptstadt der Provinz aus, um ihnen eine Schulbildung zu ermöglichen. Er beschreibt das Leben in einem eigenen Viertel der Qom in der Stadt. Weiters verweist er auf seine Schwierigkeiten während des ersten Schuljahres, da er bis dahin keine Kenntnisse in Spanisch erwerben konnte. Dies sei aufgrund der Abgeschlossenheit seines Geburtsortes nie nötig gewesen, da kaum die Notwendigkeit Spanisch zu sprechen bestand. Nach Abschluss der Volksschule besucht er eine weiterführende Schule im 170km entfernten Roque Sáenz. Hier merkt er bereits an, dass sich aufgrund des urbanen Kontaktes seine Bräuche änderten und er zumeist Spanisch sprach. „*Mis costumbres como se fueron cambiando fueron modelando porque ya vivíamos en zona urbana entonces se mezcla mucho ya éramos bilingües, hablamos nuestra lengua y el español. Pero como es zona urbana hablamos mas español que nuestra propia lengua.*“ Er bricht jedoch die weiterführende Schule ab, was er damit begründet, dass er in diesem Alter noch zu jung gewesen wäre und nicht verstanden hätte wie wichtig es sei die Schule abzuschließen. Er tritt wie bereits erwähnt in einen protestantischen Orden ein, woraufhin er ein Stipendium für das Theologiestudium in Buenos Aires erhält. Mit einer Unterbrechung aufgrund

des zu leistenden Militärdienstes beendet er schließlich sein Studium. Er zieht aufgrund einer Arbeitsstelle in das nahe zu Buenos Aires gelegene La Plata und da, wie er ausführt, bereits eine Community der Qom vor Ort lebte. Er bricht aber auch den Kontakt zu Familienangehörigen, Freunden beziehungsweise Angehörigen der Qom in Buenos Aires nicht ab und befindet sich einem Zustand ständiger Bewegung und Austausch mit seiner Gemeinschaft.

In Hinblick auf rassistische Erfahrungen schildert er, dass es, um überhaupt vor dem Gesetz Anerkennung zu finden, nötig sei eine „*personería jurídica*“ zu gründen. Erst anhand derer würde man sozusagen Ernst genommen. Dies sei für ihn ein Mittel zur Rückgewinnung von Rechten und Kompetenzen innerhalb des argentinischen Rechtssystems.

Weiters spricht er die indigene urbane Gemeinschaft an, die für ihn drei Eigenschaften aufweise: Erstens jene, dass sich Angehörige der gleichen Volksgruppe zusammenschließen würden, dies sei seiner Meinung nach eine angeborene Eigenschaft. Zweitens, dass sie sich als Institution organisieren würden, zum Beispiel als „*personería jurídica*“ und drittens, dass auch für sie eine Kirche wichtig sei. In Hinblick auf seinen Beruf und seine Ausbildung ist dies natürlich keine weiters verwunderliche Annahme. Allerdings verweist er im selben Atemzug auf die Synkretisierung des evangelischen Glaubens mit dem Indigenen. Gerade der evangelische beziehungsweise protestantische Glaube sei, seiner Meinung nach, offen für andere Religionen. Daher sei dies auch der Grund warum so viele Gemeinschaften der Qom auch im protestantischen Glauben verhaftet seien. „*Con esas tres cosas siempre vas a encontrar que en cualquier comunidad urbana hay una institución y una iglesia, porque ellos se organizan por la cuestión de los recursos pelear los recursos y la otra es la espiritualidad, siempre esta presente.*“

Auf die Frage nach den Beziehungen und Unterschieden zwischen Indigenen in Bolivien und Indigenen in Argentinien verteidigt er jedoch den Synkretismus dahingehend, dass er darauf bestehe, dass die eigentlich ausgeübte Religion nicht sonderlich viel mit der eigenen Kultur zu tun habe, sie sich jedoch fusioniert hätten. In Anbetracht der Beziehungen zwischen den zugewanderten Indigenen und dem Volk der Qom führt er weiters aus:

„Tuve un gran problema con los pueblos, con los hermanos,..... no tuve problema....., pero siempre lo hablamos, el tema es que hay algunos hermanos que son muy de identidad muy fuerte de imponer su identidad. Entonces yo siempre; bueno ese es el problema que tienen los hermanos Quechuas y los Aymaras, tienen esa particularidad de querer imponer su identidad de encima de los otros pueblos, es siempre por eso nosotros, yo discutí: ‚Para!‘ acá ellos vienen y no te preguntan si vos sos Qom, Wichí o Mocoví, te implantan su whipala. Whipala es una bandera que tampoco ni te ocurra decir bandera, tienes que decirle estandarte, porque ellos también tienen una idea de que significa bandera, es nada bueno, decir estandarte... Ellos vienen y te plantan, no te preguntan si estas de acuerdo o no. Porque cada pueblo tiene que tener su propia identidad; yo soy de idea que cada uno, tiene que respetar la identidad de cada pueblo.“

„Los pueblos de allá de la altura. Nosotros somos de los pueblos del llano, del bajo. Ellos tienen una identidad definida.“

Hier zeigt sich, dass er die, seiner Ansicht nach bereits definierte, indigene Identität der immigrierten indigenen Einwanderer beinahe als Bedrohung seiner eigenen Identität wahrnimmt - also für ihn keine einheitliche globale oder zumindest südamerikanische indigene Identität existiere, sondern er sie eher als Gefahr wahrnehme, die die indigene Identität der Qom zu überdecken versuche, was unter anderem ihren Ausdruck in der Whipala, der Flagge der indigenen Völker finde, mit der er sich nicht identifizieren könne.

Auf die Frage hin, ob er sich immer seiner eigenen Identität als Qom auch in der Stadt sicher war, antwortet er klar mit ja, fügt aber hinzu, dass er erst aufgrund eines bestimmten Erlebnisses besonderen Stolz hinsichtlich seiner eigenen indigenen Identität spürte. Er merkt auch an, dass er im Gegensatz zu vielen anderen eigentlich immer stolz auf seine Herkunft gewesen sei. Jenes genannte Erlebnis ist auf einen reflexiven Sprachkontakt zurückzuführen, den er bei einer internationalen Versammlung machte.

„Y cada uno hablaba su lengua, había alemanes, y yo dije: ‚Que lindo!’ Se me hincho el corazón porque digo, ‚yo también tengo mi propia lengua!’ Ellos no tienen problema de hablar su propia lengua, porque yo tengo problema? Como que se hincho la identidad o el Qomaso, entonces empecé hablar en mi lengua, y todos nos miraban para decir que nos parecíamos que tenemos nuestra lengua pero si, después hablamos. Eso fue el día como que fue el día que no sé la situación, es como que reafirmó mi identidad.”

Hier zeigt sich deutlich der bereits in der Fremdwahrnehmung diskutierte Aspekt der Sprache, der auch in der Selbstwahrnehmung des Interviewpartners eine große Rolle zu spielen scheint. Obwohl dieser bis zu seinem siebten Lebensjahr nur seiner eigenen Muttersprache fähig war, erweckt es den Eindruck, dass er offensichtlich nie Anerkennung für das Sprechen seiner Sprache in einem größeren Umfeld erlebte, dies aber ein wesentlicher Punkt seiner Identität sei. Er verweist des weiteren auf die Schulbildung, die in den Lehrbüchern immer noch das Bild der Indigenen mit Federn und traditioneller Kleidung zeigt, als wären die Indigenen in der Entwicklung stehen geblieben.

Zusammenfassend lassen sich in Anbetracht der bereits diskutierten Inhalte im Theorieteil als auch im Empirieteil folgende bereits genannte Thematiken bestätigen: Die indigene Identität am Land wird erst nach und nach im Kontakt mit dem urbanen Raum überdeckt, wird aber je nach individuellen Gegebenheiten leichter revitalisiert. Die Frage der ethnischen Zugehörigkeit ist für ihn viel klarer, allerdings wird diese erst im Kontakt mit der Hegemoniegesellschaft beziehungsweise der reflexiven Beobachtung bestärkt. Die rechtlichen Rahmenbedingungen spielen allem voran hinsichtlich der Reduzierung der Diskriminierung auch im urbanen Raum eine enorme Rolle. Allerdings sieht er die indigene Identität der Migranten, zum Beispiel aus Bolivien,

bereits viel klarer und definierter als seine eigene, was die Beobachtungen betreffend der Prozesse der Invisibilisierung und nun ansteigenden Re-ethnisierung bestätigt.

Weiters zeigt das Interview, dass hinsichtlich der Anerkennung der indigenen Identität unter anderem die Institution Kirche, der Staat als auch die Öffentlichkeit und interne Machtstrukturen die Re-ethnisierung prägen. Die Rolle des Staates wird vor allem bei den rechtlichen Rahmenbedingungen deutlich, welche der Interviewpartner als essentiell für eine anerkannte indigene (urbane) Gemeinschaft ansieht.

5.3.2. Interview mit Luis Romero

Das zweite analysierte Interview fand mit Luis Romero, Mitarbeiter bei SERPAJ (*Servicio Paz y Justicia*), in deren Hauptsitz in Buenos Aires statt. Luis Romero selbst ist Quechua und stammt aus Bolivien. Er emigrierte hauptsächlich aus familiären Gründen nach Argentinien. Er thematisiert ebenso die Verwendung des Begriffes „*indígena*“ „*pueblo originario*“ usw. und zieht daraus den Schluss, dass es eigentlich keine einheitliche Bezeichnung gebe, sondern diese sehr unterschiedlich verwendet werden. Er verweist allerdings auf die negative Besetzung des Wortes „*indio*“:

„Bueno muchos hermanos por ejemplo no dicen: ‚Bueno yo no soy indio, porque yo no vengo de la India.‘ Pero hay una cruda realidad que la historia no dice como vino la denominación esa y por eso hoy muchos incluso reivindicamos el termino indio e el termino indígena porque un momento en el proceso histórico en los cuales se habló despectivamente y eso esa carga negativa de valoración que traía hizo que muchos tuviéramos vergüenza de nosotros mismos.“

Ebenso beschreibt er die Prozesse der Invisibilisierung aufgrund der komplexen Situation der Identitätsbildung, welche durch die Art und Weise wie die Gesellschaft Indigene behandle sehr negativ besetzt sei. *„Entonces el identificarnos y ... era bastante complejo muy difícil y eso hacía que uno se escondiera se disfrazaba de una manera como la sociedad, con el resto de la sociedad.“*

Er spricht auch die damit einhergehende Überdeckung der Identität mit einer Klassenzugehörigkeit an, welche im Falle der Indigenen oft „*campesino*“ lautet und sich deren kultureller Inhalt so nach und nach „entleere“. *„[...] entonces la concepción de clase campesina – obrera que trabajaban la tierra era la campesina entonces se catalogo se simplifico en ese sentido, el problema es que se vació de contenido cultural, digamos no?“*

Dies bedingte auch die Assimilierung der indigenen Völker an jenes Konzept und nicht die Beibehaltung des Konzeptes der Indigenität, da dies stets mit einer Diskriminierung verbunden war. *„Hay muchos de nuestros pueblos que terminaron asimilándose a ese concepto y no al otro concepto que muchos veces era discriminador pero tenía un contenido mucho mas profundo*

porque contenía lo cultural lo económico lo político que era propio de la identidad de la idiosincrasia de los pueblos originarios aquí en America.“

Hinsichtlich der Beziehungen zwischen dem ruralen und dem urbanen Gebiet bezieht er sich ebenso auf das Land, diese Beziehung sei natürlich in ruralen Gebieten viel direkter, werde aber im urbanen Raum mehr reflektiert, allen voran die profunden sozio-ökonomischen Probleme und wie zu einer Selbstbestimmung führende Maßnahmen umgesetzt werden könnten.

Er bezieht sich weiters auf die verstärkte Wirkung der Identitätsbildung im urbanen Gebiet, welche in der Stadt unterschiedlich ausgedrückt wird. „[...] *muchas veces en las ciudades se ha tomado consciencia mayor sobre la identidad y se actúa en consecuencia de una manera distinta que los lugares de origen, [...].“*

„[...] uno que ha venido determinados lugares mas alejados de los centros urbanos, uno de por si lo que ha generado es una conciencia de uno mismo una toma de conciencia de uno y uno retoma la identidad con una fuerza mucho mayor.“

Aus eigener Erfahrung, so merkt er an, wurde er sich in der Stadt seiner eigenen Identität bewusster, es änderte sich zwar die Form der sozialen Beziehungen, beziehungsweise auch die Art der Subsistenz, aber im Grunde habe sich seine Identität nicht verändert.

„Digamos yo puedo hacer la diferenciación a partir de una experiencia propia no? De pronto en el lugar tratabas de no aparecer o ser, es que estando afuera uno dice: ‘Bueno yo soy’ no? vos te aceptas y empiezas a fortalecer aún más la identidad. Yo en ese sentido digamos esa es la diferencia que uno haría, pero después en el fondo diferencia alguna no hay porque unos allá en el campo como en la ciudad la identidad cuando uno toma consciencia de lo que es lo único que cambia es la forma de relación social y la manera de subsistencia digamos, eso cambiaría pero en el fondo desde el punto de vista identitario para mí no habría cambio.“

Hinsichtlich der Diskriminierung führt er an, dass es wohl immer eine Diskriminierung gebe sobald Unterschiede vorhanden seien. An diesem Punkt kommt auch er auf das Schulsystem zu sprechen, welches leider über lange Zeit ein falsches und rückständiges Bild von Indigenen vermittelt hätte, aber auf dem Weg der Besserung sei - allerdings immer noch so verhaftet, dass die indigene Bevölkerung sich oft selbst nicht erkennen könne.

„[...]porque uno lamentablemente por los sistemas de educación que han imperado a través del tiempo se han impuesto determinados valores, determinadas concepciones erróneas y ajenas a uno entonces muchas veces nosotros mismos nos vemos a nosotros mismos como algo ajeno a nosotros, a veces vemos nuestra cultura como algo que esta fuera de uno no? que esta exento de eso entonces como que hay que hacer todo un trabajo de decir bueno de como me reconozco es como yo siempre digo no? es enseñar a verse en el espejo y reconocerse. Porque si ves el espejo y vos que no te reconoces es porque lo que estas viendo no esta reflejando lo que vos quierdes, o lo que piensas...“

Er sieht als einen wichtigen Teil der Arbeit von SERPAJ an, dass sich der Zugang zu Information ändern müsse, daher bietet SERPAJ Kurse zur Rechtslage an und unterstützt eine Aufwertung der indigenen Kosmovision. Weiters unterstützt SERPAJ auch indigene Völker am Land mit ihrer

Expertise und ihren Möglichkeiten des Zugangs zu Institutionen der Hegemoniegesellschaft. Hier zeigt sich sehr deutlich Bourdieus Verständnis von Kapital, welches in dieser Stadt-Land-Beziehung eine Rolle spielt. Romero beobachtet nicht nur Konflikte betreffend Landrechtsfragen, sondern auch Diskussionen in Bezug auf die Re-ethnisierung des Indigenen und der Wiederaufwertung beziehungsweise Neubelebung der indigenen Kultur. Er selbst stellt einen Wechsel weg vom beschämenden Gefühl indigen zu sein, hin zu einer Aufwertung und eines Gefühl des Stolzes sich als indigen zu bekennen, fest.

“Si obviamente uno después de haber sufrido un proceso máximo en mi caso de haber sufrido un proceso de reflexión y de militancia dentro del movimiento es de indígena originaria se siente mas fortalecido y mas reconfortado y no tiene porque sentir vergüenza de nada. Por si uno ve esa realidad de la vergüenza y la enajenación permanente en muchos hermanos que han migrado del campo o de distintos pueblos a las grandes ciudades por el mismo hecho de la alineación a generado cambios y muchas veces muchos no quieren reconocerse o se avergüenzan de ser o de identificarse con determinada colectividad pero bueno ese es el único problema. Hoy ha cambiado muchísimo hoy por hoy a partir de que hubo políticas de estado aquí o presidentes bolivianos por ejemplo Evo como indígena, eso ha hecho que los propios indígenas que antes tenían vergüenza o se resistían a reconocerse hoy por hoy digan: ‘Si soy’, aunque con muchas dificultades pero ‘Si soy, estoy aquí.’ Eso ha cambiado muchísimo.”

Die gleichen Indigenen, die sich früher noch schämten, erkennen ihre Identität heute also an und sagen: „Si soy, estoy aquí.“ – „Ja ich bin und ich bin hier.“

Auf meine Frage, was er Personen antworten würde, die behaupten, dass es keine Indigenen in Buenos Aires gebe, verweist er auf die bildungspolitischen Konzepte, die immer noch in der Bevölkerung verhaftet sind und gibt als Beispiel Personen an, die ihm erklärten sie wollen in den Norden Argentiniens fahren um ein Indigene zu besuchen, dabei würden eben jene bereits neben ihnen auf der Strasse gehen. „Aquí no hay dicen, y están ahí están caminando al lado de ellos.“ Er führt jene Diskriminierung durch Invisibilisierung auf das Problem des Zugangs zu Information zurück.

“Entonces obviamente existen todavía ese tipo de personas que todavía no tuvieron la posibilidad de acceder a la información o algunos que todavía se resisten a aceptar digamos entonces por eso pasa que hay todavía gente que tiene todavía como esa reacción, por eso cuando te decía la discriminación existe aislada pero todavía existe pero no es la generalizada por ahí.”

Anhand des Gesprächs mit Luis Romero bestätigte sich Bengoas Beobachtung der „emergencia indígena“ also das Wiedererstarken der indigenen Bewegungen, die gerade in der Konstruktion der Identität ihren Ausdruck findet. Romero definiert also das Konzept von Indigenität viel weiter als der veraltete anthropologische Zugang dies erlaubt und inkludiert auch jene indigene Bevölkerung in den Städten, die sich nicht primär durch ihre Kleidung, Sprache oder Bräuche direkt und auf den ersten Blick von anderen Einwohnern der Stadt unterscheidet.

5.3.3. Interview 3

Das dritte Interview führte ich mit einer dreißigjährigen Studentin, Angehörige der Kolla und Studentin an der UBA. Sie bestand darauf, dass ich das Interview nicht aufzeichne beziehungsweise ihren Namen nenne. Aufgrund ihrer phänotypischen Merkmale unterscheidet sie sich sehr klar von der weißen Mehrheitsgesellschaft und machte ihrer Schilderung nach auch Erfahrungen mit Diskriminierung. Dies veranlasste sie schließlich an der Universität eine eigene indigene Studentenbewegung zu gründen. Sie beschreibt Ausgrenzungserfahrungen in der Schule aufgrund ihrer indigenen Herkunft und Diskriminierung ihrer indigenen Muttersprache. An der Universität hatte sie ein besonders einschneidendes Erlebnis. In einer Vorlesung über die Geschichte Argentiniens erklärte der vortragende Professor den Studenten es gäbe keine Indigenen mehr in Buenos Aires. Sie meldete sich daher zu Wort und bestätigte, dass sie indigen sei. Als Antwort erhielt sie wiederum: „Es gibt keine Indigenen mehr.“ Sie führt dies als Erlebnis an, dass sie dazu ermutigte ihre indigene Identität weiter zu verteidigen. Dies sei jedoch ein langwieriger Prozess, da selbst ihre eigene Familie die indigenen Wurzeln verneine. Sie plädiert daher darauf nicht nur zu sagen man hätte indigene Abstammung, sondern klar zu bestätigen: „Ich bin indigen. – Yo soy indígena.“ Für sie scheint die globale indigene Bewegung mit der sie sich immer wieder rückidentifiziert, hilfreich.

5.3.4. Indigenes Filmfestival - BAIn2012 – Buenos Aires Indígenas

Im November 2012 fand zum ersten Mal das indigene Filmfestival *Buenos Aires Indígenas* in Buenos Aires statt. Hier zeigt sich die deutliche Visibilisierung der indigenen Bewegung als auch das Interesse der Bevölkerung an der indigenen Bevölkerung in der Stadt. Das Ziel des Filmfestivals sei, laut Guillermo Mamani, dem Veranstalter des Festivals, die indigene Identität und zugleich die Identität als Porteño neu zu bestätigen: „*Estamos reafirmando nuestro ser indígena, y nuestro ser porteño en algunos casos; donde nos tocó vivir o donde nos tocó nacer que es Buenos Aires.*“ Carmen Burgos, Mitarbeiterin des INADI und Kolla, gibt an, dass sie vor ihrem Umzug nach Buenos Aires aus La Quiaca, Provinz Jujuy, annahm, dass es keine Diskriminierung gegenüber der indigenen Bevölkerung mehr gebe, musste jedoch im Kontext des urbanen Raumes Buenos Aires gegenteiliges feststellen. „*Sin embargo cuando yo vengo aquí sufro la discriminación, la exclusión, la negación hacia nosotros.*“ Sie bezieht sich weiters auf das Fehlen der politischen Maßnahmen der Regierung hinsichtlich der indigenen Gruppen als auch auf die Absenz politischer Öffentlichkeitsarbeit. „*Nosotros a veces escondemos nuestras costumbres, no reivindicamos la presencia indígena en las grandes urbes, y tampoco existe para*

el Gobierno, porque no hay políticas públicas sobre cómo contener a los grupos vulnerados en estas situaciones.“

Für sie ist das indigene Filmfestival ein Mittel zur Visibilisierung der urbanen indigenen Bevölkerung. Es wurde mit dem Ziel veranstaltet, Bewusstsein für die Existenz der Indigenen in Buenos Aires zu schaffen, welche sich mit Hilfe des Filmfestivals künstlerisch ausdrücken und soziale Präsenz zeigen. Weiters soll laut den Veranstaltern das indigene Kino in Buenos Aires gefördert, als auch das romantisierende und folkloristische Konzept des Indigenen problematisiert werden. Um dem entgegenzuwirken liegt der Schwerpunkt der künstlerischen Produktion auf der eigenen indigenen Identität beziehungsweise einem Kino über Indigene, von Indigenen realisiert. Aufgrund der regen Teilnahme findet das BAI auch 2013 wieder in Buenos Aires statt. Anhand dessen lässt sich ein wachsendes Engagement zur Neugestaltung des Indigenen, weg von veralteten Konzepten, feststellen.

5.3.5. Selbstdarstellung in den Medien

2005 veröffentlichte die argentinische Zeitung La Nación einen Artikel über Indigene in Buenos Aires, in dem sie vier Familien auf jeweils einer Seite porträtierte. Der Journalist spricht von einem Widerstand der indigenen Familien ihre Wurzeln aufzugeben. *„Los aborígenes argentinos que han dejado sus lugares de origen y viven en Buenos Aires también resisten.“*(Guyot 2005: 1). Die vier Familien, Angehörige der Diaguita-calchaquí, Kolla, Mapuche und Tupí-Guaraní sprechen alle über ähnliche Themen, wie etwa die Schulbildung, wobei hier teils positive, teils negative Erfahrungen gemacht wurden und die Beibehaltung ihrer Kultur. Diese findet in der Ausübung bestimmter Zeremonien ihren Ausdruck oder aber wie im Falle der Familie der Tupí-Guaraní in der traditionell-indigenen Namensgebung ihrer Kinder. Diese Familie erreichte den Kauf einer Landfläche in Glew, Buenos Aires auf dem nun 17 Familien, das heißt 65 Familienmitglieder siedeln. *„[...] viviendo en comunidad a unas dos horas de Buenos Aires.“* Diese ist jedoch nicht die einzige indigene Gemeinschaft, ebenso befindet sich die bereits erwähnte Comunidad Toba in Derquí im Großraum von Buenos Aires. Hier scheint also das Kriterium beziehungsweise das Bedürfnis in einer Gemeinschaft zu leben als Teil einer Identifikation und als Legitimation zu dienen. Das dieses Modell aber keine Allgemeingültigkeit hat, zeigt das Statement von Guillermo Mamani im Rahmen des indigenen Filmfestivals: *„Tenemos que explicar que somos indígenas, que vivimos en Buenos Aires y no en una comunidad.“*

Ein Bericht der Stadt Buenos Aires aus dem Jahr 2011 thematisiert die Situation indigener Frauen in Buenos Aires. An dieser Stelle kommen zwei junge Frauen zu Wort. Rosalía Gutiérrez zum Beispiel diskutiert ebenso die unterschiedlichen Konzepte wie „indígena“, „indio“ usw. und schließt jedoch daraus, dass jedes Volk die Freiheit haben sollte sich so zu nennen wie es möchte, denn gerade davon würde ihrer Meinung nach eben jene Diskussion handeln. Auch sie spricht an, dass sie sich erst in der Stadt ihrer eigenen indigenen Identität bewusst wurde und die Stadt für sie ein Raum der Stärkung, des Teilens mit anderen Kulturen, der Organisationen, der Diskussion und der Treffpunkt um sich mit anderen Frauen, FeministInnen, zu unterhalten, sei. *„La Ciudad para mucha de nosotras es el lugar donde cada día nos fortalecemos, recuperamos nuestras ceremonias, la compartimos con diferentes culturas de la ciudad, nos organizamos, discutimos políticas y hemos aprendido a sentarnos con otras mujeres: las feministas.“* (Gutiérrez 2011: 2). Weiters hätte sie in der Stadt begonnen sich mit anderen Frauen, von anderen indigenen Völkern zu organisieren.

Aída Bengoechea und Parola Geraldine schreiben in derselben Ausgabe über die Bedeutung der Indigenität, welche egal ob am Land oder in der Stadt, meist mit Armut verbunden sei. Gerade in der Stadt werde aber die kulturelle Diversität sichtbar. Die tatsächliche Herausforderung für die indigenen Frauen und Völker bestehe nun darin, Teil, also Protagonist in diesem Prozess der Transformation zu werden. *„Pueblos originarios, mujeres originarias... el verdadero desafío consiste en su incorporación como genuinos/as protagonistas, en un proceso de transformación.“* (Bengoechea/Parola 2011: 6).

Warren konnte in ihrer Feldforschung weiters zwei verschiedene Positionen hinsichtlich der Repräsentation indigener Identität am Beispiel der Mapuche Frauen in den Provinzen Neuquén und Río Negro darstellen. Zum einen jene der Frauen, die allem voran für mediale, öffentliche Auftritte oder Zeremonien ihre traditionelle Kleidung anlegen, mit der Begründung: *„As Mapuche women, we should wear our [traditional] clothing all of the time. Because if we don't, how will we recognize each other?“* (Warren 2009: 781).

Als auch die Ansicht: *„It's a role that you have to play.“* (ebd.: 782) oder die anderer Frauen, die sich ihrer Identität auch ohne der äußerlichen Performance sicher sind: *„I don't need to wear Mapuche clothing to events. I know who I am; I don't need someone else to tell me that I'm Mapuche.“* (vgl. ebd.: 785). Die Interviewpartnerin von Warren merkt an, dass sie keine traditionellen Stereotype reproduzieren möchte.

Wie unterschiedlich also die Konzeptionen von urbanen Indigenen sein können, wird an dieser Stelle deutlich. Was sich jedoch allgemein feststellen lässt, ist die unübersehbare und wachsende Präsenz und die Suche nach (politischer) Anerkennung im öffentlichen urbanen Raum.

Die Debatte um Indigenität gewinnt somit immer mehr an Platz und verlangt nach unterschiedlichen Maßnahmen. Zeugen dieser Bewegung sind auch soziale Kommunikationsnetzwerke wie Indymedia, Copenoa, Azquintuwe, Contrapunto, die Bewegung rund um die Verteidigung des Punta Querandí im Tigredelta oder Mapurbe um nur einige zu nennen. Was sich auch in der Selbstwahrnehmung widerspiegelt ist die Beziehung zwischen ländlichem und urbanem Raum und die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität im städtischen Umfeld. Weiters wird auch klar, dass es sich bei den indigenen Bewegungen, besonders deutlich in Buenos Aires, um keine homogene Gruppe handelt, allerdings im globalen Kontext ein einheitlicher Kampf, und zwar jener um Anerkennung der Rechte, sichtbar wird. Die Re-ethnisierung erfolgt anhand unterschiedlichster Merkmale, aber auch unter Rückgriff auf primordiale Elemente, dies impliziert jedoch keine starre Wahrnehmung von Indigenität, sondern spiegelt sich allem voran in der Möglichkeit der Einbettung in eine moderne Gegenwart und Zukunft wider.

6. Zusammenfassung

Diese Arbeit setzte sich zum Ziel, die Konstruktion von Indigen im Kontext der aktuellen Re-ethnisierung, vor allem im urbanen Raum anhand des Beispiels Buenos Aires, zu ergründen. Argentinien erwies sich als Forschungsraum besonders interessant, da die indigene Identität noch nicht fertig ausverhandelt ist und sich noch in einem Prozess der Re-ethnisierung befindet. Der Prozess der Re-ethnisierung konnte vor allem bei der Analyse der Fremd- und Selbstwahrnehmung mit Hilfe der verwendeten Methoden (Inhaltsanalyse, qualitative Interviews nach Sieder) deutlich gemacht werden. Als Basis dienten die Identitätstheorien von Homi K. Bhabha und Stuart Hall. Der Vorteil von Homi K. Bhabha und Stuart Halls Theorien liegt darin, dass sich Widerstandsmomente im Hegemonialdiskurs ausmachen lassen. So repräsentiert laut Bhabha also der Teil nicht das Ganze, die Kolonialmacht also nicht die Kolonialiserten oder auf den Kontext der vorliegenden Forschung bezogen, die nationale Hegemoniegesellschaft nicht die Minderheiten. Es bleibt Raum für Differenzen innerhalb der kulturellen Identität, da Bhabha zuerst den Diskursraum untersucht und durch diesen auf die Identitätsbildung zu sprechen kommt. Ebenso zeigt sich dies in der vorliegenden Diplomarbeit, die sich ausgehend vom Diskursraum der Indigenität der heterogenen und dynamischen Wiederbelebung indigener Identität im urbanen als

auch ländlichen Raum nähert. Da sich das Stereotyp laut Bhabha nicht nur durch seine falsche Repräsentation, sondern auch durch seine Arretiertheit auszeichnet, wird der Raum für Differenzbildung unterschlagen. Beim Scheitern dieser Fixierung fällt dies daher wieder auf die koloniale Autorität zurück. Das Stereotyp des Argentiniers, der vom Boot abstamme, unterschlägt also die Differenzbildung, die auch die indigene Realität mit einschließt und kommt daher nicht umhin zu kentern. Es ist daher zugleich auch Agency-konstituierend, wie sich am Beispiel der Re-ethnisierung zeigt. Eine weitere maßgebende Unterscheidung ist die zwischen „*diversity*“ und „*difference*“. Die Propagierung einer multi- beziehungsweise plurikulturellen Diversität des Staates bedingt das Unterordnen kultureller Diversität, anders als die Differenzen, welche eine Artikulation kultureller Unterschiede erlauben und so Platz für Differenz ohne eine übernommene Hierarchie bieten. Jene Differenzen können daher trennend und verbindend zugleich sein. Die Hybridität findet als heterogenes Gemisch im Konzept von Homi K. Bhabhas drittem Raum seinen Platz. Halls Theorie der Identität als notwendige Unmöglichkeit kann dann als Fortführung von Bhabha gesehen werden, da Identität zwar konstruiert ist, aber um einer Artikulation Platz zu bieten, notwendig wird. So findet eine selektive Auswahl der Vergangenheit statt, um eine Wiederentdeckung von Ethnizität zu ermöglichen. Eine Ethnie ist somit nicht der Ausdruck einer kulturellen Essenz, bringt aber die Möglichkeit einer Anerkennung von Gemeinsamkeiten und Differenzen mit sich, sowie die Geburt und Entwicklung lokaler marginaler Bewegungen. Hall plädiert weiters für die Verwendung des Begriffes der Identifikation anstatt der Identität, da die Identifikation Raum für das „Werden“ bietet, im Gegensatz zur Identität, die sich auf das „Sein“ begrenzt. Anhand von Hall lässt sich auch die Idee, dass die Globalisierung und damit mancherorts einhergehende, als Bedrohung wahrgenommene Hegemonisierung der Kultur, tatsächlich aber das Gegenteil bewirkt, veranschaulichen. Durch die Definition der Identität durch den „Anderen“ ist ein Trend in Richtung Ethnisierung zu beobachten, also das Zurückkehren zu einer kulturellen Identität.

Weiters soll im Rahmen der Zusammenfassung noch einmal auf die Verwendung des Begriffes „indigen“ im Sinne des dekonstruierten Begriffs nach Derrida verwiesen werden. Indigen bedeutet im Rahmen dieser Forschung also nicht die Fortführung alter Konzepte sondern bietet Platz für neue Entwicklung und Interpretation, stets den geschichtlichen Kontext im Auge. Das zu beobachtende Wiederaufleben der indigenen Identität beinhaltet eine komplexe, eigene, autonome und differenzierte Haltung zum okzidentalen Modell. Ein anderes wichtiges Merkmal der Re-ethnisierung ist die Unterscheidung zwischen Indigenismus und Ethnonationalismus. Wie sich im praktischen Teil zeigte, erfolgte die Identifizierung mit einer indigenen Identität nicht primär mit dem Bestreben nach einem eigenen Staat, sondern mit der Forderung nach Anerkennung und

Wertschätzung der indigenen Kultur. Indigenität in diesem Sinn ist somit das Produkt ungleicher Machtverhältnisse und kann sich nicht dadurch definieren, was es nicht ist, sondern viel mehr durch das, was es ist. Der Diskurs, der in der Fremdzuschreibung deutlich wird, zeigt die Unterscheidung einer Segregation oder einer Assimilierung der indigenen Identität, also einer Konstruktion des Indigenen als spezielle Kategorie, der vermeintlichen Gleichheit untergeordnet. Vor allem im urbanen Raum wird deutlich, dass eine endgültige Definition vom „indigen sein“ nicht möglich, aber auch nicht das eigentliche Ziel ist. Es wird jedoch ersichtlich, dass die Diskussion um die Indigenität beziehungsweise die Authentizität vor einem ökonomischen und sozialen Hintergrund stattfindet. Wie sich zeigte, ist eine rein primordiale Vorstellung und Konstruktion einer indigenen Identität nicht mehr zulässig, da Identitäten dynamisch sind. Dieses Erkenntnis ist vor allem im urbanen Raum essentiell, da sie Identitätskonstruktionen erlaubt ohne homogenisierenden Charakter auszukommen und in Folge dessen multiple Identitäten erzeugt, die auch durch ihre Differenzen untrennbar miteinander verbunden sind. Bei der Konstruktion der indigenen Identität ist der Fokus auf die Auswahl jener primordialen Elemente zu legen, die die neue re-ethnisierte Identität bilden.

Mit Hilfe der geschichtlichen Entwicklung der Indigenität in Argentinien wird deutlich, warum im heutigen Kontext von einem Prozess der Re-ethnisierung zu sprechen ist. Es zeigt sich eine massive homogenisierende Nationalpolitik, die keinen Raum für eine gleichberechtigte Partizipation der indigenen Identität lässt. Aufgrund der Diskriminierung und um einen Platz in der Gesellschaft zu finden, wird die eigene indigene Identität verneint, will man für sich oder seine Angehörigen keine zusätzlichen negativen Auswirkungen generieren. Jene konstante Negierung der indigenen Lebensrealität im öffentlichen Diskurs wird in der aktuellen wissenschaftlichen Literatur durchwegs kritisiert. In diesem Sinne ist von einer Re-ethnisierung zu sprechen, einer Wiederbelebung beziehungsweise Forderung nach Anerkennung der indigenen Identität. Wie sich auch schon in der Begriffsdiskussion zeigte, gibt es keine allgemeingültige Definition von indigen, allem voran wird dies deutlich, wenn man versuchen möchte auch die urbane indigene Bevölkerung in einer Definition zu inkludieren. Hier zeigen sich die unterschiedlichen Konzepte von Indigenität. Diese variieren jedoch auch innerhalb einer Gruppe, das heißt, die urbane, indigene Identität, befindet sich in einem Prozess des konstanten Ausverhandelns ihrer selbst. Die sonst oft als Dichotomie wahrgenommene Fremd- und Selbstzuschreibung überschneidet sich in diesem Fall. Die Re-ethnisierung wird besonders deutlich unter Anbetracht der stetig wachsenden Anzahl der indigenen Völker innerhalb Argentiniens. Eine weitere Rolle in diesem Prozess spielen auch die rechtlichen Rahmenbedingungen und die für die Umsetzung zuständigen staatlichen Organe. Anhand der analysierten Dokumente wird deutlich, dass zwar ein Prozess der

Anerkennung einer indigenen Identität stattfindet, jedoch kaum Maßnahmen in der Mehrheitsgesellschaft selbst veranlasst werden, die zu einem Abbau von Diskriminierung führen können.

Wie die Interviews und die praktischen Beispiele zeigen, wird das Indigen-sein, je nach Position des Sprechers und seiner Erfahrung, unterschiedlich interpretiert. Allgemein lässt sich also bestätigen, dass in erster Linie im urbanen Raum eine Re-ethnisierung des Indigenen stattfindet und das Konzept der Indigenität beeinflusst und wohl noch zukünftig beeinflussen wird.

„The concept ‘indigenous peoples’, developed principally within Western traditions of scholarship and legal reform, has nurtured the revival of ‘traditional’ identities. It has transcended its symbolic use by acquiring legal authority. It is the focus of widening struggles by increasing numbers of ‘peoples’ for recognition, legitimacy, and validation. It has been taken control of by its living subjects – reverseengineered, rearticulated, and put to use as a tool of liberation.” (Niezen 2003: 221).

7. Conclusio

Die Re-ethnisierung des Indigenen am Beispiel des urbanen Raumes Buenos Aires veranschaulicht deutlich die unterschiedliche Wahrnehmung der Indigenitätskonzepte. Vor allem im urbanen Raum wird die Konstruktion der indigenen Identität mit Vorstellungen konfrontiert, die sich ausschließlich auf den ruralen Raum beziehen und primordiale Merkmale mit einschließen, die aufgrund von historischen Bedingungen teilweise verblasst sind. Die primordialen Elemente werden jedoch, je nach Position des Sprechers und deren Zweck, wieder neu belebt. Die indigene Identität entsteht nun im Kontext des Prozesses der Re-ethnisierung, der die indigene Identität ausgehend von urbanen Räumen, teilweise auch außerhalb ihres Landes formt, und nun bestimmt, was als die traditionelle indigene Kultur angesehen wird.

“Las nuevas identidades indígenas, [...], expresadas por los nuevos dirigentes indígenas, no son las antiguas identidades rurales que se han perdido o se están perdiendo irremediabilmente. Son identidades ‘re-creadas’ por la nueva dirigencia a partir de una lectura desde lejos desde la ciudad o, más lejos aún, desde fuera de sus países, de lo que habría sido la cultura indígena tradicional”. (Bengoa 2007: 91).

Die Arbeit konnte weiters zeigen, dass keine allgemeine indigene Identität definierbar ist und fügt sich somit in die Theorien von Stuart Hall und Homi K. Bhabha ein, nach denen Identität niemals fix und arretiert sein könne. Der ausschlaggebende Grund diese Arbeit zu verfassen war die Beobachtung in Buenos Aires selbst, dass die indigene Identität immer noch, gerade im urbanen Raum, mit der Begründung einer fehlenden Authentizität negiert wird. Dies lässt mich, um die Forschungsfrage vom Anfang zu beantworten, warum diese Indigenen denn eigentlich unsichtbar sind, den Schluss ziehen, dass dies ein Resultat der unterschiedlichen Wahrnehmung ist, die sich durch verfestigte Konzepte bildete. Also das Integrieren einer modernen Realität, eine Identität

des „Werdens“, die keineswegs mit dem Fehlen einer indigenen Authentizität verbunden sein muss. *„The fairly common assumption of the newcomer societies is that indigenous peoples cease to be indigenous if they adapt to the new ways, a major falsehood that reflects a fundamental misunderstanding of the core values and commitments of indigenous peoples.“* (Coates 2004: 273). Daher zeigte sich, dass eine Diskussion um den Begriff „indigen“ und welche Zuschreibungen diese Identität ausmachen um einiges interessanter ist als den schon im Vorhinein zum Scheitern verurteilten Versuch zu unternehmen, eine allgemeingültige Definition von „indigen“ zu postulieren.

Die Gruppe der urbanen Indigenen, beziehungsweise der Indigenen generell in Argentinien, zeichnet sich gerade durch ihre Heterogenität aus, allerdings lässt sich ein gemeinsamer Nenner erkennen: die Forderung nach Anerkennung. Auch die global immer stärker werdende indigene Bewegung trägt zu einer Re-ethnisierung bei. Es ist also eine Steigerung der Wertschätzung der eigenen indigenen Wurzeln beziehungsweise Identität zu beobachten. Die Re-ethnisierung spiegelt auch ein Aufbegehren gegen die Unterdrückung der Indigenen wider. Dies wurde im Kapitel über die Selbstzuschreibung deutlich gemacht, zum Beispiel anhand der Verwendung der indigenen Namen beziehungsweise der Eigendefinitionen, etwa der Name Qom anstatt Toba oder auch das Praktizieren, beziehungsweise Erlernen der indigenen Kultur und Sprachen. Gerade am Beispiel der urbanen Indigenen konnte mit aller Deutlichkeit aufgezeigt werden mit welchen Stereotypen die indigene Bevölkerung immer noch konfrontiert ist und zumeist als in der Vergangenheit verhaftet, unfähig jeglicher Entwicklung, wahrgenommen wird. Der urbane Raum als sozialer Raum bietet die Möglichkeit das Aufeinandertreffen von zwei scheinbar weit voneinander entfernten „Welten“ zu analysieren, die in ihren alltäglichen Lebensrealitäten unmittelbar miteinander verbunden sind.

Wie die nationale Identität nun auf diese Bewegung reagiert ist abzuwarten, man kann vermuten, dass eine Rekonstruktion einer pluralen Identität, welche in sich selbst konsistent ist, vor allem in Anbetracht der Globalisierung, von Nöten sein wird um ein friedliches und erfolgreiches Zusammenleben gewährleisten zu können.

Hinsichtlich zukunftsorientierter Maßnahmen und Strategien ist festzuhalten, dass die Rechte der indigenen Völker holistisch betrachtet werden müssen, ohne dabei urbane und rurale Mitglieder einer indigenen Gemeinschaft beziehungsweise Volkes zu teilen. Wie diese Arbeit zeigen konnte, lassen die Indigenen keineswegs bei einer Migration in Stadtzentren ihre Identität hinter sich sondern behalten, beziehungsweise vielmehr wiederbeleben sie eine starke Bindung zu ihrer

eigenen indigenen Identität. So wird auf die jahrhundertlange Unterdrückung aufmerksam gemacht und das Bestreben nach gleichberechtigter Anerkennung in der Gesellschaft sichtbar.

Weiterhin wäre es von Interesse, die Beziehungen zwischen Land und Stadt, also den „Wissenden“ und den „Sich-Erinnernden“ und deren Auswirkungen auf die Bildung einer Identität zu erforschen. Da diese Diplomarbeit einen Einblick in die Diskussion rund um das „indigen sein“ im urbanen Raum bietet, wäre es empfehlenswert, vertiefende Studien hinsichtlich der Lebensrealität der urbanen Indigenen durchzuführen.

Für die Entwicklungszusammenarbeit wichtig ist die Tatsache, dass die meisten indigenen Organisationen ihren Hauptsitz in Buenos Aires haben und, von dort ausgehend, mit ihrer Expertise sowohl Indigene in den Städten als auch am Land unterstützen. Der Großteil der indigenen Bevölkerung leidet noch immer unter Armut und Diskriminierung, weshalb es auch wichtig ist den Fokus auf den Raum „Stadt“ zu richten, in dem sich eine neue, in Entwicklung begriffene und erstarkte indigene Identität bildet.

Um auf die Metapher aus der Einleitung zurückzukehren, die Argentinier stammten von den Booten ab: Es wird deutlich, dass sich jene Boote aus verschiedenen Teilen zusammensetzen. Inwiefern sich das argentinische Boot nun neu konstruiert, wer die Steuerung übernimmt und wohin es segeln wird, werden die nächsten Jahrzehnte zeigen.

8. Quellen

8.1. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 01: Schema Homi K. Bhabha

Abbildung 02: Schema Stuart Hall

Abbildung 03: Postkarte mit dem Titel: „Escena de Costumbres. (1875) Buenos Aires.“,
Buenos Aires 2013.

Abbildung 04: Grupos de pueblos. In: ENDEPA (o.J.) : Junto a los Pueblos Indígenas. 1
(Hrsg. Ministerio de Desarrollo Social, Insituto Nacional de Asuntos Indígenas,
ENDEPA). Informationsbroschüre für Lehrer und Schüler in Argentinien.
Buenos Aires: ENDEPA.

Abbildung 05: Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios en
viviendas particulares por pueblo indígena. Total del país. Año 2010. In:
(INDEC 2010b: 280): Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas
2010. Censo del Bicentario. Resultados definitivos. Serie B N°2. Tomo 1.
http://www.censo2010.indec.gov.ar/archivos/censo2010_tomo1.pdf [Zugriff
am: 26.09.2013]

Abbildung 06: Pueblos Indígenas de Argentina. In: ENDEPA (o.J.): Memoria y Camino.

Abbildung 07: Pueblos Originarios. In: Ministerio de Desarrollo Social (2013): Mapa de
Pueblos Originarios.
[http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/3.MapaDePueblos
Originarios.pdf](http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/3.MapaDePueblosOriginarios.pdf) [Zugriff am: 25.09.2013]

8.2. Bibliographie

Alberdi, Juan B. (1852):

http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Alberdi/Alberdi_Bases_01.htm [Zugriff am: 17.05.2013]

And, Ien (2000): Identity Blues. In: Gilroy, Paul; Grossberg, Lawrence; Mc Robbie, Angela (Hrsg.): Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall. London: Verso, 1-13.

Anaya, James (2012): Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples. The situation of indigenous peoples in Argentina. United Nations, General Assembly. Human Rights Council 21/47/Add.2, 1-34.

Aranda, Darío (2010): Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias. Buenos Aires: La Vaca Editora.

Assmann, Jan (1992): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck.

Bachmann-Medick, Doris (1998): Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung. In: Breger, Claudia; Döring, Tobias (Hrsg.): Figuren der/des Dritten. Amsterdam: Rodopi, 19-36.

Bachmann-Medick, Doris (2006): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reibek: Rowohlt.

Barrojo, Silvia (2010): Crece el interés por aprender a hablar lenguas originarias. In: La Nacion, 31.01.2010. <http://www.lanacion.com.ar/1227847-crece-el-interes-por-aprender-a-hablar-lenguas-originarias> [Zugriff am: 28.09.2013]

Bengoa, José (2007): La emergencia indígena en América Latina. 2.Aufl. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Bengoechea, Aída; Parola, Geraldine (2011): La diversidad en NosOtrxs: Mujeres de los pueblos originarios. In: Buenos Aires Ciudad (Hrsg.): Investigaciones y Publicaciones. Observatorio de Equidad de Género.

http://www.buenosaires.gob.ar/areas/des_social/mujer/observatorio_genero/pdf/mujeres_pueblos_originarios.pdf [Zugriff am: 13.02.2013]

Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg Verlag.

Bhabha, Homi K. (1990): The Third Space. Interview with Homi K. Bhabha. In: Rutherford, Jonathan (Hrsg.): Identity. Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Wishart, 207-221.

Bonfil Batalla, Guillermo (1972): El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial. In: Anales de Antropología, Vol. 9, 105-124.

Bös, Mathias (2005): Rasse und Ethnizität. Zur Problemgeschichte zweier Begriffe in der amerikanischen Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag.

Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bourdieu, Pierre (1985): Sozialer Raum und >>Klassen<<. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1991): Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum. In: Wentz, Martin (Hrsg.): Stadt-Räume. Die Zukunft des Städtischen. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 25-34.

Carrasco, Morita (2012): Argentina. In: IWGIA (Hrsg.): The Indigenous World 2012. Copenhagen: IWGIA, 195-203.

Carreras, Sandra; Potthast, Barbara (2010): Eine kleine Geschichte Argentinien. Berlin: Suhrkamp.

Coates, Ken (2004): A global history of indigenous peoples. New York: Palgrave Macmillan.

Constitución Nacional Argentina (1994):

<http://www.presidencia.gob.ar/images/stories/constitucion-nacional-argentina.pdf> [Zugriff am: 25.09.2013]

Corntassel, Jeff J. (2003): Who is Indigenous? ‚Peoplehood‘ and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity. In: Nationalism and Ethnic Politics, Vol.9, Nr.1, 75-100.

Delrio, Walter; Lenton, Diana; Musante, Marcelo; Nagy, Mariano (2010): Discussing Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present, and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples. In: Genocide Studies and Prevention, Volume 5, Nummer 2, 138-159.

Dobler, Elisabeth (2010): Politische Autonomie und kulturelle Diversität: Indigene Organisation in Oaxaca und Internationale Zusammenarbeit. Magisterarbeit, Universität Wien.

ENDEPA (2013): Mapa de Pueblos Originarios. <http://www.endepa.org.ar/inicio/mapa-pueblos.jpg> [Zugriff am 25.09.2013]

Escobar, Arturo (2010): Latin America at a crossroads. In: Cultural Studies, 24, N.1, 1-65.

Festival de Cine Indígena (2012): Día 1 – Mesa debate – Buenos Aires Indígenas – Ser indígena en la Ciudad. <http://festivaldecineindigenabain.wordpress.com/> [Zugriff am: 01.10.2013]

Frey, Oliver (2004): Urbane öffentliche Räume als Aneignungsräume. Lernorte eines konkreten Urbanismus? In: Deinet, Ulrich; Reutlinger, Christian (Hrsg.): „Aneignung“ als Bildungskonzept der Sozialpädagogik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 219-234.

Fromherz Christopher J. (2008): Indigenous Peoples' Courts: Egalitarian Juridical Pluralism, Self-Determination, and the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. In: University of Pennsylvania Law Review May 2008.

García Serrano, Fernando (2008): Identidades, etnicidad y racismo en América Latina. Quito: FLACSO Ecuador.

Gingrich, Andre (2001): Ethnizität für die Praxis. In: Karl R. Wernhart/Werner Zips (Hrsg.): Ethnohistorie – Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia, 2001, 99-112.

Glazer, Nathan (1975): The Universalization of Ethnicity. In: Ders. (Hrsg.) (1983): Ethnic Dilemmas 1964-1982. Cambridge: Harvard University Press, 233-253.

Göhlich, Michael (2010): Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur. In: Jörisen, Benjamin; Zirfas, Jörg (Hrsg.): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 315-330.

Gómez, Ricardo (2008): Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara. In: García Serrano, Fernando (Hrsg.): Identidades, etnicidad y racismo en América Latina. Quito: FLACSO Ecuador, 107-120.

Gordillo, Gastón; Hirsch, Silvia (2003): Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina. Histories of Invisibilization and Reemergence. In: Journal of Latin America Anthropology 8 – 3, 4-30.

Groenemeyer, Axel (2003): Kulturelle Differenz, ethnische Identität und die Ethnisierung von Alltagskonflikten. Ein Überblick sozialwissenschaftlicher Thematisierungen. In: Groenemeyer, Axel; Mansel, Jürgen (Hrsg.): Die Ethnisierung von Alltagskonflikten. Opladen: Leske + Budrich, 11-47.

GTZ (2003): Armut in Städten. Definitionen und Konzepte in der internationalen Zusammenarbeit. Eschborn: [o.V.] <http://www2.gtz.de/dokumente/bib/03-0218.pdf> [Zugriff am: 31.08.2013]

Gürses, Hakan u.a. (2000): Die notwendige Unmöglichkeit. In: Berghold, Josef; Menasse, Elisabeth; Ottomeyer, Klaus (Hrsg.): Trennlinien. Imagination des Fremden und Konstruktion des Eigenen. Klagenfurt/Celovec: Drava Verlag, 149-178.

Gutiérrez, Rosalía (2011): Las Mujeres Indígenas en la Ciudad de Buenos Aires. In: Buenos Aires Ciudad (Hrsg.): Investigaciones y Publicaciones. Observatorio de Equidad de Género.

http://www.buenosaires.gob.ar/areas/des_social/mujer/observatorio_genero/pdf/mujeres_pueblos_originarios.pdf [Zugriff am: 13.02.2013]

Guyot, Héctor M. (2005): Indígenas en Buenos Aires: con las raíces a cuestas. In: La Nación, 10.04.2005.

Hall, Stuart (1989): Ethnicity: Identity and Difference. In: Radical America Vol.23, No.4, 9-20.

Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität (Ausgewählte Schriften, Bd. 2, hrsg. und übersetzt von Ulrich Mehlem, Dorothee Bohle, Joachim Gutsche u.a.), Hamburg: Argument Verlag.

Hall, Stuart (1996): New ethnicities. In: Morley, David; Chen, Kuan-Hsing (Hrsg.): Stuart Hall. Critical dialogues in cultural studies. London: Routledge, 441-449.

Hall, Stuart (1999): Kulturelle Identität und Globalisierung. In: Hörning, Karl; Winter, Rainer (Hrsg.): Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 393-442.

Hall, Stuart (2004): Ideologie Identität Repräsentation. (Ausgewählte Schriften, Bd. 4, hrsg. und übersetzt von Juha Koivisto und Andreas Merckens) Hamburg: Argument Verlag.

Hatzioannu, Margarita (2006): Konstruktion einer europäischen Identität in Argentinien. Magisterarbeit, Universität Wien.

Hau, vom Matthias; Wilde, Guillermo (2010): ‚We Have Always Lived Here’: Indigenous Movements, Citizenship and Poverty in Argentina. In: The Journal of Development Studies, 46:7, 1283-1303.

ILO (2012): Convention Nr.169. <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--en/> [Zugriff am 04.09.2013]

INADI (2010): Buenas Prácticas en la Comunicación Pública. Pueblos Indígenas – Originarios. Informes INADI. http://www.inadi.gob.ar/wp-content/uploads/2010/05/INFORMES_INADI SOBRE_PUEBLOS_ORIGINARIOS.pdf [Zugriff am: 20.09.2013]

INADI (2013a): <http://inadi.gob.ar/> [Zugriff am: 26.09.2013]

INADI (2013b): Racismo: Hacia una Argentina intercultural. Documentos Temáticos inadi. Buenos Aires: INDADI. http://inadi.gob.ar/wp-content/uploads/2013/05/RACISMO_web.pdf [Zugriff am: 26.09.2013]

INAI (o.J.)a: Ley 26.160. Ley de Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras. Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas. http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/Ley_26160.PDF [Zugriff am: 26.09.2013]

INAI (o.J.)b: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Desarrollo de las comunidades Indígenas. <http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/2.DesarrolloDeComunidadesIndigenas.pdf> [Zugriff am 26.09.2013]

INAI (2013): Organismos descentralizados. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). <http://www.desarrollosocial.gob.ar/inai/104> [Zugriff am 26.09.2013]

INDEC (2001): Encuesta complementaria de Pueblos Indígenas. http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp [Zugriff am: 26.09.2013]

INDEC (2003): Qué es el Gran Buenos Aires? <http://www.indec.gov.ar/nuevaweb/cuadros/4/folleto%20gba.pdf> [Zugriff am: 31.08.2013]

INDEC (2010a): Censo 2010. Resultados provisionales: cuadros y gráficos. http://www.censo2010.indec.gov.ar/preliminares/cuadro_totalpais.asp [Zugriff am: 31.08.2013]

INDEC (2010b): Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentario. Resultados definitivos. Serie B N°2. Tomo 1.

http://www.censo2010.indec.gov.ar/archivos/censo2010_tomo1.pdf [Zugriff am: 26.09.2013]

International Law Association (2010): the Hague Conference. Rights of Indigenous Peoples.

Jackson, Jean E.; Warren, Kay B. (2005): Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. In: Annual Review of Anthropology, Vol.34, 549-573.

Joseph, Galen (2000): Taking race seriously: Whiteness in Argentina's national and transnational imaginary. In: Identities Nr.7, 333-371.

Kaltmeier, Olaf (2011): Introduction. Selling Ethni-City: Urban Cultural Politics in the Americas from the Conquest to Contemporary Consumer Societies. In: Kaltmeier (Hrsg.): Selling Ethni-City. Urban Cultural Politics in the Americas. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 1-22.

Kohan, Marcelo (2012): Presentación. In: Giordano, Mariana (Hrsg): Indígenas en la Argentina. Buenos Aires: El aronauta.

Krotz, Friedrich (2009): Stuart Hall: Encoding/Decoding und Identität. In: Hepp A. u.a. (Hrsg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 210-223.

Lenton, Diana (2012): Pueblos originarios y Estado argentino: una incómoda relación. In: Giordano, Mariana (Hrsg.): Indígenas en la Argentina. Buenos Aires: El aronauta, 11-14.

López Santillán, Ricardo (2011): Mobilizing Ethnicity: Yucatecan Maya Professionals in Mérida and Their Participation in the Cultural and Political Fields. In: Kaltmeier (Hrsg.): Selling Ethni-City. Urban Cultural Politics in the Americas. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 205-220.

Löw, Martina (2001): Raumsoziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Martinez Cobo, José (1986): Discrimination against Indigenous People. In: United Nations (Hrsg.) 2004: The Concept of Indigenous Peoples, 1-4.

www.un.org/esa/socdev/unpfii/.../workshop_data_background.doc [Zugriff 31.08.2013]

Martínez Sarasola, Carlos (2012): Pueblos Originarios, Procesos de Reetnización y Reconstrucciones Comunitarias: El caso de la comunidad güñün ã kūna-mapuche Vicente Catrunao Pincén en las pampas argentinas. In: Diversidad, Nr. 4, 57-81.

Messineo, Cristina; Cúneo Paola (o.J.): Las lenguas indígenas de la Argentina. Situación actual e investigaciones. http://www.xeitonovo.org.ar/ponencias/CLM07_CMessineoPCuneo.pdf [Zugriff am 28.09.2013]

Millán Ramírez, Mirta F. (2008): La construcción de la identidad mapuche en los contextos urbanos y rurales. In: García Serrano, Fernando (Hrsg): Identidades, etnicidad y racismo en América Latina. Quito: FLACSO Ecuador, 159-180.

Ministerio de Desarrollo Social (2013): Mapa de Pueblos Originarios. <http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/3.MapaDePueblosOriginarios.pdf> [Zugriff am: 25.09.2013]

Mohanty, Sachidananda; Bhabha, Homi K. (2005): Interview mit Homi K. Bhabha: Towards a global cultural citizenship. In: The Hindu, 03.07.2005. <http://www.hindu.com/lr/2005/07/03/stories/2005070300020100.htm> [Zugriff am: 24.06.2013]

Niezen, Ronald (2003): The origins of indigenism: human rights and the politics of identity. Berkley u.a. : University of California Press.

Novaro, Gabriela (2003): „Indios“, „Aborígenes“ y „Pueblos Originarios“ sobre el cambio de conceptos y la continuidad de las concepciones escolares. In: Educación, lenguaje y sociedad. Vol.1 Nr.1, 199-219.

Ocampo, Kathryn u.a. (1993): Gender, Race, and Ethnicity: The Sequencing of Social Constancies. In: Bernal, Martha E.; Knight, George P. (1993): Ethnic Identity. Formation and transmission among hispanics and other minorities. New York: State University of New York Press, Albany, 11-27.

Palomar, Jorge (2000): La Argentina aborigen. Tobas y pueblo andinos. In: Diario La Nacion.
<http://www.endepa.org.ar/inicio/argentinaborigen/lanacion/LN%20la%20argentina%20aborigen4.html> [Zugriff am: 22.01.2013]

Popolo, del Fabiana; Oyarce, Ana María; Ribotta, Bruno (2009): Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio. In: CEPAL (Hrsg.): Notas de población, N.86.
http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/6/35866/lcg2349-P_5.pdf [Zugriff am 24.09.2013]

Procter, James (2004): Stuart Hall. London: Routledge.

Reich, Rodolfo (2000): Argentinier: Die Elite Europas. In: Lateinamerika Nachrichten, 315/316, 1-2.

Rivero, Alicia (2013): Argentinien. Geschichte und Staat.
<http://www.liportal.giz.de/argentinien/geschichte-staat.html> [Zugriff am: 02.05.2013]

Rocío Maceira, Malena (2011): El Estado Argentino y los Pueblos Originarios. El respeto por la propiedad comunitaria. In: Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones „Ambrosio L. Gioja“, Año 5, Número Especial, 312-322.
http://www.derecho.uba.ar/revistagioja/articulos/R000E01A005_0034_p-d-der-humanos.pdf [Zugriff am: 25.09.2013]

Sarmiento, D.F. (1883): Conflicto y armonías de las razas en América, “Prolegómenos: ¿Qué es la América?”, Buenos Aires, Imprenta de D. Tüñez, 14.
<http://www.proyectosarmiento.com.ar/trabajos.pdf/conflicto.pdf>. [Zugriff am: 17.05.2013]

Scheuzger, Stephan (2004): Die Re-Ethnisierung gesellschaftlicher Beziehungen – neuere indigene Bewegungen. In: Kaller-Dietrich, Martina; u.a. (Hrsg.): Lateinamerika. Geschichte und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Wien: Promedia Verlag, 153-174.

Sieder, Reinhard (2001): Erzählungen analysieren – Analysen erzählen. Narrativ-biographisches Interview, Textanalyse und Falldarstellung. In: Wernhart, Karl; Zips, Werner (Hrsg.):

Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. 2. Auflage. Wien: Promedia, 145-172.

Speiser, Sabine (2010): Indigene Völker in Städten: präsent und doch nicht wahrgenommen. In: GTZ (Hrsg.): Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit. Heidelberg: Kasperek-Verlag, Heidelberg, 169-188.

Stachowski, Maika (2009): Die kulturelle und nationale Identität in Zeiten der Einwanderung in Argentinien (1880-1930). Masterarbeit, Universität Potsdam.

Struve, Karen (2013): Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: Springer VS.

Terkessidis, Mark (2001): Nur meine Augen bleiben. In: Zeit Online Kultur, 08. 02.2001.
http://www.zeit.de/2001/07/Nur_meine_Augen_bleiben [Zugriff am 25.06.2013]

Trincherro, Héctor Hugo (2006): The genocide of indigenous peoples in the formation of the Argentine Nation-State. In: Journal of Genocide Research, 8/2, 121-135.

UN (o.J.): Los Pueblos Indígenas en sus propias voces. Los Pueblos Indígenas en Áreas Urbanas y la Migración: Retos y Oportunidades
http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/6_session_factsheet2_es.pdf [Zugriff am 24.09.2013]

UN (2004): The Concept of Indigenous Peoples, 1-4.
www.un.org/esa/socdev/unpfii/.../workshop_data_background.doc [Zugriff 31.08.2013]

UN (2007): United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.

UN DESA (2011): On-line Data: Urban Agglomerations.
http://esa.un.org/unpd/wup/unup/index_panel2.html [Zugriff am: 31.08.2013]

UN HABITAT (2012a): The Challenge.
<http://www.unhabitat.org/content.asp?typeid=19&catid=10&cid=928> [Zugriff am: 31.08.2013]

UN Habitat (2012b): State of the World's Cities 2012/2013. Prosperity of cities.
<http://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/745habitat.pdf> [Zugriff am: 31.08.2013]

UNICEFa (2012): The State of the World's Children 2012.
<http://www.unicef.org/sowc2012/pdfs/SOWC-2012-DEFINITIONS.pdf> [Zugriff am: 31.08.2013]

UNICEF (2008): Los derechos de los pueblos indígenas. Explicado para todas y para todos.
http://www.unicef.org/argentina/spanish/derechos_indigenas.pdf [Zugriff am: 22.09.2013]

UNSTATS (2005): Definition of „urban“. Demographic Yearbook 2005.
http://unstats.un.org/unsd/demographic/sconcerns/densurb/Defintion_of%20Urban.pdf [Zugriff am: 31.08.2013]

Uquillas, Jorge; Carrasco, Tania; Rees, Martha (2003): Exklusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador. Ecuador: Banco Mundial. http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSPContentServer/WDSP/IB/2006/04/13/000012009_20060413154451/Rendered/PDF/358410rev0EXCLUSION120SOCIAL1.pdf [Zugriff am: 24.09.2013]

Warren, Sarah (2009): How will we recognize each other as Mapuche?: Gender and Ethnic Identity Performances in Argentina. In: *Gender & Society* 23, 768-789.

Weaver N., Hilary (2001): What Is It, and Who Really Has It?. In: *American Indian Quarterly*, Vol.25, No.2, 240-255.

Wernhart, Karl R.(2001): Ethnos – Identität-Globalisierung. In: Karl R. Wernhart/Werner Zips (Hrsg.): *Ethnohistorie – Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia, 2001, 81-98.

Zamudio, Teodora 2010: El INAI. <http://www.indigenas.bioetica.org/mono/inves47.htm> [Zugriff am: 24.09.2013]

Zimmermann, Klaus (1999): Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: Ensayos de ecología lingüística. Madrid: Iberoamericana.

Zum Felde, Alberto (1967): El Proceso Histórico del Uruguay. Montevideo: Arca.
<http://www.rau.edu.uy/uruguay/cultura/gaucha.htm> [Zugriff am: 12.10.2013]

9. Anhang

9.1. Abstrakt deutsch

„Los argentinos venimos de los barcos.“ Dies ist eine oft wiederholte Phrase im argentinischen Identitätsdiskurs, die auf die Zusammensetzung der argentinischen Bevölkerung durch europäische Migranten hinweist. Trotz allem deklarierten sich bei der letzten Volkszählung 2010 2,4 % der Bevölkerung Argentiniens als indigen. Auch die indigene Bevölkerung folgt dem globalen Trend der Migration in die Städte. Daher findet sich die indigene Bevölkerung mehrheitlich in Städten wieder. Argentinien weist eine Sonderstellung hinsichtlich seiner konstanten Negierung der indigenen Identität innerhalb Lateinamerikas auf und ist daher für eine Forschung besonders interessant, da sich die indigene Identität im Ausverhandeln mit seiner Umgebung befindet. Allem voran wird dies in Anbetracht der indigenen Lebensrealität im urbanen Raum deutlich. Generell lässt sich ein Trend hin zu einer Re-ethnisierung der indigenen Identität feststellen. Die Hauptforschungsfrage lautet daher: Was bedeutet indigen sein im urbanen Raum? Um dies erörtern zu können werden die Selbst- und Fremdwahrnehmung untersucht, welchen Zweck diese erfüllen und für wen die Indigenen allen voran im urbanen Raum von Buenos Aires unsichtbar sind.

Die Arbeit besteht aus drei Stufen. Als Basis dienen die Identitätstheorien von Homi K. Bhabha und Stuart Hall. Daraufaufbauend findet sich die allgemeine Diskussion um Indigenität wieder, welche in Verbindung mit dem geschichtlichen Kontext Argentiniens verwoben wird. Dies mündet in der Theorie der Re-ethnisierung der indigenen Identität. Als letzte Stufe dient die genauere Betrachtung des Prozesses der Re-ethnisierung anhand von Selbst- und Fremdwahrnehmung im urbanen Raum. Diese Arbeit soll daher einen Beitrag zur Visibilisierung der indigenen Bewegung in Argentinien bieten.

Ausgehend von Stuart Hall und Homi K. Bhabhas Identitätstheorien wird der Diskursraum der Indigenität auf seine Auswirkungen hinsichtlich der dynamischen und heterogenen Wiederbelebung der indigenen Identität im Speziellen im urbanen Raum untersucht. Im Sinne von Hall wird der Begriff Identifikation präferiert, da dieser Raum für das „Werden“ impliziert und nicht wie der Begriff Identität sich auf das „Sein“ beschränkt. Aufbauend auf die Identitätstheorien erfolgt die Diskussion um die verwendeten Termini: Ethnie (Ethnisierung), urbaner Raum im Sinne von Bourdieus sozialem Raum und eine Diskussion um die Begriffe „*indígena*“, „*pueblo originario*“ und „*indio*“. Durch die Darstellung der Geschichte Argentiniens wird ersichtlich wie es zur Entwicklung der nationalen und der Verdrängung der indigenen

Identität kommen konnte. Dies ist als Prozess einer De-ethnisierung oder „Invisibilisierung“ zu begreifen, der nun in den Prozess der Re-ethnisierung mündet. Dieser wird sowohl durch die Fremdzuschreibung durch den Staat (Anerkennung der indigenen Gruppen, Rechtlichen Rahmenbedingungen, den zuständigen Ministerien), durch die Schulbildung, die Sprache, als auch die Thematisierung der Vermarktung der Indigentität im Sinne des Post-Fordismus als auch durch die Selbstzuschreibung anhand von während der Feldforschung durchgeführten Interviews, durch die Selbstdarstellung in den Medien und im öffentlichen Raum anhand des indigenen Filmfestivals, erläutert.

Im Zuge der vorliegenden Forschungsarbeit konnten nun 6 aktuelle Tendenzen beziehungsweise Gemeinsamkeiten innerhalb der Debatte des „indigen sein“ erarbeitet werden. Erstens die immer wiederkehrende Frage nach dem Wandel der indigenen Identität im urbanen Raum, zweitens der Trend zu einer Visibilisierung des Indigenen, drittens, ein Trend zu Heterogenisierung im Gegensatz zur geläufigen Annahme einer einhergehenden Homogenisierung durch die Globalisierung, viertens, die Re-ethnisierung als Resultat der Exklusion vor allem im urbanen, fünftens, das in Gang gesetzte einer Re-ethnisierung verstärkt im urbanen Raum durch den leichteren Zugang zu Bildungsmöglichkeiten etc. und sechstens, der stetige Austausch zwischen Land und Stadt und der damit implizierten Dynamik.

Die Arbeit gelangt zu dem Schluss, dass eine endgültige Definition von indigen also nicht möglich, aber auch nicht das eigentliche Ziel, sondern vielmehr die stetige Diskussion um eben jenes Thema ist. Der Begriff „indígena“ wird in dieser Arbeit nach Jacques Derridas Prinzip, des durchgestrichenen Begriffes verwendet, da dieser Platz für eine neue Entwicklung und Interpretation bietet, ohne dabei den vorbelasteten geschichtlichen Kontext aus den Augen zu verlieren. Die Wahrnehmung dessen, was denn nun indigen sei, könnte unterschiedlicher nicht sein. Die jedoch sonst als Dichotomie wahrgenommene Fremd- und Selbstwahrnehmung überschneiden sich. Die Gruppe der urbanen Indigenen gibt also ihre indigene Identität nicht im urbanen Raum auf, sondern gerade in Anbetracht der Bildung der Identität durch den Anderen, wird diese wiederbelebt, neu interpretiert, hinterfragt und verfestigt. Im urbanen Raum sehen sich die Indigenen mit der Frage nach Authentizität konfrontiert und werden nur allzu oft auf primordiale Definitionselemente eingeschränkt. Wie in den Interviews ersichtlich ist jedoch die Wahl dieser primordialen Elemente immer vor einem sozio-kulturellen Hintergrund zu betrachten, welche keineswegs, starr und arretiert bleiben müssen. Um auf die Frage, für wen Indigene in der Stadt denn nun unsichtbar seien zurückzukommen, lässt sich der Schluss ziehen, dass dies das Resultat der unterschiedlichen Wahrnehmung ist, die sich durch verfestigte Konzepte bildete.

Allgemein kann also eine Re-ethnisierung, allen voran im urbanen Raum des Indigenen beobachtet werden.

Um auf die Metapher am Beginn zurückzukehren, die Argentinier stammten von den Booten ab, wird deutlich, dass sich jenes Boot aus mehreren Teilen zusammensetzt. Inwiefern es sich nun neu konstruiert, wer die Steuerung übernimmt und wohin es segeln wird, werden die nächsten Jahre zeigen.

9.2. Abstract english

„Los argentinos venimos de los barcos“¹⁰, is a phrase commonly used when Argentines refer to their European identity. Nevertheless the latest census in 2010 showed that 2,4 % of the Argentine population declares themselves as indigenous. The indigenous population is also following the global trend of urbanization, resulting in their majority living in cities nowadays. This thesis focuses especially on Argentina, because it holds a unique position in Latin America concerning the continuous negation of its indigenous peoples since the creation of Argentine national identity during its state building process. This means that indigenous identities in Argentina are still in negotiation with its surroundings. This negotiation is more present in urban than in rural areas, as different ideas of identity are more visible. A re-ethnicization of the indigenous identities can be observed. As a result the main research question of this thesis is: What does it encompass to be indigenous in an urban area? To respond to this question, I propose first to investigate the internal and external perceptions of indigenous people and which purposes these serve. This implies the question: For whom are the indigenous people, especially in the urban area of Buenos Aires, invisible?

This work consists of three levels. First level and base are the identity theories of Stuart Hall and Homi K. Bhabha. Hall prefers the term “identification” as it leaves room for a changing definition in progress, whereas identity refers to a fixed set of ideas. Secondly this allows a discussion about indigeneity while keeping the historical context in mind. The third level applies a theory of re-ethnicization, as a dynamic and heterogeneous process, to Argentina. Furthermore this thesis understands itself as a contribution to the visibilization of the emerging indigenous movements in Latin America. To argue the questions of this investigation the following themes will be examined: identity theories; discussion of the terms ethnicity (ethnicization), urban space as social space according to Pierre Bourdieu, “indígena”, “pueblo originario” and “indio”; the historical context, outlining how the repression of the indigenous and the development of national Argentine identity followed by de-ethnicization and invisibilization were made possible. The resulting process of re-ethnicization is currently under way. Here it is outlined by analysing the following categories of external perception: recognition of indigenous peoples, legal frameworks, responsible ministries; public education; language and commercialization of the indigenous culture, in tune with Post-Fordism. Possible changes in internal perceptions are reflected in

¹⁰ We Argentines descend from the ships.

interviews conducted during research in Buenos Aires and documented autorepresentation in the media and public space.

This thesis locates six actual topics referring to the reality of being indigenous in urban areas in general and especially in Buenos Aires. First, the often repeated question throughout literature of the actual changes in indigenous identities in urban areas. Second, the trend of an increased visibilization of the indigenous. Third, the trend of growing heterogenization despite the common assumption that globalization will lead to an increase of homogenization. Fourth, the re-ethnicization as a result of social exclusion of indigenous people in urban areas. Fifth, easier access to education in cities which sets in motion a reinforced re-ethnicization and sixth, a constant exchange between rural and urban areas and its consequences.

I conclude that a determined definition of “indígena” is impossible. Furthermore I hope this investigation contributes to the actual debate of indigenism. Moreover I propose to use the term “indígena” according to Jacques Derrida’s deconstructing theory, which enables the inclusion of new developments without losing sight of the historical context. Moreover I state that the internal and external perception of “indígena” , commonly seen as a dichotomy, is quite interwoven. The group of the urban indigenous people doesn’t give its indigenous identity up in urban space. Especially in cities their identity is being revived, reinforced, constructed or questioned, considering that the self is constructed through the “Other”. In addition to that indigenous people often see themselves confronted with the accusation of lacking indigenous authenticity, due to predominantly primordial identity concepts for being indigenous. Referring to Hall’s concept of “identification” as a process of changing ideas, indigenous people practice elements of their primordial heritage in different ways and to varied extent.

To answer the initial question: “For whom are the indigenous people invisible?” Indigenous people are invisible for those persons, whose perceptions of indigeneity are constructed of fixed concepts and stereotypes referring to a primordial way of life. To return to the opening metaphor of Argentines descending from ships, its different parts remain to be clarified. How it will be set up, who will navigate it, and where it will be headed to in the future will be shown in the upcoming years.

9.3. Abstract español

„Los argentinos venimos de los barcos“. Es una frase repetida a menudo cuando los argentinos hacen referencia a la descendencia europea de su identidad. Sin embargo, en el ultimo censo del 2010, un 2,4% de la población argentina se declaró como indígena. La población indígena no queda exenta de la tendencia global de migrar a las ciudades. Por lo tanto, podemos encontrar la mayoría de sus asentamientos en zonas urbanas. Argentina ocupa un lugar particular en Latinoamérica, con su negación constante hacía la identidad indígena, por ende una investigación sobre este tema, es especialmente interesante, debido a la aún presente negociación de la identidad indígena con su alrededor. Dicha negociación se ve con mayor claridad en espacios urbanos. En general se puede encontrar una tendencia a la re-etnización de la identidad indígena. El interés principal de esta investigación es entonces abrir una interrogación acerca de: ¿Que significa ser indígena en el espacio urbano?

Para responder esta pregunta propongo primero investigar las percepciones internas y externas, y que propósitos se obtienen de ellas.

Surge también formular otra pregunta: ¿Para quiénes son invisibles los indígenas, sobre todo en el espacio urbano de Buenos Aires?

El trabajo se divide en tres partes ordenadas de manera ascendente. Como base sirven las teorías de identidad de Homi K. Bhabha y Stuart Hall. Este último prefiere el termino de identificación, porque deja abierto un espacio para una definición abierta sin normas establecidas (“hacerse”), en vez del termino de identidad que se limita solo al “ser”. Partiendo de dichas teorías podemos establecer una discusión general sobre el indigenismo, teniendo en cuenta y usando como marco de referencia el contexto histórico de Argentina.

A partir de las teorías de identidad de Stuart Hall y Homi K. Bhabha abrimos un espacio de discusión del indigenismo para investigar las consecuencias de la revitalización dinámica y heterogénea del indígena.

De esta manera podemos arribar a la teoría de re-etnización de la identidad indígena. Además, este trabajo intenta contribuir a la visibilización de la emergencia indígena en Argentina.

Para poder trabajar sobre estas cuestiones se tratan los siguientes temas:

Teorías de identidad; discusión acerca de los términos; Etnia (Etnización); Espacio urbano, según la definición de Bourdieu de espacio social; Discusión acerca de los términos “indígena”, “pueblo originario” e “indio”. Como en Argentina el desarrollo de su identidad nacional, implicó la no

inclusión de una identidad indígena. Esto se llama en el discurso académico “de-etnización” o “invisibilización”, que ha conducido a lo que hoy en día llamamos el proceso de “re-etnización”.

Este proceso se ve reflejado en la percepción externa por el estado: reconocimiento de grupos indígenas, marcos legales, ministerios responsables; la educación; el idioma; comercialización de la cultura indígena refiriéndose al post-fordismo y en la percepción interna a través de los relatos de personas pertenecientes a grupos indígenas mediante entrevistas realizadas durante esta investigación en Buenos Aires, así, como también la autorepresentación de estos grupos en los medios y en el espacio público.

Este trabajo enumera seis temas actuales que están relacionados al “ser indígena”:

Primero, la repetida pregunta sobre la transformación de la identidad indígena en la zona urbana; Segundo, la tendencia a la visibilización del indígena; Tercero, la tendencia a la heterogenización (teniendo en cuenta que la globalización propaga lo inverso, una homogenización); Cuarto, la re-etnización como resultado de la exclusión en la zona urbana; Quinto, la iniciación de la re-etnización, sobre todo en los espacios urbanos, a causa de un acceso facilitador a la educación; Sexto, el constante intercambio entre campo y ciudad, lo cual implica una dinámica.

Este trabajo llega a la conclusión que, una definición determinada de “indígena” no es posible y tampoco es la finalidad de este trabajo definir dicho término, sino enriquecer la discusión sobre la identidad indígena. El término “indígena” es utilizado en esta tesis según el principio de Jacques Derridas, del término deconstruido, dado que dicha mirada sobre este termino da lugar a nuevos desarrollos sin perder de vista los antecedentes históricos.

Lo que normalmente se percibe como una dicotomía (la percepción interna y externa), se superpone. El grupo de los indígenas urbanos no deja de ser indígena en el espacio urbano, sino justamente su identidad se refuerza, revive, se interpreta nuevamente y se cuestiona, considerando que la identidad se construye a través del “otro”.

En el espacio urbano se ven confrontados con la cuestión de la autenticidad y muchas veces se ven limitados a elementos antiguos de definición, los cuales no tienen que ser fijos.

Volviendo a la pregunta: ¿para quiénes los indígenas son invisibles?

Los indígenas son invisibles para aquellas personas cuya percepción está construida sobre conceptos fijos y estereotipados acerca de la idea del ser indígena.

Para finalizar y retomando la metáfora “los argentinos venimos de los barcos”, cabe aclarar que ese “barco” se construye de varias y diferentes partes. ¿Como se seguirá construyendo? ¿Quién conducirá ese barco? ¿A dónde navegará? Eso lo demostrarán los años venideros.

9.4. Interviews

9.4.1. Interview Luis Romero

Romero, Luis 2013. Interview mit dem Verfasser am 11. März. Buenos Aires, Argentinien.

I: De donde es usted, porque estas en Buenos Aires...?

L: Soy quechua soy de la zona de Bolivia y bueno estoy varios años aquí en Buenos Aires. Estoy por cuestiones mas familiares que otra cosa y bueno son las razones fundamentales.

I: Me interesa también como usted ve el termino indígena, porque también se usa aborigen, muchos términos, no?

L: Si originarios, bueno es una vieja historia un poco con los procesos políticos y procesos económicos, que hubo en toda esta parte del continente, que hace a como en determinados momentos se aplicaban determinadas políticas y determinados planes económicos que en los términos o la denominación de los pueblos en America se fueron mutando, cambiando através del tiempo hoy por hoy estamos mas cerca de lo que es el termino mas originario que involucra y engloba a todos sin embargo hay pueblos todavía que utilizan o utilizamos el termino indígena que se hizo más conocido como en todas partes como que el concepto ya une mas allá de que el concepto en si mismo tenga un significado distinto un sentido distinto. En su momento por ahí tenia que ver con una intención como el termino indio no? que bueno muchos hermanos por ejemplo no dicen: “bueno yo no soy indio, porque no vengo de la India.” . Pero hay una cruda realidad que la historia no dice como vino la denominación esa y por eso hoy muchos incluso reivindicamos el termino indio o el termino indígena porque un momento en el proceso histórico en los cuales se habló despectivamente y eso esa carga negativa de valoración que traía hizo que muchos tuviéramos vergüenza de nosotros mismos. Entonces el identificarnos y.... era bastante complejo muy difícil y eso hacía que uno se escondiera se disfrazara de una manera como la sociedad, con el resto de la sociedad. Entonces bueno son términos que si uno no las conoce no las analiza todo un proceso histórico como fue avanzando y como fue económicamente avanzando difícilmente, es mas hay muchos hermanos por ejemplo no sé en Perú, Ecuador, Bolivia, los

pueblos originarios o indígenas están mas consustanciados con el termino campesino, no? y eso tiene que ver con una etapa en la historia con la cual se puso mucho énfasis en la concepción de clase, entonces la concepción de clase campesina - obrera que trabajaban la tierra era la campesina entonces se catalogo se simplifico en ese sentido, el problema es que se vació de contenido cultural, digamos no? Hay muchos de nuestros pueblos que terminaron asimilandose a ese concepto y no al otro concepto que muchos veces era discriminador pero tenia un contenido mucho mas profundo porque contenía lo cultural lo económico lo político que era propio de la identidad de la idiosincrasia de los pueblos originarios aquí en America.

I: Y vos sabes que son las diferencias de ser una indígena entre, como acá, una zona urbana y una zona rural?

L: Si bueno igual, hay una cierta idea que ha ido creciendo como decir bueno cual es la raza pura o la mejor pero es cierto que el contacto y la relación con la tierra es aún más directa en el campo que en la ciudad pero de la misma manera cuando hablábamos de la relación con la naturaleza uno esta en un lado o en el otro en mayor o menor grado estamos igualmente en relación o sea cambia el espacio geográfico y algunas cosas y muchas veces en las ciudades se ha tomado consciencia mayor sobre la identidad y se actúa en consecuencia de una manera distinta que los lugares de origen muchas veces se naturaliza el accionar pero una reflexión mas profunda sobre los problemas sociales económicos que como afectan y como uno puede generar políticas de liberación de autonomía de autodeterminación bueno eso es lo que uno puede ver de hecho uno que ha venido determinados lugares mas alejados de los centros urbanos, uno de por si lo que ha generado es una conciencia de uno mismo una toma de conciencia de uno y uno retoma la identidad con una fuerza mucho mayor. Digamos yo puedo hacer la diferenciación a partir de una experiencia propia no? De pronto en el lugar tratabas de no aparecer o ser, es que estando afuera uno dice: "Bueno yo soy" no? vos te aceptas y empezas a fortalecer aún más la identidad. Yo en ese sentido digamos esa es la diferencia que uno haría, pero después en el fondo diferencia alguna no hay porque unos allá en el campo como en la ciudad la identidad cuando uno toma consciencia de lo que es lo único que cambia es la forma de relación social y la manera de subsistencia digamos, eso cambiaría pero en el fondo desde el punto de vista identitario para mi no habría cambio.

I: Y también en la ciudad con la gente que trabaja hay o había experiencia con discriminación, o es política la discriminación?

L: Siempre la discriminación esta presente en tanto hay una diferencia no? Por ahí hoy por hoy eso no es no es tan evidente no se nota porque la sociedades en su conjunto han crecido los sistemas educación toman en cuenta muchas de estas cosas y por ahí ha cambiado la misión, te estoy hablando de una década atrás nada más como en las escuelas los docentes como los alumnos tenían una concepción del indio del indígena o del originario distinta la que hoy tienen, hoy están más cerca del problema porque conocen aún más entonces el nivel de reflexión es otra y de conocimiento es otra por ende la discriminación a disminuido, eso no quiere decir que no exista, existe también porque hay políticas e intereses económicos diferentes intereses que hay. Entonces eso hace que siempre algún grupo de poder, económico esos tratan de relegar y por ende de discriminar en ese sentido así sufrís directamente.

I: Que hace SERPAJ, trabaja con organizaciones en la sociedad...?

L: Nosotros de SERPAJ trabajamos con las comunidades en el interior con comunidades y organizaciones indígenas o originarias en tanto en las grandes urbes como acá en la ciudad de Buenos Aires como en el interior, con las comunidades en si. A partir de ese trabajo lo que nosotros tratamos de generar es espacios de empoderamiento o capacitación para tener mayor acceso a determinada información democratizando la información y la formación que puede haber a partir determinado de hacer, conocer, no sé hacemos talleres de derecho sobre derecho indígena o la revalorización sobre el tema de la cosmovisión porque uno que sea indígena no siempre uno esta consustanciado con una reflexión ideológica y filosófica del origen de uno porque uno lamentablemente por los sistemas de educación que han imperado através del tiempo se han impuesto determinados valores, determinadas concepciones erróneas y ajenas a uno entonces muchas veces nosotros mismos nos vemos a nosotros mismos como algo ajeno a nosotros, a veces vemos nuestra cultura como algo que esta fuera de uno no? que esta exento de eso entonces como que hay que hacer todo un trabajo de decir bueno de como me reconozco es como yo siempre digo no? es enseñar a verse en el espejo y reconocerse. Porque si ves el espejo y vos que no te reconoces es porque lo que estas viendo no esta reflejando lo que vos quierdes, o lo que piensas...

(Hola.. Habla por teléfono)

Entonces pasa ese tipo de cosas, entonces lo que uno desde este espacio elaboramos este boletín que vos ves ahí *(hace referencia a un escritorio)* o programas o hacemos encuentros donde podamos deliberar y puedan deliberarlos los hermanos y el acompañamiento básicamente sobre los distintos conflictos que hay y conflictos básicamente territoriales pero también que están

vinculados a los conflictos de identidad de retomar la cultura entonces también trabajamos en esa dirección, apoyando acompañando,...

I: Hay mas o menos un cambio ahora, desde sentirse vergüenza hasta orgulloso de tener raíces indígenas?

L: Si obviamente uno después de haber sufrido un proceso máximo en mi caso de haber sufrido un proceso de reflexión y de militancia dentro del movimiento es de indígena originaria se siente mas fortalecido y mas reconfortado y no tiene porque sentir vergüenza de nada. Por si uno ve esa realidad de la vergüenza y la enajenación permanente en muchos hermanos que han migrado del campo o de distintos pueblos a las grandes ciudades por el mismo hecho de la alineación a generado cambios y muchas veces muchos no quieren reconocerse o se avergüenzan de ser o de identificarse con determinada colectividad pero bueno ese es el único problema. Hoy ha cambiado muchísimo hoy por hoy a partir de que hubo políticas de estado aquí o presidentes bolivianos por ejemplo Evo como indígena, eso ha hecho que los propios indígenas que antes tenían vergüenza o se resistían a reconocerse hoy por hoy digan: “Si soy”, aunque con muchas dificultades pero “Si soy, estoy aquí.” Eso ha cambiado muchísimo.

I: A mi me sorprendió cuando estuve la primera vez en Buenos Aires, cuando los porteños me dijeron : “ Aquí en Buenos Aires no hay indígenas, porque quieres investigar?!” Que dirías a esas personas?

L: Ah bueno eso es muy natural porque uno no? porque uno hasta hace dos décadas atrás o una década atrás los textos bibliográficos o textos de enseñanza o los medios de comunicación se difundía muchísimo de que el concepto de que alguna vez aquí hubo indígenas, y que se terminó la campaña del desierto y otras políticas han desaparecido. Entonces lo triste para esas personas por ahí es que cada vez vamos tomando conciencia y cada vez vamos siendo mas evidentes somos más visibles cosas que antes estaba más invisibilizados y obviamente uno hoy puede ir a Salta ahí en Embarcacion o Trartagal la gente del lugar que ha nacido, vivió ahí ya gente grande dice: “ Pero tenemos que visitar la comunidad indígena Wichi aquí en la Provincia.” Aquí no hay dicen, y están ahí están caminando al lado de ellos. Entonces digo bueno pero esas políticas viejísimas que formaron através de textos que estaban que obviaban o si no obviaban había información errónea de decir bueno, aquí no existían más. Entonces obviamente existen todavía ese tipo de personas que todavía no tuvieran la posibilidad de acceder a la información o algunos que todavía se

resisten a aceptar digamos entonces por eso pasa que hay todavía gente que tiene todavía como esa reacción, por eso cuando te decía la discriminación existe aislada pero todavía existe pero no es la general viada por ahí.

9.4.2. Interview Carlos Barreto

Barreto, Carlos 2013. Interview mit dem Verfasser am 23. Februar. San Miguel, Argentinien.

I: Para mi sería interesante, donde naciste, donde fuiste a la escuela, etc... Me puedes contar un poco de tu vida?

C: Yo nací en una localidad, llamada la Pampa del Indio, Provincia del Chaco que queda 1220 km de la capital del Chaco. Eso es zona rural, donde yo nací. Es Monte, Monte, no sea un hospital nací en la casa. Y ahí viví durante hasta las siete años. A los siete años se mudan a Resistencia, que es la capital de la Provincia. No sabía español, no sabía castellano, yo hablaba mi lengua nativa nada mas, porque donde yo vivía, nosotros vivíamos no había contacto fluido de habla hispana. Entonces hablamos todo nuestra lengua, cuando llegó a Resistencia a los siete años, porque tenía que ir la escuela, yo ingresó a los ocho años, recién. Ingresó sin saber castellano, entonces era muy difícil para mi es de, el primer año. De la escuela primera porque se enseña todo en castellano y bueno ya en tercer año de la escuela yo ya aprendí castellano a leer a escribir y bueno termine todo mi colegio primario en un barrio que es de la comunidad Qom y la escuela esta en la media de la comunidad Qom. Esa escuela era privada, era de la Cruz Roja internacional financiada. Fue a una escuela privada, no era del estado. La Cruz Roja hizo una obra dentro de la comunidad indígena y instaló una escuela, donde yo estudié. Terminó mi estudio primario, hago mis estudios secundarios a 170km de ahí en una localidad Roque Sáenz. Mi secundario pero yo no cansé de terminar mi secundario porque era muy joven era muy. No me gustaba estudiar, era una etapa donde una no quería estudiar. Y yo ya mi ... mi costumbres como se fueron cambiando fueron modelando porque ya vivíamos en zona urbana entonces se mezcla mucho ya éramos bilingües, hablamos nuestra lengua, el español. Pero como es zona urbana hablamos mas español que nuestra propia lengua. Y en el secundario yo no alcancé terminar el secundario y después yo me congregó en a una iglesia protestante dos años estuve congregado y me dieron una beca para estudiar teología. Para hacer teología una tenía que tener una secundaria completa porque es una

carrera terciaria no universitario. Entonces yo que hice, como la beca venia del corea del sur, porque para mi era una oportunidad para lo que la fe cristiana, protestante pero yo era como, yo soy un poquito escéptico, no creo el primero que me dicen, quería investigar por eso empecé de estudiar, quiero ver de que se trata, cuatro años estuve viviendo... estuve 4 años viviendo acá en Buenos Aires. Dos años en Buenos Aires en un seminario interdenominal donde hay luterano, anglicano, presbiteriano bautista es casi como un seminario ecuménico. De hecho yo usaba la biblioteca ecuménica que esta acá en capital federal, yo veía todo tipo de bibliografía. Todo tipo de traducciones literales bíblicas. No terminé, porque a los 18 años tenía que presentarme en el ejercito, tuve que regresar a Chaco otra vez para presentarme porque para hacer mi documento y ahí me quedé, terminé lo del ejercito y estuve un año, dos años perdí de la carrera, después volví otra vez, porque me volvieron a convocar, me llamaron, me ubicaron por teléfono, en ese momento cuando ellos me llaman, los del seminario, yo estaba visitando la Provincia de Misiones, una comunidad que vivía tipo en la zona del Monte adentro de la selva que vivía con fuertes, viste los fuertes los palos con punta. Dentro de esos fuertes estaba una comunidad, nosotros estamos visitando esa comunidad y me llaman por teléfono y llamaron donde yo estaba, no sé como se dieron conmigo porque llamaron justo a donde nosotros estábamos parando donde estaban hospedando, ahí llegó la llamada. Atiendo el rector del seminario, me dice: “Queres venir a estudiar?”

Ahh, en Misiones, recibo la llamada para continuar la carrera, entonces yo le digo que si. Era un domingo cuando me llaman, “el lunes a la mañana ándate al correo de Resistencia y retira tu pasaje!”, entonces el domingo en la noche viajamos a Resistencia. El lunes en la mañana ya estamos en Resistencia. Aviso a mis padres: Me voy a Buenos Aires otra vez para siguiendo a estudiar. Era como “Hola y Ciao” y ya me fui para Buenos Aires. En Buenos Aires me quedé terminé la carrera. Empecé nuevamente, empecé todo de cero, de nuevo y terminé la carrera. Yo voy a vivir a... la carrera la hice en San Justo, provincia de Buenos Aires acá . Terminé la carrera y me voy a trabajar a capital federal lo que sería Ramos Mejia por ahí, no, en Flores,... . Flores, Ramos Mejia, Caballito era el circuito donde yo estaba trabajando, y trabajaba con chicos de clase media y de clase pobre que era estaba ubicado en una zona de Flores, que le dicen el bajo Flores. En bajo Flores hay como una comunidad de Bolivianos y Peruanos es una comunidad grande. Entonces nosotros trabajamos con esos chicos y después con los chicos de Flores de Pompeya de Caballito con chicos de clase media, nosotros hacíamos recreos, les hacíamos jugar al futbol, al paddle y después le enseñamos alguna historia con para dar algún enseñanza practica. Y después les dábamos refrigerios todas esas cosas. Y después tuve casi dos años ahí y después me fui a otra

iglesia a trabajar que era una iglesia presbiteriana y ahí estuve trabajando como profesor de historia, dos años. Profesor de historia de la iglesia. Después de eso yo fui a vivir a la Plata, porque en la Plata ya había comunidad. La iglesia presbiteriana me ofreció a mi trabajar para la organización trabajar para ellos como docente como pastor ellos me han ofrecido; ofrecieron todo pero no quiso aceptar eso, porque yo preferí trabajar con la comunidad que estaba ya iba instalada con la comunidad. En todo ese tiempo, yo estuve en contacto con las comunidades, yo las visitaba acá en Buenos Aires, porque algunos son familiares míos, otros amigos que se mudaron a Buenos Aires. En ese tiempo yo los visitaba, después yo voy a vivir en la Plata a vivir dentro de una comunidad. Y ahí armé la segunda institución indígena, la armé en la Plata. Justamente por eso. El tema de la zonas urbanas hay que lidiar en la zona urbanas diferente a como se lidiar en la zonas rurales. En la zonas urbanas si vos te presentas como vecino nadie te da una respuesta, de la única forma en que las zonas urbanas te pueden dar respuestas o que te pueden atender es siendo persona jurídica, solamente siendo persona jurídicas ellos te atienden, por eso es la necesidad organizar una institución con personerías jurídicas para que te den, o por lo menos que te escuchen por que de otra forma no te atienden, no te escuchan, te mandan de una institución a otra pero no te dan respuesta. Entonces lo que nosotros vimos es que la personería jurídica en las comunidades urbanas es muy importante porque de otra forma no existís. Solamente siendo personería jurídica nosotros vimos eso. Por eso armamos la segunda institución en la Plata, y con esa institución si, bajamos un comedor comunitario, bajamos planes de trabajo de hecho también tramité. Había un lote una propiedad grande, donde vivía la comunidad, con ese institución tramitar esa propiedad para que quede a nombre de la institución y de sus asociados para ninguno venga y se quiera adueñar de la propiedad. Eso se logro através de que armé la persona jurídica porque de otra forma era imposible. De otra forma no te dan respuestas. Entonces en la comunidades urbanas siempre dos cosas vas a encontrar lo primero que se juntan, es una cosa innata porque quieren estar cerca, y lo segundo se organizan como institución, una persona jurídica y lo tercero que también es importante una iglesia. La iglesia en el caso del pueblo Qom, Wichi o Mocoví, la iglesia protestante, angélica tienen un rol muy importante, ocupa un rol muy importante, la vida espiritual. Lo que yo veo dentro de la iglesia, es también el sincretismo, la mezcla de nuestra cultura con lo que se trajo del occidente. Pero esta ahí es permitir, nadie te prohíbe, por ejemplo nuestra cultura se danzan como se danzaba antes culturalmente pero en un contexto judeocristiano, por eso hay cosa que te permite, eso hizo también que se prolifere muchos no tengan tanta afinidad con la iglesia católica si no es con la iglesia protestante la iglesia evangélica por esa pretura que tiene. Entonces por ahí por eso por la mayoría de los pueblos Qom están muy metido con la iglesia evangélicas. Con esas tres cosas siempre vas a encontrar que en cualquier

comunidad urbana hay una institución y una iglesia, porque ellos se organizan por la cuestión de los recursos pelear los recursos y la otra es la espiritualidad, siempre esta presente.

I: Siempre vos te sentiste como Qom, o en la ciudad era mas difícil en la ciudad?

C: Yo a diferencia a otras personas, yo siempre me sentir Qom, y siempre me sentí orgulloso de ser Qom. En un encuentro internacional que hubo hace mucho tiempo atrás yo participé como seminarista en ese encuentro y había gente de Japón, gente de Estados Unidos, gente de la China, gente de diferente idiomas y nos estamos en la mesa, como esa larga mesa, y yo estaba con otro hermano Qom y están nosotros sentido en ese congreso internacional de la iglesia Y cada uno hablaba su lengua, había alemanes, y yo dije: “Que lindo” Se me hincho el corazón porque digo, “yo también tengo mi propia lengua!” Ellos no tienen problema hablar su propia lengua, porque yo tengo problema? Como que se hincho la identidad o el Qomaso, entonces empecé hablar en mi lengua, y todos nos miraban para decir que nos parecíamos que tenemos nuestra lengua pero si, después hablamos. Eso fue el día como que fue el día que no sé la situación es como que reafirmó mi identidad. Pero nunca negué mi identidad ni en capo nunca la oculté. En todos los lugares donde estado yo me senté con muchas personas que son de repente la sociedad son muy importante pero yo jamás negué mi identidad siempre fui claro, soy del pueblo.. mi propia lengua, mi propia forma de ver, con pato con algunas cosas de so, con otras que no, No nunca tuve problema con MI identidad.

I: Y como era por tus amigos, familia, para era lo mismo, que se sientan muy claro con su identidad?

C: si. Ellos son muy claro. El tema es que últimamente los últimos 15 años, hace 15 atrás en las zonas urbanas de Rosario o de Buenos Aires los chicos que asisten a las escuelas mayoritariamente no indígenas ellos sentían mucha presión por parte de los no indígenas por esa cuestión de todavía esta arraigado en los manuales en los libros que estudian que los indígenas las ropas como si fuera antes, que usan plumas, entonces los chicos por ignorancia todo eso los cargan. Los chicos se sienten con esa carga, que cuando van a la escuela que los carguen..... Entonces ese es el único problema que han tenido hace 15 años atrás los chicos que empezaron a asistir las escuelas en las zonas urbanas, los nuevos establecimientos urbanos de población indígena. Porque los que ya estaban la gente lo asimiló también tuvo su propio proceso también, donde todos los barrios aledaños siempre hablaban mal de la gente, aparte también barrio Toba de

Resistencia esta ubicado sobre el camino del ferrocarril, que significa eso? Que es el lugar mas alto, que significa eso? Que cuando todavía no estaban hecho todo lo que es hídrico cuando se inundaba el río negro, todos los barrios quedan bajo con agua, menos barrio Toba, también eso generaba bronca con respecto a la gente del barrio Toba. Eso se fue superando, actualmente ya no es lo mismo, pero en las zonas urbanas, los nuevos lugares donde se pobló, donde mucha gente que era de zonas rurales, mucha gente migraron a las zonas urbanas, por cuestión de falta de una política del estado, que las pueda contener, muchos se tuvieron que migran. Entonces por el hambre, por la falta del trabajo, por la falta de agua, por un montón de cuestiones que hace que la gente de manera solapada expulsan de sus lugares.

I: Me dijiste estuviste trabajando también con Bolivianos ..?

C: Tuve un gran problema con los pueblos, con los hermanos, no tuve problema, pero siempre lo hablamos, el tema es que hay algunos hermanos que son muy de identidad muy fuerte, de imponer su identidad. Entonces yo siempre; bueno ese es el problema que tienen los hermanos Quechuas y los Aymaras, tienen esa particularidad de querer imponer su identidad de encima de los otros pueblos, es siempre por eso nosotros, yo discutí “Para!” acá ellos vienen y no te preguntan si vos sos Qom, Wichi, o Mocoví, te implantan su whipala. Whipala es una bandera que tampoco ni te ocurra decir bandera, tienes que decirle estandarte, porque ellos también tienen una idea de que significa bandera, es nada bueno,... decir estandarte...

Ellos vienen y te plantan, no te preguntan si estas de acuerdo o no. Porque cada pueblo tiene que tener su propia identidad; yo soy de idea que cada uno, tiene que respetar la identidad de cada pueblo.

La whipala es de los pueblos andinos, que significa andino? Los pueblos de allá de la altura. Nosotros somos de los pueblos del llano, del bajo. Ellos tienen una identidad definida. Y ellos tienen significan con la whipala y no esta mal esta bien. Pero tienen que respetar nosotros por ejemplo. No tenemos un estandarte o una bandera porque no tuvimos necesidad de generar eso, porque hay que de ser de historia, ellos fueron un imperio. Entonces ellos tuvieron necesidad de tener su propio símbolo, pero nosotros acá no teníamos necesidad porque vivíamos hasta no hace mucho casi como de la Y éramos felices en nuestros mundos, no teníamos necesidades pelear con nadie, hasta que vinieron y hicieron nuestra mano nuestra fuerza como recurso barato entonces ahí recién empezó la lucha indígena de los pueblos de llanos. Bueno eso para como el tema de ahí cuando necesitas nos juntamos todo, y bueno hablamos de esta cuestión y también

hablamos de religión, entonces yo a todo nosotros profesamos una religión que no tiene mucho con nuestra cultura pero si también entonces yo decía que parece que si tiene que ver. Porque los principios de nuestra cultura. Entonces hay alguna cuestiones que se fusionan que no hay rechazo. Entonces pero ellos no son y ellos miran con mucho celo, porque? Ellos porque comenzó siempre traen con una mano la cruz en la mano y con la otra la .. y bueno eso fue una experiencia pero no podemos hacer de una experiencia una regla de vida, fue una experiencia de este pueblo, de este pueblo. El pueblo Toba tuvo esta experiencia y hay que respetarlo entonces eso fue ...

Y de ahí trabajando con ese grupo y el lugar que nos contenía como grupo ellos que central grandes trabajadores es un gremio, es un gremio que tiene presencia a nivel nacional y ese gremio esta adherido al OIT, por eso también, no era casual que estamos ahí, porque y la OIT es la organización nacional del trabajo que durante mucho tiempo ha llevado un trabajo que tiene que ver con la defensa de los pueblos indígenas. Entonces no era casual que estamos ahí.

I: Como ve usted la situación de los jóvenes indígenas en la ciudad?

C: Lo que pasa es que en la ciudad funciona el efecto de la moda. Cuando los medios de comunicación tienen mucho que ver con eso, muestran a los raperos vestidos de tal forma o que se falopean o que se inyectan eso como que se pone de moda, mucho de la juventud queriendo estar en la moda, no muestran modelos genuinos, los medios de comunicación, los modelos son todos un desastre, que generación estamos generando?, un desastre porque quieren estar en la moda. Hace mucho tiempo atrás los chicos que se sentían excluidos de la sociedad por no tener unas zapatillas de moda tienen que salir a robar para ser alguien; es la cuestión de la identidad, de villas, los chicos sin zapatillas no eran nadie, por lo menos se sentía alguien, la cuestión de identidad, los medios de la comunicación tienen un rol muy importante con respecto de la juventud, de las comunidades en las zonas urbanas. En la Plata hay un montón los chicos van a la iglesia rapean, bailan, hacen todos los que hacen los raperos, pero también los que no rapean están en la otra . Los que no tan contenido en un ámbito iglesial están en lo que los medios las películas muestran. En imensio; 50 cent o esa gente lo que hacen es pregonan la adición no hace otra cosa que eso.

así es Andrea, te ayuda?

I: Si gracias, es que en Austria no hay mucha literatura y por eso si me ayuda mucho..

Acá tampoco. No hay mucho, en Qom. Dar clase y enseñar en lengua y relatos en Qom a sus alumnos le cuesta mucho a conseguir. Hay muy poco material, muy poco!

Cuesta también tomar el trabajo; la comunidad no tiene esos medio de ir filmar, el estado no financia eso al pulmón cuesta mucho, estamos por dar 7 talleres en Resistencia.

Nosotros el 16 marzo hacemos nuestro primer taller en Resistencia. Es un sábado empieza en la manan y termina a la tarde. A las tres, cuatro... Si quieres venir quedamos en contacto.

I: Muchas gracias, y gracias por la entrevista.

C: De nada, Andrea, suerte.

9.4.3. Interview Mabel Quinteros

Quinteros, Mabel 2013. Interview mit dem Verfasser am 11. Februar. Buenos Aires, Argentinien.

Mabel: Yo preparé así y vos me vas diciendo. Este es el mapa de Argentina. Bueno, nos, soy de ENDEPA. ENDEPA quiere decir: Equipo Pastoral Aborigen, no, eso es de iglesia católica. La iglesia católica desde los tiempos mas remoto trabajó pastoralmente sobre todo la zona de los Guaranís, Guaraní, Brasil, Bolivia, Paraguay, más que la Argentina, no? Antiguamente en el virreinato aquellos misiones, florecientes impresionante, porque aquellos Guaraníes, artesanos, músicos. La primer Imprenta en la Argentina funcionó acá y hicieron los traducciones de castellano a Guaraní. Tenían un enorme producción de hierba Mate, que mandaban al exterior y gran producción de cereales de todo, no? Ese fue un tema de los jesuitas: envidias internacionales, Inglaterra, comercio, verdad?

Bueno, cuando los echan a los Jesuitas 1740, dos congregaciones Franciscanos y Dominicos les pidieron que se hagan cargo de los misiones. No pudieron ellos. Y las misiones se desmembraron. Hay varias tesis, yo participo de la tesis que estos Guaraníes eran artesanos, que habían construido, todo lo que hoy son ruinas, en la zona de Iguazú, que eran músicos, pero músicos que venían a Buenos Aires bajando en canoa a dar conciertos polifónicos en latín, alemán, castellano. No iban a volver a la selva. Esa gente leía, escribía, la mayoría de ellos. Entonces aquí en la

provincia de Corrientes, la ciudad de Corrientes de las mas antigua de Argentina, de modo que ellos ese lugar lo conocían porque bajaban por el río Paraná.

Y es probable que ellos hayan venido a ésta ciudad grande que era la que mas grande que era la mas cerca que les quedaba y se fueron amalgamando, con mujeres criollas, con hombres criollos , de tal modo que si alguna vez tenes posibilidad de agregar otra cosa a tu tesis, la provincia Corrientes no tiene aborígenes. Hoy no tiene ningún aborigen. Y tiene una identidad guaranítica profundísima. Una vive en los valores y las costumbres guaraníticas, hablan Guarini, de donde vino eso?

No hay indígenas acá.

Así que es de eso fue un gran trabajo de los Jesuitas, un gran trabajo. Yo estoy leyendo ahora algunas obras de aquellos primeros misioneros increíble. Llegaron a descubrir que la piedra de Misiones tenía hierro, sacaron el hierro de las piedras hicieron herramientas; una cosa increíble que es lo que hacían.

Y en cada comunidad que podían tener 2.500 personas en aquellas misiones, habían dos Sacerdotes nada mas. Entonces quien hacía todo el trabajo? La gente, la producción, eran grandes trabajadores, no?

Bueno, entonces este es uno de los mapas bastante actualizado, faltan algunas cosas porque en este momento, como vos decís, no hay , no había vestigios , como extraoficialmente de que era Argentina un país de pueblos originarios. Como una cosa muy negada no? muy negada. En el año '79, cuando se hace uno de los.. de las reuniones mas importantes a nivel de iglesia, a nivel latinoamericano, cuando vienen las conclusiones de esos documentos que se hicieron en México en Puebla, acá algunos decían, bueno todo eso que salió no nos toca tanto a nosotros, porque nosotros no tenemos esa realidad. Siempre hemos negado un poco, y los Argentinos siempre nos hemos sentido mas Europeos, mas conectada con Europa que con el resto de América Latina.

Gracias a Dios eso ha cambiado, pero de cualquier manera en este momento hay más aceptación de lo que es el mundo indígena. Y eso se debe, yo creo que al trabajo del varias instituciones, también la nuestra y de una, de algo que se logró que fue muy importante en el año '94, en la reforma de la Constitución Nacional, estuvimos a mí me tocó coordinar, la presencia indígena dentro de la constituyente. Fuimos el único grupo, fuera de los legisladores, que estuvo presente desde que empezó en Mayo hasta que terminó en Agosto ahí.

Y los lunes, venían 25 indígenas de todo el país, dos o tres compañeros de instituciones variadas y los abogados de ENDEPA y ahí estábamos toda la semana. El lunes siguiente venía otro recambio de 25. Entonces eso fue algo que nos permitió a las instituciones capacitar intensamente, sobre lo

que eran de hecho. Y el grupo indígena, pudo participar de la.. de una comisión que se llamaba “De nuevo derechos “. Entonces en esa Comisión ellos participaron activamente. Porque a las mañanas nosotros con los abogados hacíamos la capacitación. Y a la tarde nos íbamos a la constituyente a las once doce de la noche, y así desde Mayo hasta Agosto. De tal manera que fueron empezando a ser reconocidos, y dentro de esa nueva comisión se aprobaron los derechos, que pasó después a la constituyente general y ahí se aprobó algo que fue muy importante, que había en la Argentina pueblos preexistentes.

I: una palabra clave, no?

M: claro. Por tanto les corresponde una personería jurídica, igual que la iglesia católica que es preexiste al Estado, una categoría jurídica muy importante. El derecho a las tierras a la educación bilingüe, a las tierras que ocupan, y tierras que sean aptas, verdad?

Así dice la reforma. Todo lo que les afecte, y eso fue muy importante porque les afecte el medioambiente, la minería, tantas cosas no? Toda la tala de los montes.

Entonces eso fue, fue como una abrir de una puerta grande, que ya les dio otro nivel. Eso fue en año '94.

Quedamos entonces varias instituciones, y nosotros que fuimos coordinadores de ese movimiento, como muy conectados a nivel nacional. Y seguimos reuniéndonos en distintos zonas del país, y entonces elaboramos el proyecto que se llamó PPI Participación de Pueblos Indígenas, como una continuidad de la constituyente. Y conseguimos un aporte del Estado en aquel tiempo fueron casi trescientos mil pesos, eran otros tiempos, y con eso pudimos hacer desde Tierra del fuego hasta Jujuy, reuniones, zonales, comunidades y zonales. De zonales pasábamos a una región, de la región pasábamos a un congreso nacional.

Por lo tanto fue como consolidar lo que se había conseguido en la reforma de la Constitución, profundizando esos derechos y que es lo que verdaderamente los indígenas querían. Llegamos a un Congreso Nacional, por la participación de pronto de los Huarpes, que ni sabíamos existían, desde de los diaristas Tonocotéz de Santiago del Estero que no sabíamos que había esa variación de diaristas.

El PPI (participación de Pueblos Indígenas) fue un trabajo de capacitación y organización nacional que Endepa coordinó junto muchas organizaciones indígenas y equipos npo indígenas. Una de las cosas hermosas fue que - a partir de la Reforma de la Constitución Nacional del año 94 fueran emergiendo grupos indígenas desconocidos para nosotros y el país., Uno de ellos fueron los Onas, de tierra del fuego que también se incorporaron en el PPI año 97

Otro grupo fueron los Huarpes del norte de Mendoza que hoy se ubican en Mendoza, San Luis y sur de San Juan

Entonces ahí como se fortaleció lo conseguido de la reforma, porque en ese congreso eran todos indígenas y habríamos, no sé, un máximo de diez no indígenas acompañando. Y eso se presentó en el congreso de la Nación. Fue algo muy importante, muy importante.

Bueno, después de eso, entonces ya se fueron dando pasos muy importantes, de organización indígena, que hoy en Argentina, hay varias organizaciones, pero no hay una organización indígena. El tema de la organización y la representatividad indígena es una cosa.. un punto colorado digamos, porque acá en Buenos Aires estaba el AIRA Asociación Indígena de la Republica Argentina. Vivían acá, y vivían de ser indios digamos. No tenían relación con sus comunidades, entonces las comunidades no los respetan como representante. Pero como ellos tenían personerías jurídica si se vinculaban a nivel del mundo pero no con su país. Después surgen organizaciones de los distintos pueblos. Y hay una organización nacional pero no fue elegida por la base, asíque esta el tema de la representatividad es un tema.

No, no hay una organización definida y mas bien políticamente se nombra a los que puedan ser punteros , pero no, punteros decimos nosotros mas del gobierno, no? De modo que ese es un tema todavía, muy difícil, muy difícil.

I: Como la identificación, no?

M: Si, ahora, digamos, esta zona, es una zona, a ver donde anda, Kolla,

I: Esto es Jujuy no?

M: Si, Jujuy y parte de Salta, pero vos decís:

Usted Kolla?

_ No, yo soy susqueño. *Es una zonita de Susques.*

Usted Kolla?

_ No, soy humahuaco. *Porque se llama Humahuaca acá una zona que estaba poblado por los Humahuacos.*

Entonces empieza en este momento a ver a asumir sus identidades parciales, no? su particularidad. Por ejemplo Santiago del Estero que decíamos Diaguitas.

Unas monjitas salesianas que fueron a trabajar acá a una zona Atamisqui al sur de Santiago. Hace tres años me llama una de ellas y me dice:

_ “ Mabel sabes que hay Cacaños?”

_ Que me decís?

_ Hay Diaguitas Cacaños.

_ Donde sacaste eso?

_ Y acá nos encontramos; vinimos a trabajar. No son campesinos son Diaguitas Cacaños.

Me pongo estudiar y encuentro el idioma Cacaño. Entonces alguien hablaba el Cacaño.

Igual así salieron los Tonocoté. Hay Vilelas en Santiago todavía, muy poquito pero hay. De modo que empiezan a surgir por el reconocimiento, porque es más aceptado decir que sos indígena; empieza a ver zonas que nosotros ni sabíamos.

Nosotros, cuando decimos nosotros que es ENDEPA, en realidad a nivel de iglesia hacía mucho que se trabajaba tanto en el norte como en el sur, pero estábamos todos separados, cada uno hacía su experiencia.

Recién en el año ‘80 , ‘80 mira, hace nada, promovimos una reunión de todos los que estábamos trabajando con indígenas, católicos, cristianos de otras iglesias, y ahí decidimos que era el momento de unificar de trabajar juntos. Y en el año ‘84, o sea cuatro años después, recién se forma ENDEPA. Y ENDEPA cuando van a venir los 500 años nosotros reunimos un grupo importante de indígena para que le presentaran a los Obispos sus peticiones. Entonces en un grupo había una chica Chané; los Chané son de acá del norte de Salta, esta cosita roja que está por acá, Los Chané, Ella hizo este dibujo (emblema de ENDEPA)

Porque ese grupo de ella dijo: nosotros éramos un árbol muy fuerte...

I: Yo leí en la página de ENDEPA (descripción del emblema de ENDEPA)

M: ... que fue talado, nosotros somos los brotes y a nosotros nos impresionó mucho, y en ese momento lo tomamos como emblema. Ahora ya nos satisface decir que es un árbol grande florido con frutas.

Entonces si vos observas este mapa, ves donde hay; esto no es que todo esto sea Mapuche, no, son zonas. Bueno.

Donde hay mas comunidades indígenas para tu gusto o pueblos mirando el mapa. En el Norte o en el Sur?

I: En el norte, no?

M: En el norte. Porque en el año 1700 a 1800 se hacen dos campanas muy fuertes del norte y del sur. Desde el gobierno nacional en Buenos Aires, para terminar con los indígenas, y abrir la Argentina a la inmigración Europea. Esta campana fue organizada por el general Roca y ésta del sur salió de Corrientes por el río Bermejo, a esta zona (señala en el mapa). El sur, por su característica, por las mesetas no tuvo físicamente posibilidad de esconderse tanto. Y fueron muy arrasados. Fue una expedición al desierto, pero no era un desierto, ese desierto estaba poblado con mucha gente. En ese punto muchos Mapuches pasaron a Chile, por eso también vas a encontrar a lo mejor algunas tendencias que dicen que los Mapuches en realidad no son Argentinos; es una pelea esa. Porque la Cordillera tiene muchos pasos que ellos conocían perfecto, no existían las fronteras. Entonces el Norte con tanto, nosotros decimos monte, para ustedes los montes son altura, pero para nosotros el monte es vegetación. Es casi selva. No es selva, es casi selva, es mucha vegetación. Entonces acá los indígenas pudieron resguardarse y por eso el Norte tiene mucho mas pueblos, once - doce que el Sur, que tiene Mapuches y descendientes de Tehuelches.

En esa época, fijate que los Tehuelches eran los custodios naturales de la costa Atlántica.

He encontrado algún libro donde se registra que el Gobierno de Buenos Aires le mandaba, una vez al mes, una bolsa de galletas, pan, lápices, papel y tabaco y uniformes para que se pusiesen y ellos recorrían a caballo toda la costa Atlántica impidiendo que bajaran los barcos. Fueron los grandes custodios, no?

Bueno entonces en el Norte, nosotros tenemos esa raíz quechua, no oiamara de distintas, después tenemos los Chanés. que en realidad los Chanés y los Guaraníes pero Guaraníes, Avá-Guaraní que venían de Bolivia con los misioneros, y esos que venían con los misioneros tomaron las luchanes que venían mas de acá del norte, casi como esclavos los tenían, ya no quiere decir parientes. Entonces los incorporaron hasta que los Chanés se fueron identificando de otra manera. Después acá hay Tobas , Wichi, los Wichi tienen presencia en Formosa, en Salta y en Chaco, los Chanés solo están en Salta. Acá hay Churupíes también , que hay muchos en Paraguay. Nosotros tenemos pocas comunidades Churupíes . Después en esta zona también hay Chorotes que es un

misimo tronco con los Wichis y se entienden bien en el idioma. Pero estos son Guaranies de los Tupí-Guaranies que venían de Brasil. No son estos Guaranies que son Avá-Guaraníes. Para mí los Guaraníes de la provincia de Misiones son los mas primigenios en la Argentina. Ellos hoy mantienen el idioma que es bastante parecido pero tiene su diferencia, no. Pero no solo eso, sino que mantienen su cultura su tradiciones.

Ellos hasta, hará unos diez años no admitían ni documento argentino ni escuela ni religión.

Para que nosotros pudiésemos entrar alguna comunidad acá teníamos que tener el permiso publico del cacique y nuestro compromiso de no llevar escuela, ni religión, ni documento. Hay pocas, algunas comunidades que sean cristianizados digamos, pero mantienen su religión natural, la suya, en tal modo es la primera religión indígena inscripta en culto acá en Argentina, la religión Guaraní.

Por eso, digamos, yo le doy mucha gracias a dios, porque he estado 36 / 35 años y he podido ser testigo de tantas cosas, de la propio cultural.

Que sé yo, por ejemplo, en un asamblea, de estos mundos Guraníes. La asamblea empieza, pero los que llegan tarde, van uno por uno dando la mano, a todos lo que están, se interrumpe la asamblea, para darle la bienvenida a todos. Todos las veces que haga falta que lleguen, porque la persona es importante, porque son hermanos que vienen.

Cada diez persona, hay un joven que sirva Mate, un joven que cambió la voz, no un adolescente, ya un joven que tiene mas prestancia, y ese que va sirviendo Mate, va aprendiendo lo que es una asamblea, viste?

No, hay tantas cosas, tan interesante de que vos ves como mantienen. Y mantienen con rigor algunas cosas. Su propia justicia, que es muy fuerte, es muy fuerte. Asíque para mí es muy primigenio. Después en la provincia de Formosa, tenemos Pilagás que es el único grupo que está, Pilagá. Que originalmente que dice que venía del Norte, más del centro, solamente están ahí, son once comunidades. Y ellos tienen una organización de comunidades, son una organización de segundo nivel. Como una pequeña confederación del Pueblo Pilagá.

Después tenemos acá Tobas que están en Formosa, están en Chaco y también están un poquito en Salta.

Y acá están los Mocovíes. El Pueblo Mocoví vivía en el Sur del Chaco. Zona es buena para la agricultura y la ganadería por lo tanto acá se instalaron los Europeos. Y los fueron acorralando de tal manera que son los que menos tierra tienen en esta provincia. Y muy peleadas estas tierras, y se fueron extendiendo hacía la provincia de Santa Fé. En la provincia de Santa Fé no había indígenas. Salvo dos zonas que eran como el corazón que uno es San Javier, de donde era un boxeador que

fue campeón mundial que se llama Monzon, de Argentina que nunca reconoció ser indio pero era Mocoví de San Javier.

A partir de ese trabajo de la reforma, nosotros, instituímos la semana de los pueblos indígenas a partir del 19 de Abril. Esto empezamos en el '80 antes de ser, digamos, del todo. Y eso de pronto se unieron 1200 Mocovíes en la zona de Reconquista, Santa Fé, que es donde yo vivía.

Y bueno, pero mis primos están en tal lugar, mi tío está en tal lugar. Y hoy si vos ves la mapa de la provincia de Santa Fé, es todo lleno de comunidades, viste?.

Y estos son Tobas que quedaron en la provincia de Santa Fé. Esta ciudad es Rosario. Rosario es la segunda ciudad del país. Y tiene miles de Tobas. En tres barrios muy grandes, reconocidos. Para nosotros el Norte cuando iban a Rosarios los muchachos, porque van y vienen, algunas Tobas son caminadores temíamos, porque vuelvan con todas las manías del urbano, drogas, alcoholismo, como la babilonia antigua, Rosario.

Buenos Aires mas o menos apreciamos que debe haber unos 6 mil indígenas: estudiantes, en diversas situaciones, secundario, universidad, profesorados, mas o menos estima así. Y hay este, hay muchas comunidades, o no son comunidades pero tienen esa cara como comunidades y se agrupan en zonas. Quilmes, Avellaneda, Berasategui; este gran Buenos Aires del sur. Ahí hay mucha presencia.

Nosotros tenemos contactos en José C. Paz en San Miguel, en Derqui, es una comunidad, cuando se cerro acá en el Chaco un gran ingenio que se llamo las Palmas, sobre el río Paraná, esta gente se desplazo en familia y del centro del Chaco hubo también una comunidad grande que se desplazo y vivían acá en Buenos Aires en un lugar terrible que se llama fuerte Apache, donde ahí se tomaron edificios que se quedaron sin terminar, y ahí es un reducto de muy mala fama.

Y nosotros habíamos venido los ENDEPA Buenos Aires para la semana y vinieron unas chicas Tobas estudiantes de magisterio. “Quiero visitar mis parientes en Fuerte Apache”, nosotros ni sabíamos dónde quedaba, todos veníamos del Norte. Pero una monja estaba acá, los llevó a ellos a Fuerte Apache. Entonces esa familia el otro día vino estar con nosotros y ahí esa misma religiosa que había estado en el Norte se quedo vinculada y los llevo a un encuentro de la educación católica para que presentaran sus artesanías y eso.

Mira como son las cosas no?

Y unas monjitas que estaban ahí la llaman a esta monja y dicen “Mirá, acá en Derqui al lado de nosotros hay como dos manzanas (Häuserblock) que dicen que son de la iglesia, por qué no venimos para que esos indígenas vengan para acá.

Bueno me llaman a mi, que era coordinadora, yo lo llamo al Obispo que era presidente, nos ponemos en movimiento y en el año '97 se los pudo entregar esas dos manzanas. Y se cambiaren de fuerte apache y nosotros los ayudamos a hacer los primeros 25 viviendas y ahora es una comunidad muy conocida que ha recibido mucho apoyo de antropólogos, sociólogos y es una comunidad muy interesante formado por dos clanes: El clan que vino del ingenio de las Palmas y el vino del centro del Chaco y se turnan cuando hay elecciones para la comisión, una vez le toca uno, una vez le toca otro. Porque, Andrea, yo después de muchos años reconozco que hay cosas que hemos inventado los no indígenas. Por ejemplo el sentido comunitario, lo tiene esta gente que viene de comunidades de Pueblos Quichua y Aymara. Pero el resto de la gente son clanes. Si vos desde arriba ves, una comunidad Wichi, están las casas todas juntas. Y juntas este es un clan y este es otro clan. En tantos años si quieres hacer un proyecto comunitario para hacer zapatillas, nunca en la vida funciona. Va funcionar por familia. Las carpinterías tanta carpintería que hemos tratado de hacer, no funciona. Porque hay rivalidad entre un clan y otro. Vos pensá que esta gente que vivía acá, uno con otro eran enemigos en si. Los Wichi con los Tobas. Bueno, eso ha pasado pero eso es, entonces en realidad ese grupos, esos clanes, cuando se unen? Cuando hay una necesidad común o un peligro común, entonces reaccionan como comunidad. Nosotros decimos, y tienen ese nombre de comunidad, pero la practica te dice que una huerta comunitaria funciona barbara. La hora de cosechar, cosechan todo y se pelean todo porque no es comunitaria, si es familiar es familiar. Pero bueno, eso, viste, es una cosa de experiencia.

Entonces, norte estamos, los Diaguitas van a tener distintos nombres y los últimos son los Cacanós y también decimos los Diaguitas Calchaquos porque son del río, entonces al río salado ellos tomaron el nombre Diaguitas Calcha. resulta que los Huarpes, para nosotros estaban desaparecidos totalmente. En el año 97 cuando hicimos ese movimiento de participación de Pueblos indígenas al congreso nacional, llegaron los Huarpes. Grandotes, pelo negro, rulos, porque los indígenas tienen el pelo fuerte. Cuando se van a presentar que te digo que seríamos diez no indígenas y al menos había menos 80 indígenas de todos los pueblos, se oye desde el fondo, “indios de plástico”. Oh, dije yo, se va a armar acá. Los Huarpes quedaron silenciosos, tomaron su tiempo, “bueno, puede ser que seamos indígenas de plástico, pero los Huarpes desaparecimos porque los chilenos nos llevaron a las minas, y el ejército argentino nos llevó a criar mulas a la alta montaña. Ahora nosotros queremos reconstruir la vasija del Pueblo Huarpe. Que esta rota en muchos pedazos. Quien de ustedes nos puede impedir que peguemos estos pedazos?”

- Silencio. Y de pronto alguien empezó a aplaudir, se hizo el aplauso.

La aparición publica nacional del los Huarpes en los '97. acá estamos con la provincia de la Pampa y un poco de San Luis, donde la mayoría en una gran discusión no son Mapuches, son

Vilinchés, o Mamulches, no cierto, pero no Mapuches. Y esta zona es Mapuche, y Tehuelches, descendientes, por ejemplo acá en Santa Cruz, quedan muy pocas agrupaciones, llaman ellos, descendientes de los Tehuelches, y la sorpresa para nosotros en ese PPI, del año '97 encontramos con descendientes de hornas parlantes, que en ese momento piden el reconocimiento y se forma una comunidad con más o menos 300 descendientes de Orma y el nivel de esa gente son empresarios, pequeños empresarios, comerciantes, profesores, nada que ver con las comunidades pobríssimas de acá que siguen teniendo chozas o están ahí como siempre las mujeres sentadas en el suelo en un cuerito, nada que ver. O sea esta gente tuvo muchos menos oportunidades que la del sur, porque el sur a partir de 1800 casi finales de 1800 llegan los Salesianos. Los Salesianos en el Sur y los Anglicanos en el Norte y los Franciscanos que siempre estuvieron, fueron iglesias, las Iglesias cristianas católicas y evangélicas trabajaron siempre 3 líneas: educación- salud y religión.

Las iglesias cristianas, todas iglesias cristianas trabajaron sobre eso. Entonces los Salesianos, su preocupación era que accedan a leer y escribir en la escuela y fueron armando escuelas en medio de la meseta, escuelitas y haciendo que se vinieran a vivir de ahí. Los salesianos trabajaron mucho en educación dando oportunidad de escuelas primarias o secundarias aún en zonas rurales. La contrapartida que ahora nos parece mal es que prohibieron el idioma. Lo cual fue un rompimiento con la familia y las familias, muchas familias de esas se iban a vivir cerca de la escuela y así empezaron las pequeñas poblaciones para no dejar a sus hijos. Que es una cosa que siempre se les criticó a esta evangelización salesiana porque impedían de hablar Mapuche y perdieron el idioma. Que ahora están tratando de recuperar. Pero que hicieron los Salesianos. Primaria y la secundaria que hace acceder a la universidad, entonces vos tenes, esa adelantada en educación ha permitido que muchos mapuches estén en la Universidad del Comahue que funciona, su sede central en la Provincia de Neuquén, corazón de la pastoral salesiana y educativa de la región patagónica. Acá en el Sur, repleta de Mapuches, porque ellos tuvieron un acceso directo a toda la educación, cosa que acá en el Norte no. Fue mucho más tarde. Ahora por ejemplo en la provincia de Formosa tiene escuela primaria que es muy bajo nivel, pero en toda las comunidades hay, y cada tanto en una zona hay una secundaria que agrupa a esas escuelas para que accedan a esa secundaria aunque el nivel es muy bajo, porque son maestros, no hay profesores. Bueno, pero están entrando a la universidad también, y en Corrientes hay un grupo muy interesante de indígenas Toba, Tobas y Wichis, que están haciendo abogacía, otras carreras humanísticas, en Formosa también en la universidad hay 35 Wichis, y en Buenos Aires hay muchos, no. Entonces la situación del Monte determinó, que se pudiesen conservar más pueblos en el Norte que en el Sur.

Por ejemplo hay, claro, mira, yo tengo edad de abuela, y las abuelas cuentan muchas cosas, y como he estado 35 años, puedo contar muchas cosas. Por ejemplo las abuelas me contaban que sus abuelas les contaban cuando este ejército de Roca llegaba y les arrancaban, porque las mujeres Mapuches usaban mucha platería. Adornos de plata pero que cubrían un poco el pecho. Les arrancaban la plata y los niños y uno de las familias huyó a las tierras de Bidubi, del Bibi, como tierras mas frías y esa familia contaba que sus abuelas les contaban como hacían unos pozos en la nieve muy profundos para hacer fuego, ahí adentro que no se viera el humo y ahí después ponían a los niños, para que no se murieran de frío y cuando ellos ya no tuvieron que comer, porque en el frío no encontraban, se cortaban pedazos de las botas. Esas botas que se hacían de la canilla de los caballos. Se sacaban las canillas, porque comían carne de caballo y comen carne de caballo. Entonces sacaban prácticamente el juego entero y ponían de bota. Como eso era juguera y tenía grasa cortaban de eso para hervir en el hielo derretido porque tenía algo de substancia. Que te parece?

A los tres años de estar ahí en la Tierra del Bibi, los pájaros les dijeron que pudieron volver. Y yo no he vivido en el Norte, en el Norte había un Cacique muy importante, Taigoshi, que él se manejaba con palomas blancas, cuando llegaba algo a una comunidad las palomitas blancas sabían que había que ir porque algo pasaba con el cacique general. Hay muchas cosas que aprendes del mundo indígena, que te sorprende pero son reales, son formas de comunicación. Así que, por lo tanto esta realidad indígena de hoy, tan lindo poder decir que es creciente, que es creciente y seguirán apareciendo nuevos grupos que estaban ahí tapados en general como campesinos, no, como campesinos.

Y nosotros hacemos una aproximación, es muy variada porque el último censo fue muy mal hecho, el censo decía. “Usted pertenece algunos de estos pueblos?”

Algunos decían, y otros no decían.

Entonces no hay censo real de población indígena. Podemos hablar a lo mejor de un millón novecientos, pero a lo mejor hay más, pero no hay una certeza. Por ejemplo Jujuy, que es una provincia pequeña tienen 215 comunidades, grupos. Conocidas por nosotros, pero viste, es una cosa, que van saliendo de a poco, no?

I: Y como es con las comunidades, los grupos indígenas que viven en Buenos Aires, están reconocidas de sus pueblos?

M: Están reconocidas las comunidades por el Renaci, el Renaci es un organismo oficial que hace el reconocimiento de comunidades indígenas. Yo tengo una lista (mostrando lista) comunidades

inscriptas en el Renaci, registro nacional de comunidades indígenas. Y el Renaci le da la personería jurídica con su numero y las fechas 99, 96, 2005, eso te da la idea desde cuando empieza este tema, no? 2001; 2005

Ahora lamentablemente no hay un control, digamos, entonces te voy a decir una cosa, que no te llame la atención, yo no soy romántica del mundo indígena. Que quiero decir, a lo largo de tantos años esta pielcita la tienen ellos y nosotros también. Entonces tanto nosotros que habemos gente que se vende, gente corrupta gente buena sacrificada, también están ahí. Entonces a veces después de la reforma de la Constitución hay grupos cero indígenas que se organizaron para recibir tierra, por ejemplo, para sacar beneficios, o están inscriptas, pero no tienen una vida de relación, están en una zona como puede ser algunas del partido de acá de Buenos Aires, pero en realidad pero no tienen mucha vivencia comunitaria, hay de todo. Pero esto te puedo prestar para que saques fotocopia, porque aquí algunas yo las conozco, he tenido contacto digamos, y otras de las que he encontrado que figuran como comunidad y el Cacique está en Misiones, nada que ver, pero bueno, hay. Después tienes en las provincias. No? Acá hay, este no es muy viejo. Entonces este tema la gente se va agrupando en las ciudades grande, buscando trabajo, buscando mejor oportunidad de vida, por eso, no son originarios de acá, pero deben sacar

(sacando foto con el I phone)

Entonces estas ya son todas Jujuy, a ver si hay algún mapa por acá. Te salió bien (foto)?

I: si.

M: Ahora, entonces, las comunidades del monte hay muchas comunidades en el monte, todavía, los que nosotros decimos rurales, pero la gente se va agrupando alrededor de las poblaciones, porque con los subsidios que tienen ahora, subsidios por hijo, por escolaridad, por ser indígena, se van agrupando cerca de las poblaciones y van dejando el Monte. Hay mucho Monte despoblado, no? Y por ejemplo acá en el Norte puede haber comunidades con poca tierra. Pero en el Sur las comunidades necesitan mucha tierra porque ellos son crianceros, entonces si viven todos juntos no alcanza el ganado abastar, porque además en el Sur tienes un pasto así, altito así, duro, amarillo que comen las ovejas, y solo en el verano en la Precordillera hay pasto verde y no te puedes imaginar cuando se van a veranear que diríamos nosotros, no? Y ellos llaman el tiempo de las veranadas, los Mapuches, que tienen tierras tradicionales acá, que se les han vendido muchos a extranjeros y hay grandes conflictos acá de tierra porque ellos llegan a su veranadas y se encuentran la tierra cercada, cerrada, pero ellos de este tiempos ancestrales están acá en el verano y ves pasar, que sé yo, 3 mil ovejas, 1 caballos, no sabes que los que es pasar mil caballos, una

cosa impresionante. Porque sus extensiones, entonces acá la comunidades rápidamente tienen asamblea pero acá a veces una vez al año recién se pueden reunir todos, a veces por las distancias, las realidades son muy variada. Y nosotros como ENDEPA estamos, este ya se quedó un poco viejo este, también, porque hay zonas de Santiago y de Mendoza, donde estamos ya en Rosario estamos en 19 zonas, ahora. Y esta eran 11 me parece. Y nuestras líneas de trabajo, digamos, no tratan de no ser nunca un trabajo que sea de procurar comida o vestido, no, solamente que haya alguna cosa. Nuestra línea de trabajo son organización, formación, capacitación de leyes en tierra. Tenemos abogados que van asesorando y capacitando educación trabajo, mucho con las mujeres también, no, educación, jóvenes. Estos son nuestras líneas de trabajo. Pero básicamente la primera en la tierra. La primera es la tierra y bueno ellos dicen mucho de eso. Nuestra tierra nuestra madre y sin ella no se puede vivir, la madre no se pedazea, no se venden pedazos, la tierra no se puede vender, nadie es dueño de la tierra, viste?

Tienen una filosofía nosotros vemos la tierra los no indígenas y pensamos en producción, que hacemos con la tierra, para que sirve, que plantamos, que recogemos? No, la tierra para ellos, es el ámbito de vida, no? Los del Norte son cazadores, recolectores, pescadores, básicamente. Por eso, digamos, es una cosa que hemos aprendido y ahora no decimos tierra, hace ya unos cuantos años decimos “tierra territorio”, porque ponele esta es una comunidad, bueno, pero ellos salen a cazar, a pescar, a recolectar, entonces hay un ámbito mas grande que es el territorio donde viven. Por ejemplo vos tenes comunidades acá, guaraníes que todavía lo hacen, que a lo mejor llevan diez años ahí, y consideran que hay que dejarles el lugar, para que se vuelva a reconstruir, que crezca la selva, entonces se corren a otro lado, pero eso si no tienen un territorio no se puede hacer, porque reconocer el pedazo donde viven porque dice la Constitución, reconocer las tierras que ocupan y otras aptas es suficiente. Esas aptas son su territorio. Bueno. Este, perdona, que le falta una parte, después te lo doy pero no tengo acá, los tengo en la Casa de Santa Fé, bueno. Por ejemplo una de las cosas que para nosotros fue muy importante fue reconstruir la historia de los Pueblos del gran Chaco. Para nosotros el Chaco es una región, hay una provincia que se llama Chaco, pero la región del Chaco es de, llega hasta acá hasta el norte de Santa Fé y parte de Santiago del Estero hasta el norte de Córdoba, Todo esto es región del gran Chaco. Y después hay un Chaco que formamos con Bolivia, con Paraguay y con Brasil. Este es otro Chaco, verdad? Decimos el trinacional y trabajamos porque una de las cosas buenas, digo yo así, no?, provinciales nuestras, que reconocer de ser ENDEPA nos vinculamos enseguida con Paraguay y con Brasil. Nosotros aprendimos mucho de Brasil, Brasil tienen una gran organización y aprendimos mucho de ellos. Ellos otro medios, por ejemplo tienen un grupo de abogados dentro del congreso solo para hacer Lobby, nosotros ahí no llegamos, pero con Paraguay nosotros aprendimos mucho, porque

Paraguay hizo la reforma de su Constitución antes que nosotros, y nosotros y fuimos y estuvimos en la reforma de Paraguay, la ENDEPA, vimos como habían organizado ellos, estuvimos con ellos, compartimos y aprendimos para poder estar nosotros también en la reforma. Y Bolivia tiene una diversidad muy grande porque ellos tienen los Pueblos del Sur, los Pueblos de la Cordillera que son Andinos y la zona del Este. Son muy distintos y en amistados si querés, por ejemplo Evo Morales es andino y a favor de ese los Pueblos Andinos, entonces los del Este reclaman muchas cosas y nosotros también. así no? Pero quiero decir que nosotros tenemos pueblos que no conocían la frontera los Chulupies los Wichies están en distintos países. Los Guaranies ellos no había frontera. entonces Brasil, Paraguay y Argentina eran una sola cosa. Y bueno, por eso ahora hace falta ese trabajo trinacional porque ellos van y vienen y se reconocen un pueblo, uno más allá de la frontera que es lo que pasa con los Mapuches en Chile. Bueno, en el Norte así como acá hay más pueblos, también hay mas presencia de iglesias acá que en el Sur. Ahora nosotros desde el ano ochenta trabajamos bastante unidos con las otras iglesias cristianas pero nos fuimos, eso se llama ecumenismo, bueno. Pero nosotros en realidad reconocemos que los indígenas nos hicieron ecuménicos, porque a lo mejor había una protesta de tierra,

- no nos anglicanos están aquí, la iglesia ...

Nosotros empezamos a unir en tal manera te voy a mostrar las fotos, hace 36 anos que nos reunimos el ultimo fin de septiembre todos los misioneros de la iglesia cristiana, 36 anos. Entonces para nosotros el economismo es practica de vida, no? Practica de vida. De tal manera que algunos de nuestros equipo son econémicos, los equipo de ENDEPA pastorales, no?

Entonces para los 500 anos nosotros sentíamos que de alguna manera teníamos hacer explicito el perdido de perdón de todo lo que se había hecho en la primera evangelización teníamos la suerte de tener una misionera Mercedes Silva, gran historiadora y ratón de biblioteca, dice, una persona dedicada absolutamente. Entonces este grupo ecumenico les pedimos a ella dos anos antes que vea ver que podíamos hacer, entonces ella se le ocurrió que tenia que escribir un folleto por cada siglo, hasta llegar al 2000. Pero resulta que cuando ella empezó, nos cavábamos nunca todo lo que íbamos apartando entre todos y lo que ella estudiaba y cuando publicamos esos cinco folletos la gente dijo: porque si nos quedo un poco de plata vamos a hacer una publicación porque cinco folletos,...? Entonces salió esta primera parte (El gran chaco – libro). Pero con esta primera parte va saliendo los indígenas nosotros tenemos que hablar como para nosotros la participación y el protagonismo es de ellos, entonces sale la segunda parte (El gran chaco dos...) que es historia de su pueblo contada por ellos. Entonces vas a encontrar en el libro, en todas partes el testimonio de quien lo escribió. Y hay mapas totalmente inéditos hecho por Mercedes a partir de lo que iba

descubriendo. Falleció Mercedes hace tres años. Una pérdida para nosotros, terriblemente importante. Aquí te vas a encontrar textos, yo te puedo prestar, porque esto no es para fotocopiar.

I: Hay para comprar?

M: No sé si tengo juegos en la casa de Santa Fé, pero por delante te lo puedo prestar, porque ahí vas a tener el Norte, todo el Norte, los pueblos del Norte.

Vamos a ver si en la casa de Santa Fé tengo otra copia o no.

Ahora después Mercedes bueno, mejor dicho, Mercedes no, si no ENDEPA tenía la gran preocupación del tema de la educación. Entonces en zonas indígenas sentíamos que ya no era posible que los maestros fuesen todos blancos, no indígenas, y empezamos a trabajar hasta que el gobierno en el Chaco admitió que formáramos idóneos, decían, o sea barones y mujeres que tenían cierto nivel que podían llegar a ser adjuntantes del maestro. Pero eso no nos satisfacía ni a nosotros ni a ellos, porque el maestro blanco era que imponía siempre lo que había que decir y era un medio traductor. Entonces conseguimos que con cinco años de experiencia en ese trabajo se lo admitiera, como que ya tenía nivel para ser magisterio. Y se crea en la provincia del Chaco la primera escuela de formación de maestros indígenas, que la dirige un compañero nuestro. Y los, mas que nada fueron Toba, los primeros. Y después Wichi, bueno y hay pocos Mocovíes maestros pero eso ya en Formosa también se hizo con diferentes nombres y te diría que todas las escuelas en comunidades indígenas tienen maestros indígenas y algunos tienen directores indígenas, ya es un nivel. Entonces Mercedes que siempre estaba pensando mas allá, nosotros recogíamos los mitos y los utilizábamos en la capacitación por ejemplo hay un mito que es corto y es común a mas de un pueblo en el norte que es el dueño del fuego. : El dueño del Fuego. El dueño del fuego era el tigre, y un animal quería comer algo asado que tenía que llevar al tigre, y el tigre sacaba un pedacito y le daba al otro, y el Wicheria del monte llega a un monte, no puede ser, que solo el tigre tenga fuego, y como lo robamos el fuego, porque el tigre no lo veían nunca. Entonces hay distintas versiones en algunas pueblos el que roba el fuego, es el conejo y en otras es el mulito. El conejo es un bicho pícaro en los mitos, es divertido, siempre, bueno. Entonces en uno de esos mitos el conejo lo visita al tigre, El tigre le desconfía pero el conejo se hace amigo hasta que un día le dice, “duerma tranquilo, yo le cuido el fuego” y ahí le roba el fuego y se pone las brasitas en la lengua y escapa donde están todos esperándolo y ahí arman el fuego, por eso el conejo en su lengua tiene una parte que es negra, entonces dicen es de ahí. En el mundo Wichi hacen una asamblea y dicen bueno, la mulita va a robar, conoces la mulita? Es un , tiene una caparazón dura alguna y es de es

muy rápida es chiquita, el quirquincho vendría ser, hay un instrumento que se llama charango como una guitarrita chiquitita que tiene por detrás la caparazón. Entonces la molita tiene que obrar, pero como duermen al tigre, tiene que cantar la rana, la paloma, todo el bicherío tiene que cantar, cantar hasta que lo duermen al tigre, y la mulita roba. La molita también una parte negra en la lengua. Bueno entonces nosotros por ejemplo usábamos ese mito, que muchos no conoican, lo reconstruíamos con dibujos con lo que sea.

Y decíamos: y hoy? Hay un dueño del fuego? Cual es el fuego? – La tierra. Y quien es el dueño de la tierra? – los extranjeros, el gobierno. – Y que vamos a hacer? Vamos a hacer la asamblea, como hacían los animales, y quien va a encabezar, los dirigentes, usábamos ese mito en el tema de la organización de los derechos y otros mitos, cantidad.

Entonces pedimos a Mercedes que coleccionara que reconstruyera los mitos y este libro, que me parece que hay uno o dos nada mas ,pero en el Norte hay, están los mitos de los pueblos mas importantes que nosotros fuimos usando, para

Pero este libro tiene los relatos divididos en períodos. Los que son originarios, los antiguos, por ejemplo siempre nosotros tenemos personaje como el zorro, que es bandido, que cambio la personalidad, que bueno. Cuando zorro dice: El zorro tiene que cazar caballos, entonces a ella es blancos, porque blanco caballos. Cuando dice: El joven que quería cruzar el mar entonces ahí ya se sabe que hay un mar, que venían por el mar, ya están los blancos. Y cuando hablan del trabajo ya están los blancos. Porque para el Toba no hay palabra en la idioma Toba que diga Trabajo. Porque cazar, pescar, cosechar los frutos, hacer tejidos, eso era vida, no era trabajo, entonces cuando sale la palabra trabajo ya sabemos que hay blancos.

Y Mercedes ha podido identificar hasta los siglos, era un fenómeno. Entones ella presenta el relato y después del relato hacen los comentarios las personajes para que se puede usar en los salones con los alumnos, y tiene mucho valor. Este si quieres llevarlo, hasta que lo puedo encontrar este. Ese es de muchísimo valor este libro histórico, pedagógico. Ahora esto es otra cosa, mucho mas actual, esta Mercedes, eran tres monjitas que estaban en la zona Pampa del Indio. Pampa del Indio esta en el Chaco la zona central del Chaco. Zona Toba. Toda tierra toda. Estas monjitas estaban ahí en el campo viviendo y trabajaban con las mujeres Tobas. Bueno a lo que las mujeres iban pidiendo lo que salía. Entonces en un punto las mujeres dicen nuestros niños no hablan casi Toba. Aprenden el castellano en la escuela y ya no quieren hablar Toba. Los montes están terminando, no conocen los arboles, no conocen la fruta. Bueno que vamos hacer?

Entonces Mercedes y esas tres monjas las van acompañando estas mujeres, como se puede, entonces ellas empiezan hacer, estos pájaros de tela. y empiezan a reunir a los niños, contándole como es la lechuza, como es el pájaro carpintero. Y empiezan a pedirle a los abuelos, y a los

abuelos que le cuenten cosas. Entonces van reconstruyendo las mujeres, ayudada, por las hermanas los mitos de esa zona. Cuando quieran acordar esas mujeres se ofrecen a la escuela, van a las escuelas y les hablan a los niños, las maestras se quedan asombradas que los niños están así que ellas no consiguen atención y los niños están así. O se hicieran un camino las mujeres para transformarse en las madres cuidadores de la cultura Qom. Nosotros decíamos Toba pero los Tobas de su progresiva identidad, dicen que nosotros somos Qom. De donde viene el nombre de Toba?

Toba, en Guaraní. estos Guraníes tienen un mito que es la tierra sin males. Hay una tierra sin males y la tenemos que encontrar, entonces los Guaraníes caminan buscando las tierras sin males. A mí me ha tocado una vez una grupo de familia que tenía el maíz para cosechar y luego un día y están armando las bolsas, “estos se están por ir”, empezamos a conversar y dice “si nos vamos”, “a donde van”? “Hay que buscar tierra sin males.” Entonces en esas correrías antiguas, 1600, estos Guaraníes se encuentran con los que hoy llamamos Toba. Tenían la frente pelada. Se pelaban la frente, entonces eran frentones y en Guarní se llama toba. Toba esos Toba, les quedo de Toba. Que se pusieron estos y ellos dicen no, nosotros somos Qom. Qom quiere decir gente. Que quiere decir Wichí? – Gente, Persona, Mapuche – gente de la tierra. Nosotros conocimos el trabajo con los Matacos. El Mataco es la mulita. Hay una mulita que se llama bola, porque cuando los perros lo van a atacar se hace una bola y los perros no lo pueden morder, y los Wichis cuando vinieron los españoles, y no indígenas, no les contestaban nada. Entonces los blancos les pusieron Mataco, porque hay un Mataco que es como una bola, porque estos son que no entienden y no responden. Y ya cuando nosotros empezamos en los años ’84 ’85 yo aprendí el idioma, digamos, cuando ellos dicen, no somos Matacos – somos gente, somos Wichí. Entonces nosotros fuimos diciéndolos hay que decirle Wichí, y quedó Wichí, bueno entonces, en estos relatos, que fueron dando los abuelos, y las abuelas, las madres no solo los fueron, porque esto es idioma toba, idioma castellano. ellos han escrito, ellos hacen estos dibujos. Unos dibujos en ingenuos si quieres, pero que no les falta un detalle para ver lo que ellas están describiendo en eso.

Yo las quiero tanto a estas madres. Este año ya van a venir para la semana de la originidad, la vez pasada las invitamos y vinieron, siempre vienen tres o cuatro, juntas, y cuentan toda su historia y eso es una cosa, que han llegado a un nivel, que están dando clases en la universidad en la Resistencia en el Chaco, a los chicos que estudian psicopedagogía y ellas son las que controlan las prácticas que las chicas hacen en la comunidad y vos las ves, y te parece nada. Pero son una cosa barbara. Trabajan en la computadora, tienen su correo. Y nosotros les pagamos el pasaje y la estadía y yo a lo largo de los años, ahora llevo en Buenos Aires acá desde el 2010, finales del nueve. Entonces a mí por ejemplo no me interesa que ellas vayan a un colegio para hablarles a los

chicos, porque ahí hay un momento de emoción, pero a mi me interesa abrirle la cabeza a los docentes. Entonces el año pasado estuvieron en tres universidades. Con un éxito rotundo, porque la gente se queda pasmada, de ver el camino que ellas han hecho, lo que significa la identidad indígena, y la identidad intercultural que tenemos en este país. Entonces estas madres han ido abriendo camino en esa zona en Pampa del Indio y ahora que han conseguido. Han conseguido que les habiliten una carrera de obstetricia, de parteras bilingües, culturales, para que puedan asistir en las comunidades y enseñar el parto antiguo. Han conseguido de ser asistentes sanitarios, o sea las que corren las comunidades pesando los niños, enseñando nutrición y alimentación. En esa zona. A parte han hecho un magisterio, tienen magisterio y ahora están haciendo una especialidad online de tecnología. Una cosa barbara. Y todo nació por el acompañamiento de estas hermanas. Si . Yo creo que de esto no tengo que este que debe ser del mia y el otra en la Casa del Santa Fé, y este si lo podemos conseguir lo veras que llevar mirando.

(mostrando fotos)

Esto es una reunión nuestra de ENDEPA una asamblea.

I: Hay una asamblea que viene, donde puedo participar?

Ahora al 22 al 24 tenemos reunión nacional de planificación que va a ser en San Miguel. así que algún día puedes venir.

Buenos esta es una abuela, Mapuche, de una reunión con Mapuches. Y vos ves que la forma de vestidos es distinto. Esto es urbano. De la zona Neuquén.

Estos son Mocovíes del Norte de Santa Fé. Y esta es una foto muy antigua, porque esto donde ellas juntaban el agua del río, ahí se guardaba el agua. Y la llevaban así en la cabeza. Los niños en la espalda. Este es una, nosotros en castellano decimos mocovija porque al ser al pico guardo mucho la frescura, entonces tiene su sentido que tenga esa forma. Este es otra asamblea de ENDEPA. Esto son los caminos del Monte, donde empiezan explotar el Monte, mira. Los cañones cargados a troncos, deforestación no? Y en cambio esto, esto es Jujuy. Lo que vos quieres conocerlos. Los cerros, Los colores. Puedes llevar estas. Y acá tengo para mostrar, ... Estos son encuentros ecunemicos de distintos grupos que nos vamos reuniendo.

Y esta es una belleza propia del Norte. Un ... (árbol con flores)

Norte de Santa Fé.

Esto también no sé si te interesa esto fue un hallazgo, De pocos años de unas momias, en la Cordillera a mas de cinco mil metros de altura y es en la zona, pertenece Argentina y había

conflictos porque se llevaron los momias a Salta, lo pusieron a un museo a bajísimas temperaturas para conservar, y había grupos indígenas que reclaban mucho eso.

Pero se pienso que no eran de acá, buscando la altura, viste que sacrificaban niños y jóvenes. Bueno si quieres llevarlo para leer.

Y esto que es lo ultima ya, porque te voy a aburrir. nosotros hace tres anos en ENDEPA, no, empezamos a ver la urgencia de entrar a trabajar el tema de comunidades urbanas, porque nuestra experiencia en comunidades es rural. El padre NEPI es uno que hizo su experiencia en el Sur de Jujuy, y hay experiencia de ciudades, pero no es lo mas, no tenemos mucha historia de comunidades urbanas, porque cuando vos ves las comunidades urbanas con alcoholismo, drogas, con perdida de idioma, con rechazo de identidad, no sabes por donde empezar, para nosotros eso es nuevo, viste, las comunidades rural mantienen, aprendes tanta sabiduría y lo ves tan borrado en la ciudad, que no sabes por donde empezar. Entonces este ano que pasó en diciembre le pedimos a un sacerdote que es padre del barrio Cheveni que trabaja acá en Buenos Aires en pastoral urbana de acá, es un sacerdote que se va a un bar, esta la horas contemplando, que pasa en los bares, que se hace , que pasa en una calle una plaza, ha estado como trabaja la curia con el cardenal esta dedicado a esa investigación, entonces nosotros los llevamos que nos regla esa capacitación

A mi me iluminaba mucho de lo que el empezó, diciendo por ejemplo que es un símbolo (artículo...), dice, la urbe es un símbolo en si mismo porque es un paso entre dos fronteras, entre lo visible que venia del Monte por ejemplo en nuestro caso y que hoy tiene, pero que significa, habla del caos y del cosmos en esta sociedad. Los ritos que van unidos al símbolo, porque la gente tiene tantos ritos, y en la ciudad lo pierde. La Pachamama, por ejemplo, bueno acá hay un folklorismo, no sé si vos estuviste, el primero de Agosto aparece uno en una plaza, haciendo la Pachamama y eso es Folklórico, porque en realidad la gente no lo hace así, lo hace con un sentido religioso transcendente importante.

Entonces después ya toma la religión urbana, pero para mi lo que me pareció, que incluso te puede venir bien para tu tesis es el tema de los símbolos, no se a lo mejor si ya visto, a mi me gusto mucho el ...

Además acá en Argentina te vas a encontrar con que hay racimos, no? Hay racismo. Hay mucho racismo cerca de las comunidades. Las comunidades en la zona a mi me ha pasado por ejemplo en Salta, que son tan terribles los saltenos, vos estas conversando con un indígena, y viene una persona y dice:

-Dona Mabel

-un momentito que estoy ateniendo acá el hermano,

Pero donde se ha visto y se van enojadísimos a lo que vos no interrumpís para atenderla a ella.

Me acuerdo de que hicimos el apoyo de una toma de la tierra que consiguieron las Tobas legalmente y venían los que habían sido criollos ocupantes, venían pero indignadísimos te sacaban una foto así para temORIZARTE que, que te iban a hacer, que venían una mujer estaba el cura ahí que era compañero nuestro y decía

-donde se ha visto que los curadores defiendan a los indios.

una cosa barbara, acá en la ciudad hay racismo por respecto a los bolivianos, a los paraguayos, mas que nada, no? A los Colombianos, cualquier Peruanos son ladrones, pero vos ves el racismo que hay, y no hay gente mas trabajadora que los Bolivianos, no existe, que gente guapa trabajadora, no importa en que, pero trabajan!

Hay racismo, el porteño, es racista. Los de Buenos Aires. Antes ponele hace veinte años un poco mas acá se hablaba de los cabecitas negras. Los que venían del interior a Buenos Aires eran cabecitas negras. Gente de segunda. Bueno hoy en día la población en Buenos Aires es toda cabecita negra, pero no ya esto ya los cabecitos negros tienen cuatro, cinco seis generaciones. Y pero vos ves como los miran a un boliviano.

I: A mi me parece que están negando que existe.

M: Y por ahí dicen, a ellos los dan trabajo nosotros no tenemos trabajo.

así Andrea, que...

Mi experiencia es rural pero me ha tocado andar mucho en las comunidades urbanas también, sobre todos en los últimos años, yo terminé de ser coordinadora en el dos mil, y después de eso, volví a Reconquista, estuve en Reconquista en comunidades urbanas, ahí empecé a sufrir, porque, a lo mejor las chicas y los muchachos cinco seis kilómetros a pie al Boliche y los encontrábamos al otro día borrachos, es una cosa que te gustaría pensar que no existe, pero existe. Y los muchachos negando absolutamente su identidad, tiene tan cara de indio, portamos, llevamos, pero no queremos ser indios. así que es. Por lo tanto después con Pedro (Moreira) y cerca de Pedro hay un señor que se llama Mauro Díaz, Diaguíta chalaco, gran persona, un sabio, yo quiero mucho a Mauro, esta viejito, es otro y él se dedica toda su vida a buscar a los indígenas, de hablar de los indígenas en la escuela. Bueno y Mercedes le pasa como a mí, somos tan habladoras.

I: Muchas gracias por la charla, Mabel!

M: De nada, Andrea, avisame si necesitas algo.

9.5. Abkürzungsverzeichnis

CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CONICET	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
ENDEPA	Equipo Nacional de Pastoral Aborígen
ILO	International Labour Organization
INADI	Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo
INAI	Instituto Nacional por Asuntos Indígenas
INDEC	Instituto Nacional de Estadística y Censos
IWGIA	Indigenous Work Group for Indigenous Affairs
PPI	Participación de Pueblos Indígenas
RENACI	Registro Nacional de Comunidades Indígenas
UBA	Universidad de Buenos Aires
UN	United Nations
UNDRIP	United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples
UN HABITAT	United Nations Human Settlements Programme
UNSTATS	United Nations Statistics Division

9.6. Curriculum Vitae

Persönliche Angaben

Vorname:	Andrea
Nachname:	Kaindl
Geburtsort:	Grieskirchen, Österreich

Ausbildung

2012	Auslandssemester in Granada am Institut für Politikwissenschaften
seit 2007	Studium der Internationalen Entwicklung, Globalgeschichte und Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien
2001-2006	HLW für Kommunikations- und Mediendesign, Linz
1997-2001	Höhere Internatsschule des Bundes Schloss Traunsee

Besondere Auszeichnungen

Erasmus Mundus
Stipendium der Julius Raab Stiftung
Stipendium der Universität Wien für kurzfristiges wissenschaftliches Forschen im Ausland

Studienbezogene Praktikas und Erfahrungen

2012 10/11	Praktikum bei der österreichischen Botschaft in Buenos Aires, Argentinien
2011 03/04	Erhebung von Daten zur Bildungsbiographie von jungen Menschen mit Migrationshintergrund für das Institut für Kinderrechte, Wien
2010 03/10	Migrantenbetreuung –Programm Miteinander Leben- in Wien
2010 02	Praktikum bei EXIT, Wien (Mitarbeit bei Einreichung von Projekten)
2006 10/12	Volontariatseinsatz in Costa Rica