

Diplomarbeit

„Somos migrantes en
nuestro propio país”

- Identitätstransformation
am Beispiel indigener MigrantInnen
in Mexiko-Stadt

verfasst von
Birgit Sulzer

Angestrebter akademischer Grad
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, November 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 307
Kultur- und Sozialanthropologie
Dr. Georg Grünberg

Danksagung

Die erste Seite meiner Arbeit soll all jenen Personen gewidmet sein, denen ich meinen aufrichtigen Dank aussprechen möchte, da sie mich während des gesamten Entstehungsprozesses meiner Diplomarbeit tatkräftig unterstützt haben:

An erster Stelle gilt dieser Dank meinem Betreuer Dr. Georg Grünberg, ohne dessen Begeisterung für mein Thema und seinen Glauben an die Durchführbarkeit des Projektes ich womöglich nie nach Mexiko aufgebrochen wäre.

Weiters bedanke ich mich bei Dra. Alicia Castellanos Guerrero, die mich mit ihrem umfangreichen Wissen, ihrer langjährigen Erfahrung und nützlichen Ratschlägen vor Ort unterstützt hat.

Bedanken möchte ich mich auch bei den Mitgliedern der *Asamblea*, die mich an ihren Aktivitäten teilhaben ließen sowie bei Cristina, Angelina und Mervyn, die mir sehr persönliche Einblicke in ihre Lebenswelten erlaubten.

Muchísimas gracias especialmente a Mervyn, Tony, Yair y todos mis amigos en México que me ayudaron y apoyaron con el Español. Las conversaciones con ustedes me han abierto nuevos espacios y dimensiones de mis pensamientos.

Ein großes Dankeschön für das Korrekturlesen der Interviews und der Arbeit sowie den moralischen und schwesterlichen Beistand geht an Kathrin.

Ganz besonderer Dank gilt natürlich meinen Eltern, Christine und Ludwig, ohne deren großartige Unterstützung mir die Absolvierung des Studiums und der Forschungsaufenthalt wohl niemals möglich gewesen wären.

Guendaribigueta'

Yannadxí xtinu
Naca guixí,
sica guca neegue'.
Laanu, yudé reeche,
rugábanu panda ubidxa
ne panda beeu
mba' bibánu.
Ruluí'nu diuxi
Runi ridxíbinu guendaguti.
Pa guiruti guini' laanu
Ribidxi guiigu' xti' guendarietenala'dxi'.
Nisalona, guendaridxaga,
ca xtiidxanu zeedaxubiyuca.

El Retorno

Nuestro hoy
Es nuestro mañana,
como lo fue el ayer.
Nosotros, polvo esparcido,
contamos los soles y las lunas
de nuestra existencia.
Nos parecemos a dios
Por nuestro miedo de la muerte.
Si nadie nos recuerda
Se nos seca el río de la memoria.
Sudor, fatiga,
nuestras palabras se arrastran.

(Esterban Ríos Cruz)

Inhaltsverzeichnis

I. Einführung

1. Einleitung _____	11
1.1. Forschungsstand _____	12
1.2. Eigenes Forschungsinteresse _____	14
1.3. Fragestellung _____	15
1.4. Thesen/Hypothesen _____	16
1.5. Aufbau _____	16
2. Forschungsfeld _____	18
2.1. Historische Entwicklung der Stadt Mexiko _____	19
2.2. Zugang zum Feld _____	21
2.3. Indígena – Indigen – Indigenous _____	21
2.3.1. Indigene Selbstdefinition _____	23
2.4. Asamblea de los Migrantes Indígenas en la Ciudad de México _____	24
2.5. Markt in Pantitlán (Colonia Adolfo López Mateos) _____	26
2.6. Mercado Ciudadela _____	27
2.7. Mervyn _____	27
2.8. Parque Alameda _____	28
3. Meine Rolle als Forscherin _____	29
3.1. Repräsentation _____	30

II. Methode

1. Qualitative Methoden _____	32
1.1. Teilnehmende Beobachtung _____	33
1.2. Feldnotizen _____	34
1.3. Informelle Gespräche _____	34
1.4. Leitfadeninterviews _____	35
1.4.1. ExpertInneninterviews _____	35

III. Theorie und empirische Daten

1. Migration und Urbanisierung in Mexiko _____	36
1.2. Indigene Migration in Mexiko _____	38
1.3. Migration nach Mexiko-Stadt _____	39
1.3.1. Demographische Daten _____	40
1.3.2. Probleme indigener MigrantInnen in Mexiko-Stadt _____	41
1.4. Zusammenfassung _____	46
 2. Identität _____	 47
2.1. Zugehörigkeit und Abgrenzung _____	48
2.2. Identität als Prozess _____	50
2.3. Mehr als eine Identität? _____	51
 3. Ethnizität _____	 53
3.1. Nationalstaat und ethnische Identität _____	55
3.1.1. Mexicanidad und Mestizaje _____	56
3.1.2. Vom Indigenismus zum Neoindigenismus _____	57
 4. Rassismus und Diskriminierung _____	 61
4.1. Stereotypisierung und indigene Imaginationen _____	61
4.2. „Rasse“ und Rassismus _____	63
4.2.1. Rassismus und Nationalstaat _____	64
 5. Identität, Sprache, Kultur und Macht _____	 67
5.1. Ethnizität und Sprache _____	67
5.2. Kultur _____	74
5.3. Identität und Kultur _____	76
5.3.1. Identität und Kultur als Machtressourcen _____	77

IV. Ergebnisse

1. Identitätstransformation im Migrationskontext	79
2. Transformationsformen	89

V. Schluss

1. Conclusio	93
2. Ausblick	95
2.1. Anerkennung indigener Rechte	96
2.2. Erziehung	97
2.3. Kulturelle Vielfalt	97

VI. Bibliographie/Urlographie

1. Literatur	99
2. Links	107

VII. Anhang

1. Abkürzungsverzeichnis	109
2. Interviews	110
2.1. Leitfaden zum Interview mit Bulmaro Ventura	110
2.2. Leitfaden zum Interview mit Alicia Castellanos Guerrero	110
2.3. Leitfaden zum Interview mit Emmanuel Romero	111
2.4. Leitfaden zum Interview mit Amalia Nivón Bofán	112
3. Gesprächs- und Beobachtungsprotokolle	113
4. Bilder	114
5. Abstract	115

I. Einführung

1. Einleitung

Die zunehmenden Globalisierungs- und Modernisierungsprozesse haben eine steigende Migration der ruralen Bevölkerung in urbane Gebiete zur Folge. In Mexiko betrifft dies verstärkt auch die indigene Bevölkerung, welche aufgrund von ökonomischen Benachteiligungen, veränderten Produktionsbedingungen in der Landwirtschaft, demographischem Druck und einem Mangel an Sozialleistungen, um nur einige Faktoren zu nennen, in die großen Städte des Landes migriert (vgl. CDI 2006).

Der Ursprung der Landflucht in Mexiko liegt in den zunehmenden Industrialisierungsprozessen der 1940er Jahre. Mittlerweile beträgt der Anteil der indigenen Bevölkerung im urbanen Raum rund 2,4 Millionen Menschen (vgl. Pérez Ruíz 2007:72). In der Hauptstadt des Landes, in Mexiko-Stadt, leben geschätzte eine Million indigene MigrantInnen (vgl. Yanes Rizo 2008:Vortrag), genaue Zahlen sind nur sehr schwer zu eruieren.

Gerade in Mega-Cities wie Mexiko-Stadt, deren Bevölkerungsstruktur eine hohe Heterogenität aufweist, sind ökonomische und soziale Polarisierungen am extremsten (vgl. Spreitzhofer 2004:5). Marginalisierung und zunehmende Armut der betroffenen indigenen Bevölkerung führen zwangsläufig zu Transformationen kultureller und sozialer Prozesse, sowie zu veränderten Identitätskonstruktionen durch die Konfrontation mit dem „Anderen.“

Zudem werden die indigenen MigrantInnen mit neuen Gefahren konfrontiert: Arbeitslosigkeit, Gewalt, Rassismus und der eingeschränkte Zugang zu rechtsstaatlichen Institutionen erfordern neue Mechanismen zur Herstellung von sozialer Sicherheit.

So wichtig die prähispanische Vergangenheit für die mexikanische Nationalidentität auch erscheinen mag, so spürbar sind die negativen Zuschreibungen und Stereotypisierungen gegenüber der indigenen Bevölkerung, um dieser eine marginalisierte Rolle in der mexikanischen Gesellschaft zuzuteilen sowie historisch geprägte Machtverhältnisse zu verschleiern und aufrecht zu erhalten.

Indigene Traditionen werden vor allem im urbanen Raum immer noch als Gegenstück zur „Moderne“ und als Hindernis einer erfolgreichen „Entwicklung“ des Landes gesehen. Dabei wird jedoch das Potenzial verkannt, welches in der Schaffung einer multikulturellen und pluriethnischen Gesellschaftsstruktur schlummert und dass die Auflösung der Dichotomie von „Moderne“ und „Tradition“ zu einer neuen Weltsicht führen kann.

1.1. Forschungsstand

Transformationen von sozialen Strukturen und Gruppenidentitäten durch Migration in urbane Gebiete stellt in der rezenten mexikanischen anthropologischen Forschung ein brisantes Analysefeld dar.

Zahlreiche AnthropologInnen und auch SoziologInnen widmen sich diesen Themenfeldern aus den unterschiedlichsten theoretischen Perspektiven. Auch regierungsnahe Institutionen, wie zum Beispiel die „*Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*“ (CDI) greifen die genannten Phänomene in ihren Forschungen auf, anhand welcher konkrete Programme und Projekte zur Verbesserung der Situation urbaner Indígenas entwickelt werden können.

Als einer der wichtigsten Vertreter im Bereich der Forschung zu Migration nach Mexiko-Stadt gilt wohl Pablo Yanes Rizo, der, in Kollaboration mit anderen Kultur- und SozialanthropologInnen, unter anderem zwei Sammelbände zur Interkulturalität und Pluriethnizität in Mexikos Großstädten herausgebracht hat. In zahlreichen Artikeln analysiert er die Situation einzelner indigener MigrantInnengruppen sowie deren Beziehungen zur übrigen Bevölkerung. Weiters sind einige seiner Publikationen und Forschungen auf der Homepage der CDI zu finden.

Die an der UAM tätige Anthropologin María Ana Portal Ariosa nahm an zahlreichen Forschungsprojekten zu urbanen Identitätskonstrukten und Synkretismus teil, woraus viele ihrer Publikationen über Plurikulturalität in den Städten Mexikos entstanden.

Themen wie Diskriminierung und Rassismus werden von der Kultur- und Sozialanthropologin Alicia Castellanos Guerrero, ebenfalls an der UAM tätig, aufgegriffen und im Kontext von Migrationsprozessen in die Städte analysiert und erforscht.

Soziologische und ethnographische Fallstudien über einzelne ethnische Gruppen zielen darauf ab, historische Entwicklungen zu analysieren und direkte Auswirkungen von Migration auf die MigrantInnen selbst sowie auf die Gesellschaften in den Herkunftsorten zu erfassen.

Marta Romer, eine polnische Anthropologin, die schon seit Jahren an der *ENAH* in Mexiko tätig ist, beschäftigt sich vor allem mit Fragen zum Thema Identitätskonstruktion indigener MigrantInnen der zweiten Generation. In ihrem Artikel *„Los Hijos de Inmigrantes Indígenas en la Ciudad de México. Una Propuesta de Tipología de Identidades Étnicas“* versucht sie herauszufinden, welche Faktoren den Prozess der ethnischen Identifizierung MigrantInnen zweiter Generation in Mexiko-Stadt beeinflussen. Romer kommt zu dem Schluss, dass die Identifizierung als „Indígena“ kein rein freiwilliger Prozess ist, sondern geprägt ist von den komplexen Beziehungssystemen der unterschiedlichen Ethnien innerhalb der mexikanischen Gesellschaft und somit immer auch stark mit Prozessen der Fremdzuschreibung verknüpft ist.

Die Sozialwissenschaftlerin Cristina Oehmchen Bazán geht in einer ihrer Arbeiten *„Las Mujeres Indígenas Migrantes en la Comunidad extraterritorial“* der Frage nach, welche neuen Möglichkeiten Migration für indigene Frauen bieten kann. Die Notwendigkeit, einer Erwerbstätigkeit nachzugehen, bietet den Frauen neue Unabhängigkeiten und hat somit eine Neuordnung der Geschlechterbeziehung und das Aufbrechen alter Strukturen zu Folge.

Gilberto Giménez, Sozialwissenschaftler und Professor an der UNAM, setzt sich in seinen Werken intensiv mit Themen wie Nationalität, Identität, Ethnizität und Kultur und deren Interrelation auseinander.

Auch Konferenzen und Seminare zum Thema „Urbanisierung“ behandeln die Frage der Multikulturalität und pluriethnischen Gesellschaftsstrukturen in den Städten. So hatte ich unter anderem die Möglichkeit, einem interdisziplinären Seminar beizuwohnen, welches von der *„Universidad Autónoma Metropolitana“* (UAM) organisiert wurde und unter dem Titel *„La Gestión Incluyente de las grandes Ciudades en la Época global“* wichtige Fragen zu sozialen Entwicklungen und Probleme der Sicherheit in den immer weiter wachsenden Städten in ganz Lateinamerika, unter anderem auch Mexiko-Stadt behandelte. Consuelo Sánchez, Anthropologin an der *„Escuela Nacional de Antropología e*

Historia“ (ENAH) und Pablo Yanes Rizo, Forscher der „*Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*“ präsentierten ihre aktuellsten Ergebnisse zu Migration und Plurikulturalität in Mexiko-Stadt.

1.2. Eigenes Forschungsinteresse

Wer als Tourist nach Mexiko reist, wird in erster Linie Zeugnisse der präkolumbianischen Zivilisationen und deren kulturelle Errungenschaften bewundern: Ausgrabungsstätten, Denkmäler, zahlreiche Museen und die von Künstlern wie Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros gestalteten *Murales* (Wandgemälde) bis hin zu aztekischen Straßen- und Stationsnamen halten den prähispanischen Geist des Landes am Leben. Viel mehr noch: sie bilden zentrale Bestandteile in der Generierung der mexikanischen Identität.

Der Widerspruch zwischen dem Stolz auf das präkolumbianische Erbe des Landes und der Marginalisierung der indigenen Bevölkerungsschicht wurde mir bereits bei meinem ersten Besuch in Mexiko-Stadt deutlich vor Augen geführt. Die ethnische und kulturelle Heterogenität der Metropole stellt einerseits ein Phänomen dar, das mich unglaublich faszinierte, andererseits offenbarte es mir die Gesamtproblematik der verzweifelten Suche nach einer nationalen „mexikanischen Identität“, deren Konstruktion im Laufe der Geschichte immer wieder zum Scheitern verurteilt war und weite Teile der Bevölkerung zu assimilieren oder auszuschließen versuchte.

Die zum Teil schlechten Lebensbedingungen in den ländlichen Gebieten haben zur Folge, dass zahlreiche Indígenas nach Mexiko-Stadt migrieren, mit der Erwartung, hier ein besseres Leben führen zu können.

Immer wieder begegnete ich in den Straßen der Hauptstadt indigenen StraßenhändlerInnen, MusikantInnen oder BettlerInnen am Straßenrand, sowie indigenen Arbeitern auf einer der zahlreichen Baustellen der Stadt. Aufgrund dieser Beobachtung stellte ich mir die Frage, warum so viele dieser Menschen ihr Leben am Land sowie ihren Besitz aufgeben und in urbane Konglomerate migrieren. Mit welchen Erwartungen machen sich diese Menschen auf den Weg, inwiefern verändert sich das Leben für sie? Mit welchen Problemen haben sie zu kämpfen und vor allem: welche kulturellen Veränderungen treten

aufgrund des urbanen Umfelds auf und wie verändert sich ihre Selbstwahrnehmung als Indigene, wenn sie in die Stadt kommen?

Während meiner Forschung in Mexiko-Stadt wurde ich immer wieder mit der Frage konfrontiert, warum ich denn gerade nach Mexiko gekommen war und mich für die Probleme hier interessierte, die nicht unmittelbar mit meiner Umgebung in Verbindung stehen. Ich denke die Antwort liegt in meinen vorangegangenen Erläuterungen sowie in der Tatsache, dass ich als angehende Ethnologin mit außereuropäischen Kulturen in Kontakt treten möchte und mehr über andere Lebenswelten erfahren möchte, wodurch natürlich auch der Zugang zur eigenen Kultur und Identität immer wieder in Frage gestellt und neu herausgefordert wird. Das Feld, in dem ich mir anfangs so fremd vorkam, wurde zunehmend zu meiner eigenen Welt, in der ich mich nun temporär bewegte wodurch meines Erachtens die Frage, warum gerade Mexiko-Stadt und nicht Wien für mich irrelevant wurde. Die Untersuchung spezifischer Probleme, egal wo auf der Erde, können uns immer helfen, zu Einsichten zu gelangen, die auch in unserer Gesellschaft von Nutzen sein können.

1.3. Fragestellung

Ausgehend von den oben genannten Überlegungen möchte ich nun die zentralen Fragestellungen meiner Arbeit erläutern, welche ich aus der identifizierten Problematik generiert habe.

Im Hauptteil werde ich folgenden Fragen nachgehen: *Inwiefern verändern sich indigene Identitäten im Feld der Fremd- und Eigenwahrnehmung? Welche neuen Identitäten entstehen im urbanen Bereich und/oder werden die alten redefiniert?*

Ein weiterer wichtiger Punkt ist die Erfassung von Bedrohungen und Unsicherheiten. *Welche neuen Bedrohungen und Unsicherheiten wirken im urbanen Raum auf indigene Ethnien ein und welche Auswirkungen haben diese auf den Transformationsprozess?*

Dabei beziehe ich mich vor allem auf Bedrohungen wie Rassismus und Diskriminierung sowie auf ökonomische Unsicherheiten.

1.4. Thesen/Hypothesen

Ich gehe von der Prämisse aus, dass es aufgrund des veränderten Milieus zu einer Transformation sozialer Netzwerke, kultureller Praktiken und bestehender Identitätskonstruktionen, sowie zu Veränderungen von politischen und ökonomischen Strukturen kommt. Diese werden an den, durch Migration bedingten, neuen urbanen Kontext angepasst, kulturelle Elemente werden addiert, redefiniert oder zur Gänze verworfen.

Zudem führt die Konfrontation mit Bedrohungen wie Diskriminierung, Rassismus und die prekäre ökonomische Situation der MigrantInnen zu einer veränderten Wahrnehmung der eigenen Ethnizität sowie zur Transformation von individuellen Identitäten.

1.5. Aufbau

Im ersten Teil meiner Arbeit möchte ich mich der Darstellung meines Forschungsfeldes widmen und einen Überblick darüber geben, wo und unter welchen Umständen meine Forschungen stattgefunden haben und entstanden sind. In einer kurzen Einführung werde ich den Zugang zum Feld skizzieren sowie anschließend die historische Genesis der Stadt Mexiko zu illustrieren, um gesellschaftliche Prozesse und rezente Entwicklungen der Metropole leichter verständlich und kontextuell erfassbar zu machen.

Weiters möchte ich die in meiner Forschung relevanten Personen vorstellen, welche ich während meines dreimonatigen Aufenthalts in der Millionenstadt begleitet habe und die mir einen Einblick in ihre Lebens- und Alltagswelten erlaubt haben.

Zudem werde ich kurz meine Rolle als Forscherin diskutieren, deren Reflexion meiner Meinung nach im Prozess der Feldforschung unerlässlich erscheint.

Im darauf folgenden Abschnitt werde ich die von mir angewandten zentralen Methoden beschreiben, um im nächsten Teil meine Ergebnisse in einen theoretischen Diskurs einzubetten.

Eine Darstellung der Migrationsproblematik und ihrer Folgen für indigene MigrantInnen in urbanen Gebieten, vor allem in Mexiko-Stadt, soll auch meine empirischen Daten beinhalten und in eine identitätstheoretische Diskussion münden, welche den zentralen Teil meiner Arbeit ausmachen soll. Soziale

Identität, Ethnizität, Kultur und die Bedeutung der Sprache sollen im Licht migratorischer Bewegungen betrachtet werden, wobei besonders der transformationelle Charakter dieser Phänomene beleuchtet und Machtkonstellationen sowie die Rolle des Staates thematisiert werden sollen.

Das darauf folgende Kapitel behandelt rassismustheoretische Konzepte und diskriminatorische Mechanismen im mexikanischen Kontext.

In einem ausführlichen Resümee sollen die Ergebnisse nochmals erläutert und zusammengefasst werden.

Im letzten Teil meiner Arbeit möchte ich mögliche normative Lösungsansätze beschreiben und aufzeigen, dass ein multiethnischer und plurikultureller Staat, der seine nationale Heterogenität gesellschaftlich wie auch juristisch gesehen, anerkennt, keine utopische Träumerei von linksgerichteten WeltverbesserInnen sein muss.

2. Forschungsfeld

Wenn wir als EthnologInnen an Feldforschung denken, kommt jedem/r sofort die unserem Fach zu Grunde liegenden und klassischen Werke wie „Argonauten des westlichen Pazifik“ von Bronislaw Malinowski in den Sinn, welche die theoretische und praktische Anwendung der Feldforschung als anerkannte Methode unserer Disziplin begründen. Teilnehmende Beobachtungen in „isolierten“ Gebieten, die vor uns noch niemand eingehend erforscht hat, war der Traum aller PionierInnen unseres Faches und stellt auch heute noch ein interessantes Thema in der Kultur- und Sozialanthropologie dar. Doch seit der Gründung unseres Faches hat sich viel verändert: Gegenstände der Untersuchungen sind nicht mehr nur abgelegene Dörfer im Regenwald von Papua Neuguinea oder in Wüstengegenden Afrikas, zunehmend rücken auch urbane Gesellschaften ins Blickfeld der Anthropologie (vgl. Fischer 2003:266). Globale Zusammenhänge, Auswirkungen von Globalisierungsprozessen auf Lokalkulturen oder anthropologische Feldforschungen in Millionenstädten sind längst keine Seltenheit mehr.

Mit der Veränderung der Forschungsgegenstände verändern sich auch die Probleme, mit denen man als ForscherIn im Feld konfrontiert ist. Untersuchungen im städtischen Kontext mögen viele Annehmlichkeiten mit sich bringen (Infrastruktur, Zugang zu Technologien, thematische Eingrenzung, etc.), bergen jedoch auch viele negative Aspekte in sich, wie ich an meinem eigenen Leib erfahren musste.

Während meines Aufenthalts in Mexiko-Stadt war ich immer wieder mit der Überschneidung zweier Welten konfrontiert: auf der einen Seite konzentrierte ich mich auf die Lebenswelt der indigenen Personen, die ich erforschte. Fakt ist, dass ein Großteil dieser Bevölkerungsschicht marginalisiert wird und ihr Lebensstandard weit unter jenem der mestizischen Bevölkerung in Mexiko Stadt liegt (vgl. Yanes Rizo 2008:Vortrag).

Doch genau dieser Lebensstandard, der in jeder globalisierten Metropole vorhanden ist, wenn auch nicht für jedermann/jederfrau zugänglich, war die andere Welt, der ich mich nicht entziehen konnte. Meine Herkunft sowie die monetären Mitteln stellten die Voraussetzung dafür dar, dass ich problemlos eine Welt betreten konnte, die meinen beforschten Personen größtenteils verschlossen blieb.

Nun stellt sich die Frage, wie man mit dieser Problematik am besten umgehen kann, bzw. umzugehen hat?

Ich denke, ein wichtiger Schritt ist das Bewusstsein über diese Tatsache. In jeder Forschungssituation, sei es in einem isolierten Dorf oder in einer Gruppe MigrantInnen in der eigenen Gesellschaft, muss man seine eigene Herkunft reflektieren und sich als ForscherIn im Feld immer wieder neu positionieren. Wenig später werde ich noch näher auf diese Problematik eingehen.

Zunächst möchte ich nach einer kurzen Einführung über die Entwicklung von Mexiko-Stadt meinen Zugang und die Erfahrungen im Feld genauer darstellen.

2.1. Historische Entwicklung der Stadt Mexiko

Mexiko-Stadt liegt auf rund 2 300 m Höhe im Hochbecken Zentralmexikos und wurde 1325 von den *Mexicas* unter dem Namen *Tenochtitlán* gegründet (vgl. Ströbitzer 2006:51).

Seit dieser Zeit diente die Stadt als Zentrum der Expansion und behielt diesen bedeutenden Status auch weiterhin, als die Spanier 1521 die Insel eroberten und an Stelle der alten Aztekenstadt die neue Hauptstadt Mexiko-Stadt errichteten.

Das rasche Wachstum der Stadt stellte die Verwaltung immer wieder vor zahlreiche ökologische, politische und soziale Probleme.

Mit der zunehmenden Industrialisierung des Landes stieg auch der Bevölkerungszuwachs und im Jahre 1900 lebten bereits mehr als eine halbe Million Menschen in Mexiko-Stadt (vgl. Scholz 2006:15).

Die importsubstituierende Industrialisierung der 70er Jahre räumte Mexiko-Stadt eine zentrale Bedeutung im Modernisierungsprozess des Landes ein. Investitionen und Kapital konzentrierten sich auf die Hauptstadt. In den letzten 20 Jahren hat sich die bedeutende ökonomische Rolle der Stadt jedoch stark gewandelt. Im Gegensatz zum Jahre 1980, in dem 37,7% der gesamten Wirtschaftsleistungen Mexikos in der Hauptstadt erbracht wurden, waren es 2004 nicht mehr als 26,4% (vgl. Parnreiter 2007:130). Parallel zu dieser Entwicklung verzeichnen andere Städte ein dynamisches Wachstum im

wirtschaftlichen Bereich und somit auch in Bezug auf die Beschäftigungszahlen (vgl. Ebd. 139).

Auch das demographische Wachstum der mexikanischen Hauptstadt hat sich seit den 1980er Jahren deutlich verlangsamt. Lebten 1980 noch 20% der mexikanischen Gesamtbevölkerung in Mexiko-Stadt so waren es 2000 nur noch 18% (vgl. Parnreiter 2007:128).

Jedoch bleibt das Flächenwachstum der Stadt weiterhin ungebremst. Die Eingemeindung von zusätzlichen 15 Außengemeinden und die Siedlungen in suburbanen Gebieten führten zu einer Verdoppelung der Fläche seit 1980 auf 154 710 ha des gesamten Destrito Federal (vgl. Ebd. 129).

Heute leben rund 20 Millionen¹ (das sind rund 17,9% der Gesamtbevölkerung Mexikos) Menschen in Mexiko-Stadt, was sie zu einer der bevölkerungsstärksten Städte weltweit macht.

Genau wie andere Metropolen Lateinamerikas hat auch Mexiko-Stadt mit zahlreichen Schwierigkeiten zu kämpfen: Umweltverschmutzung, Verkehrschaos, steigende Arbeitslosigkeit, Kriminalität, soziale Disparitäten, Mangel an Behausungen und unzureichende Infrastruktur sind nur einige Probleme, die in der Millionenstadt Mexiko zu finden sind (vgl. Scholz 2006:14). Charakteristisch für Mexiko-Stadt ist zudem die kulturelle Heterogenität, die das Leben in der Stadt prägt. Die Koexistenz verschiedener ethnischer Gruppen und die Verschmelzung traditioneller sowie moderner Elemente verleihen der Hauptstadt auf der einen Seite ein unglaublich vielseitiges Treiben (vgl. Ebd. 14; García Canclini 2004:63), bergen auf der anderen Seite jedoch auch zahlreiche Probleme und Konfliktpotenzial in sich.

Vor dem Hintergrund der oben genannten Entwicklungen, welche die Stadt während der letzten 500 Jahre geformt und zu einer der gigantischsten Metropolen der Welt gemacht haben, möchte ich nun in Folge den Zugang zum Forschungsfeld skizzieren. Einer kurzen Vorstellung der einzelnen Personen und Organisationen, welche die Gegenstände meiner Forschung darstellen, soll

¹ Laut *Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, World Population Prospects: The 2006 Revision and World Urbanization Prospects: The 2007 Revision* für das Jahr 2007 waren es 19, 028 Mio. EW in Mexiko-Stadt <http://esa.un.org/unup/p2k0data.asp>

eine einführende Diskussion und eine Definition des Terminus „*Indigen*“ vorangehen.

2.2. Zugang zum Feld

Die unbeschreibliche Weitläufigkeit und territoriale Ausdehnung der Stadt führte mir deutlich vor Augen, dass es sicherlich keine leichte Aufgabe sein würde, hier ohne weiters indigene Subkulturen zu lokalisieren.

Mit Hilfe der Kontaktaufnahme zu einigen AnthropologInnen vor Ort erhoffte ich mir einen leichteren Zugang zu indigenen Gruppen, doch schon bald stellte sich heraus, dass mir hier niemand so richtig weiterhelfen konnte. Dr. Alicia Castellanos Guerrero gab mir zwar einige wertvolle Tipps, doch da sie selbst in anderen Städten forschte, konnte sie mich in Bezug auf Mexiko-Stadt in diesem Bereich leider nicht unterstützen.

Also war ich auf mich allein gestellt und machte mich selbst auf die Suche nach Personen und Gruppen, die mir als InformantInnen zur Verfügung stehen konnten.

2.3. Indígena – Indigen – Indigenous

Von welcher Bevölkerungsgruppe sprechen wir eigentlich, wenn wir von „*Indigenen Völkern*“ sprechen, wie kann eine Definition durch die Wissenschaft vorgenommen werden, ohne in essentialistischen Kategorisierungen zu münden?

Wie bereits bekannt ist, basiert der Ausdruck „Indianer“ oder „Indio“ auf einem Irrtum der europäischen Eroberer, die fälschlicherweise annahmen, dass sie bei der Entdeckung der Amerikas den Ostweg nach Indien gefunden hatten (vgl. Gosser 2008:87). Ein Irrtum, der nie durch eine Veränderung des Terminus behoben wurde, führte dazu, dass die „Ureinwohner“ der beiden Amerikas auch heute noch so genannt werden (vgl. Webster 2005:193).

Im internationalen Diskurs spricht man mittlerweile jedoch bevorzugt von „Indigenen“, um die negative Konnotation, welche dem Wort „Indianer“ bzw. „Indio“ anhaftet, zu entschärfen. Doch das Spannungsverhältnis zwischen Fremd- und Selbstbezeichnung sowie die politische Instrumentalisierung des Terminus führen immer wieder zu Diskussionen über die angemessene Verwendung des Terminus.

Eine der wichtigsten Fragen, mit der wir uns also unweigerlich auseinandersetzen müssen, vor allem wenn wir als Nicht-Indigene über indigene Identitäten schreiben, ist wohl, wie wir es schaffen, einen essentialistischen Ansatz zu vermeiden?

“(…) y ahí pienso en este sentido que ... indudablemente en una visión histórica estructural, no, puede eh, ser una ruta para evitar un enfoque esencialista, respecto a los pueblos indígenas.” (Interview Castellanos Guerrero 2009:9/251-254). Es ist also wichtig, dass man die indigenen Gemeinschaften in ihrer historischen Entwicklung wahrnimmt und *„que los pueblos indígenas no son los mismos, no, qué hace 500 años, ... que se han transformado, que las identidades son dinámicas (...)“* (Ebd. 9/254-256).

Auch wenn die spanische Eroberung und die darauf folgenden kolonialen Strukturen in den letzten 500 Jahren zu tiefgreifenden Transformationen des sozio-kulturellen und ökonomisch-politischen Gefüges indigener Gesellschaftsformen geführt haben, so existieren auch heute noch zahlreiche prähispanische Kulturen und Sprachen neben sogenannten mestizischen Strukturen (vgl. Díaz Markowitz 2006:79-80):

„(...) los pueblos indígenas han tenido una gran capacidad históricamente hablando, (...) de adaptación a la sociedad nacional, a partir justamente de las practicas autonómicas de hecho que les ha permitido por un lado, adaptarse a los cambios y las transformaciones que la sociedad mexicana va experimentando, va sufriendo, al mismo tiempo preservar aquellas formas y relaciones que les han permitido tener continuidad como pueblos, como grupos con sus propios particularidades que también se han ido transformando.” (Interview Castellanos Guerrero 2009:9/256-262).

Die Wiederentdeckung indigener Charakteristika und Partikularitäten führte in den letzten Dekaden zu einer zunehmenden Expansion präkolumbianischer Traditionen aus dem familär-regionalen Bereich heraus in die öffentliche Sphäre des mexikanischen Staates. Die Forderung nach einer weit reichenden kulturellen und juristischen Anerkennung auf nationalstaatlicher Ebene in Form eines multiethnischen Staates sowie die Revitalisierung und Bekräftigung der

indigenen Identität, stellen zentrale Bestrebungen der indigenen Bevölkerung dar (vgl. Díaz Markowitz 2006:80; Mader 2004:4; Mader/Sharup 1993:109).

Im Zuge dieses Prozesses erfolgt eine Redefinition des Begriffs „Indigen“ durch die indigenen Gruppen selbst und fast scheint es so, als könnte dadurch die negative Konnotation des Wortes weitgehend überwunden werden und eine selbstbestimmte Rekontextualisierung des Terminus durch indigene Ethnien erfolgen (vgl. Omura 2003:395).

2.3.1. Indigene Selbstdefinition

Versuche, den Terminus „*Indigen*“ zu definieren, findet man zahlreiche. Die UNO zum Beispiel verwendet als rechtliche Grundlage eine wage Arbeitsdefinition, die jedoch einen relativ weiten Interpretationsspielraum offen lässt.

Ich möchte mich hier nicht mit der akribischen Darstellung einzelner Definitionen aufhalten. Zum einen deshalb nicht, um dem Vorwurf des Essentialismus zu entgehen, zum anderen nicht, da eine Umwandlung der so genannten „Objekte“ der Forschung zu „Subjekten“, erfolgen soll, die sich selbst artikulieren und für sich selbst sprechen können, ob und warum sie sich als „*Indígenas*“ bezeichnen.

Die indigene Organisation AMI aus Mexiko-Stadt definiert den Terminus „*Indigene Völker*“ (*Pueblos Indígenas*) auf ihrer Homepage wie folgt:

„Este término se refiere a la población que guarda rasgos semejantes de identidad, ha vivido procesos históricos parecidos, se asienta en comunidades que se localizan en una misma región cultural; las cuales mantienen relaciones comerciales y de ayuda mutua. Varias comunidades que se hallan en una misma región pueden mantener rasgos semejantes de identidad, como la lengua, y relacionarse a través de comercio, sin que entre ellas existan relaciones políticas.“

(AMI <http://indigenasdf.org.mx>)

Demnach identifizieren sich indigene Gruppen vor allem aufgrund ähnlicher historischer Erfahrungen, Identitätsmerkmalen wie die Sprache und spezifischer Relationen innerhalb der Gemeinschaften sowie untereinander.

Als weiteres zentrales Element der indigenen Identität erwähnten alle meine InformantInnen die indigene Kosmologie, die ihrer Meinung nach eine spezielle Weltanschauung darstellt, welche das Erbe der prähispanischen Zeit tradiert (vgl. Gespräche mit Mervyn 24.11.2008/02.01.2009; Pedro 13.12.2008).

Die Selbstidentifikation mit einer indigenen Gruppe sowie die Sprache und spezifische Weltanschauung stehen demnach im Vordergrund der vorgenommenen Klassifizierungen.

2.4. Asamblea de los Migrantes Indígenas en la Ciudad de México

Im Zuge ausgedehnter Internetrecherchen wurde ich auf die „*Asamblea de los Migrantes Indígenas en la Ciudad de México*“ (AMI) aufmerksam, eine Organisation, die sich für indigene MigrantInnen in Mexiko-Stadt einsetzt.

Die seit dem April des Jahres 2000 (vgl. Interview Ventura 2009) bestehende Versammlung stellt eine Kooperation unterschiedlicher Organisationen von indigenen Migranten und Migrantinnen dar, deren Hauptziel die Vernetzung und Integration diverser ethnischer Gruppen in Mexiko Stadt darstellt.

Insgesamt partizipieren Mitglieder aus mehr als 15 indigenen Organisationen an dem interkulturellen und pluriethnischen Projekt. Zapotecos, Mixes, Mixtecos, Nahuas, Triquis und Vertreter anderer indigener Ethnien greifen Themen des interkulturellen Zusammenlebens im urbanen Raum auf und versuchen gemeinsame Projekte im kulturellen und politischen Bereich zu initiieren.

Mit der Installation der *Asamblea* haben sich die indigenen Gruppen einen Platz geschaffen, der es ihnen erlaubt, ihre Identitäten, welche sich in der Sprache, Musik, dem Tanz sowie in ihrer Kosmologie ausdrückt, zu stärken und zu revitalisieren. Ein zusätzliches wichtiges Element zur Reproduktion des gemeinschaftlichen indigenen Lebens besteht im speziellen System der Ämterverteilung, den Zusammenkünften und dem *tequio*, wie la *guetza*, *gozona* und *mano vuelta*.²

Im Sinne dieser Arbeit haben die Gemeinschaften unterschiedliche Projekte erarbeitet, wie zum Beispiel die Gründung eines Orchesters, Tanzgruppen,

² Anm.: Hierbei handelt es sich um spezielle Formen der Gemeinschaftsarbeit, die auf gegenseitiger Hilfe und Unterstützung basieren.

sowie weitere edukative und interkulturelle Projekte. Zudem wurde für die Mitglieder der Zugang zu neuen Kommunikationsmedien wie dem Internet geschaffen und multilinguale Radioprojekte sollen die Konservierung indigener Sprachen forcieren.

Die Realisierung dieser Projekte wird durch Eigeninitiativen, Kooperationen mit wissenschaftlichen Institutionen, Forschungseinrichtungen sowie mit Hilfe von Eigenmitteln der indigenen Gruppen möglich gemacht.

Trotz des Anliegens unabhängig von der mexikanischen Regierung zu bleiben, erhofft sich die *Asamblea* für die Implementierung einiger Projekte die Unterstützung der CDI, der Regierungsinstitution zur Entwicklung indigener Völker in Mexiko. Doch die Angst, dadurch parteilichen Interessen nachkommen zu müssen, hat eine eher sporadische Kooperation mit der CDI zur Folge, wodurch von Seiten des Staates nicht immer verlässlich mit finanzieller Unterstützung für die Projekte gerechnet werden kann.

Zudem kämpfen die Mitglieder der *Asamblea* für mehr Sichtbarkeit in der mexikanischen und internationalen politischen Arena. Eine Partizipation an wichtigen politischen Entscheidungen ist jedoch nur dann möglich, wenn die juristische, soziale und kulturelle Präsenz der indigenen Gemeinschaften, nicht nur in der Stadt, sondern auch national, anerkannt wird.

Forschung in der „Asamblea“

Während meines Aufenthaltes in Mexiko war es mir möglich, jeden Samstag den Versammlungen in der *Asamblea* beizuwohnen. Um 16 Uhr begann an diesen Tagen die Orchesterprobe der Kinder und die Erwachsenen nutzten diese Zeit, um anfallende Themen zu besprechen und etwaige Probleme zu diskutieren. Finanzielle und organisatorische standen ebenso auf der Tagesordnung wie politische Themenfelder und Diskussionspunkte.

Aus meinen Forschungen in der *Asamblea* gehen zahlreiche informelle Gespräche hervor. Namentlich möchte ich an dieser Stelle Pedro und Guadalupe erwähnen, zwei engagierte Mitglieder der AMI, mit denen ich mich wohl am öftesten über ihr Leben und die Probleme in der Stadt unterhielt. Weiters wurde ich zur Weihnachtsfeier eingeladen, wodurch ich einen Einblick in die festlichen Aktivitäten der AMI bekommen konnte.

Als Interviewpartner stand mir Bulmaro Ventura zu Verfügung, ein Gründungsmitglied der *Asamblea*, der vor zirka 30 Jahren mit seiner Frau aus einem zapotekischen Dorf aus Oaxaca nach Mexiko-Stadt migrierte. Seine beiden Kinder wurden bereits in der Stadt geboren, fühlen sich jedoch ebenfalls stark mit dem Herkunftsort ihrer Eltern verbunden. Hier in der Stadt haben sie die Möglichkeit, eine akademische Ausbildung zu genießen. Bulmaro Ventura selbst arbeitet als Verkäufer auf einem *tianguis*³.

2.5. Markt in Pantitlán (Colonia Adolfo López Mateos)

Hinweise einer Bekannten in Mexiko brachten mich nach *Pantitlán*, einem Stadtteil im Osten von D.F., in der Nähe des Flughafens.

Dort lernte ich eine indigene Frau namens Cristina kennen, die vor ungefähr 30 Jahren in die Stadt migrierte. Ursprünglich kommt sie aus einem kleinen Dorf im Norden von Oaxaca und zählt sich selbst zur Ethnie der Mixtecos. Vor zirka einem Jahr migrierte Cristinas Mutter ebenfalls vom Land in die Hauptstadt, wo sie bei ihrer Tochter untergekommen ist. Die 84-jährige Dame spricht kein Spanisch, sondern ausschließlich Mixteco, eine Sprache, die auch Cristina perfekt beherrscht.

Wochentags arbeitet Cristina als Reinigungskraft bei einer Familie und nach der Arbeit sowie an den Wochenenden verdient sie sich als *Vendedora Ambulante* (Straßenverkäuferin) von Süßigkeiten ein wenig Geld dazu, da ihr Gehalt nicht ausreicht um sich und ihre Mutter zu versorgen. Der Hauptplatz und die Markthalle von Adolfo López Mateos stellen das Verkaufsgebiet der mixtekischen Verkäuferin dar.

Forschung in Pantitlán

Fast jeden Sonntag fuhr ich nach *Adolfo López Mateos*, um mich am Hauptplatz mit Cristina und ihrer Mutter zu treffen.

Ich begleitete Cristina auf ihrem Rundgang durch die Verkaufshalle des Marktes und beobachtete vorwiegend die Interaktion Cristinas mit ihren Kunden, sowie deren Reaktion auf die indigene Frau und Cristinas Selbst-Positionierung als Indígena. Die Durchführung eines biographischen Interviews war aufgrund technischer Probleme leider nicht möglich. Die Aufzeichnungen

³ Anm.: Hierbei handelt es sich um indigene Märkte.

über Cristinas Leben beruhen hauptsächlich auf Protokollen von informellen Gesprächen.

2.6. Mercado Ciudadela

Auf einem zentrumsnahen Markt, der als Touristenattraktion in jedem Reiseführer beschrieben ist und für den Handel von Kunsthandwerk und Silber bekannt ist, machte ich Bekanntschaft mit einer kleinen Familie aus dem Bundesstaat Guerrero. Die Nahuat-Sprecherin Angelina verkauft auf dem Markt Schmuck aus unterschiedlichen Materialien, der von ihrer Familie im Dorf hergestellt wird. Gemeinsam mit den Kindern ihrer Schwester (José 8 Jahre, Julia 18 Jahre) bewohnt sie ein kleines Häuschen in einem an den Markt grenzenden Wohnviertel. Die Eltern der beiden Kinder sowie Angelinas übrige Familie leben noch am Land, wodurch weiterhin ein intensiver Kontakt zum Heimatort besteht, welcher ebenso auf sozialen wie auf ökonomischen Interessen basiert.

Forschung am Mercado

Einmal in der Woche besuchte ich Angelina und die Kinder (Julia arbeitet in einer kleinen Kantine am Markt), beobachtete sie bei ihrer Arbeit und führte intensive Gespräche mit der indigenen Frau.

Im Jänner wurde ich zum Geburtstagsfest von Julia eingeladen, das in schmalen Gässchen vor dem Haus hinter dem Markt stattfand. Hierbei hatte ich die Möglichkeit, Angelinas Familie, die anlässlich des Festes in die Stadt gekommen war, kennen zulernen und die Interaktion mit anderen ethnischen Gruppen, welche ebenfalls zur Feier eingeladen waren, zu beobachten.

2.7. Mervyn

Bei einer Straßenumfrage lernte ich einen 23-jährigen jungen Mann kennen, der aus *Ixtaltépec* (Oaxaca) stammt und vor fünf Jahren nach Mexiko-Stadt kam, um hier zu studieren. Nach Abschluss seines Studiums der Kommunikationswissenschaften arbeitet er zurzeit als Publizist in einer Werbefirma.

Mervyn spricht fließend Zapoteco und setzt sich sehr intensiv mit seiner Herkunft und seinen Wurzeln auseinander.

Forschung mit Mervyn

Bei Mervyn verzichtete ich bewusst auf die Durchführung eines Interviews, da mir die Aufzeichnungen der zahlreichen informellen Gesprächen mit ihm zur Dokumentation seines Lebens ausreichend erschienen. Seine bewussten Reflexionen über seine Identität und seine Position als *Indígena* waren Stoff zahlreicher Diskussionen, die ich sofort zu Papier brachte.

Zudem hatte ich die Möglichkeit Mervyn ein Wochenende lang in seinen Heimatort zu begleiten, um einen Einblick in das dörfliche Leben zu bekommen. In Mexiko-Stadt konnte ich außerdem einen weiteren Cousin Mervyns kennen lernen, sowie einen großen Teil seiner Familie, bei der Tauffeier der Tochter seiner Cousine.

2.8. Parque Alameda

Der Park befindet sich im Stadtzentrum in unmittelbarer Umgebung des *Bellas Artes* und beherbergt zahlreiche kleine Marktstände sowie unzählige Straßenverkäufer.

Am westlichen Ende des Parks hat eine Gruppe *triquis* ihre Marktstände aneinandergereiht und verkauft Kleidung, wie sie auch an anderen Plätzen der Stadt zu finden ist.

Auch andere ethnische Gruppen wie die *Mazatecas* trifft man hier an

Forschung im Parque Alameda

Die Forschung im Park basiert vor allem auf Beobachtungen, einigen informellen Gesprächen mit den VerkäuferInnen sowie auf einem Interview mit einer Frau aus Oaxaca. Maria, eine Mazateca, die schon seit 30 Jahren in Mexiko-Stadt lebt, handelt hier am Markt mit Kleidung, die in ihrem Heimatdorf hergestellt wird.

Bei all meinen Informantinnen und Informanten handelt es sich um MigrantInnen der ersten Generation. Dies ist wichtig zu erwähnen, da die Identitätsbildung der zweiten Generation indigener MigrantInnen ein eigenes umfangreiches Forschungsfeld mit sehr spezifischen Fragestellungen darstellt (vgl. Romer 2005:56ff; Roméro 2009:2/10-14).

3. Meine Rolle als Forscherin

“In its fullest sense, reflexivity forces us to think through the consequences of our relations to other, whether it be conditions of reciprocity, asymmetry or potential exploitation. There are choices to be made in the field, within relationships and in the final text.”

(Okely 1992:24)

Wie eingangs schon erwähnt, erscheint es äußerst wichtig, seine eigene Position als ForscherIn in den Untersuchungsprozess mit einzubeziehen, immer wieder aufs Neue zu hinterfragen, zu dokumentieren und zu reflektieren.

Ich möchte in diesem Zusammenhang auf einen zentralen und wesentlichen Punkt eingehen, der mir im Laufe meines Feldforschungsaufenthalts immer wieder deutlich vor Augen geführt wurde: meine Herkunft aus einem so genannten „westlichen“ Industriestaat.

Die Vorstellung von Österreich als überaus reiches und entwickeltes Land weckte bei einigen Personen eine gewisse Erwartungshaltung mir gegenüber. Wie auch Brigitta Hauser-Schäublin schreibt, werden oft Erwartungen, in sozialer aber auch in ökonomischer Form, an den Forscher oder die Forscherin herangetragen, die diese/r in den meisten Fällen jedoch nicht erfüllen kann. Beobachtungen sowie die aktive Teilnahme an Handlungsprozessen erfordern eine Gratwanderung zwischen Nähe und Distanz, sowohl auf emotionaler als auch auf physischer Ebene. Soziale Interaktion setzt die Partizipation an dem Leben der anderen sowie eine gewisse Nähe mit den zu erforschenden Personen voraus, wodurch es in einer Forschungssituation oft äußerst schwierig erscheint, den notwendigen Abstand zur beforschten Gruppe einzuhalten (vgl. Hauser-Schäublin 2003:34-42).

Dies gilt vor allem dann, wenn es sich bei den erforschten Personen um eine Gruppe handelt, die innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft marginalisiert und diskriminiert wird. Nur allzu schnell entsteht der Wunsch, aktiv und helfend in bestimmte Prozesse eingreifen zu wollen. Schon bald muss man als ForscherIn jedoch erkennen, dass die persönlichen Mittel in dieser Hinsicht oft sehr limitiert sind. Diese Tatsache erfordert die Fähigkeit sich selbst sowie den betroffenen Personen Grenzen klar vor Augen bringen.

3.1. Repräsentation

Wenn man einer subjektzentrierten anthropologischen Forschung gerecht werden möchte, muss man sich unweigerlich mit der Frage der Repräsentation auseinandersetzen und den Kontext, in welchem der Dialog zwischen ForscherIn und Beforschten stattfindet, beleuchten.

Postkoloniale KritikerInnen wie Gayatri Chakravorty Spivak griffen ebendiese Problematik auf, indem sie in Anlehnung an Foucault der Frage nachgeht, welche Möglichkeiten subalterne Gruppen⁴ haben, sich selbst zu repräsentieren und wie sie im wissenschaftlichen Diskurs überhaupt wahrgenommen und verstanden werden können (vgl. Spivak 1994:74f):

“Vienen otros académicos que van a escribir libros ... un libro, bueno, hagamos conjuntos, no, para que no sigamos siendo materias de estudio. Eso es lo que planteamos. Porque ha pasado durante mucho tiempo eso y entonces los indígenas tratamos tener una posición que sirve un poco mas en este sentido.” (Interview Ventura 2008:1/12-15)

Die in der westlichen Wissenschaft entwickelten Konzepte implizieren einen weitgehenden Kulturimperialismus gegenüber anderen Gesellschaften und lassen kaum Raum für alternative Ansätze (vgl. Ziai 2006:120).

Als Angehöriger/Angehörige dieser europäischen Wissenschaftstradition ist es wichtig, die erlernten Konzepte immer wieder zu hinterfragen und die eigenen Motive mit den InformantInnen vorweg abzuklären. Gerade in der Asamblea thematisierten wir immer wieder die Verwendung meiner Forschungen, sowie den Zugang und Nutzen der Ergebnisse für die Mitglieder.

“Porque de algún momento cuando Indígenas escriben libros, libros van a ser de su visión. De como viven Indígenas porque los libros se escriben sobre Indígenas es desde un fuente de vista del mestizo, del blanco, pues. Porque no puede escribir si no ha vivido entre los Indígenas. Sino yo puedo escribir sobre Alemania, por ejemplo, no conozco Alemania, solo alguna lectura, no. Pues entonces, no voy a dar la visión de Alemania, no.”

⁴ Siehe mehr zum Thema „Subaltern Studies“: Arias, Arturo (2001); Drekonja-Kornat, Gerhard (2004), Spivak, Gayatri Chakravorty (1994).

A la mejor voy a decir algo y no es cierto.” (Interview Ventura 2008:3-4/101-107)

Die Frage der Repräsentation spielt vor allem auch im politischen Diskurs eine nicht unwesentliche Rolle. So wird es von vielen indigenen Personen wie auch von zahlreichen WissenschaftlerInnen durchaus als problematisch angesehen, dass an der Spitze des CDI mit Luis H. Álvarez, ein Nicht-Indigener steht, der zudem noch ein Parteimitglied des *PAN* (*Partido de Acción Nacional*) ist (vgl. Interview Castellanos Guerrero 2009:12). Vor allem die Mitglieder der AMI kritisierten diese Tatsache, da sie meinen, dass es aus den eigenen Reihen genügend kompetente Personen gäbe, welche diese Position übernehmen könnten, wie dies auch Castellanos Guerrero bestätigt:

“Ahora a veces se podría ser un Indígena, creo que no necesariamente sería representando verdaderamente los intereses de las poblaciones indígenas. Que no se trata, yo pienso, de personas en particular sino de representaciones que tengan una base colectiva por ejemplo, en ésta Comisión pues podrían estar participando en una manera mucho más activa.” (Interview Castellanos Guerrero 2009:12/362-367).

Welche Problematik Castellanos Guerrero hier zusätzlich anspricht, ist, dass die indigene Bevölkerung auch bei der Frage nach Repräsentation keineswegs als homogene Gruppe begriffen werden kann. Die unterschiedlichen Interessen verschiedener ethnischer Gemeinschaften erfordern eine breite Partizipation von Individuen genauso wie von Organisationen im politischen Diskurs des Landes.

II. Methode

“The scientific method, as it’s understood today, involves making incremental improvements in what we know, edging toward truth but never quite getting there – and always being ready to have yesterday’s truth overturned by today’s empirical findings.”

(Bernard 2006:4)

1. Qualitative Methoden

Charakteristisch für die interpretative Sozialforschung ist die Gewinnung der Daten anhand qualitativer Forschungsmethoden. Obwohl in den meisten sozialwissenschaftlichen Fächern, so auch in der Ethnologie, eine Kombination von unterschiedlichen Methodiken (vgl. Eriksen 2001:25), das heißt sowohl qualitativ als auch quantitativ, erfolgt, werden in dieser Arbeit hauptsächlich qualitative Erhebungsmethoden zur Anwendung kommen. Quantitative Angaben beschränken sich auf die statistische Dokumentation demographischer Entwicklungen. Der Großteil meiner Datenerhebung basiert demnach auf teilnehmender Beobachtung, Feldnotizen, Interviews, informellen Gesprächen und Literaturrecherche.

Der Gebrauch einer geeigneten Methode ist immer sehr eng mit der Fragestellung verknüpft (vgl. Novy 2002:15f). Gerade Transformationsprozesse, soziale Entwicklungen und deren Interpretation können am besten anhand individueller Geschichten dargelegt werden, da ich von der Prämisse ausgehe, dass individuelle Erfahrungen unweigerlich mit sozialen Prozessen verknüpft sind und sich in Folge auf gesamt-gesellschaftlicher Ebene manifestieren. Biographie, Geschichte und Struktur stehen demnach in enger Korrelation miteinander.

Die Datenerhebung und Dokumentation der Transformationsprozesse von Gruppenidentitäten erfolgt in meiner Arbeit anhand diverser Fall-Studien, welche aufzeigen sollen, inwiefern individuelle Werte und Handlungsmuster die Gesellschaft beeinflussen, welche sich ihrerseits wieder im Individuum manifestieren und somit Transformationsprozesse offen legen: *„Diesen Konstitutionsprozess von Wirklichkeit zu dokumentieren, analytisch zu rekonstruieren und schließlich durch das verstehende Nachvollziehen zu*

erklären, ist das zentrale Anliegen der interpretativen Soziologie.“ (Jäger/Novy 2005:11).

In Folge werde ich kurz auf die spezifischen, von mir angewandten, quantitativen Forschungsmethoden eingehen.

1.1. Teilnehmende Beobachtung

Zu einem wichtigen Instrument der kultur- und sozialanthropologischen Feldforschung gehört die teilnehmende Beobachtung.

Reisende WissenschaftlerInnen waren bei der Entdeckung fremder Länder und Völker aufgrund der Sprachenvielfalt meist in der Erforschung außereuropäischer Gesellschaften sehr eingeschränkt. W.H.R. Rivers hat bei seiner Expedition auf die Torres-Strait Inseln die Notwendigkeit einer „stationären Feldforschung“ erkannt, „um die Menschen dieser Gesellschaften und ihre Kultur näher kennen zu lernen bzw. zu erfassen.“ (Hauser-Schäublin 2003:35).

Umgesetzt wurde diese Forderung bekanntlich von dem aus Polen stammenden Ethnologen Bronislaw Malinowski (1884-1942), der die teilnehmende Beobachtung zu einer ernstzunehmenden Methode unseres Faches weiterentwickelte (vgl. Bernard 2006:342-344). Doch noch heute gibt es Diskussion in wissenschaftlichen Kreisen, wer die teilnehmende Beobachtung nun wirklich institutionalisiert habe, denn der Begriff, wie wir ihn heute kennen, soll erst 20 Jahre nach Malinowski bei der Ethnologin Florence Kluckhohn aufgetreten sein (vgl. Hauser-Schäublin 2003:35).

Unumstritten bleibt jedoch, dass die Methode einen besonderen Stellenwert in unserem Fach einnimmt und uns ermöglicht, durch einen längerfristigen Aufenthalt in der zu erforschenden Gruppe einen tiefen Einblick in ihre Lebenswelten zu bekommen (vgl. Hauser-Schäublin 2003:33).

In meinem Falle erfolgte diese Teilnahme in unterschiedlicher Weise. Zum einen gestaltete sich die Beobachtung offen, manchmal jedoch auch eher verdeckt, beziehungsweise nicht für alle Beteiligten in gleicher Weise ersichtlich. Auch der partizipative Charakter variierte in seiner Intensität von Case Study zu Case Study. Konnte ich an Cristinas ökonomischen Tätigkeiten wie dem Verkauf der Süßigkeiten aktiv teilnehmen, also stärker reaktiv, so

schlüpfte ich bei meiner Forschung am „Mercado Ciudadela“ in die Rolle der passiven, weniger reaktiven Beobachterin.

Ich erkannte schnell, dass es notwendig war, meine Strategie an die jeweilige Forschungssituation anzupassen. Dies war außerdem erforderlich, da mir in den verschiedenen Fällen unterschiedlicher Zugang zum Privatleben gewährt wurde. War der Kontakt, wie bei Cristina, auf den öffentlich-ökonomischen Bereich beschränkt, versuchte ich über intensivere Gespräche einen umfassenderen Einblick in die private Sphäre der InformantInnen zu erlangen.

Angelina besuchte ich zwar ebenfalls an ihrem Arbeitsplatz, dem Markt, durch ihre Einladung auf eine Geburtstagsfeier öffnete sie mir jedoch die Möglichkeit, einen Eindruck von ihrem Privatleben zu bekommen.

Der Kontakt und die Teilnahme an Mervyns Leben beschränkten sich hauptsächlich auf die private Sphäre, eine Vorstellung über seine berufliche Tätigkeit konnte ich nur aus einigen Konversationen erlangen.

In der Asamblea versuchte ich weitgehend am Gemeinschaftsleben teilzunehmen, um meine Beobachtungen anzustellen.

1.2. Feldnotizen

Aus den Beobachtungen heraus entstanden zahlreiche Notizen, welche einen wichtigen Bestandteil meines empirischen Datensatzes bilden (vgl. Hauser-Schäublin 2003:50).

Das Verfassen der Feldnotizen erfolgte in den meisten Fällen erst nachträglich, wodurch die Beschreibung der Handlungen und Situationen nicht als Abbildungen der Realität zu betrachten sind, sondern schon eine gewisse analytische Ebene beinhalten, wie Hauser-Schäublin in Bezug auf Emerson, Fretz und Shaw schreibt: *„mit dem Anfertigen von Feldnotizen während der teilnehmenden Beobachtung (werden) bereits die Grundlagen zur ethnographischen Repräsentation gelegt“* (Hauser-Schäublin 2003:49).

1.3. Informelle Gespräche

Ebenso sind Notizen über informell geführte Gespräche zu sehen. Die Filterung, welche im Zuge einer nachträglichen Niederschrift ausgewählter Konversationsabschnitte erfolgt, beinhalten genauso wie alle anderen Notizen im Feld, schon eine analytisch motivierte Selektion.

1.4. Leitfadeninterviews

Zur Vertiefung einiger Fragen in Bezug auf individuelle und soziale Identitätskonstruktionen einzelner Personen führte ich strukturierte Leitfadeninterviews durch, die sich auf die Lebensphasen vor und nach der Migration nach Mexiko Stadt bezogen.

1.4.1. ExpertInneninterviews

Weiters besteht mein Datenmaterial aus zwei problemzentrierten Leitfadeninterviews mit ExpertInnen zum Thema indigener Migration in Mexiko. Hierzu formulierte ich sieben Fragen (siehe Anhang), welche in erster Linie zur Vertiefung zentraler Problematiken der Migration, Identitätstransformation, Pluriethnizität und Multikulturalität dienen sollten.

Hierzu interviewte ich zum einen die an der *UAM (Universidad Autónoma Metropolitana)* in Lehre und Wissenschaft tätige Anthropologin und Expertin zu Fragen der Diskriminierung **Alicia Castellanos Guerrero**.

Ein weiteres Interview gab mir der Kultur- und Sozialanthropologe **Emmanuel Roméro**, Mitarbeiter der „*Dirección Ejecutiva de Investigación*“ der *CDI*. Roméro beschäftigt sich in seinen Forschungen vorwiegend mit interner Migration in Mexiko, sowie mit Fragen rund um die Rolle der indigenen Bevölkerung in Urbanisierungsprozessen.

Zum Thema der Pluriethnizität und Multikulturalität im Bildungssystem Mexikos konnte ich die Direktorin der Licenciatura „*Educación Indígena*“ an der *Universidad Pedagógica Nacional* interviewen. Selbst Tochter einer Migranten-Familie aus Oaxaca fühlt **Amalia Nivón Bofán** sich selbst zwar nicht mehr als Indígena, sprach mit mir jedoch über die Notwendigkeit der Anerkennung der Pluriethnizität in Mexiko und über die Rolle der unterschiedlichen Bildungsinstitutionen bei der Implementierung multikultureller Strukturen.

III. Theorie und empirische Daten

Nach der Skizzierung des Forschungsfeldes und einer Vorstellung der von mir angewandten Methodik möchte ich im nächsten Teil den theoretischen Zugang zu meiner Fragestellung erläutern.

Ausgehend von migratorischen Bewegungen nach Mexiko-Stadt und den daraus resultierenden Problemfeldern für die indigene Bevölkerung werde ich eine Brücke zu identitätstheoretischen Diskursen schlagen, die es ermöglichen sollen, die Auswirkungen von Urbanisierung auf kollektive Identitätskonstruktionen migrierter Gruppen ersichtlich zu machen.

Die Verknüpfung meiner empirischen Daten mit einschlägigen Theorien soll dazu dienen, Transformationsprozesse und deren Bedeutung für die indigene Bevölkerung darzulegen.

1. Migration und Urbanisierung in Mexiko

Ein Phänomen, welches in den letzten Dekaden global zu beobachten ist, stellt die zunehmende Urbanisierung dar. ExpertInnen der UNO prognostizieren, dass in Zukunft die Mehrheit der Weltbevölkerung in den Städten leben wird. (vgl. UN Permanent Forum).

Zu einer der am stärksten urbanisierten Regionen weltweit zählt der lateinamerikanische Subkontinent. In einem Zeitraum von zirka 30 Jahren, nämlich zwischen 1950 und 1980, migrierten an die 27 Millionen Lateinamerikaner in die urbanen Ballungsräume der jeweiligen Länder (vgl. Borsdorf 2007:1).

Da die zentrale Bedeutung der Städte Lateinamerikas auf Strukturen historischer Entwicklungsprozesse basiert, kann die kulturelle und ethnische Diversität in Metropolen wie Mexiko-Stadt nicht ausschließlich als Resultat von rezenten Modernisierungs- und Globalisierungsentwicklungen betrachtet werden. Schon in prähispanischer Zeit war die Stadt aufgrund demographischen Drucks, Migration und Austauschverhältnisse ein Anlaufgebiet für mesoamerikanische Gruppen unterschiedlicher kultureller und identitärer Herkunft. Zwischen ihnen haben sich im Laufe der Zeit Beziehungen entwickelt, die zwar nicht zwangsmäßig von asymmetrischen Verhältnissen

geprägt waren, dennoch stellte das aztekische *Tenochtitlán* ebenso wie das heutige Mexiko-Stadt, ein hegemoniales Zentrum dar, das darauf bedacht war, die kulturelle Heterogenität weitgehend einzudämmen. Akkulturationsbemühungen der einzelnen ethnischen Gruppen riefen jedoch auch Widerstand hervor und die vielmehr selektive Anpassung an die herrschenden kulturellen Paradigmen führte dazu, dass die Mannigfaltigkeit der urbanen Gesellschaftsstruktur weiterhin aufrechterhalten werden konnte (vgl. Pérez Ruiz 2007:68-69).

Nach der Conquista und während der Kolonialzeit gingen aufkommende Entwicklungsprozesse vor allem von urbanen Gebieten aus, wohingegen der rurale Raum weiterhin in starren Strukturen verharrte, welche durch ausbeuterische Machtstrukturen und der *Hacienda* Wirtschaft der Großgrundbesitzer gekennzeichnet waren. Dies führte dazu, dass bereits während der Herrschaft unter der spanischen Krone eine Landflucht der ausgebeuteten Bevölkerung in Richtung städtische Konglomerate einsetzte (vgl. Borsdorf 2007:1).

Doch auch wenn heutzutage der „hoch verstädterte Kulturraum Lateinamerika ein Hauptkennzeichen der Bevölkerungsentwicklung“ (Borsdorf/Parnreiter 2004) darstellt, kann man in den letzten Jahren einen generellen Rückgang des Städtewachstums beobachten (vgl. Borsdorf/Coy 2009:17).

Borsdorf und Coy sprechen sogar teilweise von einer Stadtfucht, da die großen Städte im vergangenen Jahrzehnt bereits geringere Wachstumsraten als die Gesamtbevölkerung der einzelnen Staaten aufweisen (vgl. Ebd. 23).

Auch in Mexiko verlieren die Hauptstadt und andere Großstädte zunehmend an Attraktivität für MigrantInnen, wohingegen mittelgroße Städte als Anziehungspunkte immer mehr an Bedeutung gewinnen (vgl. CDI/INI 2000:29).

Trotz dieser zu beobachtenden Dezentralisierung ist und bleibt Mexiko-Stadt ein verhältnismäßig wichtiger Attraktionspunkt für MigrantInnen aus dem ganzen Land (vgl. Pérez Ruiz 2004:75).

Vor allem die indigene Bevölkerung, die besonders unter den prekären Verhältnissen in den Dörfern leidet, versucht durch Migration in die Hauptstadt den ökonomischen, sozialen und politischen Problemen zu entkommen (vgl. Oehmichen Bazán 2004:386).

1.2. Indigene Migration in Mexiko

Der Ursprung indigener Migrationsbewegungen in Mexiko liegt in den Industrialisierungsprozessen der 1940er Jahre (vgl. Valencia Rojas 2000:153). Die Umstrukturierung der landwirtschaftlich organisierten Ökonomie hin zu einer industriellen Wirtschaftsform, hatte eine zunehmende Verdrängung kleiner bäuerlicher Betriebe zufolge. Exportorientierte Agrarbetriebe, welche sich vor allem im Norden ansiedelten, erhielten hingegen saftige Subventionen vom Staat.

Somit bildeten Mexikos nördliche Regionen attraktive Anziehungspunkte für indigene ArbeitsmigrantInnen. Zu Beginn waren es vor allem allein stehende männliche Haushaltsmitglieder, die emigrierten, später folgten auch andere Familienmitglieder bis hin zu Frauen, wodurch man mittlerweile von einem Phänomen der *Massenmigration* sprechen kann (vgl. CDI/INI 1996; CDI/INI 2000:29).

Heute sind die Motive indigener Migration weit mannigfaltiger und betreffen nicht mehr nur Arbeitsmigration. Nationale Bauprojekte, welche indigene Gebiete bedrohen, interethnische Konflikte, demographischer Druck oder klimatologische Veränderungen erschweren das Leben in bestimmten Regionen des Landes erheblich (vgl. CDI/INI 1996).

Andere Migrationsgründe stellen der Mangel an Arbeitsplätzen, die geringe Produktivität des Bodens, sinkende Preise für Produkte wie Kaffee, Zucker, Tabak, Kakao, Zitrusfrüchte und andere Verkaufsgüter, eine geringere Nachfrage von Handwerksprodukten, limitierter Zugang zu sozialen Einrichtungen und Bildung sowie religiöse Konflikte dar (vgl. CDI/INI 1996; CDI/INI 2000:23-26; UN Permanent Forum; Hernández García/Hidalgo Ledesma 2003:40-41; Horbath 2006:11f).

Doch in den meisten Forschungen zu Migrationsursachen der indigenen Bevölkerung in die urbanen Zentren Mexikos werden die in der klassischen Migrationsforschung als Pull-Faktoren bekannten Ursachen weitgehend vernachlässigt. Subjektive Gründe, wie persönliche Chancen im Bereich der Bildung, besserer Zugang zu Technologien, individuelle Herausforderung und Bereicherung stehen immer mehr im Mittelpunkt als Gründe für eine Abwanderung in die Städte (vgl. Gespräch Mervyn 2008; Gespräche AMI).

Prinzipiell kann man in Mexiko zwischen vier unterschiedlichen Migrationstypen unterscheiden. Zum einen handelt es sich hierbei um eine **temporäre Migration**, welche im starken Zusammenhang mit landwirtschaftlichen Zyklen steht. Die Zeit und Dauer der Migration erfolgt in Anlehnung an den Abschluss der Ernte bzw. der Aussaat und den Riten, welche damit verbunden sind.

Temporär zieht es die indigene Bevölkerung vor allem auf Kaffee- und Zuckerplantagen, sowie auf große Viehbetriebe. Diese Art der Migration bietet eine zusätzliche Verdienstmöglichkeit zu den subsistenzwirtschaftlichen Betrieben der indigenen Familien (vgl. CDI/INI 1996). Temporäre Migration findet man jedoch auch in der Stadt, wobei sich hier der Zeitraum über mehrere Jahre ausdehnen kann (Dauer der Ausbildung, steht kaum im Zusammenhang mit agrarischen Riten).

Die wohl am weitest verbreitete Migrationsart in Mexiko-Stadt stellt die **permanente Migration** dar. Diesem Typus wird in meiner Arbeit größere Beachtung geschenkt werden, da er vor allem in den Städten weit verbreitet ist. Zielgebiete bei dieser Migrationsart sind hauptsächlich touristische Zonen entlang der Küstengebiete sowie die großen Städte Mexikos (vgl. CDI/INI 1996).

Die letzten beiden Migrationstypen sind die **interne** sowie **internationale** Migration, auf welche ich in meiner Arbeit nicht näher eingehen werde.

1.3. Migration nach Mexiko-Stadt

*“Organizamos aquí sobre todo culturales.
Si, por ejemplo los niños, son hijos de migrantes.
En otro decimos que somos migrantes en
nuestro propio país porque no nos
reconoce el estado allí.”*

(Interview Ventura 2008:2/43-45).

In Mexikos 364 Städten leben rund 64% der nationalen Bevölkerung. Einen großen Teil der Stadtbevölkerung stellen Mitglieder indigener Ethnien dar (43,5%), welche aus ruralen Gebieten in die Städte migrieren. Vor allem die Megapolis und Hauptstadt des Landes, Mexiko-Stadt, stellt, wie bereits weiter oben erwähnt, seit den 1940er Jahren (vgl. Bonfil Batalla 1991:28; Sánchez 2004:72) bis heute einen der wichtigsten Anziehungspunkte permanenter Migration dar (vgl. CDI/INI 1996).

Ab dieser Dekade ließen sich unterschiedliche indigene Gruppen in verschiedenen Delegationen der Stadt nieder (vgl. Sánchez 2004:72) und gestalten heute das multiethnische Gesicht der Metropole⁵ (vgl. Scholz 2004:19).

1.3.1. Demographische Daten

Die statistischen Angaben über die indigene Bevölkerung in Mexiko weisen zahlreiche Unstimmigkeiten auf. Dies rührt vor allem daher, dass keine strikten Kategorisierungen in Indigen und Nicht-Indigen vorgenommen werden konnten. Die Identifizierung als Angehörige/Angehöriger einer indigenen Gruppe erfolgt aufgrund unterschiedlicher Merkmale wie Sprache, Kultur und vor allem der Selbstbezeichnung als Indígena.

Nicht alle Indigen-Sprachigen Personen bezeichnen sich selbst als Indigen bzw. sprechen nicht alle Personen, die sich selbst in die Kategorie „Indígena“ einordnen, zwingend eine indigene Sprache.

Im folgenden Abschnitt habe ich mit den mir vorliegenden Zahlen einen Versuch angestellt, die Verteilung von Selbstbezeichnung und dem Identifikationsmerkmal der Sprache eine Tabelle zu erstellen (vgl. Yanes Rizo 2004:195f):

	<i>Indigen-Sprachig</i>	<i>Nicht-indigen-sprachig</i>
<i>Selbstbezeichnung als Indigen</i>	4,2 Mio.	1,1 Mio.
<i>Selbstbezeichnung als Nicht-indigen</i>	1,1 Mio.	
<i>Kinder (<5 Jahre)</i>	1,3 Mio.	
GESAMT	6,6 Mio.	6,6 Mio. Selbstbezeichnung

Ich gehe in meiner Arbeit von rund 6,6 Millionen Indigenen in Mexiko aus, wobei sich diese Angaben auf den Faktor der Selbstidentifikation einer indigenen Gruppe als indigen beziehen und nicht auf den Indikator Sprache (genaue Auflistung siehe oben: Quelle: Yanes Rizo 2004:195).

⁵ Zum Begriff „Metropole“ siehe De la Peña (1993:271f).

Zirka 32,5% der als indigen zu bezeichnenden Bevölkerung leben in Städten mit mehr als 100 000 Einwohner. Man geht davon aus, dass rund 40% der Indígenas in urbanen Gebieten leben (vgl. Yanes Rizo 2004:197).

Wurde die Zahl der indigenen Bevölkerung in Mexiko-Stadt im Jahre 2007 auf zirka 650 000 Personen geschätzt (vgl. Yanes Rizo 2007a:3060) so spricht derselbe Autor 2008 schon von mehr als einer Million Indígenas, die in der Hauptstadt leben (vgl. Yanes Rizo 2008:Vortrag).

Die Ansiedlung indigener MigrantInnen erfolgt vor allem in den Delegationen *Gustavo A. Madero, Cuauhtémoc, Ixtapalapa, Iztacalco, Hidalgo, Alvaro Obregón, Xochimilco, Milpa Alta, Venustiano Carranza* und *Coyacán* (vgl. CDI/INI 1996; Sánchez 2004:72).

Vorwiegend siedeln sich die MigrantInnen in herkunftsspezifischen Gemeinschaften an. Diese Strategie bietet den Indígenas eine Möglichkeit, Kohäsionen aufrecht zu erhalten und spezifische Elemente ihrer gemeinsamen ethnischen Identität zu konservieren. Zudem erlauben diese Netzwerke den MigrantInnen sich gegenseitige Hilfe und Unterstützung leisten zu können (vgl. CDI/INI 1996; Sánchez 2004:72; De la Peña 1993:275/278; Gilbert 1998:50; Pérez Ruiz 2007:87).

1.3.2. Probleme indigener MigrantInnen in Mexiko-Stadt

BS: "Y porque han decidido venir aquí (a la ciudad)?"

V: "Por necesidades, pues, y cuando llegas a la ciudad empiezan a discriminar. No tienes oportunidades de trabajo, te dan el trabajo mas barato por ser indígena, si."

(Interview Ventura 2008:2/47-51)

Angekommen in der Stadt sehen sich viele MigrantInnen mit neuen Schwierigkeiten konfrontiert.

Arbeitslosigkeit vor allem unter Jugendlichen, eingeschränkter Zugang zu sozialen Einrichtungen, geringes Bildungsniveau, Kriminalität und Gewalt stellen einige der schwerwiegendsten Probleme dar (vgl. CDI/INI 1996; Sánchez 2004:72; UN Permanent Forum).

Ventura meint hierzu:

“Pues si, sobre todo la ... las economicas. Porque hay que tener algún ingreso para poder venir hasta aquí, para poder estar aquí (...) siempre hay problemas de ... sobre todo de este tipo economico. Y cada uno tiene sus problemas, eh, ... algunos no trabajan por desempleo tienen que buscar y entonces la organización trata de ayudar a sus integrantes, no, y por lo menos para apoyar.”
(Interview Ventura 8-9:2008/266-274)

Im Gegensatz zum Leben am Land erfordert das Überleben in der Stadt die Notwendigkeit einer Erwerbstätigkeit. Der Besitz des eigenen Landes und die Subsistenzwirtschaft sichern das Auskommen in den ruralen Regionen, wohingegen in den Städten der Zugang zu monetären Mitteln lebensnotwendig ist.

Diese ökonomische Misslage zwingt viele Familien dazu, ihre Kinder in die Beschaffung des Einkommens mit einzubeziehen. Laut dem „*Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social*“ (CIDES) arbeiten rund 60% der indigenen Kinder auf den Straßen der Hauptstadt (vgl. CDI/INI 1996).

■ **Bildung**

Daraus ergeben sich in Folge Probleme, wie ein geringeres Bildungsniveau der indigenen Bevölkerung, wodurch ihre soziale Mobilität äußerst eingeschränkt ist. Unter den Indígenas, welche in Mexiko in den Städten leben, liegt die Analphabetenquote viermal höher als unter der nicht-indigenen Stadtbevölkerung (vgl. UN Permanent Forum):

“(...) los procesos de exclusión, este, que se da en las poblaciones indígenas en todos lados, que tienen que ver un índice alto de ausencia escolar ... los niños no van, porque obviamente no hay un ambiente propicio.” (Interview Roméro 2009:6/146-149)

Zu erwähnen ist jedoch, dass in urbanen Gebieten die Alphabetisierungsrate sowohl bei den Frauen als auch bei den Männern höher liegt als bei der

indigenen Landbevölkerung. In Prozent sind das bei den Frauen **66,7%** in der Stadt im Gegensatz zu **48,9%** in ruralen Gebieten, bei den Männern **83,6%** im Gegensatz zu **71,3%** am Land. Somit ist auch eine Reduktion der Kluft zwischen den Geschlechtern in der Stadt zu beobachten (vgl. Pérez Ruiz 2007:73).

Auch die Rate der Kinder, welche die Schule besuchen, liegt in der Stadt bei **88,2%** wohingegen am Land bei nur **78,2%** (vgl. Ebd. 74; Horbath 2006:21).

Trotz einer grundsätzlichen Verbesserung des Bildungsstandards der indigenen Bevölkerung, welche im direkten Zusammenhang mit dem Migrationsprozess gesehen werden kann (vgl. UN Permanent Forum; Gilbert 1998:46), arbeitet ein Großteil der indigenen Migranten und Migrantinnen in schlecht bezahlten und unsicheren Jobs.

■ **Arbeitsmarkt und Legislative**

Indigene Arbeiter und Arbeiterinnen sind vor allem im Bauwesen, als Hausbedienstete und dem Straßenhandel beschäftigt. Diese Sektoren zeichnen sich durch niedrige Löhne und schlechte arbeitsrechtliche Regelungen aus (vgl. Sánchez 2004:73; Hernández García/Hidalgo Ledesma 2003:38; Horbath 2006:14), wodurch viele Bedienstete der Willkür ihrer ArbeitgeberInnen ausgesetzt sind:

*„Y las condiciones del trabajo de las mujeres indígena en estos empleos son sumamente eh, ya no digo **precarias**, digamos sino son jornadas **largas**, no hay horarios, no hay seguridad social, no, se padecen las condiciones laborales que muchas otras trabajadoras domesticas padecen en otros países de América Latina pero particularmente Indígenas que están sujetas a condiciones sumamente digamos, eh, **precarias**, no. En el sentido de los salarios, en el sentido de su **confinamiento**, no, a la, a la casa donde le pueden prestar sus **servicios**, no.”* (Interview Castellanos Guerrero 2009:2/31-38).

Die fehlende arbeitsrechtliche Absicherung führt dazu, dass die indigenen Frauen⁶ meist ohne Pause bis zu 12 Stunden täglich durcharbeiten müssen (vgl. Interview Castellanos Guerrero 2009:3/39-45).

Im Baugewerbe wird die prekäre Arbeitssituation durch saisonale Beschäftigungsverhältnisse und gefährliche Arbeitsbedingungen zusätzlich verschärft und stellt eine weitere soziale und ökonomische Unsicherheit dar:

“(...) los trabajadores de la construcción (...) ellos no tienen todo el equipamiento, no, que... que deben de tener para garantizar una mínima seguridad laboral. Siempre los accidentes ocurren mayor índice entre estos tipos de trabajadores, no, que se ocupan en la industria la construcción.” (Interview Castellanos Guerrero 2009:2/19-23)

Wie Sánchez in ihrer Arbeit bemerkt besteht dieses Problem der Ausbeutung in ganz Mexiko, jedoch seien indigene Migranten und Migrantinnen noch stärker davon betroffen und können sich noch weniger gegen Ungerechtigkeiten verteidigen, da ihnen erstens der Zugang zu gerichtlichen Institutionen erschwert wird und zweitens in vielen Fällen die unterstützenden Verbindungen zu ihren Familien und ihrer Gemeinschaft wegfallen (vgl. Sánchez 2004:73; Yanes Rizo 2004:196; Hernández García/Hidalgo Ledesma 2003:38).

■ **Marginalisierung und Diskriminierung**

Die Ursachen für dieses Ausbeutungsverhältnis sind demnach strukturell und werden durch gesellschaftliche Phänomene der Diskriminierung noch zusätzlich verstärkt. Denn zum mangelnden rechtlichen Schutz kommt hinzu, dass die Lage der indigenen Angestellten aufgrund ihrer ethnischen Herkunft noch verschlimmert wird. Dies bestätigen auch die beiden SozialanthropologInnen Castellanos Guerrero und Roméro (Interview Castellanos Guerrero 2009:74-83; Roméro 2009:5/116-121; 6/138-144; Horbath 2006:3). Im urbanen wie auch im ländlichen Raum leidet die indigene Bevölkerung an Marginalisierung, jedoch leiden gerade indigene MigrantInnen in den Städten unter der politischen

⁶ Zur Situation indigener Frauen als Hausbedienstete in Mexiko-Stadt siehe Chávez Castilla, Sandra (2006): Mujeres indígenas del servicio doméstico en la Ciudad de México. Su lucha por

Exklusion, wodurch ihnen die Möglichkeit, ihre Situation zu verbessern, in den meisten Fällen verwehrt bleibt (vgl. Stavenhagen 2000:334):

“Y además el estado mismo no le... no le da los derechos que corresponden las Indígenas, como que no los ve. Son invisibles antes del estado, o somos invisibles.” (Interview Ventura 2008:1/22-24)

Eine stärkere politische Partizipation würde ein Heraustreten aus der Marginalisierung bedeuten und in Folge auch die gesellschaftliche Position der indigenen Bevölkerung verbessern.

Castellanos Guerrero unterscheidet weiters zwischen zwei Arten der Diskriminierung. Auf der einen Seite spricht sie von einer offenen Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt, in politischen Prozessen, die bis hin zu rassistischen Diskursen in der Presse führen kann (vgl. Interview Castellanos Guerrero 2009:5/121-122), auf der anderen Seite thematisiert sie die Existenz eines eher subtilen und versteckten Rassismus, welcher sich in Alltagssituationen äußert und in der Interaktion mit der übrigen Bevölkerung zum Ausdruck kommt (vgl. Ebd. 9/110-115).

Diese Angst vor Diskriminierung und andere Faktoren führen in Folge oft dazu, dass die Betroffenen ihre Herkunft verleugnen, woraufhin der Verlust der eigenen ethnischen Identität droht (vgl. Hernández García/Hidalgo Ledesma 2003:39).

Doch auch mangelnde Möglichkeiten, die eigene Sprache, Kultur und das indigene Brauchtum zu praktizieren und somit auch an folgende Generationen weiterzugeben, birgt die Gefahr in sich, dass das indigene Erbe mit der Zeit verloren geht. Vor allem junge Menschen befinden sich oft in dem vermeintlichen Dilemma zwischen „Tradition“ und „Moderne“: die urbane Gesellschaft in der sie leben, akzeptiert sie nicht vollkommen, wohingegen die indigene Gemeinschaft ihnen nicht die Möglichkeiten bieten kann, nach denen sie in der Stadt suchen (vgl. UN Permanent Forum).

Dies bestätigte auch der Anthropologe Emmanuel Roméro:

„Pueden haber problemas de identidad en donde se están confrontando con cosas distintas. A lo mejor al chavo ...eh, al joven, este... le interesa descubrirse al mismo, como todos los jóvenes en cierto periodo, no. Este... buscan refirmar su identidad, no, y un referente es la identidad de sus padres (...).“ (Interview Roméro 2009:2/20-23).

1.4. Zusammenfassung

Obwohl in den letzten Dekaden ein Rückgang der Migration in die Hauptstadt des Landes zu beobachten ist, stellt Mexiko-Stadt weiterhin einen attraktiven Anziehungspunkt für die indigene migrierende Bevölkerung dar. Die Ursachen für die fortdauernde Urbanisierung sind in strukturellen Problematiken der ländlichen Gesellschaftsformationen begründet.

Der Wunsch aus ökonomischer, politischer und sozialer Marginalisierung herauszutreten stellt die Hauptmotivation indigener MigrantInnen dar.

Die Konfrontation mit unbekannten Problemen, aber auch neuen Chancen im urbanen Kontext, stellt eine Herausforderung dar und geht einher mit der personellen Verortung des Individuums in einem Gefüge neuer sozialer Beziehungen.

Fragen der eigenen Zugehörigkeit und der Redefinition von sozialen und individuellen Identitäten werden in der urbanen heterogenen Gesellschaftsstruktur besonders wichtig.

Vor dem Hintergrund der bereits ausführlich diskutierten Gesamtproblematik möchte ich nun im Folgenden die identitätstheoretischen Konzepte erläutern, welche die analytische Basis meiner Forschung darstellen.

2. Identität

*„Der Begriff des Individuums wird inhaltsleer,
wenn von dessen sozialen
Existenzweisen abstrahiert wird.“*

(Lenhardt 1990:194)

Nicht nur individualpsychologisch, sondern auch auf sozialer Ebene ist die Frage nach der Beschaffenheit „unserer“ Identität von grundlegender Bedeutung.

Vor allem seit den 70er Jahren wurde das Konzept der „Identität“ zu einem bedeutungsvollen Begriff innerhalb unterschiedlicher Disziplinen, die sich mit der Multidimensionalität und Komplexität dieses Phänomens befassen (vgl. Bhavnani/Phoenix 1994:6). Noch zentraler wird die Auseinandersetzung mit Identitätskonstruktionen vor allem dann, wenn sie politische und realgesellschaftliche Bedeutung erlangen.

Eine wie mir scheint sehr treffende Definition des Terminus liefert der mexikanische Anthropologe Gilberto Giménez, wenn er davon spricht, dass:

„la identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones. Por lo tanto, ni está totalmente determinada por supuestos factores objetivos, como pretenden las concepciones objetivistas de la identidad, ni depende de la pura subjetividad de los agentes sociales, como sostienen las concepciones subjetivistas.“

(Giménez 2004b:12f)

Das Wechselspiel zwischen determinierten und sozial konstruierten Elementen ein und desselben Konzeptes bildet die Basis zur Verwendung des Begriffs „Identität“ als Analyseinstrument.

In den nächsten Absätzen sollen die unterschiedlichen Dimensionen von „Identität“ beleuchtet und deren sozial konstituierender Charakter hinterfragt werden. Als besondere Form der sozialen Identität spielt im Kontext der indigenen Migration vor allem Ethnizität eine zentrale Rolle. Die theoretische Auseinandersetzung mit ethnischer Identität im Kontext der Fremd- und

Eigenwahrnehmung und deren transformationeller Charakter sollen zur Analyse und Erklärung eigener empirischer Daten dienen.

Die Betrachtung und Auseinandersetzung der MigrantInnen mit Fremd- und Eigendefinitionen sowie die Konfrontation derselben mit dem „Anderen“ spielt im urbanen Alltagsleben eine zentrale Rolle. Externe Einordnungen und Zuschreibungen aufgrund von Sprache, Kleidung oder Hautfarbe führen zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit der eigenen Identität.

2.1. Zugehörigkeit und Abgrenzung

„(...) la identidad es, por un lado, ese algo que nos hace ser idénticos a unos y por otro lado, diferentes de otros.“

(Markowitz 2006:77)

Als Menschen haben wir eine ganz besondere Fähigkeit: wir können uns als solche wahrnehmen, als Individuen hinterfragen und auf kollektiver sowie auf individueller Ebene nach dem Ursprung des Eigenen suchen, um uns selbst in unserer Welt zu verorten (vgl. Sieglin 2008a:17; Markowitz 2006:77). Wir erkennen Zugehörigkeiten zu bestimmten Gruppen, aber auch Differenzen zu anderen. Somit entsteht Gleichheit auf der einen, jedoch Abgrenzung auf der anderen Seite (vgl. Hirschmann 2007:10).

Die Platzierung des „Ichs“ in seiner Umwelt ist also keineswegs ein isolierter Prozess, der unabhängig von der Außenwelt abläuft. Vielmehr ist er geprägt von Wechselbeziehungen des Individuums mit seiner Umgebung, die es ihm erlauben, sich einerseits mit sich selbst und einer Gruppe zu identifizieren, andererseits jedoch sich von den „Übrigen“ abzugrenzen.

Dies bemerkt auch Richard Jenkins, wenn er davon spricht, dass die Idee der Gleichheit komplementär mit der Idee der Differenz verbunden ist. Die Definition des „Ichs“ setzt gleichzeitig die Möglichkeit eines Vergleichs und einer Abgrenzung vom „Anderen“ voraus (vgl. Jenkins 1996:4). *„(...) similarity and difference are the dynamic principles of identity, the heart of social life.“* (Jenkins 1996:4) Identität, sei sie kollektiv oder individuell, bildet demnach die Grundlage sozialen Zusammenlebens und ist somit essenziell in Prozessen interpersoneller Kontakte sowie bei Beziehungen von Gruppen (vgl. Giménez 2006b:5).

Zugehörigkeit und Abgrenzung sind zentral in der Konstitution persönlicher und sozialer Identitäten:

“Somos más mexicanos que los que están en la ciudad, porque tenemos nuestro territorio en los pueblos.” (Interview Ventura 2:2008/53-54)

Diese Aussage beinhaltet eine klare Unterscheidung zwischen der indigenen und mestizischen Bevölkerung.

“(...) Porque de algún momento cuando Indígenas escriben libros, libros van a ser de su visión. De cómo viven Indígenas, de cómo su ... de que Indígenas, pues, porque los libros se escriben sobre Indígenas es desde un fuente de vista del mestizo, del blanco, pues, vamos, ese es el punto de vista. Porque no puede escribir si no ha vivido entre los Indígenas.” (Interview Ventura 3-4/100-105).

Dem „Anderen“, dem „Mestizo“ ist es nicht möglich, die Lebenswelt der Indigenen zu erfassen und dadurch ausreichend zu repräsentieren. So stellt auch Pedro die indigene Kosmologie einer ausbeuterischen, globalisierten nicht-indigenen Weltanschauung entgegen.

Gerade in der *Asamblea* spielen Kategorisierungen eine zentrale Rolle, mehr als im Falle Cristina oder Angelina, deren Lebensweise zwar klar an indigene Bräuche orientiert ist, in Gesprächen jedoch nie explizit zwischen Indigen und Nicht-Indigen unterschieden wird.

Mervyn meint zu diesem Thema, dass es wichtig ist, zu wissen wer man ist und wo seine Wurzeln sind, um seinen Platz in der Gesellschaft zu finden. Dann ist es möglich, sich in unterschiedlichen kulturellen Räumen zu bewegen.

Diese Positionierung versuchen auch die Mitglieder der AMI immer wieder zu definieren:

“A parte nos reunimos allí en la Asamblea, allí la reunion, donde decidimos que hacer, donde determinamos qué trabajo vamos a hacer. Y sí vamos a hacer un trabajo de ... diagnostico, cómo estamos los Indígenas, cómo

está el país, como ... donde estamos los Indígenas. Son cosas, son estos tipos de programas y en la educación también.” (Interview Ventura 4:2008/111-15)

2.2. Identität als Prozess

“(...) tenemos que reconocer que los pueblos indígenas no son los mismos, no, que hace 500 años, que se han transformado, que las identidades son dinámicas (...)”

(Interview Castellanos Guerrero 2009:9/254-256).

Wenn wir nun davon ausgehen, dass Identität die essenzielle Grundlage sozialer Prozesse bildet, muss betont werden, dass sie dennoch keineswegs als essentialistisch zu betrachten ist.

Die Prämisse, dass Identitäten unveränderbar und statisch über Raum und Zeit hinweg bestehen, konnte bereits vielfach widerlegt werden. Viel eher ist es so, dass Identitäten dynamisch und transformationell sind und sich in einem stetigen Prozess der Veränderung befinden.

Doch wie ist es möglich, dass Identitäten sich zwar transformieren, jedoch den schmalen Grat zur vollkommenen Auflösung und Irrelevanz nicht überschreiten? Die Antwort auf diese Frage liegt wohl darin, dass jede Identität auf latenten Manifestationen beruht, die ihre Basis auszumachen scheinen. Auf ihnen beruhen die Klassifikationen von Personen und Dingen. Hierbei kann es sich um Kleidung, Religion, Weltanschauung etc. (vgl. Lenhardt 1990:191) handeln, die einer bestimmten Gruppen eigen sind und somit zur Identifikation derselben dienen. Diese Manifestationen werden im sozialen Prozess jedoch mit Bedeutungen und Sinngehalten behaftet, welche das Ergebnis von Zustimmung und Uneinigkeit im Prozess alltäglicher gesellschaftlicher Verhandlungen darstellen. So entstehen Zuschreibungen von Innen wie von Außen, die meist von der Mehrheit aller AkteurInnen akzeptiert werden, aber dennoch immer ausreichend Raum für Verhandlungen lassen (vgl. Jenkins 1996:4; Giménez 2004b:13).

Denn kulturelle Charakteristika können sich mit der Zeit durchaus verändern. Diese Prozesse der Transformation im Zuge von Modernisierung, Akkulturation und Transkulturation bedeuten nicht zwingend einen Verlust der Identität. Im

Gegenteil: diese Verhandlungen um die eigene Identität können sogar zu einer Wiederbetonung und Revitalisierung derselben führen (vgl. Giménez 1997:14):

„Hemos a decir entonces que es más bien la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, la que caracteriza por igual a las identidades personales y a las colectivas. Éstas se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado.“

(Giménez 1997:14)

2.3. Mehr als eine Identität?

“(...) el gran tema de las identidades, pues, de distintas formas de adscripción, de pertenencia, (...) que son Mexicanos, son Indígenas y también son migrantes y también son mujeres (...).”

(Interview Castellanos Guerrero 2009/11:334-337)

Eine weitere Dimension, die wir bei der Theoretisierung von Identität beachten müssen, ist die Existenz multipler Identitäten in einem Individuum.

In einer Gesellschaft nehmen wir unterschiedliche Positionen ein, welche immer vom konkreten Kontext, in dem wir uns befinden, abhängig sind (vgl. Giménez 2006a:8).

Die Aktivierung bzw. Reaktivierung einer bestimmten Identität, zum Beispiel als ChristIn, als StudentIn, etc. kann in manchen Situationen als sinnvoll und nützlich erscheinen. Andere Identitäten werden wiederum vielleicht verschwiegen, wenn sie als Nachteil wahrgenommen werden.

Dieser kontextuelle Charakter von Identität wird besonders offensichtlich, wenn man Migrationsprozesse betrachtet und Identitäten neuen soziokulturellen Gefügen angepasst werden müssen. Die Aktivierung der indigene Identität erscheint hier nicht immer sinnvoll (z.B. auf dem Arbeitsmarkt), da diese Identität von außen als negativ und mit Stereotypen behaftet betrachtet wird. Im politisch motivierten Kampf um indigene Rechte erweist sich die Revitalisierung dieser traditionellen Identitäten jedoch wiederum als Werkzeug, um bestimmte Ansprüche geltend zu machen (vgl. Barth 1969:34f).

Im folgenden Zitat von André Gingrich kommen alle drei Identitätsebenen noch einmal zum Ausdruck:

„(...) personal and collective identities as simultaneously including sameness and differing. These identities are multidimensional and contradictory, and they include power-related, dialogical adscriptions by selves and by others which are processually configured, enacted and transformed by cognition, language, imagination, emotion, body and (additional forms of) agency.“

(Gingrich 2004:6)

Diese Betrachtungen führen nun dazu, weniger der Frage nach dem immanenten Inhalt von Identität nachzugehen, sondern vielmehr das Hauptaugenmerk der Analyse auf den funktionellen Charakter des Phänomens innerhalb sozialer Prozesse zu legen (vgl. Giménez 2006a:5).

3. Ethnizität

„La idea aquí es reivindicar la etnicidad como instrumento de análisis y como objeto de estudio, donde es preciso de romper la compartimentalización y desarrollar un uso ecléctico y libre de sus herramientas desde una comprensión de los involucrados en la diferencia étnica.“

(Camus 2000:28f)

Die Verwendung und Definition des Begriffs „Ethnizität“ ist sicherlich nicht unproblematisch zu betrachten.

Zu Beginn möchte ich der Frage nachgehen, wie sich „ethnische Gruppen“ bzw. „Ethnien“ definieren, welche Konzepte und Funktionen eigentlich hinter dem Phänomen der „ethnischen Identität“ stehen und welche Rolle sie im Feld der interethnischen Beziehungen einnimmt.

Den ersten Versuch, ethnische Gemeinschaften einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, unternahm Max Weber, indem er als Basis der Zugehörigkeit zu einer Gruppe gemeinsame Sitten und Bräuche sowie die Erinnerung an ein gemeinsames Schicksal und den artifiziellen „Stammesgemeinschafts-glauben“ definierte (vgl. Weber 1980:237). Hierbei handelt es sich laut Weber jedoch mehr um eine künstliche Vergemeinschaftung der Gruppe als um die tatsächliche Blutsverwandtschaft und gemeinsame Abstammung ihrer Mitglieder.

Mit dem Auftauchen des Terminus der „*Ethnie*“ wurde der Begriff der „*tribe*“ in den Sozialwissenschaften weitgehend abgelöst und die Auseinandersetzung mit dem Konzept der ethnischen Identität führte eine stärker historische und relationale Komponente bei der Betrachtung ethnischer Gruppen an. Der Begriff der „Ethnizität“ erfasst existierende Machtunterschiede zwischen den ethnischen distinktiven Gemeinschaften und erlaubt es, die Beziehungen einzelner Völker innerhalb eines Staates sowie staatenübergreifend zu betrachten (vgl. Camus 2000:25): *„Por lo que toca a su contenido, hemos dicho que la tendencia actual es definir el concepto de etnia, no en forma aislada o substancialista, sino en relación dinámica e interactiva con otros conceptos adyacentes como los de nación, Estado y ciudadanía.“* (Giménez 2004b:6)

Die Annahme, dass es sich bei ethnischen Gruppen um homogene, abgeschlossene Systeme handelt, wurde spätestens ab den 60er Jahren, als die Essaysammlung „*Ethnic Groups and Boundaries*“ erschien, dessen von Frederik Barth verfasste Einleitung die Grundlage zahlreicher anthropologischer Ethnizitätstheorien bildet und zu einem Perspektivenwechsel in den Sozialwissenschaften führte.

Laut Barth ist Ethnizität „*superordinated to most other statuses, and defines the permissible constellation of statuses, or social personalities, which an individual with that identity may assume.*“ (Barth 1998:17).

Doch bei dieser übergeordneten sozialen Identität handelt es sich keinesfalls um ein statisches Konstrukt, sondern vielmehr um ein generiertes Phänomen, welches kontinuierlich Veränderungen unterworfen ist.

Barths zentrale Erkenntnis lag vor allem darin, dass er den Fokus von latenten Inhalten, welche eine ethnische Gruppe als diese bestimmen, auf die Grenzziehungen und Beziehungen zwischen unterschiedlichen Ethnien richtete. Die Analyse interethnischer Beziehungen sollte also eine genauere Betrachtung ihrer Gruppenränder beinhalten (vgl. Banks 1996:12), um die wechselseitigen Auswirkungen dieser Kontakte auf die betroffenen ethnisch distinkten Gemeinschaften besser nachvollziehen zu können. Physische und ideologische Zusammenhänge von einzelnen Gruppen können demnach nicht isoliert voneinander betrachtet werden, sondern müssen immer auch als Subjekte ihrer näheren Umgebung analysiert werden (vgl. Gentes 2000:25).

Ethnische kategorische Unterscheidungen stehen also immer im Zusammenhang mit sozialen Beziehungen, welche über Grenzen hinweg bestehen, die diese Grenzziehungen erhalten können und auf einem dichotomisierten ethnischen Status basieren. Barth geht in seiner Theorie sogar soweit, dass ethnische Unterscheidungen die Grundlage bildet, auf welcher allumfassende soziale Systeme aufgebaut sind, wodurch trotz eines bestehenden Flusses an Personen vor allem durch Migration, weiterhin Abgrenzungen zwischen den Ethnien bestehen bleiben (vgl. Barth 1996:10).

Auch Geertz geht davon aus, dass ethnische Identität zur Grundbedingung menschlicher Beziehungen gehört, da sie die soziale Verankerung der Individuen untereinander sichert (vgl. Geertz in Rex 1990:146).

Orywal bezeichnet Ethnizität als: *„Prozess der kulturellen Differenzierung von Bevölkerungsgruppen in Form der Selbst- und Fremdzuschreibung spezifischer Traditionen innerhalb von Staaten, aber auch staatsübergreifend. Als gruppen- bzw. identitätskonstituierende Merkmale können Traditionen (Sprache, Religion, Abstammung, gemeinsame Geschichte) dienen.“* (Orywal 1999:100). Dieses universelle Phänomen dient in erster Linie zur Aufrechterhaltung der Gruppenzugehörigkeit sowie dem damit einhergehenden Zugang zu den ideellen wie materiellen Gruppenressourcen. Obwohl im Rahmen des Nationalstaates allen Mitgliedern der gleiche Zugang zu Ressourcen und Rechten gewährt werden sollte, welche die Staatsbürgerschaft beinhaltet, (vgl. Giménez 2006b:7) kann ethnische Identität in kulturpluralistischen Staaten von einer politisch dominanten Gruppe instrumentalisiert werden, um den Zugang zu Ressourcen zu kontrollieren (vgl. Orywal 1999:101). Ethnizität wird so zu einem Element sozialer Ordnungssysteme umfunktionalisiert (vgl. Gentes 2000:25).

3.1. Nationalstaat und ethnische Identität

Besonders deutlich werden die Funktionalität und der strukturelle Charakter von Ethnizität, wenn man die Bedeutung sozialer Identitäten im Kontext des Nationalstaates betrachtet.

Die Mehrheit der ehemaligen Kolonien hat auch in der Gegenwart noch mit den Folgen der Geschehnisse während der letzten 500 Jahre zu kämpfen. Die heute als multiethnischen Staaten bezeichneten Länder Lateinamerikas entstanden durch willkürliche Grenzziehungen, die im Zuge des Kolonialisierungsprozesses erfolgten. Dabei wurde keine Rücksicht auf existierende ethnische und kulturelle Gemeinschaften und deren Territorien genommen (vgl. Giménez 2004:3f; Oehmichen Bazán 2004:387), wodurch heute unterschiedliche Gruppen und deren Interessen im Gefüge des Nationalstaates aufeinandertreffen. Diese Beziehungen finden jedoch nicht in einem Machtvakuum statt, sondern sind von hierarchisch strukturierten Verhältnissen geprägt, welche im Laufe historischer Entwicklungen generiert wurden (vgl. Mader 2004:1).

Assimilations- und Akkulturationsbemühungen der indigenen Bevölkerung durch den mexikanischen Nationalstaat spielen hierbei eine zentrale Rolle und münden in rezenten Revitalisierungsbemühungen indigener Identitäten.

Im folgenden Abschnitt meiner Arbeit möchte ich auf das Konstrukt der *Mexicanidad* bzw. *Mestizaje* eingehen, das in seiner Aktualität bis heute nichts eingebüßt hat.

3.1.1. Mexicanidad und Mestizaje

Mit den Unabhängigkeitsbewegungen und der darauf folgenden politischen Loslösung von Spanien begann eine Zeit, die von nationalistischem und patriotistischem Gedankengut geprägt war.

Die Suche nach einer mexikanischen Identität führte zu einer weitgehenden Anerkennung der kulturellen Heterogenität im Gefüge des mexikanischen Nationalstaates (vgl. Díaz Markowitz 2006:80-81) und brach mit der bis dahin herrschenden Verachtung und absoluten Negierung der Existenz indigener Kulturen (vgl. Mader 2004:3; Del Val 1993:250). Die so genannte *Mexicanidad* sollte den Grundstock einer gemeinsamen nationalen Identität bilden und sowohl das prähispanische als auch das spanische Erbe inkorporieren (vgl. Arredondo Ramírez 2005:35f, Pujadas 2000:115).

Weiters versuchte man dieses Konzept der *Mexicanidad* mit Hilfe eines mexikanischen Politmodells zu untermauern. Obwohl dieser Versuch scheiterte konnte das nationalistische Gedankengut verfestigt werden, wodurch es im Jahre 1910 zur Revolution kam (vgl. Díaz Markowitz 2006:82).

Diese Entwicklung der *Mestizaje* oder *Mexicanidad* entstand also aus einer Notwendigkeit heraus: die politische Unabhängigkeit erforderte die Einführung eines Modells, um „die geographischen wie sozial und kulturell disparaten Teile zu einem Ganzen zusammenzufügen.“ (Mader 2004:4). Die Anerkennung der indianischen Vergangenheit und ihrer positiven Werte sowie das Erbe der europäischen Kultur sollten zu einer einheitlichen Identitätsvorstellung verschmelzen. Mit dem Überdenken der rassistisch motivierten Abwertung indigener Kulturen rückten diese immer mehr ins Bewusstsein gesellschaftlicher Gestaltungsprozesse und fanden schließlich im assimilatorischen *Indigenismo*⁷ ihre Manifestation (vgl. Mader 2004:3-4; Castellanos Guerrero 2001:3; Webster 2005:206f).

⁷ Siehe zum Thema „Indigenismus“: Del Val, José M. (1993): El Indigenismo. In: Antropología breve de México, (Hrsg.: L. Arizpe). UNAM: Mexiko D.F., (S 245-264).

Doch dieser nationalistische Diskurs beansprucht vor allem den zivilisierten „Indio“ aus vergangenen Zeiten für sich, wohingegen der heute lebende Indigene einer rückständigen Kultur angehört und als Hemmnis des Fortschrittes und der nationalen Integration angesehen wurde und teilweise auch immer noch so gesehen wird und das Bild des „Anderen“ im Inneren der Nation aufrecht erhalten wird (vgl. Castellanos Guerrero 2001:3).

Der ideologische Anspruch der *Mestizaje* konnte also, wie uns die politische Realität, nicht nur in Mexiko, sondern auch in anderen Ländern Lateinamerikas zeigt, bis heute nicht realisiert werden (vgl. Mader 2004:4; Mader/Sharup 1993:110), denn der Widerspruch zwischen einer sozio-kulturellen Vereinheitlichung und eines dennoch herrschenden Ethnozentrismus kann auch durch eine suggerierte Einheit der Bevölkerung nicht überwunden werden:

„Die ideologische Vereinnahmung indianischer Identität durch die mestizische Bevölkerung, die sich als „zivilisiert“ versteht und als Protagonist des westlichen Lebensstils auftritt, dient unter anderem der Ausgrenzung und Abwertung anderer gesellschaftlichen Organisationsformen.“ (Mader/Sharup 1993:109).

Rassistische und quasikoloniale Machtstrukturen werden auch unter dem Postulat der *Mestizaje* weiter aufrechterhalten und ethnische Gleichstellung sowie Eigenständigkeit werden auch heute noch nicht vollkommen anerkannt (vgl. Mader/Sharup 1993:109).

Der weit reichende Ausschluss der indigenen Bevölkerung aus der politischen Arena scheint die Betonung und Revitalisierung einer „Indigenen Identität“ notwendiger als je zuvor zu machen, um sich als ethnische Gruppe positionieren zu können. Auch die ausgedehnte transnationale Vernetzung im ökonomischen, politischen und sozialen Bereich führt dazu, dass sich indigene Gemeinschaften immer mehr in sozialen Prozessen und Beziehungen befinden, die weit über regionale Systeme hinausreichen (vgl. Mader 2004:1).

3.1.2. Vom Indigenismus zum Neoindigenismus

Ende der 1960er Jahre riefen die zunehmende Verarmung und Marginalisierung der ländlichen, vorwiegend indigenen Bevölkerung in

Lateinamerika Kritik an den bis dahin kursierenden Modernisierungs- und Entwicklungstheorien hervor.

Dadurch wurde auch die Kritik an der integrationistischen Indigenismus-Politik des mexikanischen Staates immer lauter und führte zur Herausbildung *neoindigenistischer* Bewegungen als Kritik an der politischen Praxis (Karl 2001:76).

Einer der wichtigsten Vertreter der Neoindigenisten ist der mexikanische Anthropologe Guillermo Bonfil Batalla, der sich wie folgt über die staatliche Politik gegenüber der indigenen Bevölkerung äußert:

„Die Eingeborenenpolitik in Lateinamerika ist eine politische Aktivität. (...) Was im wesentlichen Richtung und Intensität der Eingeborenenpolitik bestimmt, sind die vorherrschenden Interessen der einzelnen nationalen Gesellschaften. (...) Das Verhältnis der Gesellschaft zu den Eingeborenen Gruppen ist ein koloniales Verhältnis (...), was uns berechtigt, von einer Struktur des ‚inneren Kolonialismus‘ zu sprechen.“ (Bonfil Batalla 1971:19ff in Karl 2001:77)

Die mexikanische Integrations- und Akkulturationspolitik wurde von den VertreterInnen des Neoindigenismus mit einer *„desindianización“* gleichgesetzt, da sie eine Vernichtung ethnischer Identitäten zur Folge hatte.

Diese Kritik wurde teilweise von der Politik angenommen und strategisch im *„etnodesarrollo“* umgesetzt, welcher 1977 sogar in die offizielle Politik des *INI* aufgenommen wurde. Der *„etnodesarrollo“* hatte zum Ziel, dass die autonome Entscheidungsfähigkeit der indigenen Bevölkerung gestärkt wurde (vgl. Bonfil Batalla 1991:39; Karl 2001:79). Dies sollte vor allem eine Rückgewinnung über die Kontrolle ihres Territoriums sowie über kulturelle Komponenten im Zuge der Stärkung eigener organisatorischer Strukturen bedeuten (vgl. Karl 2001:78). *„Etnodesarrollo“* implizierte zudem die politische Anerkennung der indigenen Identitäten, sowie deren politische und soziale Selbstbestimmung.

Geschickt wurde diese Strategie in die nationale Politik integriert und mit ihr auch die kritischen Intellektuellen. Dadurch wurden diese an das System gebunden und konnten besser kontrolliert werden (vgl. Ebd. 78).

Ein Ende der integrationistischen Politik war auch jetzt nicht abzusehen, was vor allem im Bereich der Agrarpolitik und Landverteilung deutlich spürbar war (vgl. Karl 2001: 78). Vor allem die indigene Landbevölkerung litt immer mehr an

Marginalisierung, da sich ein Großteil des Landes auf wenige Großgrundbesitzer aufteilte. Die Kleinbauern mussten als schlechtbezahlte ArbeiterInnen auf den *haciendas* schuften. Diejenigen, die sich in einer der wenigen Bauernorganisationen engagierten, hatten unter Repressionen der Regierung zu leiden.

Diese Entwicklungen führten im Jahre 1994 in Chiapas zu den ersten Aufständen der zapatistischen EZLN (vgl. Karl 2001:121; Purkarthofer 2005:265; Stavenhagen 2000:333). In den nächsten zwei Jahren folgte ein langer Prozess der Verhandlungen, welcher schließlich in der Unterzeichnung der „*Acuerdos de San Andrés*“ gipfelte (vgl. Karl 2001:123; Purkarthofer 2005:265; Webster 2005:222). Das Abkommen ging den Forderungen einer verfassungsrechtlichen Anerkennung der Selbstbestimmungsrechte nach, sowie einer besseren Repräsentation im politischen Diskurs und die Anerkennung politischer, ökonomischer und kultureller Praktiken der indigenen Völker (vgl. Purkarthofer 2005:273; Webster 2005:222).

Die Umsetzung des Abkommens scheiterte jedoch an dessen scheinbarer Verfassungswidrigkeit, wodurch der Dialog zwischen Regierung und der EZLN endgültig zum Scheitern verurteilt war (vgl. Karl 2001:123).

Nach einer weiteren konfliktgeladenen Periode zwischen Staat und Indígenas folgte ein neuer ausgedehnter Prozess politischer Debatten über die Rechtslage der indigenen Ethnien (Ebd. 124).

Im Jahre 2001 wurde unter Präsident Vicente Fox eine Gesetzesinitiative im Kongress verabschiedet, die jedoch wichtige Punkte der „*acuerdos de San Andrés*“ nicht beinhalten und somit von der EZLN nicht anerkannt werden (vgl. Purkarthofer 2005:265).

Nichtsdestotrotz konnten die neoindigenistischen Bewegungen einiges erreichen. Jedoch zeigt sich auch, dass sich die nationale Politik gegenüber den Indígenas noch nicht wirklich verändert hat (vgl. Purkarthofer 2005:274; Webster 2005:221). „*Die Förderung kultureller folkloristischer Elemente indigener Kultur durch den Staat, die versuchte Wiederbelebung prähispanischer Elemente und die gleichzeitige Zerstörung kollektiver indigener Wirtschafts- und politischer Organisationsformen als Widerspruch (...)*“ (Karl

2001:79f) lassen die politische Strategie der Regierung gegenüber der indigenen Bevölkerung auch heute noch antagonistisch und teilweise widersinnig erscheinen (vgl. Mader/Sharup 1993:109). Vor allem die indigene Bevölkerung in den Städten profitiert nur peripher von den verfassungsrechtlichen Zuerkennungen, da ein Großteil der Rechte an das Territorium gebunden ist (vgl. Sánchez 2004:77).

4. Rassismus und Diskriminierung

Darstellungen der indigenen Bevölkerung im Kontext des nationalstaatlichen Identitätsdiskurses, bestehen meist aus Stereotypisierungen und Klassifikationen, welche indigenen Gemeinschaften und Individuen im Laufe des historischen Prozesses zugeschrieben wurden. Im folgenden Kapitel möchte ich auf die Verankerung und Institutionalisierung dieser Imaginationen in der mexikanischen Gesellschaft eingehen, denn sie können unter anderem zur Untermauerung von Machtverhältnissen und rassistischen Praktiken von Seiten der Gesellschaft, aber auch von Seiten des Nationalstaates, dienen.

4.1. Stereotypisierung und indigene Imaginationen

Gespeist von romantisierenden, klischeehaften oder diskriminierenden Vorstellungen (vgl. Oehmichen Bazán 2004:393) über heute lebende indigene Gruppen bestehen bestimmte Bilder, welche vor allem durch staatliche Institutionen sowie mit Hilfe der Massenmedien ihre Verbreitung in der Gesellschaft finden.

Fernando Guzmán Mundo zeigt anhand einer Analyse der Verbreitung indigener Imaginationen im Fernsehen, welche sich typischer Klischees bedienen, dass indigene MigrantInnen in Mexiko-Stadt oft als arm und hilfsbedürftig dargestellt werden, welche die spanische Sprache nicht richtig beherrschen (vgl. Guzmán Mundo 2004:125-127).

Auch einer meiner Informanten spricht diese seiner Meinung nach kurzsichtige Darstellung der „hilfsbedürftigen Indios“ an, woraus sich das Problem ergibt, dass wichtige Themen wie Gesundheitsvorsorge, Arbeit, Bildung, Unterkunft etc., welche die Menschen hauptsächlich betreffen, außer Acht gelassen werden:

“Tratar de porqué el estado dice: el indígena, si, es pobrecito. El estado no sabe, es ignorante, porqué califica el que pide limosnas en la esquina, pero no son todos. Hay muchos indígenas: unos se dedican a construir el lugar donde vender sus artesanías, o tienen otras demandas: salud, trabajo y educación y otros a través de la educación, pues, por un lado una vertiente, digamos y entonces

ahora hay un momento en que todos loyamos juntos, no.” (Interview Ventura 2008:4/124-130).

Zum einen muss erwähnt werden, dass das Bild der bettelnden Indígenas nicht völlig aus der Luft gegriffen ist. Aufgrund eigener Beobachtungen kann behauptet werden, dass vor allem im Zentrum von Mexiko-Stadt zahlreiche verarmt wirkende indigenen Familien an Straßenecken sitzen und Geld erbetteln. In den U-Bahnen trifft man immer wieder auf Kinder oder Frauen, die in den meisten Fällen kaum Spanisch sprechen und mit kleinen Zettelchen, auf denen sie ihre Situation erklären, um Geld bitten.

Auch wenn die verbreiteten Bilder bis zu einem gewissen Grad eine Grundlage besitzen, nämlich die nicht zu negierende Tatsache, dass viele Indígenas unter den schwierigsten Bedingungen in Mexiko-Stadt überleben müssen und unter extremer Armut leiden, so stellen sie doch nur eine Facette der tatsächlichen Situation dar. Zudem geht es in diesem Zusammenhang vielmehr darum der Frage nach den Ursachen dieser Strukturen auf den Grund zu gehen und nicht darum, diese zu reproduzieren.

Weiters implizieren Darstellungen wie diese eine gewisse Unmündigkeit der indigenen Bevölkerung, wodurch paternalistisches Handeln von Seiten der Regierung gerechtfertigt werden sollen. Entscheidungen für bestimmte Gruppen werden vom „Vater Staat“ getroffen, ohne die Betroffenen aktiv mit einzubeziehen und sie so weiterhin in eine Objektposition zu drängen, wodurch sichergestellt werden kann, dass man die Kontrolle über die Minderheiten behält (vgl. Interview Ventura 2008:1/22; Castellanos Guerrero 2001:11).

Die oben erwähnten Darstellungen sind jedoch nicht nur reproduzierte Imaginationen über Indígenas, diese Vorstellungen stellen auch eine zentrale Komponente in den Beziehungen zwischen der indigenen und nicht-indigenen Bevölkerung dar, denn sie beeinflussen die Wahrnehmung gegenüber der Indigenen von Seiten der mestizischen Bevölkerung ebenso wie die Selbstpositionierung der Indigenen selbst.

Die Darstellungen über „Indígenas“ produzieren ein Bild der „Anderen“, die *„no pueden ser incorporadas en el orden racional.“* (Castellanos Guerrero 2001:7).

Die Unmöglichkeit, diese „Anderen“ in den Nationalstaat zu integrieren bedarf eines Mechanismus, um die herrschende Segregation und Diskriminierung zu legitimieren und ideologisch zu untermauern.

4.2. „Rasse“ und Rassismus

Grundlage dieser ideologischen Verfestigung bildet das Konzept der „Rasse“ bzw. des „Rassismus“. Die Auseinandersetzung mit den Ursachen und Folgen ethnischer Segregation innerhalb einer Gesellschaft erfordert unweigerlich die Diskussion dieser Phänomene (vgl. Rex 1990:141).

Im späten 18. Jahrhundert tauchte in der europäischen und nordamerikanischen Wissenschaft zum ersten Mal der Begriff der „Rasse“ im biologistischen Sinne auf, um phänotypische Differenzen der Erdbevölkerung zu erklären. Diese biologische Determinierung führte Mitte des 19. Jahrhunderts dazu, dass kulturelle Unterschiede an diesen biologischen Differenzen festgemacht und begründet wurden.

Ihren Höhepunkt erreichten rassentheoretische Modelle zur Zeit des deutschen Nationalsozialismus (vgl. Miles 1990:156), denn sie bildeten die Grundlage für die ungleiche und minderwertige Behandlung von Menschengruppen (vgl. Rex 1990:141), welche in den 40er Jahren, wie allgemein bekannt, bis hin zum Genozid führte.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfolgte in den Sozialwissenschaften eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Rasse“ und dem ideologischen Konzept des „Rassismus“. Es ging nun vor allem darum, die gefährlichen Ideologien und Strukturen aufzudecken, welche biologisierte Unterschiede als Basis zur Diskriminierung ethnisch-distinkter Gruppen verwenden (vgl. Miles 1990:156/Rex 1990:141).

Castellanos Guerrero sieht Rassismus als in den modernen Staat eingebundene soziale Strukturen, welche unweigerlich als Resultat auf spezifische interethnische Beziehungen entstehen und nur dadurch verständlich werden, wenn die Rolle des Staates in die Analyse miteinbezogen wird (vgl. Castellanos Guerrero 2001:1).

4.2.1. Rassismus und Nationalstaat

Die ideologische Verankerung asymmetrischer Verhältnisse in einer Gesellschaft, welche durch physische oder symbolische Gewalt zum Ausdruck kommen kann, wäre ohne Intervention des Staates kaum möglich. Assimilierungspolitiken und Segregation führen zu Exklusion, Marginalisierung und sogar zur Eliminierung ethnischer Minoritäten (vgl. Castellanos Guerrero 2001:1).

Gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Staat und indigenen Gruppen im Laufe der mexikanischen Geschichte *„y las expresiones discursivas que la justificaba no escaparon a la influencia de las teorías racistas. La memoria de estas guerras contribuye el presente porque muestra las líneas de continuidad del conflicto y las prácticas de estado.“* (Castellanos Guerrero 2001:10).

Die heutige ökonomische, politische und soziale Exklusion der indigenen Bevölkerung gründet zudem in ethnozentrischen und rassistischen Vorstellungen. Wie bereits erwähnt wurde, sah man im kulturellen Konzept der *Mestizaje* die Lösung dafür, das „Andere“ in der Gesellschaft zu eliminieren, indem man es vollkommen zu integrieren versuchte (vgl. Castellanos Guerrero 2001:2). Die politische und ökonomische Öffnung des Staates im Zuge der Globalisierung änderte diese Entwicklungen nur gering und führte durch die Errichtung neoliberaler Politiken sogar zu wachsenden sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten der Bevölkerung und somit zu einer verschärften Exklusion indigener Völker (vgl. Castellanos Guerrero 2001:1; Torres Carral 2005:31).

Die Institutionalisierung rassistischer Zuschreibungen im Zuge rechtlicher, politischer und ideologischer Diskurse und Praktiken reproduzieren auf direkte oder indirekte Art und Weise unterschiedliche Formen von Rassismus (vgl. Castellanos Guerrero 2001:8/Hall 1994:130). Staatliche Institutionen wie die Schule verfestigen stereotype Darstellungen mittels monokultureller Erziehung. Weiters spielen heutzutage die Massenmedien eine zentrale Rolle in der Verbreitung negativer Bilder, Stereotypen und bestimmter kultureller Werte: *„(...) en la prensa se difunde un discurso francamente, no solo discriminatorio, desde el punto de vista social y étnico, sino también con expresiones racistas.“* (Interview Castellanos Guerrero 2009:5/121-123).

Somit wird die alltägliche Diskriminierung, welche auf bestimmten Mechanismen wie Stereotypisierungen und Vorurteilen indigenen Personen gegenüber beruht, durch den öffentlichen Diskurs noch verstärkt.

Doch nicht immer handelt es sich um diese Art der offensichtlichen Diskriminierung. Rassistische Praktiken können auch subtil in der Interaktion indigener und nicht-indigener Personen zum Ausdruck kommen: „(...) *digamos, en la discriminación, socio-étnica, racial que se expresa desde manera cotidiana no en forma abierta, se da a veces en forma más oculta (...).*“ (Interview Castellanos Guerrero 2009:5/110-111).

Auch Pedro, ein Mitglied der AML, erzählt mir von diesen subjektiven Erfahrungen, in denen er das Verhalten seines Gegenübers persönlich als diskriminierend bis rassistisch empfand. Er ist der Meinung, dass Diskriminierung, auch wenn sie nicht direkt ausgesprochen wird, existiert. Er hat das Gefühl, dass sie sich in bestimmten Handlungen der übrigen Bevölkerung manifestiert. Pedro selbst fühlt sich aufgrund dieser seiner Meinung nach feindseligen Haltung der nicht-indigenen Bevölkerung oft als Ausländer in seinem eigenen Land (vgl. Gespräch mit Pedro am 13.12.2008).

Stuart Hall schreibt, dass Rassismus deshalb so mächtig ist, da er auf Unterschieden aufbaut, die meist offensichtlich sind. Merkmale wie Hautfarbe oder ethnische Herkunft müssen nicht erst konstruiert werden und lassen dadurch die Hierarchisierung dieser Unterschiede, die auf Binomen der Superiorität/Inferiorität beruhen, leicht möglich erscheinen (vgl. Hall 2000:135; Castellanos Guerrero 2001:7).

Ebenso verhält es sich mit Sprache. So beherrschen zum Beispiel viele indigene MigrantInnen, die in die Stadt kommen, manchmal überhaupt kein Spanisch oder haben einen starken Akzent: „*Muchas de ellas no hablan español y eso hace que las discriminen porque se burlan, abusan de nosotros (...).*“ (Flores Martínez in Hernández García/Hidalgo Ledesma 2003:48).

Auch Cristina erzählte mir in einem Gespräch, dass sie erst als sie nach Mexiko-Stadt kam Spanisch lernte, wodurch sie in der ersten Zeit große Probleme hatte Arbeit zu finden (vgl. Gespräch mit Cristina am 16.11.2008).

Daraus resultiert, dass viele Indigene ihre Herkunft negieren, indem sie ihre Sprache komplett ablegen: „*En otros casos existe una voluntad expresa de negar su lengua y su origen (...) para no seguir siendo objeto de discriminación y burla.*“ (Hernández García/Hidalgo Ledesma 2003:43).

Sprache kann somit auf der einen Seite ein Faktor sein, der zur Diskriminierung führt (vgl. Horbath 2006:9/12), auf der anderen Seite kann sie aber auch ein zentrales und wichtiges Element zum Erhalt ethnischer Identität darstellen, worauf im nächsten Kapitel noch weiter eingegangen wird.

5. Identität, Sprache, Kultur und Macht

Im nächsten Abschnitt meiner Arbeit möchte ich die folgenden vier Elemente in Relation setzen: Identität, Sprache, Kultur und Macht.

Als erstes werde ich die Bedeutung von Sprache hinsichtlich des Erhaltes ethnischer Identität diskutieren. Der enge Zusammenhang zwischen Identität und Kultur im Zuge interkultureller Begegnungen impliziert zudem die zentrale Frage von Machtkonstellationen als logische Folge dieser Beziehungen.

5.1. Ethnizität und Sprache

*„La lengua o idioma no es simplemente
un conjunto de palabras y sonidos.
La lengua es un complejo sistema de signos
orales mediante el cual nos comunicamos,
aprehendemos el mundo, nos identificamos e interactuamos.“*

(Valiñas 1993:165)

Sprache ist *„die Grundlage von allem Sozialen und die wichtigste Äußerung der menschlichen Geselligkeit, des Miteinander-Seins, das eine wesentliche Dimension des Menschseins ist.“* (Coseriu 1988:69 in Gugenberger). Wir unterscheiden uns damit nicht nur von der Tierwelt, sondern durch die Tatsache der Sprachvielfalt werden zudem auch Situationen der Zugehörigkeit bzw. der Abgrenzung geschaffen. Die gemeinsame Geschichte und das geteilte kulturelle Wissen einer ethnischen Gruppe kommen unter anderem in der Sprache zum Ausdruck (vgl. Gugenberger 1999:25).

Auch wenn man nicht *„von einer direkten Abhängigkeit zwischen Sprache und Kultur sprechen“* (Mader 2004:12) kann, so gehen linguistische und anthropologische Theorien davon aus, dass Sprache mehr als nur ein Mittel zur bloßen Kommunikation ist und durchaus eine Schlüsselfunktion bei der Konstruktion von ethnischer Identität einnimmt. Sprache erlaubt es ebenfalls, Verbindungen mit dem präkolonialen Erbe aufrecht zu erhalten, denn die Manifestation der Kosmologie einer Gruppe in ihrer Sprache bildet die Basis von Ethnizität und Kultur, welche mit Hilfe von Sprache geformt werden können (vgl. Mader 2004:13). Dieser Ausdruck von Vorstellungen und das Wissen über die eigene Realität macht Sprache unter anderem selbst zu einer unmittelbaren Form von Kultur (vgl. Gugenberger 1999:34; Valiñas 1993:165).

Kummer kritisiert diese Theorie und bezeichnet Sprache als „*eine soziale Ressource für die Lösung von Alltagsproblemen (...) und nicht als Kennzeichen ethnischer Identität*“ (Kummer 1990:265). Er geht vielmehr von einem pragmatischen Gebrauch des Elements Sprache aus, der von einer bestimmten Gruppe gezielt eingesetzt wird. An dem von Otto Bauer (1907) entwickelten Modell, das versucht die Zusammenhänge von Ethnizität und Ethnopolitik im Kontext des Habsburgerreiches und die Bildung ethnischer Autonomie innerhalb eines multi-ethnischen Staates darzustellen, versucht er die instrumentalisierende Ebene von Sprache aufzuzeigen.

Kummer fasst Bauers Modell in vier zentrale Aussagen zusammen (vgl. Kummer 1990:267):

- Die Sprache als ein Merkmal ethnischer Identität setzt auch die Bildung eines *ethnischen Bewusstseins* voraus, meist im Kontext eines Unterdrückungsverhältnisses (Minderheiten, Kolonialisierte, ...).
- Der *soziale Konflikt*, der zwischen der unterdrückten und unterdrückenden Bevölkerungsgruppe herrscht, steht auch in Verbindung mit weitgreifender *Transformation sozio-ökonomischer Strukturen* (Modernisierungs- und Industrialisierungsprozesse, Übergang zu kapitalistischem System, ...).
- Das *ethnische Bewusstsein* begünstigt die Bildung einer Führungsgruppe der unterdrückten Bevölkerung, welche ihre *soziale und kulturelle Identität als Waffe* im sozialen Kampf einsetzt.
- Sprache steht immer auch mit anderen Kennzeichen kultureller Identität im Zusammenhang. Diese Kennzeichen sind *Religion, mündliche und schriftliche Überlieferungen, etc.* und verbinden die Gruppe mit den *Werten der traditionellen Gesellschaft* im Prozess des sozio-kulturellen Wandels.

Kummer geht es vor allem darum zu zeigen, dass Sprache nicht als naturgegebenes Merkmal von Ethnizität und kultureller Identität herangezogen werden kann. Vielmehr betrachtet er Sprache als Konstrukt durch ethnisches Bewusstsein, welches als Mittel im Kampf sozial unterdrückter ethnischer Gruppen bewusst gegen die dominierende Bevölkerungsschicht eingesetzt wird. Die Verwendung der Sprache sowie Betonung vormoderner Traditionen werden

zu einer symbolischen Ausdrucksform des sozialen Konfliktes, der die Situation definiert (vgl. Kummer 1990:274).

In meinen Augen übersieht Kummer hierbei jedoch, dass die Bedeutung von Sprache immer im spezifischen Forschungskontext betrachtet werden muss. Um zu erkennen, welchen Stellenwert die Sprache in einer Kultur und Identitätskonstruktion tatsächlich einnimmt, müssen die historischen Rahmenbedingungen in der Analyse beachtet werden (vgl. Gugenberger 1999:35). Gerade in postkolonialen Gesellschaften, in denen die Sprachen der Minderheiten eine marginale Rolle einnehmen, kann Sprache zu einem Symbol von Macht werden. Jedoch handelt es sich dabei nicht um den Gebrauch der Sprache ethnischer Minderheiten, sondern um jenen der dominanten Sprache, die als Machtinstrument eingesetzt wird. Ihre Verwendung kann zur Aufrechterhaltung von interethnischen Hierarchisierungen beitragen und somit diskriminierende Verhältnisse begünstigen (vgl. Bourdieu 1990:94; Foucault 1991:15f).

Den Grundstein für dieses Machtverhältnis bildet in Mexiko die Einführung der spanischen Sprache als „*lingua franca*“ im Zuge des Kolonialisierungsprozesses. Das Studium der indigenen Sprachen diente in erster Linie dazu, die Akkulturation und Hispanisierung der indigenen Bevölkerung voranzutreiben. Dadurch konnten die indigenen Gruppen leichter manipuliert und der spanischen Kultur untergeordnet werden. Die enge Verbindung von Zweisprachigkeit in der Erziehung und der Diffusion hispanophoner Werte prägt bis heute die wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurse des Landes.

Bereits existierende soziale Dominanzverhältnisse werden in linguistischen Interaktionen reproduziert, wobei sich umgekehrt wiederum Machtbeziehungen in linguistischen Kontakten materialisieren (vgl. Schrader 2003:23; Valiñas 1993:177).

Auch wenn heutzutage alle 62 indigenen Sprachen⁸ (vgl. Horbath 2006:3; Parellada/Stidsen 2007:92), die in Mexiko existieren, in der mexikanischen Verfassung verankert sind, zeigen meine Beobachtungen und frühere

⁸ Aufgrund linguistischer Charakteristiker herrscht jedoch Unklarheit über die tatsächliche Anzahl indigener Sprachen. Siehe dazu Valiñas 1993:170.

Forschungen, dass die Akzeptanz in der Gesellschaft noch weit von der verfassungsrechtlichen Norm abweicht. Benachteiligung und Diskriminierung aufgrund der Sprache sind keine Seltenheit und führen in manchen Fällen sogar zum Aufgeben der Sprache im engen Zusammenhang mit der Angst vor Diskriminierung:

“Es muy común que los padres indígenas rechacen la enseñanza de la lengua indígena, argumentando que sus hijos no estarán calificados para competir en los mercados de trabajo.” (Horbath 2006:9)

Dies zeigt auch das Beispiel der Familie Ventura aus der *Asamblea*. Von ihnen wurde Sprache sogar als Hindernis gesehen, weshalb sie ihre indigene Muttersprache nicht an ihre Kinder weitergelehrt haben. Die Eltern hatten Angst, dass die Kinder aufgrund der Beherrschung einer indigenen Sprache, in diesem Fall *Zapoteco*, in der Stadt diskriminiert würden (vgl. Gespräch mit Ventura 17.11.2008). Sprache kann also, wie auch Gugenberger schreibt, als Symbol betrachtet werden, dass sowohl positiv als auch negativ bewertet werden kann, umgewertet wird und kontextbezogen eingesetzt wird (vgl. Gugenberger 1999:37)

Das äußerliche Ablegen der indigenen Sprache bedeutet jedoch nicht zwingend die Negierung der ethnischen Identität, sondern dient vielmehr als Schutzmechanismus vor Diskriminierung bzw. verliert im Prozess der Identitätskonstruktion an Wichtigkeit (vgl. Horbath 2006:36).

Auch in anderen Fällen wird ersichtlich, dass Sprache als Identitätsmarker eher in den Hintergrund rückt. Cristina zum Beispiel verwendet Mixteco zur bloßen Kommunikation mit ihrer Mutter und hat die Sprache auch nicht an ihre Tochter weitergegeben, da sie für sie keine zentrale Bedeutung hat. Auch im Falle Cristinas ist Sprache immer wieder ein Hindernis gewesen. Das relativ späte Erlernen von Spanisch und der immer noch hörbare Akzent waren manchmal der Grund dafür, dass Arbeitskolleginnen sich weigerten mit Cristina zu sprechen (vgl. Gespräch mit Cristina 16.11.2008).

Weitere Beispiele aus der eigenen Forschung zeigen, dass die zentrale Rolle von Sprache im System der Identitätsformation nicht, wie Kummer behauptet, an politische Konfliktsituationen gekoppelt sein muss. Mervyn zum Beispiel sieht

Zapoteco als Medium, um bestimmte, des zapotekischen Weltbildes inhärente Vorstellungen zu artikulieren. Sprache ermöglicht ihm also den Zugang zu einem System, nämlich der indigenen Kosmologie. Durch die Beherrschung beider Sprachen, Zapoteco und Spanisch, fühlt Mervyn sich anderen monolingualistisch erzogenen Personen sogar überlegen, da ihm die Mobilität zwischen beiden Weltenanschauungen möglich ist (vgl. Gespräch mit Mervyn am 29.11.2008).

Mervyn meint, dass Kosmovisionen nur mittels der Sprache weitervermittelt werden können. Wenn man die Sprache nicht versteht und einem dadurch der Zugang zu deren kultureller Einbettung verwehrt bleibt, wird man gewisse Prozess und Rituale nie verstehen können (vgl. Rodríguez 2006:26).

Ähnlich bewertet auch Angelina die Rolle ihrer Muttersprache. In einem Gespräch meint sie, dass sie stolz darauf sei, Nahuatl zu sprechen. Es sei ihr außerdem wichtig, die Sprache an die Kinder ihrer Schwester weiterzugeben, da diese dadurch klare Vorteile denjenigen Personen gegenüber hätten, die nur Spanisch sprechen und zukünftig in der Berufswelt bessere Chancen hätten (vgl. Gespräch Angelina am 8.12.2008).

Bei vielen Mitgliedern der Asamblea wird Sprache ebenfalls als wichtiger Bestandteil von Identität angesehen. Jedoch muss sie, so Pedro, kontextualisiert werden, denn ohne kulturelle Praktiken und Denksysteme verliert auch die Sprache ihre Bedeutung (vgl. Gespräch mit Pedro am 13.12.2008).

In allen drei Fällen stellt Sprache ein Marker ethnischer Identität dar, wobei wie in Bauers Modell ein Bewusstsein über diese Identität herrscht. Jedoch ist sie auch kein von anderen kulturellen Identitäten isoliertes Merkmal, sondern gilt als Transmitter von religiösen, kulturellen und politischen Überlieferungen (schriftlich und mündlich), um die Verbindung des Individuums mit der Gruppe aufrecht zu erhalten (vgl. Bauer in Kummer 1990:267): *„El idioma funciona como un medio vital de conocimiento, como un efectivo instrumento de*

transmisión de informaciones, como un factor decisivo de cohesión social y como un vehículo fundamental de reproducción social.“ (Valiñas 1993:165)

Somit kann Kummers Annahme, dass Sprache ausschließlich als Konstrukt von Ethnizität instrumentalisiert wird, um im Kampf einer unterdrückten Gruppe bewusst als „Waffe“ eingesetzt zu werden, widerlegt werden. Weder Mervyn noch Angelina und ihrer Familie geht es um politische, sondern vielmehr um kulturelle Motive bei der Verwendung ihrer Sprachen.

Auch wenn die Arbeit der Asamblea zu einem gewissen Teil aus politischen Aktivitäten besteht und die Forderung nach einer stärkeren Partizipation der indigenen Gruppen ein wichtiges Anliegen der Organisation darstellen, so spielt Sprache auch in diesem Kontext eher eine kulturelle Rolle.

Die linguistische Heterogenität der Asamblea würde zudem den aktiven Einsatz der Sprache im politischen Kampf erschweren:

“Y porque yo hablo la lengua zapoteca. Hay otros que hablan el Mixe, otros que hablan el Triqui, el Purépeche y este Totonaco aquí ... vienen aquí. Todo este es diverso. Tratamos de ... para que podamos entendernos, porque toda vez la diferencia dentre distintas étnias, no.” (Ventura 2008:4/129-133)

Außerdem sprechen viele Mitglieder der Asamblea keine indigene Sprache mehr, bzw. haben ihre eigene Mutterprache nicht an die nächste Generation weitergegeben. Dies zeigt, dass die Sprache individuell unterschiedlich bewertet wird (vgl. Gespräch mit Guadalupe am 20.12.2008).

Es kann also durchaus gezeigt werden, dass Kultur und Sprache in einem engen Zusammenhang miteinander stehen und ein zentrales Element ethnischer Identität bilden. Trotzdem ist es wichtig zu beachten, dass sich die Bedeutung und der Stellenwert ethnischer Merkmale verändern können und historischen Einflüssen unterliegen (vgl. Gugenberger 1999:35).

In der Sprache wird zudem ersichtlich, wie eine bestimmte Gruppe ihre Umwelt wahrnimmt und welche Weltsicht sie vertritt (vgl. Gespräch mit Mervyn

3.12.2008). Behauptungen wie diese wurden oft als radikaler Kulturrelativismus bezeichnet, der es scheinbar unmöglich macht, fremde Kulturen erfassbar zu machen, da einige Bezeichnungen nicht übersetzt und dadurch für Außenstehende nicht verständlich werden können (vgl. Gugenberger 1999:30). Vielmehr scheint es jedoch so, dass einzelne Teile einer Kosmologie, die in der gesellschaftlichen „Grammatik“ einer Gruppe verankert sind, für Außenstehende vielleicht nicht in ihrer Ganzheit erfassbar sind. Dies bedeutet jedoch nicht, dass einem der Zugang zu dieser Kultur verwehrt bleibt, denn selbst Mitglieder, welche nicht die Sprache sprechen, sind Teile dieser bestimmten Gemeinschaft.

„Jede Sprache ist ein vollkommenes Kommunikationsinstrument in ihrem kulturellen Kontext und jede Sprache birgt Ressourcen in sich, sich an gesellschaftliche Veränderungen anzupassen und sich gemäß den gesellschaftlichen Prozessen zu entwickeln. Man soll sicherlich beim Übersetzen von fremden Terminologien Vorsicht walten lassen, da sie in einem kulturspezifischen Kontext eingebettet sind und oft auch nur in Bezug auf die kulturspezifischen sozialen Beziehungen verständlich werden.“ (Gugenberger 1999:41)

Was bedeutet nun also der Verlust von Sprache für die kulturelle Identität einer Gruppe?

Es ist durchaus möglich, dass die meist vielschichtigen Konzepte, die sich hinter sprachlichen Ausdrücken verbergen (vgl. Gugenberger 1999:33) und den Zugang zu einem bestimmten Denksystem erlauben, mit der Sprache verloren gehen können. Da Sprache jedoch kein Hauptmarker im Konstrukt kultureller und ethnischer Identität ist, sondern nur ein Teil von vielen, der durchaus Veränderungen unterworfen ist, ist die Transformation und der teilweise Verlust nicht mit dem Verlust der Identität gleichzusetzen. Die Bedeutung, welche Sprache im Zuge der Identitätskonstruktion einnimmt, wird zudem von den einzelnen Gruppen selbst definiert und somit wird diese sich auch um den Erhalt bemühen, wenn sie es für zentral hält.

Der Gebrauch von Sprache spielt nicht nur bei der Konstruktion ethnischer Identität eine bedeutende Rolle, sondern steht auch im engen Zusammenhang mit gesellschaftlichen Diskursen und mit vorherrschenden Machtkonstellationen, worauf ich in einem weiteren Kapitel noch genauer eingehen möchte (vgl. Foucault 1991:13).

Vorher soll noch der Begriff der Kultur ein wenig genauer beleuchtet werden.

5.2. Kultur

„Podemos decir que la identidad va de la mano de la cultura, de las tradiciones y de la historia de un grupo.“

(Markowitz 2006:77)

Die Begriffe Identität und Kultur sind eng miteinander verknüpft und keineswegs getrennt voneinander zu betrachten (vgl. Giménez 2006:1ff). Es erscheint mir jedoch wichtig zu bemerken, dass die beiden Begriffe nicht als identisch angesehen werden dürfen.

Wenn (soziale) Identität als ein wandelbares und permanenten Veränderungen unterworfenen Phänomen angesehen werden kann, das sich aus den sozialen Erinnerungen speist, welche in alltäglichen Praxen immer wieder reproduziert werden, dann beinhaltet dieses kollektive Zuordnungsmuster auch Kultur. Der Ethnologe Wolfgang Rudolph definiert den Begriff der Kultur wie folgt:

„Kultur ist von Menschen eingeführt, sozial verbreitet, über Zeiten überliefert und eventuell verändert worden. Kultur besteht aus Ereignissen menschlicher Handlungen, die dem aus der Natur aus Bestehenden zielgerichtet etwas Neues und bis dahin noch nicht Vorhandenes hinzugefügt haben. Diese Handlungen werden Innovationen genannt. Kultur ist demnach zu definieren als ‚Gesamtheit der Ereignisse von Innovationen‘ und umfasst alles Materielle und Nichtmaterielle, was im menschlichen Dasein nicht von Natur aus gegeben ist.“ (Rudolph 1983:56).

Kultur kann demnach als Akt des Kreierens und Erneuerns gesehen werden, wodurch sie eine Art Katalysator zwischen dem Menschsein und der „realen“ äußeren Welt darstellt, deren Essenz für die Menschen unzugänglich bleibt. Laut Cassirer kann man jedoch davon ausgehen, dass Kultur nicht den Weg zur Welt bereitet, sondern diese erst konstruiert. Die Zeichen und Symbole, welche die kognitive Grammatik von Kultur konstituieren, stellen keine Reproduktion der Realität dar, sondern bergen vielmehr eine freie Tätigkeit des Geistes in sich (vgl. Giménez 2006a:2/Sieglin 2008a:10f).

Um dies wie Fillitz, Gingrich und Rasuly-Paleczek in ihrem Vorwort im Sammelband „Kultur, Macht und Identität“ auszudrücken, kann zwischen „*Kultur im engeren Sinn*“ und „*Kultur im weiteren Sinn*“ unterschieden werden.

Ersteres beinhaltet kognitive und symbolische Kosmologien einer bestimmten Gesellschaft, welche über einen längeren Zeitraum entstanden sind und anpassungsfähige, jedoch relativ stabile Deutungsmuster darstellen. Die „*Kultur im engeren Sinn*“ manifestiert sich vor allem in Ritualen und wird dadurch sinnlich erfahrbar gemacht.

Letzteres, also die „*Kultur im weiteren Sinn*“, bezieht sich auf die materiellen Produkte einer Gesellschaft (materielle Kultur, schriftliche Quellen, etc.) und umfasst die Gesamtheit aller Manifestationen einer Gruppe (vgl. Fillitz/Gingrich/Rasuly-Paleczek 1993:II).

Auch Gilberto Giménez spricht von diesen beiden sich ergänzenden Seiten der kulturellen Medaille. Die eine Seite, die kognitive Dimension von Kultur, bezeichnet er, wie Bourdieu, als „*habitus*“ und die andere Seite, welche als sichtbare kulturelle Bedeutungen in Kunstobjekten, Tänzen sowie Riten zum Ausdruck kommen, nennt Giménez „*formas culturales*“ (vgl. Giménez 2006a:4).

Wie auch bei Rudolphs Definition ersichtlich wird, stellen also die kognitiv-symbolische sowie die materiell-manifeste Dimension zwei unzertrennliche Dimensionen von „Kultur“ dar.

Wie auch beim Konstrukt der „Identität“ handelt es sich bei „Kultur“ keineswegs um eine statische Einheit, die über Zeit und Raum unverändert bestehen bleibt: „(...) *la cultura no debe entenderse nunca como repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por el contrario, puede tener a la vez ,zonas de estabilidad y persistencia’ y ,zonas de movilidad’ y cambio.*“ (Giménez 2006a:3).

Grundlage dieser Zonen der Stabilität auf der einen oder Zonen der Mobilität auf der anderen Seite, stellt zum einen der „Habitus“ dar. Im Laufe seiner Sozialisation werden dem Individuum Bündel unterschiedlicher Handlungs-, Wahrnehmungs- und Deutungsmuster mitgegeben. Diese tradierten Strukturen manifestieren sich, laut Bourdieu, im Individuum und dienen diesem zur Orientierung für sein Verhalten. Obwohl das Individuum nicht vollkommen frei ist

von diesen Schemata, hat es doch die rationale Begabung seinen *Habitus* zu verändern, da er als dynamisch bezeichnet werden kann. Kurz kann zusammengefasst werden, dass der *Habitus* die Geschichte sozialer Strukturen und die Individualgeschichte in jeder Einzelperson vereint. Innerhalb dieses Systems stehen dem Individuum unterschiedliche „*Dispositionen*“ (Handlungsoptionen) zur Verfügung (vgl. Bourdieu 1976:169ff). Der definierte *Habitus* konstituiert Bräuche und ist für eine gewisse Stabilität einer Gruppe verantwortlich. Dies garantiert deren kulturelle Reproduktion, schließt Veränderungen bis zu einem gewissen Grad jedoch nicht aus (vgl. Sieglin 2008b:33).

Im Rahmen dieses Konzeptes des *Habitus* bilden sich nun kollektive Erinnerungen, die einer bestimmten kulturellen Gemeinschaft eigen sind. Jede Gruppe verfügt über ein gemeinsames Wissen, das von ihren Mitgliedern geteilt wird. Dabei handelt es sich um gruppenspezifische Mythen, Legenden, Bräuche und Glaubensvorstellungen. Die Konservierung dieser kulturellen Manifestation erfolgt nicht naturgegeben, sondern erfordert eine aktive Überlieferung von Generation zu Generation (vgl. Sieglin 2008b:32). In diesem Zusammenhang stellt wiederum die Sprache ein zentrales Instrument als Transmitter dieser Traditionen dar.

5.3. Identität und Kultur

In welchem Verhältnis stehen demnach „Identität“ und „Kultur“ zueinander und worin unterscheiden sie sich? Gilberto Giménez meint hierzu, dass Identität „*se construye a partir de materiales culturales.*“ (Giménez 2006a:2). Die Formierung von Identitäten kann demnach als Folge einer Verinnerlichung von Kultur gesehen werden (vgl. Sieglin 2008b:47), denn wenn wir Kultur, wie eingangs beschrieben, als Ereignis bzw. Ergebnis menschlicher Aktivitäten sowie als symbolischen und kognitiven Bezugsrahmen verstehen, kann Kultur als ein ausdrücklicher und sich manifestierender Moment menschlichen Daseins gesehen werden. Ein kulturelles System stellt den Bereich dar, an dem sich Identitäten orientieren und auf den sie sich beziehen.

Was geschieht nun, wenn zwei unterschiedliche kulturelle Systeme und somit verschiedene soziale Identitäten aufeinander treffen? Welche Auswirkungen hat diese Begegnung auf die beiden Gruppen? Was passiert vor allem, wenn diese Begegnung in einem Raum stattfindet, der von Machtverhältnissen geprägt wird? Was geschieht mit dem Schwächeren der beiden Systeme?

In Folge möchte ich auf die Problematik der Machtbeziehungen innerhalb des mexikanischen Nationalstaates eingehen und welche Auswirkungen diese auf indigene Identitäten haben.

5.3.1. Identität und Kultur als Machtressourcen

Obwohl der seit den Unabhängigkeitsbemühungen vorherrschende Nationalismus, der in der postrevolutionären Politik des frühen 20. Jahrhunderts wurzelt, durch die zunehmende ökonomische und politische Globalisierung Mexikos ein wenig eingedämmt wurde, begünstigen neoliberale Strukturen die soziale Ausgliederung bestimmter Bevölkerungsgruppen und die Betonung der Unterschiede zwischen indigener und nicht-indigener Bevölkerung (vgl. Torres Carral 2005:32).

Der Fortbestand traditioneller Institutionen, die auf assimilatorischen Vorstellungen und dem historischen Konflikt mit den indigenen Völkern basieren, führt dazu, dass Identitäten auch heute noch negiert werden. Wie bereits erläutert wurde, haben ethnozentrische sowie rassistische und diskriminierende Ideologien auch heute noch zur Folge, dass es zu einer ökonomischen, politischen und sozialen Exklusion der indigenen Bevölkerung kommt (vgl. Castellanos Guerrero 2001:2).

Wenn wir den Nationalstaat und seine politischen wie kulturellen Paradigmen nun, wie Foucault, als diskursives System betrachten, das die Welt um sich herum sowie seine Subjekte produziert, zeigt sich, dass mittels Diskurs auch Handlungsspielräume bestimmt werden und sich öffnen sowie Politiken legitimiert und definiert werden. Dadurch werden die Individuen im sozialen Raum angesiedelt und der Zugang zu den nationalen Ressourcen entweder gewährt oder verweigert. Die Gesellschaft kontrolliert somit den Diskurs, wobei vorherrschende Wahrheiten institutionalisiert werden und in unterschiedlichen

Praktiken immer wieder erneuert werden (vgl. Foucault 1991:15/26; Sieglin 2008a:14).

Der vorherrschende politische Diskurs „(...) *privilegia a unos, relega a otros y silencia a otros más.*“ (Sieglin 2008a:15).

Diese Gruppen, zum Beispiel marginalisierte Gruppen, die aus dem vorherrschenden Diskurs ausgeschlossen werden, besitzen nur limitierte Möglichkeiten um ihr soziales Kapital zu steigern (vgl. Sieglin 2008a:19). Dieses asymmetrische und hierarchische Verhältnis wird besonders dann deutlich, wenn zwei unterschiedliche Diskurssysteme im direkten Kontakt aufeinandertreffen.

Im Migrationsprozess sieht sich die indigene Bevölkerung mit Elementen der so genannten Mehrheitskultur konfrontiert, die ihnen bis dahin vielleicht unbekannt waren. Sieglin spricht in diesem Zusammenhang von einem Zusammentreffen des „*urbano-industrial y el indígena o campesino – sostienen narrativas diferentes en torno a lo que es el mundo (...). Ambas visiones (...) se excluyen mutuamente.*“ (Sieglin 2008a:14).

Diese Aussage möchte ich eher einer kritischen Betrachtung unterziehen, da sie eine extreme Dichotomie von „traditionell“ und „modern“ impliziert, dass beide Systeme sich grundsätzlich ausschließen. Diese kulturell relativistische Sichtweise würde bedeuten, dass die Existenz beider Systeme im Sinne eines plurikulturellen und multiethnischen Nationalstaates nicht möglich wäre. Gerade dieses binäre Bezugssystem von „Tradition“ und „Moderne“ impliziert schon eine Hierarchisierung der beiden Systeme, welche die asymmetrischen Machtverhältnisse des nationalen Diskurses Mexikos begründen und diesen mit Hilfe der Sprache immer wieder reproduziert.

Dass Moderne Tradition nicht zwingend ausschließt, werde ich im letzten Teil meiner Arbeit erläutern, in dem ich einen kurzen Ausblick über die Schaffung eines plurikulturellen und multiethnischen Staates eingehen möchte.

IV. Ergebnisse

1. Identitätstransformation im Migrationskontext

“Además la migración justamente tiene un impacto importante en la vida de las comunidades de origen. Así que digamos, que las influencias eh, van y vienen, de las comunidades rurales a las comunidades urbanas y a la inversa.”

(Interview Castellanos Guerrero 2009:10/295-297)

In den vorangegangenen Kapiteln meiner Arbeit habe ich mit Hilfe eigener empirischer Daten die theoretischen Konzepte Identität, Ethnizität und Kultur diskutiert sowie deren Interrelationalitäten und transformationellen Charakter skizziert.

Die Veränderungen, welchen diese Phänomene unterworfen sind, kommen einmal mehr zum Tragen, wenn es aufgrund migratorischer Prozesse zu neuen Beziehungen mit anderen Bevölkerungsgruppen kommt und man sich selbst in einem veränderten soziokulturellen Kontext konstituieren sowie neue Formen der Subsistenzmöglichkeiten entwickeln muss (vgl. Sieglin 2008b:29; Hirschmann 2006:173). Dass dieser Kontakt mit anderen Bevölkerungsgruppen keineswegs in einem Machtvakuum stattfindet, sondern von historisch generierten Machtkonstellationen geprägt ist, wurde bereits ausführlich diskutiert.

Ich möchte nun zur Ausgangsfrage zurückkehren und unter dem Blickwinkel der vorangehend diskutierten theoretischen Annahmen sowie der empirischen Daten darstellen, inwiefern sich indigene Identitäten im urbanen Umfeld durch veränderte Fremd- und Eigenwahrnehmung transformieren können. *Welche Identitätskonstruktionen entstehen in diesem Kontext bzw. welche alten Identitäten werden redefiniert oder revitalisiert?*

Sieglin spricht in diesem Zusammenhang von zwei Möglichkeiten, welche aus analytischer Sicht diesen Transformationsprozess zu erfassen versuchen (vgl. Sieglin 2008b:29).

Zum einen beschreibt sie die **assimilatorische Annahme**, die davon ausgeht, dass die migrierte Gruppe in die dominante Kultur des Zielortes absorbiert wird (vgl. Sieglin 2008b:29). Folge dieses Prozesses ist die Aufgabe der eigenen in diesem Falle, indigenen Identität. Jedoch kann diese Identität dann sichtbar werden, wenn sie durch externe Zuschreibungen aktiviert wird.

Ein weiteres Phänomen, das beobachtet werden kann, ist die **Aufrechterhaltung von Netzwerken und Bindungen** an die Gemeinschaft des Herkunftsortes, was zur Folge hat, dass die eigene ethnische Identität nicht vollkommen aufgegeben wird. Migration bedeutet also nicht zwingend eine Abwendung des Individuums von ursprünglich bestehenden kulturellen, sozialen oder ökonomischen Bindungen seines Ursprungsortes (vgl. Sieglin 2008b:30).

Zweifelsohne ist die individuelle Situation indigener MigrantInnen sehr unterschiedlich und kann sowohl im ersten als auch im zweiten genannten Ansatz verortet sein und die Transformation in sehr unterschiedlicher Weise erfolgen. Dies führt uns zur zweiten Forschungsfrage: *Welche neuen Bedrohungen und Unsicherheiten wirken im urbanen Raum auf indigene Ethnien ein und welche Auswirkungen haben diese auf den Transformationsprozess?*

Selbst wenn indigene Strukturen, Netzwerke und Identitäten aufrechterhalten werden und einen gewissen Schutz und Sicherheiten bieten, wirken im urbanen Kontext bisher unbekannte Bedrohungen auf die Individuen ein. Die Lokalisierung dieser Unsicherheiten erlaubt eine Betrachtung von deren Auswirkung auf den Transformationsprozess indigener Identitäten im urbanen Kontext.

Anhand meines Datenmaterials habe ich jene Faktoren herausgearbeitet, welche den Gestaltungsprozess von Identitäten indigener Identitäten beeinflussen können.

Festzuhalten ist, dass sich **familiäre und indigene Netzwerke** positiv auf den Erhalt der ethnischen Identität auswirken. Man kann davon ausgehen, dass die Art der Transformation bzw. die Aufgabe der eigenen Identität eng mit der Bindung zur Herkunftsgemeinschaft bzw. mit Kontakten zu anderen Indigenen im urbanen Raum verflochten ist.

Mithilfe indigener Netzwerke in Mexiko-Stadt wird „*die interne Kohäsion gestärkt und es geht somit ein Prozess der Akkulturation gleichzeitig mit einem Prozess der Tradierung des ethnischen Bewusstseins (...) einher.*“ (Hirschmann 2006:174).

Wenn die migrierende Person im Dorf die notwendige Unterstützung im psychischen, ideologischen und eventuell sogar im materiellen Bereich erfährt, kann man davon ausgehen, dass das Bewusstsein über den Rückhalt im Herkunftsort eine starke Identifikation mit der Gemeinschaft aufrechterhält. Personen hingegen, welche am Land weder soziale noch finanzielle bzw. materielle Unterstützung erfahren konnten, laufen eher Gefahr, dass Bindungen und die Identifikation mit dem Heimatort nur mehr peripher bestehen, oder sogar gänzlich abbrechen (vgl. Gespräche mit Mervyn; Cristina).

Im Falle der AMI besteht auf der einen Seite ein *Netzwerk indigener Gruppen* (diese können unterschiedlichen Ethnien angehören) in der Stadt, welche es erlauben, dörfliche Strukturen teilweise aufrecht zu erhalten. So versucht man nach dem Gemeinschaftsprinzip des *tequio* zu agieren, welches eine ehrenamtliche Arbeit der Mitglieder für die Gemeinde vorsieht. Zwar müssen diese Praktiken sowie auch die Tradition der *usos y costumbres* an die urbanen Gegebenheiten angepasst werden, sie bleiben jedoch ein wichtiger Bezugspunkt und ein zentrales Identifikationsmerkmal indigener Gemeinschaften in der Stadt:

“*Y aquí trabajamos con los métodos de los pueblos. Hay trabajos que se realizan sin pagas, no reciben pago, eso es llama tequio, es un trabajo comunitario. Como se fuera un cargo en el gobierno del pueblo. Y no tienen pagas cuando son usos y costumbres como en el estado de Oaxaca.*” (Interview Ventura 2008:1/24-28).

“(...) aquí lo que hacemos es reproducir nuestra cultura: música, la gastronomía o comida, costumbres, la cosmogonía que...eh, la cosmogonía es decir encierra toda una serie de costumbres que se hacen en los pueblos. (...) Todo esto es que nosotros tratamos de hacer aquí.” (Interview Ventura 2008:2/62-67)

“(...) eso son las costumbres de los pueblos y en la ciudad es difícil trasladar eso, es difícil repetirlo, pero hay que reproducirlo acá. Es ... aquí es mucho más caro ... reproducir ese tipo de costumbres, en la ciudad que en los pueblos, eso es la diferencia.” (Interview Ventura 2008:7/229-232)

Die unterschiedliche Herkunft der Mitglieder erfordert zudem auch eine Adaption der Bräuche, was bedeutet, dass spezifische Elemente der unterschiedlichen Gruppen selektiv herausgegriffen, neu kombiniert und im Zuge dieses Prozesses redefiniert werden. Dadurch rücken einzelne ethnische Identitäten in den Hintergrund und bringen eine übergeordnete gemeinsame indigene Identität zum Ausdruck.

Auf der anderen Seite bestehen bei den Mitgliedern der AMI weiterhin Beziehungen und enger Kontakt zu den Familien in den Dörfern:

“Sí, vamos 2 o 3 veces el año. Pero siempre hay contacto a través del teléfono o por internet, ahí hay internet también. Sí, por eso tenemos que avanzar por ese lado de la tecnología, si por internet. Pues, tratamos de utilizar el internet, así es.” (Interview Ventura 8:2008/259-262)

Der regelmäßige Kontakt erlaubt weiterhin eine starke Identifikation mit den Dörfern und seinen BewohnerInnen.

Auch auf dem *Mercado Ciudadela* trifft man zahlreiche Gruppen unterschiedlicher ethnischer Herkunft an. Hier kommt es zwar nicht zu einer Kombination der einzelnen Bräuche, die Beziehung zu anderen indigenen Gruppen erleichtert jedoch den Erhalt der eigenen Identität.

Angelinas Kontakt zu ihrem Dorf ist deshalb auch von zentraler Bedeutung, da die Kinder ihrer Schwester bei ihr in Mexiko-Stadt aufwachsen. Die Eltern und auch Angelinas Geschwister leben weiterhin als Campesinos am Land, es besteht jedoch ein reger Kontakt zur Familie und gegenseitige Besuche sind zentraler Bestandteil des Gemeinschaftslebens.

Mervyns Kontakt zu anderen Indigenen in der Stadt beschränkt sich auf die zahlreichen Familienmitglieder, die ebenfalls in D.F. leben. Schon länger bestehende Netzwerke (sein Onkel lebte und arbeitete in der Stadt) erleichterten ihm die Orientierung und den Einstieg in das Leben in der Hauptstadt.

Der Kontakt zum Dorf ist sehr intensiv, da Mervyns Familie weiterhin in Oaxaca lebt und er diese regelmäßig besucht. Zu wichtigen Festen oder anderen Vorkommnissen im Dorf fährt er fast monatlich nach Ixtaltepec. Zudem unterstützt Mervyn mit seiner beruflichen Erfahrung als Publizist einige Projekte seines Onkels, welche dieser in seiner Funktion als *Presidente Municipal* in den Dörfern initiiert.

Auch Maria bestätigt ihren Kontakt zu anderen indigenen Gruppen. Sie unterstützen sich gegenseitig, um zum Beispiel ihre Marktplätze behalten zu können. Ebenso hat sie regelmäßigen Kontakt zu ihrem Dorf:

“Ah, tengo como unos ... 30 años aquí. Pero voy a mi pueblo, voy y vengo, voy y vengo.” (Interview Maria 1:2008/27)

Cristinas Kontakt zu anderen indigenen Personen beschränkt sich primär auf ihre Mutter, sowie ihre Tochter und ihr Enkelkind, welche jedoch ihre indigene Identität nicht mehr bewusst zum Ausdruck bringen. Seit die Mutter in der Stadt lebt hat Cristina kaum Kontakt zum Dorf, da die Beziehung zu ihrem Bruder, der als einziger der Familie noch am Land wohnt, immer schon spannungsgeladen war. Cristina hat zudem viele negative Erinnerungen an das Leben in Oaxaca. Trotzdem fühlen sich Cristina und ihre Mutter stark mit der Erde ihrer Heimat (*tierra*) verbunden. Dies kommt zum Ausdruck, als Cristina erzählt, dass sie und ihre Mutter auf jeden Fall im Dorf begraben werden wollen (vgl. Gespräch Cristina am 18.01.2009).

Meist geht mit dem Kontakt zu den dörflichen Gemeinschaften auch die ökonomische Organisation der urbanen sowie auch ruralen Bevölkerung einher.

So bezieht zum Beispiel Angelina die Waren, die sie am Markt verkauft, vom Dorf, da ihre Familie sich neben der Subsistenzwirtschaft der Herstellung handwerklicher Produkte widmet.

Auch Maria bezieht ihre Ware aus dem Dorf, wo die Kleidung, die sie in der Stadt verkauft, hergestellt wird:

“Se hace en mi pueblo. Se borda a mano y allá se hace con maquinas antiguas ... telares antiguas de pedales.” (Interview Maria 5:2008/107-108)

Dadurch wird die Aufrechterhaltung des Kontakts zum Dorf nicht nur kulturell, sondern auch ökonomisch zu einer Notwendigkeit, wodurch eine gewisse Reziprozität aufrechterhalten wird, von der beide Seiten profitieren: *„Migration (...) has clearly become part of the survival strategy of many rural households.“* (Gilbert 1998:50).

Doch auch die MigrantInnen sind oft auf die Unterstützung der Netzwerke im Dorf angewiesen.

In Mervyns Fall stellte die gesamte Dorfgemeinschaft monetäre Mittel zur Verfügung, damit Mervyn in der Stadt eine gute Ausbildung genießen konnte. Aufgrund der finanziellen Unterstützung seiner Familie ist es ihm nun möglich, eine bessere soziale Mobilität zu erreichen. Er denkt auch durchaus darüber nach, wieder zurück zu migrieren, da er sein Wissen und seine Fähigkeiten in Zukunft auch dem Dorf zugute kommen lassen möchte.

Cristina besitzt kaum finanziellen Mittel, um den Kontakt zum Dorf aufrecht zu erhalten. Das Geld, das sie in der Stadt erwirtschaftet, reicht maximal für sie und ihre Mutter, eine finanzielle Unterstützung der Familie im Dorf wäre für sie undenkbar.

Ob es nun möglich ist, Beziehungen aufrecht zu erhalten, hängt also nicht zuletzt von der ökonomischen Disposition der einzelnen Personen oder Gruppen ab.

Dies zeigt, dass die wirtschaftliche Situation der MigrantInnen eine nicht unwesentliche Rolle im Prozess der Identitätskonstruktion einnimmt, denn die allgemeine ökonomische Situation wirkt sich verstärkend oder abschwächend auf die Identitätstransformation des Individuums aus.

Wenn es darum geht, sich um das tägliche Überleben kümmern zu müssen und man vorwiegend mit der Beschaffung von Ressourcen beschäftigt ist, rückt der aktive Erhalt der spezifischen indigenen Kultur automatisch in den Hintergrund. Eine bessere Ausbildung sowie eine bessere finanzielle Disposition hingegen erlauben eine aktive Auseinandersetzung mit der eigenen Identität und deren bewussten Erhalt.

Ein weiteres ökonomisches sowie identitäres Problem für viele MigrantInnen stellt der *Verlust des eigenen Landes*, auf dem die Subsistenzwirtschaft der Familie aufbaut, dar:

“ (...) un referente es la identidad de sus padres, por ejemplo del abuelo y del papá, la identidad tiene que ver con que tiene tierra o que tiene casa, y que van a quitar la casa y los problemas son así de este tipo: económicos, este ... o tal vez no económico sino también de... de otro que se ... se relacionan con un espacio, con espacio en donde este creció, no.
(Interview Romero 2009:2/23-27)

Im Zusammenhang mit dem eigenen Land steht auch die Versorgung der Familie:

„Aquí se necesitan recursos (...) dinero para ir por todos lados y debes tener trabajo, para poder hacerlo. Igual allí debe tener trabajo pero la siembra para tener maíz, para consumir la pepita, los frijoles, eh calabaza, pues, eh, todo eso y chile. Con eso resuelve su problema de alimentación. Aquí

si no tienes dinero, no tienes trabajo, no comes en la ciudad.” (Interview Ventura 2008:6/193-198).

Für viele MigrantInnen bedeutet der Verlust des Landes also eine gewisse Nahrungsmittelunsicherheit, vor allem wenn die Beschaffung von monetären Mitteln in der Stadt limitiert ist.

Weiters nimmt das Territorium in den ruralen Gebieten eine zentrale Bedeutung bei der Durchführung von Ritualen und Zeremonien ein. In der Stadt können diese daher nur eingeschränkt ausgeführt werden:

“Aquí en la ciudad no tenemos territorio y podríamos conseguir un lugar aquí como nuestro territorio, pero como ... porque aquí hacemos las actividades (...) Para realizar nuestras ceremonias no hay territorio. Y se puede hacer aquí pero no es nuestro territorio. Estas son las diferencias.”
(Interview Ventura 2008:8/248-255)

Cristina hingegen meinte, dass die Unsicherheit im Bezug auf die Nahrungsbeschaffung am Land größer war. Problematische klimatische Bedingungen sowie die schlechte Beschaffenheit des Bodens führten zu verheerenden Ernteaussfällen, wodurch die Versorgung am Land meist unzureichend und einseitig war (vgl. Gespräch mit Cristina 30.11.2008).

Ein weiterer Faktor der Unsicherheit im urbanen Umfeld stellt die **Diskriminierung** im Alltagsleben der MigrantInnen dar.

Das Bewusstsein der eigenen „Andersartigkeit“ wird einem dann deutlich vor Augen geführt, wenn diskriminierende und rassistische Handlungen diese Differenz zum Ausdruck bringen.

Dies kann nun in Folge dazu führen, dass die eigene ethnische Identität negiert wird und die Person sich der Kultur der Dominanzgesellschaft unterordnet.

In anderen Fällen führt die erfahrene Diskriminierung jedoch zu einer Reformulierung und Betonung der eigenen Identität.

So erzählte mir Pedro von Situationen, in denen er sich diskriminiert und rassistisch behandelt fühlte, wodurch er zum Ausländer in seinem eigenen

Land gemacht wird. Diese Erfahrungen lösen bei ihm jedoch kein Ablegen seiner Identität als Indígena aus, sondern führen im Gegenteil sogar zu einer Stärkung sowie wachsenden Stolz über sein ethnisches Bewusstsein und zur aktiven Arbeit gegen Diskriminierung der indigenen Bevölkerung in Mexiko (vgl. Gespräch mit Pedro am 13.12.2008).

Mervyn hingegen fühlte sich in der Stadt nie diskriminiert oder schlecht behandelt. Im Gegenteil: er begegnet Diskriminierung eher von Seiten des Dorfes, da ihn dort einige als Verräter des indigenen Volkes betrachten, weil er in die Stadt migriert ist.

Das ethnische Bewusstsein ist bei Mervyn sehr stark ausgeprägt und er setzt sich immer wieder bewusst mit seinen Wurzeln und seiner Herkunft auseinander, wobei man anmerken muss, dass Mervyn sich durch seine Familie in einer privilegierten Position im Hinblick auf seine Ausbildung und finanzielle Situation befindet (vgl. Gespräch mit Mervyn 4.1.2009).

Angelina hat einige wenige Probleme mit anderen Marktstandbesitzern, wobei es sich jedoch um keine schwerwiegenden Konflikte handelt. Sie meinte, dass sie versuche, mit allen Menschen gut auszukommen. Ihr Kontakt zu Nicht-indigenen sei sehr gut, was ich auch bestätigen kann, da auf der Geburtstagsfeier von Julia auch viele sogenannte „Mestizos“ anwesend waren, mit denen die Familie gute und freundschaftliche Kontakte pflegt. Angelina fühle sich als Indígena nicht diskriminiert, wobei man jedoch erwähnen muss, dass Angelina den Marktbereich sehr selten verlässt, wodurch sich der Kontakt zu Nicht-indigenen auf KundInnen und StandbesitzerInnen beschränkt.

Cristina hatte, als sie nach Mexiko-Stadt kam, vor allem Probleme aufgrund der Sprache. Sie musste erst Spanisch lernen, wodurch, wie bereits erwähnt, einige ihrer Kolleginnen nicht mit ihr sprechen wollten. Da sie keine Schulausbildung genießen konnte, hat sie im Alltag einige Probleme, da sie weder schreiben noch lesen kann.

Der bewusste Erhalt ihrer indigenen Kultur ist Cristina nicht wichtig, aufgrund ihres augenscheinlichen Akzents wird ihr jedoch immer ihre Rolle als „Indígena“ vor Augen geführt.

Hier wird wiederum deutlich, dass **Sprache** entweder bewusst, wie bei Mervyn, Angelina und Maria, als wichtiger Bestandteil der ethnischen Identität betrachtet und dementsprechend konserviert wird. Sprache kann jedoch, so im Falle Cristinas, auch ein Mittel zur externen Zuschreibung sein, ohne von dem/der SprecherIn bewusst als Identitätsmarker eingesetzt zu werden.

Die Korrelation der unterschiedlichen Faktoren, welche auf die Individuen im Zuge des Migrationsprozesses einwirken, machen deutlich, dass die Veränderungen der Wahrnehmung bzw. Expression der eigenen indigenen Identität mannigfaltige Ausformungen annehmen kann.

Auch das Aufkommen neuer Formen der Mitteilung kann Machtverhältnisse zwischen den Mitgliedern einer soziokulturellen Gemeinschaft verändern (vgl. Sieglin 2008a:13).

2. Transformationsformen

Wenn wir nun, wie in einem der vorangegangenen Kapitel erläutert, davon ausgehen, dass Kultur ein System von Symbolen darstellt, an dem sich Identitäten orientieren und ausrichten, kann man **3 Grundformen** neuer Identitätskonstruktionen indigener MigrantInnen ausmachen:

- **Assimilierung**
- **Hybridisierung/ partielle Adaption**
- **Erhalt/Revitalisierung**

■ Assimilierung

Bei der Assimilierung handelt es sich um eine nahezu vollkommene Akkulturation und Inkorporation der indigenen MigrantInnen in die Dominanzgesellschaft. Dabei rückt das eigene ethnische Bewusstsein in den Hintergrund und wird obsolet, da man sich der Kultur und Identität der Mehrheitsgesellschaft unterordnet. Assimilation kann auf emotionaler und sozialer Ebene erfolgen, wodurch neue identifikationale Modelle entstehen.

Dieser Prozess steht oft im engen Zusammenhang mit dem Aufgeben indigener Netzwerke sowie mit ökonomischen, politischen und psycho-sozialen Problemen. Wie bereits erwähnt spielen in diesem Zusammenhang Phänomene wie Diskriminierung und Rassismus eine zentrale Rolle. Jedoch kann die indigene Identität dann wieder aktiviert werden, wenn die betroffene Person durch externe Zuschreibung in die Kategorie „Indigen“ eingeordnet wird. Assimilation kann bewusst vollzogen werden, um sich von der indigenen Bevölkerung abzugrenzen und neue Zugehörigkeiten, zum Beispiel zu der Mehrheitsgesellschaft, zu schaffen. In vielen Fällen erfolgt diese Anpassung jedoch auch unbewusst, vor allem dann, wenn das Individuum seine ethnische Identität nicht bewusst reflektiert.

■ Hybridisierung/ partielle Adaption

Bei der Hybridisierung bzw. partiellen Adaption handelt es sich um die teilweise Übernahme von Elementen der Mehrheitskultur, wobei diese bewusst-selektiv vollzogen werden kann, oder aber auch eine eher unbewusste Adaption der eigenen Bräuche an die veränderten Gegebenheiten bedeuten kann.

Antagonistisch erscheinende Konzepte und Denkinhalte überschneiden sich im Zuge interkultureller Beziehungen und bilden neue identifikationale und kulturelle Ausdrucksformen. So können bestimmte Faktoren reinterpretiert werden: Events, Objekte, Emotionen und Affekte bekommen eine neue Signifikanz. Dies schafft neue Zugehörigkeiten und Identifikationen, jedoch bleibt gleichzeitig die ursprüngliche kulturelle Matrix erhalten.

Auch die Hybridität von Sprache ist in diesem Prozess zentral. Es entstehen neue Kommunikationsformen innerhalb der Gruppen ebenso wie gruppenübergreifend. Einzelne indigene Sprachen können als ethnische Marker an Wichtigkeit verlieren und treten somit in den Hintergrund bei der Identitätskonstruktion. Gleichzeitig treten andere Elemente in den Vordergrund und werden rekonzeptualisiert.

So wird zum Beispiel Kleidung, die früher als Identitätsmarker fungierte, heute durch den Verkauf auf den Märkten für jedermann zugänglich. Die Kommerzialisierung der *traje*⁹ geht über die Bedeutung als ethnisches Spezifikum hinaus und wird zum Konsumgut umfunktioniert (vgl. Beobachtung Parque Alameda; Gespräch mit Maria am 28.11.2008).

Die Möglichkeit im urbanen Umfeld, die Welt aus einer anderen Sicht wahrzunehmen, führt dazu, dass man daraus neuartige Handlungsweisen ableiten kann. Infolgedessen verlagern sich Bedeutungen, es werden neue Konzepte und Modelle entwickelt, welche wiederum bisher unbekannte Arten der Interaktionen mit sich bringen, sowie neue Institutionen produzieren und sich in neuartigen Artefakten und Identitäten materialisieren.

Wenn es also zu einer Transformation führender Konzepte kommt, mit denen Erfahrungen interpretiert und eingeordnet werden, dann können neue Diskurse auch dazu führen, dass alte Rituale kritisch betrachtet und im veränderten Kontext neu konzeptualisiert werden (vgl. Sieglin 2008b:31).

Auch die Aufnahme neuer materieller Elemente stellt einen zentralen Punkt des Transformationsprozesses dar. Die wachsende Bedeutung zum Beispiel von Technologien bietet neue Möglichkeiten der Aktion, ohne dabei alte Muster

ablegen zu müssen. Im Gegenteil: sie können sogar zu deren Verbreitung und Revitalisierung von alten Konzepten beitragen:

“Y a través de Internet, porque tenemos una página de Internet. Pues, todo eso tratamos de utilizar por eso los Indígenas no queremos ser atrás con la tecnología, sí”. (Interview Ventura 2008/3:84-86).

■ Erhalt/Revitalisierung

In den meisten Fällen gehen Prozesse der Hybridisierung und Revitalisierung Hand in Hand und betreffen unterschiedliche Sphären und Elemente der Kultur und deren Identitätskonstrukte.

Die Aufrechterhaltung von Netzwerken, ethnisches Bewusstsein sowie der Erhalt der „kulturellen Matrix“ und die Wiederaufnahme von alten Elementen (Tänze, Musik, Feste, Sprache, etc.) kann deren Neubewertung und Revitalisierung zur Folge haben. Wie auch im Falle der Hybridisierung kommt es zu einer Reformulierung alter Erfahrungen, Rituale oder Bedeutungen im urbanen Kontext.

Diese Elemente können dann bewusst im politischen Diskurs eingesetzt werden, um bestehende Machtstrukturen herauszufordern:

“Y estos procesos de revitalización proceden, sí, de fuerzas también, eso también hay que entenderlo, de fuerzas al interior de las propias comunidades tanto en el ámbito rural urbano, no, que han logrado tener una mayor visibilidad (...)” (Interview Castellanos Guerrero 2009:10-11/305-308).

So kann auch Marginalisierung, ethnische Diskriminierung und Rassismus das Bewusstsein indigener Gruppen stärken sowie zum Erhalt von Identitäten und kulturellen Eigenheiten führen, welche wiederum das Zusammengehörigkeitsgefühl stärken und eine Abgrenzung zu anderen Gruppen produzieren.

Die Existenz unterschiedlicher Identitäten im Individuum kann zudem zur kontextbezogenen Aktivierung bzw. Negation bestimmter Identitäten führen. Im

⁹ Anm.: traditionelle indigene Kleidung

öffentlichen Diskurs können indigene Identitäten daher reaktiviert oder deaktiviert werden, wenn dies nützlich erscheint.

Auch wenn bestimmte Ereignisse im Laufe der Zeit neue Bedeutungen erlangen können, beispielsweise im politischen Kontext und so die soziale Realität umgewandelt wird, verschwinden alte Bedeutungen nicht vollkommen. Ausdrucksformen treten zwar aus dem lokalen und regionalen Rahmen heraus und bekommen dadurch neue Zwecke und Funktionen, was jedoch nicht zu einer Auflösung des Ursprünglichen führen muss.

V. Schluss

1. Conclusio

Wie deutlich vor Augen geführt wurde, stellt der Prozess sozio-kultureller Transformation im Kontext migratorischer Bewegungen ein äußerst komplexes Phänomen dar, das an eine Reihe unterschiedlichster Probleme gekoppelt ist.

Ich habe versucht in meiner Arbeit darzulegen, dass es durch Migrationsprozesse sowie durch das Aufeinandertreffen unterschiedlicher sozialer Identitätskonzepte nicht zwangsläufig zu einer kulturellen Homogenisierung kommen muss, wie dies häufig proklamiert wird.

Trotz eines immer intensiver werdenden Flusses an Personen und Informationen bestehen weiterhin Abgrenzungen zwischen den unterschiedlichen Gruppen, welche als Basis sozialer Beziehungen betrachtet werden können.

Umso wichtiger erscheint es deshalb, kulturelle Gemeinschaften eingebettet in diese Beziehungen zu betrachten und die Auswirkungen sowie Rahmenbedingungen dieser Relationen zu analysieren.

Mit Hilfe meiner empirischen Daten sowie einer sorgfältigen Literaturstudie konnte aufgezeigt werden, dass kulturelle Systeme und die sozialen Identitäten, die sich an diesen Systemen orientieren, permanent in Bewegung sind, wobei sie diesem Wandel nicht willenlos unterworfen sind.

Grundlegend ist die Erkenntnis, dass Individuen nicht nur Objekte der Transformationen sind, sondern diese ebenfalls als Subjekte aktiv mitgestalten können.

Die *Reformulierung*, *Adaption* und *Revitalisierung* unterschiedlicher Elemente kann in manchen Fällen bewusst gesteuert werden und mit einer Reflexion der eigenen indigenen und ethnischen Identität einhergehen.

Die Revitalisierung und Bekennung zur indigenen Identität scheint nicht mehr ausschließlich an territoriale Bindungen gekoppelt zu sein, sondern bleibt trotz oder gerade durch Migrationsprozesse auch im urbanen Umfeld erhalten.

Dieser Prozess schließt die Aufnahme neuer Elemente ebenso wenig aus, wie das Aufgeben alter (Sprache, Kleidung, etc.), wenn diese im urbanen Kontext obsolet erscheinen.

Die Nutzung moderner Technologien dient zum Beispiel der Vernetzung, dem Erhalt sowie der Verbreitung indigener Identitätskonstrukte und stellt einen zentralen Teil der Integration neuer Elemente dar.

Die Verschmelzung einzelner ethnischer Identitäten kann zudem zur Entstehung eines gesamt indigenen Bewusstseins führen, obwohl man die Existenz divergierender Interessen innerhalb der indigenen Bevölkerung und deren Heterogenität gleichzeitig nicht negieren darf.

Weiters können Transformationsprozesse auf einer eher unbewussten Ebene ablaufen und durch den *mangelnden Kontakt* zu anderen indigenen Personen, *ökonomischen Problemen* sowie *Diskriminierung* zur Abwendung von der eigenen indigenen Herkunft führen. Die Folge dieses Prozesses ist die *Akkulturation* und *Integration* in die Dominanzgesellschaft bis hin zur vollkommenen Identifikation mit derselben.

Assimilation, Hybridisierung und ***Revitalisierung*** stellen demnach die drei Hauptprozesse dar, welchen indigene Identitätstransformationen im Zuge der Migration unterworfen sind. Zentral ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass diese Prozesse nicht strikt getrennt voneinander betrachtet werden können, sondern in den meisten Fällen miteinander einhergehen.

Am Schluss bleibt festzuhalten, dass letztendlich diejenigen Elemente der Identität erhalten bleiben, welche den Mitgliedern einer Gruppe wichtig erscheinen und zentral zur Aufrechterhaltung einer indigenen Kultur sind.

Die Anerkennung von Wandel und Veränderung auf der einen und die Wertschätzung von indigenen Kulturen und Identitäten auf der anderen Seite soll eine antiessentialistische Betrachtung erlauben, die strikte Dichotomie von Tradition und Moderne aufheben und das Potenzial einer Symbiose traditioneller und moderner Lebensweisen erkennbar machen.

2. Ausblick

*A los pueblos indígenas de América Latina
se les han prometido libertades civiles y políticas,
derechos sociales y económicos, igualdad jurídica (...),
pero en gran medida se trata de promesas
incumplidas y pospuestas.*

(Stavenhagen 2000:341)

Wie wir bereits im Hauptteil der Arbeit erkennen konnten, bringen pluriethnische und multikulturelle Gesellschaften zahlreiche Probleme mit sich.

Die Intervention des Staates in Bezug auf Identitätsprozesse im Zuge seiner Identitätspolitik etabliert eine Reihe an Kontrollmechanismen und Reglements, um die existierende Heterogenität unter Kontrolle zu halten (vgl. Giménez 2004:14).

Doch welche Maßnahmen können Staat und Gesellschaft ergreifen, um den Widerspruch zwischen so genannten „modernen“ und „traditionellen“ Identitätsmodellen zu überwinden? Wie können indigene Identitäten erhalten werden, ohne in Opposition zur nationalen Identitätskonstruktion zu stehen?

Die Anerkennung der Differenzen und der respektvolle Umgang mit Diversität und Heterogenität stellen den ersten Schritt in Richtung der Errichtung einer pluriethnischen Gesellschaftsstruktur dar.

Die Revitalisierungsbewegungen, die mit dem Aufstand der Zapatisten ihren Anfang nahmen, zeigen, dass die indigenen Identitäten keinesfalls obsolet werden, im Gegenteil: die indigenen Gruppen streben zusehends danach, sich im Rahmen des Nationalstaates neu zu positionieren und eine tragende Rolle im Gesellschaftssystem zu übernehmen (vgl. Interview Castellanos Guerrero 2009:11; Webster 2005:221).

Die Reformierung des Artikels Nr. 4 der mexikanischen Verfassung erkennt den pluriethnischen und plurikulturellen Charakter des Landes an (vgl. Webster 2005:222), wodurch es in den letzten Jahren durchaus zu einer Veränderung des Verhältnisses von Indígenas und Nationalstaat gekommen ist. Dies darf jedoch auch nicht darüber hinwegtäuschen, dass viele Probleme, vor allem für die indigene Bevölkerung in urbanen Gebieten, lange noch nicht überwunden werden konnten.

Die Herausforderung für den Staat sowie für die Stadt-Mexiko wird es sein, in den nächsten Jahren die politisch-institutionelle Implementierung der Normen zu forcieren und die Gesetze weitgehend auszugestalten (vgl. Feldt 2004:49; Sánchez 2004:58). Eine wichtige Rolle in diesem Prozess werden zukünftig indigene Organisationen und Bewegungen spielen (vgl. Interview Castellanos Guerrero 2009:13; Feldt 2004:49; Stavenhagen 2000:340).

Doch wie kann dies erreicht werden, wenn der Zugang zu Macht und Ressourcen so ungleich verteilt ist und immer noch negative Bilder der „Anderen“ in der Gesellschaft vorherrschend sind?

Conzuela Sánchez, Alicia Castellanos Guerrero, Emmanuel Roméro und Amalia Nivón Bofán sprechen in diesem Zusammenhang drei wichtige Bereiche an, welche bei der Überwindung und Auflösung rezent herrschender Strukturen eine zentrale Rolle spielen:

2.1. Anerkennung indigener Rechte

Wenn wir die Situation indigener MigrantInnen in Mexiko-Stadt betrachten, erscheint im Bezug auf die Rechtslage besonders wichtig, dass die Ausübung des kulturellen Pluralismus auch unabhängig ihres ursprünglichen Territoriums möglich ist und außerhalb ihrer Herkunftsorte rechtlicher Schutz gewährleistet werden kann (vgl. Sánchez 2004:77).

Zudem fordern Sánchez und andere AutorInnen, dass eine gerechte Behandlung vor dem Gericht mithilfe der Errichtung eines Departments für indigene Verteidigung (Übersetzer, eigene Anwälte, Schulungssektion für Indigene) im Bereich der Justiz eingerichtet wird (vgl. Ebd. 79).

Die CDI hat im Jahre 2009 die Problematik der Rechtslage urbaner Indigener als Arbeitsthema formuliert und arbeitet in unterschiedlichen Forschungsprojekten an der Evaluierung bereits bestehender Gesetze sowie an der Implementierung neuer Ansätze (vgl. Interview Roméro 2009:3/58-61).

Um aus der sozialen und ökonomischen Marginalisierung hervorzutreten wäre zudem eine stärkere Repräsentation und Partizipation der indigenen Bevölkerung in administrativen, legislativen und regierenden Organen der Stadt notwendig.

Auch das Engagement zivilgesellschaftlicher Organisationen im Bereich der Anerkennung indigener Rechte kann sich hier sehr positiv auf die Implementierung einer neuen Legislative auswirken.

2.2. Erziehung

Einen wichtigen Punkt stellt zudem die Reformierung des Bildungssektors und der Erziehung dar. Hier wird, wie bereits weiter oben erläutert, immer noch ein bestimmtes Bild über die indigene Bevölkerung vermittelt, das nur sehr wenig mit der Realität zu tun hat. Zentraler Bestandteil der Lehrpläne sollte demnach nicht nur der Unterricht in prähispanischer Geschichte, sondern vielmehr auch die Lehre über rezent lebende Kulturen sein. Indigene Sprachen sollten ebenso wie Englisch oder Französisch ein selbstverständliches Fach in den Schulen darstellen.

Das Wissen über und die Anerkennung der indigenen Kulturen soll helfen, ethnozentristischen, rassistischen und vorurteilsbehafteten Ideen zu überwinden und mehr Akzeptanz zu schaffen (vgl. Interview Castellanos Guerrero 2009:7-8).

Nivón Bofán spricht außerdem von der Notwendigkeit einer besseren Ausbildung der meist einer monolingualen und uniformen Tradition entspringenden LehrerInnen. Die Sensibilisierung einer neuen LehrerInnengeneration in Bezug auf bilinguale und multikulturelle Erziehung stellt eine Herausforderung für die nächsten Jahre dar.¹⁰

Im Bereich der Zivilgesellschaft könnte eine verbesserte Öffentlichkeitsarbeit zur Verbreitung plurikultureller Konzepte beitragen und das Zusammenleben unterschiedlicher kultureller Gemeinschaften fördern.

2.3. Erhalt kultureller Vielfalt

Zum Erhalt und zur Verbreitung indigener Identitäten und Kulturen im urbanen Kontext fordert Sánchez die Konstruktion von Kulturzentren, welche die Ausübung der Traditionen erleichtern sollen. Diese autonomen Organisationen

¹⁰ Zum Thema Strategien zur interkulturellen und bilingualen Erziehung siehe auch Miguel Á. Rodríguez (2006): Una Mirada al nacimiento de la educación intercultural bilingüe. S 29ff

sollen (wie die bereits bestehenden Organisationen) über öffentliche Gelder verfügen können (vgl. Sánchez 2004:78).

Sozioökonomische Maßnahmen könnten die Errichtung von *Tianguis* und Einkaufszentren, eine angemessene Beschäftigungspolitik sowie arbeitsrechtliche Sicherheit der Arbeiter und ArbeiterInnen sein.

Zudem muss der Zugang zu einer angemessenen Gesundheitsversorgung gewährleistet werden und spezifische kulturelle Praktiken in Bezug auf indigene Heilmethoden sollen anerkannt und respektiert werden.

Die Sozialwissenschaften können in den oben genannten Bereichen einen wichtigen Beitrag zur Analyse bestehender Prozesse sowie in der Formulierung von Lösungsansätzen leisten (vgl. Interview Roméro 2009).

Kern dieser Arbeit sollte die aktive Partizipation indigener Gruppen im Forschungsprozess bilden sowie eine enge Kollaboration wissenschaftlicher Institutionen mit indigenen Gruppen und Individuen beinhalten (vgl. Interview Castellanos Guerrero 2009:7/193-198).

Obwohl es in diesem Bereich bereits einige vielversprechende Ansätze gibt, wird eine Ausweitung dieser Arbeit in den unterschiedlichen Disziplinen der Sozialwissenschaften ebenso wie in zivilgesellschaftlichen Institutionen eine wichtige Herausforderung in den nächsten Jahren darstellen.

VI. Bibliographie/ Urlographie

1.Literatur

Appel, Michael (2001): Indianische Lokalkultur und gesellschaftlicher Wandel in Mexiko: autobiographisch-narrative Interviews mit Kulturmittlern der Otomi. Opladen: Leske + Budrich.

Arredondo Ramírez, Martha Luz (2005): Mexicanidad versus Identidad Nacional. Mexiko: Plaza y Valdés

Banks, Marcus (1996): Ethnicity: Anthropological Constructions. London (et al.): Routledge.

Barth, Frederic (1998): Introduction. In: Ethnic Groups and Boundaries – The Social Organisation of Cultural Difference, (Hrsg.: F. Barth). Illinois: Wavelandpress.

Bartra, Armando (2005): De Indios y Chilangos – Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad. In: Memoria. Nr.: 194, April 2005. México: CEMOS.

Beer, Bettina (2003): Systematische Beobachtung. In: Methoden und Techniken der Feldforschung, (Hrsg.: B. Beer). Berlin: Reimer Verlag, (S 119-141).

Bernard, H. Russell (2006): Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches. Oxford (et al.): Alta Mira Press.

Bonfil Batalla, Guillermo (1991): Pensar en nuestra Cultura – Ensayos. Mexiko D.F.: Alianza Editorial

Borsdorf, Axel (2007): Lateinamerika: Städtebaulicher Wandel unter Globalisierungsstress.
<http://www.uibk.ac.at/geographie/personal/borsdorf/pdfs/borsdorf-matices.pdf>
(letzter Zugriff: 02.10.2009)

Borsdorf, Axel/Coy, Martin (2009): Megacities und Globaler Wandel - Beispiele aus Lateinamerika. In: Technikfolgenabschätzung – Theorie und Praxis Nr. 1, 18. Jg., Mai 2009. (S 17-26)
<http://www.its.fzk.de/tatup/091/boco09a.pdf>
(letzter Zugriff: 02.10.2009)

Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis – Auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Castellanos Guerrero, Alicia (2001): Pueblos Indios, Racismo y Estado. In: ¿Estamos Unidos Mexicanos? Los Límites de la cohesión social en México. Informe de la sección mexicana del Club de Roma, (Hrsg.: G. Sánchez). Mexiko: Editorial Planeta Mexicana.

(2005): Exclusión étnica en las ciudades del centro y sureste. In: Urbi Indiano – La large Marcha de la Ciudad diversa, (Hrsg.: P. Yanes/ V. Molina/ Ó. Gonzáles). Mexiko: UACM.

De la Peña, Guillermo (1993): La Antropología mexicana y los Estudios Urbanos. In: Antropología breve de México, (Hrsg.: L. Arizpe). UNAM: Mexiko D.F., (S 265-287).

Del Val, José Manuel (1993): El Indigenismo. In: Antropología breve de México, (Hrsg.: L. Arizpe). UNAM: Mexiko D.F., (S 245-264).

Díaz Markowitz, Gisella (2006): Identidad y nacionalidad de los Estados Unidos de México. Wien: Diplomarbeit.

Durand Alcántara, Carlos H. (2005): Los Pueblos Indios. Una Visión Prospectiva hacia el Nuevo Siglo. In: Los Pueblos Indios hacia el nuevo Milenio, (Hrsg.: C. H. Durand Alcántara/ J. M. Teodoro Méndez). Mexiko: Universidad Autónoma Chapingo, (S 21-30).

Eriksen, Thomas H. (2001): Small Places, large Issues. – An Introduction to Social and Cultural Anthropology. London: Pluto Press.

García Canclini, Nestor (2004): El Dinamismo de la Descomposición: Megaciudades Latinoamericanas. In: Las ciudades latinoamericanas en el nuevo (des)orden mundial, (Hrsg.: P. Navia/S. Sassen). Mexiko: Siglo Veintiuno

Gentes, Ingo Georg (2000): "Agua es vida" – Indigene Wassergemeinschaften und Bergbau im Norte Grande, Chile. Zur Diskussion von Ethnizität, Recht und Nachhaltigkeit in neoliberalen Gesellschaften. Berlin: Freie Universität/Diss.

Gilbert, Alan (1998): The Latin American City. Nottingham: Russel Press

Giménez, Gilberto (1997): Materiales para una Teoría de las Identidades Sociales.

URL: <http://www.paginasprodigy.com/peimber/identidades.pdf>.

(letzter Zugriff: 15.9.2009)

(2004) Identidades étnicas: Estado de la Cuestión

URL: http://www.paginasprodigy.com/peimber/id_etnicas.pdf.

(letzter Zugriff: 16.09.2009)

(2006a): La Cultura como Identidad y la Identidad como Cultura

URL: <http://sic.conaculta.gob.mx/documentos/834.doc>.

(letzter Zugriff: 15.09.2009)

(2006b): El Debate contemporáneo en Torno al Concepto de Etnicidad.

Cultura y Representaciones Sociales. Nr. 1/2006. S 1-

URL: <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num1/gimenez.htm>

(letzter Zugriff: 15.09.2009)

Gingrich, André (2004): Conceptualising Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering. In: Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach, (Hrsg.: G. Baumann/A. Gingrich). New York (et al.): Berghahn Books, (S 3-17).

Grosser, Simone (2008): Solidarische und Indigene Ökonomie in Amazonien. Wien: Diplomarbeit

Gugenberger, Eva (1999): „Mia san mia und ihr sads ihr“: Sprache als Merkmal ethnischer Identität und Vermittlerin von Weltbildern. In: Von der realen Magie zum magischen Realismus: Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika, (Hrsg.: E. Mader/ M. Dabringer). Wien: Südwind (S 25-43).

Guzmán Mundo, Fernando (2004): Imágenes de Migrantes Indígenas en la Televisión. In: Etnografía del Prejuicio y la Discriminación – Estudios de Caso. Mexiko: UAM (S 115-142).

Hall, Stuart (2000): Rassismus und kulturelle Identität – Ausgewählte Schriften 2., Hamburg: Argument-Verlag.

Hauser-Schäublin, Brigitta (2003): Teilnehmende Beobachtung. In: Methoden und Techniken der Feldforschung, (Hrsg.: B. Beer). Berlin: Reimer Verlag, (S 33-54).

Hernández Casillas, Horacio/

Vázquez Flores, Erika (2004): Migración, Resistencia y Recreación cultural. Mexico: INAH.

Hernández García, M. Gabriel/

Hidalgo Ledesma, Rosalinda (2003): Apuntos en torno a los Indígenas no organizados en la Ciudad de México: el Caso de Tlalpan. In: Cómo vivimos – Migración e Interculturalidad en la Ciudad de México, (Hrsg. Juan Anzaldo Meneses). Serie „historia Oral“, Nr. 6/Dez. 2003.

Hirschmann, Barbara (2007): Vom Indio zum Maya – Identitätspolitik der Mayabewegung in Guatemala. Wien: Diplomarbeit.

Horbath, Jorge Enrique (2006): La Discriminación Laboral de los Indígenas en los Mercados Urbanos de Trabajo en México: Revisión y Balance de un Fenómeno Persistente. V Congreso Nacional AMET 2006 – Trabajo y Reestructuración: Los Retos del Nuevo Siglo. México: FLACSO.

Feldt, Heidi (2004): Indigene Völker und Staat. In: Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit, Hrsg.: GTZ, Heidelberg: Kasperek-Verlag, (S 49-60).
URL: <http://www.gtz.de/de/dokumente>
(letzter Zugriff: 06.10.2009)

Fillitz, Thomas/

Gingrich, André/

Rasuly-Paleczek, Gabriele (1993): Vorwort. In: Kultur, Identität und Macht – Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt. (Hrsg.: Fillitz, Th./Gingrich, A./Rasuly Paleczek, G.), Frankfurt/Main: IKO. (S I-VI).

Fischer, Hans (2003): Dokumentation. In: Beer, Bettina (Hrsg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Reimer Verlag. (S 265-294).

Foucault, Michel (1991): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Jäger, Johannes/

Novy, Andreas (2005): Internationale Politische Ökonomie.

URL: <http://www.lateinamerika-studien.at/content/wirtschaft/ipo/ipo-titel.html>

(letzter Zugriff: 28.10.2009)

Jenkins, Richard (1996): Social Identity. Routledge: New York

Karl, Sylvia (2001): "¡Nunca más un México sin nosotros!": Indigenismo versus Indianismo - Ethnizität, Diskurs und politische Aktion der indigenen Bewegung im nationalstaatlichen Kontext Mexikos. Wien: Diplomarbeit.

Kummer, Werner (1990): Sprache und kulturelle Identität. In: Ethnizität – Wissenschaft und Migration, (Hrsg. E.J. Dittrich/ O. F. Radtke). Opladen: Westdeutscher Verlag, (S 265-275).

Lemos Igreja, Rebecca (2005): Políticas públicas e identidades: una reflexión sobre el diseño de políticas públicas para los indígenas migrantes de la Ciudad de México. In: Urbi Indiano – La large Marcha de la Ciudad diversa, (Hrsg. P. Yanes/ V. Molina/ Ó. Gonzáles), Mexiko: UACM.

Lenhardt, Gero (1990): Ethnische Identität und sozialwissenschaftlicher Instrumentalismus. In: Ethnizität – Wissenschaft und Migration. (Hrsg.: E. J. Dittrich/ O. F. Radtke), Opladen: Westdeutscher Verlag, (S 191-213).

Mader, Elke (2004): Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas – Eine Einführung. Kultur, Macht und Identität.
URL: <http://www.lateinamerika-studien.at>
(letzter Zugriff: 28.05.2009)

Mader, Elke/Sharup, Francisco (1993): Strategien gegen Ausgrenzung und Assimilierung: Die Förderung der Shuar und Achuar im ekuadorianischen Amazonasgebiet. In: Kultur, Identität und Macht – Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt. (Hrsg.: Th. Fillitz/ A. Gingrich/ G. Rasuly Paleczek). Frankfurt/Main: IKO, (S 109-133).

Miguel Angel, Rubio/

Saúl Millán, Javier Gutiérrez (2000): La Migración Indígena de México: Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México. (Hrsg.: R. Miguel Angel/J. G. Saúl Millán). INA: Mexiko.

- Miles, Robert** (1990): Die marxistische Theorie und das Konzept „Rasse“. In: Ethnizität – Wissenschaft und Migration. (Hrsg.: E. J. Ditttrich/ O-F. Radtke). Opladen: Westdeutscher Verlag, (S 155-178).
- Novy, Andreas** (2002): Die Methodologie interpretativer Sozialforschung. SRE - Discussion Papers / Abteilung für Stadt- und Regionalentwicklung, Nr. 2002/01. Wirtschaftsuniversität Wien.
URL: http://epub.wu-wien.ac.at/dyn/openURL?id=oai:epub.wu-wien.ac.at:epub-wu-01_525
(letzter Zugriff: 20.10.2009)
- Oehmichen Bazán, Cristina** (2004): La Ciudad de México vista a través de la presencia indígena. In: Las ciudades latinoamericanas en el nuevo (des)orden mundial, (Hrsg.: P. Navia/S. Sassen). Mexiko: Siglo Veintiuno
- Okely, Judith** (1992): Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge. In: Anthropology and Autobiography, (Hrsg.: H. Callaway/ J. Okely). London: Routledge.
- Orywal, Erwin** (1999): Ethnizität. In: Wörterbuch der Völkerkunde, (Hrsg.: W. Hirschberg). Berlin: Reimer Verlag
- Parellada, Alejandro/Stidsen, Sille** (2007): The Indigenouse World 2007. (Hrsg.: S. Stidsen). Copenhagen: IWGIA.
- Parnreiter, Christof** (2007): Historische Geographien, verräumlichte Geschichte – Mexico City und das mexikanische Städtenetz von der Industrialisierung bis zur Globalisierung. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena** (2007): Metropolitanismo, globalización y migración indígena en las ciudades de México.
URL: <http://www.cedib.org/pdocumentos/zonasur/villalibre/68.pdf>
(letzter Zugriff: 13.09.2009)
- Pujadas, Joan Joseph** (2000): Minorías Étnicas y Nacionales frente al Estado. In: Los Retos de la Etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI. Mexiko: INI, (S 101-121).
- Purkarthofer, Petra** (2005): Chiapas: Wie mit der EZLN umgehen? In: Lateinamerika – Der österreichische Weg, (Hrsg.: G. Drekonja-Kornat). Wien: Lit Verlag, (S 265-278).

- Rex, John** (1990): „Rasse“ und „Ethnizität“ als sozialwissenschaftliche Konzepte. In: Ethnizität – Wissenschaft und Migration, (Hrsg.: E. J. Dittrich/ O. F. Radtke). Opladen: Westdeutscher Verlag, (S 141-153).
- Rodriguez, Encarnación Gutiérrez** (2004): Postkolonialismus – Subjektivität, Rassismus und Geschlecht. In: Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung, (Hrsg.: R. Becker/B. Kortendiek). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, (S 263-280).
- Rodriguez, Miguel Ángel** (2006): Una Mirada al nacimiento de la educación intercultural bilingüe. In: II Foro Latinoamericano de Educación, Ciudadanía, Migración e Interculturalidad. México: SEP, FLAPE.
- Romer, Marta** (2005): Persistencia y pérdida de la identidad étnica en la generación de los hijos de inmigrantes indígenas en el Área Metropolitana de la Ciudad de México. In: Urbi Indiano – La large Marcha de la Ciudad diversa (Hrsg.: P. Yanes/ V. Molina/ Ó. Gonzáles), Mexiko: UACM.
- Rudolph, Wolfgang** (1983): Ethnos und Kultur. In: Ethnologie: Einführung und Überblick. (Hrsg.: Fischer), Berlin: Reimer Verlag.
- Sánchez, Consuelo** (2004): La Diversidad cultural en la ciudad de Mexico – Autonomía de los pueblos originarios y los migrantes. In: Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad (Hrsg.: P. Yanes/ V. Molina/ O. Gonzáles), Mexiko: UCM.
- Scholz, Andrea** (2004): Soziale Netzwerke indigener Migranten in Mexiko-Stadt. Bonn: Diplomarbeit.
- Sieglin, Veronika** (2008a): Migración, interculturalidad y poder. In: Migración, Interculturalidad y Poder, (Hrsg.: V. Sieglin). Monterrey: UALN, (S 9-28).
- (2008b): (Des)encuentros interculturales, reconfiguraciones identitarias y poder. In: Migración, Interculturalidad y Poder. (Hrsg.: V. Sieglin) Monterrey: UALN, (S 29-75).
- Stavenhagen, Rudolfo** (2000): ¿Es posible la Nación Multicultural? In: Los Retos de la Etnicidad en los Estados-Nación del Siglo XXI, (Hrsg.: L. Reina). México: Miguel Ángel Porrúa, (S 325-347).
- Ströbitzer, Elisabeth** (2006): Wasserkonflikte und indigene Völker – Anhand der Fallstudie Frente Mazahuas gegen Mexiko-Stadt. Wien: Diplomarbeit.

- Torres Carral, Guillermo** (2005): Nueva Indianidad y Globalidad. In: Los Pueblos Indios hacia el nuevo Milenio, (Hrsg.: C. H. Durand Alcántara/J. M. Teodoro Méndez). México: Universidad Autónoma Chapingo, (S 31-45).
- Valiñas C., Leopoldo** (1993): Las Lenguas Indígenas Mexicanas: entre la Comunidad y la Nación. In: Antropología breve de México, (Hrsg.: L. Arizpe). Mexiko D.F.: UNAM, (S 165-187).
- Webster, Andrés** (2005): ¿Qué hacer con el indio? In: Sociedad y Desarrollo en México, (Hrsg.: N. Guzmán). México D.F.: Ediciones Regiomontanas S.A. de C.V., (S 193- 228).
- Yanes Rizo, Pablo Enrique** (2004): Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas. In: Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad (Hrsg.: P.Yanes/ V.Molina/ O. Gonzáles). Mexiko: UCM.
- (2007a): The Europe World Year Book „Mexiko“. London: Routledge
- (2007b): Los Indígenas urbanos o la Espiral de la Desigualdad. Cámara de Diputados.
 URL:http://www3.diputados.gob.mx/camara/content/download/162701/402338/file/INDIGENAS_URBANOS_bis002.pdf.
 (letzter Zugriff: 23.04.2009)
- Zimmermann, Clemens** (2000): Die Zeit der Metropolen: Urbanisierung und Großstadtentwicklung. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag

2. Links

Asamblea de los Migrantes Indígenas de la Ciudad de México:

URL: <http://indigenasdf.org.mx/ami/index.php>

Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas:

URL: http://www.cdi.gob.mx/ini/perfiles/nacional/english/11_conclutions.html

URL: http://www.cdi.gob.mx/ini/perfiles/nacional/english/06_migration.html

Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal:

URL: <http://www.cd hdf.org.mx/index.php?id=bol13505>

Congreso Nacional Indígena:

URL: <http://www.laneta.apc.org/cni/hp.htm>

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes:

URL: http://sic.conaculta.gob.mx/index.php?table=grupo_etnico

e-Indígenas:

URL: http://www.e-indigenas.gob.mx/wb2/eMex/eMex_eIndigenas

EZLN

URL: <http://www.ezln.org.mx>

IndyMedia:

URL: <http://mexico.indymedia.org/>

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas:

URL: <http://www.inali.gob.mx/>

Universidad Autónoma Metropolitana:

URL: <http://www.uam.mx/>

Universidad Nacional Autónoma de México:

URL: <http://www.unam.mx/>

Universidad Pedagógica Nacional:

URL: <http://www.upn.mx/>

UN Permanent Forum on Indigenous Issues:

URL: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/6_session_factsheet2.pdf

World Population Prospects: The 2006 Revision and World Urbanization

Prospects: The 2007 Revision:

URL: <http://esa.un.org/unup/p2k0data.asp>

VII. Anhang

1. Abkürzungsverzeichnis

AMI – Asamblea de Migrantes Indígena en la Ciudad de México

CDI – Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

CIDES – Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social

COCOPA – Comisión de Concordia y Pacificación

CONACULTA – Consejo Nacional para la Cultura y de las Artes

CONACYT – Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

ENAH – Escuela Nacional de Antropología e Historia

EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional

ILO – International Labor Organisation

INI – Instituto Nacionalista Indígenista

PAN – Partido de Acción Nacional

UAM – Universidad Autónoma de la Ciudad de México

UNAM – Universidad Nacional Autónoma de México

2. Interviewleitfäden

2.1. Leitfaden zum Interview mit Bulmaro Ventura:

- 1) Cual es su tarea aquí en la Asamblea?
- 2) Porque han decidido venir aquí a la ciudad?
- 3) Hay vínculos con instituciones como el CDI o instituciones científicas?
- 4) Se puede decir que es una mezcla?
Pero pueden usar este lugar para reunirse?
- 5) Cúal es ... para usted ... cúal es la diferencia entre vivir en el campo y aquí en la ciudad?
- 6) Y las diferencias culturales?

2.2. Leitfaden zum Interview mit Alicia Castellanos Guerrero:

- 1) Cuales son las problemas más graves de los pueblos indígenas que migran a la ciudades?
- 2) Usted como ve la problemática de la multiculturalidad y plurietnicidad en una ciudad como el D.F? Cuales pueden ser las distribuciones de las instituciones científicas en estas cuestiones?
- 3) Como se puede acordar modernidad y tradición en las grandes ciudades, sin perder su identidad?
- 4) El gobierno incluye también una institución para el desarrollo de los pueblos indígenas de México. Cual es su opinión del trabajo de esa institución, como usted ve la eficiencia del CDI?

5) Como el CDI puede cambiar su manera de trabajo para contribuir mas a mejorar la situación de la gente indígena: la discriminación en la ciudad, la marginalización en la ciudad y también en las zonas rurales?

6) Usted como define “desarrollo”?

7) En el discurso científico de su universidad, como se define “pueblos indígenas”?

8) En un trabajo sobre “pueblos indígenas” como se puede evitar un enfoque tan esencialista?

9) En su opinión: hay una homogeneización de la Ciudad de México a efectos de la globalización? O hay una revitalización de las identidades (en las zonas urbanas tales como en las zonas rurales)?

2.3. Leitfaden zum Interview mit Emmanuel Roméro:

1) Cuales son los problemas más graves de los migrantes indígenas en la Ciudad de México?

2) Cual es tu tarea aquí en la CDI?

3) Qué proyectos hay para migrantes indígenas aquí en la ciudad?
Cómo la CDI puede apoyar a los migrantes?

4) El nombre de esta institución es la Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas, la Comisión nacional, que significa “Desarrollo” por ejemplo para ti o en el contexto del trabajo de la CDI?

5) Qué tan fuerte es la vinculación con el gobierno federal? Es decir, cómo influencia el gobierno las decisiones y el trabajo de la CDI?

6) En este edificio trabaja mucha gente con raíces indígenas?

7) Hay una colaboración de la CDI con organizaciones indígenas en todo el país, pero especialmente en la Ciudad de México?

2.4. Leitfaden zum Interview mit Amalia Nivón Bofán:

1) Qué es la licenciatura de la educación indígena y cuál es su trabajo en la universidad?

2) Hay educación bilingüe aquí en la Ciudad de México?

3) El gobierno federal está interesado en cambiar esa situación o quiere asimilar la población indígena hoy día?

4) Usted cómo ve la importancia de la lengua en la formación de la identidad indígena?

5) Usted habla una lengua indígena?

6) Hay una revitalización de la identidad indígena aquí en la ciudad?

7) Cuales son los retos para el gobierno y para la sociedad en la cuestión de los migrantes indígenas y para manejar esa pluriculturalidad?

8) Usted se siente como indígena?

3. Gesprächs- und Beobachtungsprotokolle

Yanes Rizo, Pablo

23. Oktober 2008

Vortrag im Rahmen des internationalen Seminars:
„La Gestión Incluyente de las grandes Ciudades en la Época Global.“
CONACULTA; UNAM

Pantitlán:

13. November 2008
16. November 2008
23. November 2008
30. November 2008
07. Dezember 2008
14. Dezember 2008
28. Dezember 2008
04. Jänner 2009
18. Jänner 2009

AMI:

18. Jänner 2009
17. November 2008
24. November 2008
01. Dezember 2008
13. Dezember 2008
20. Dezember 2008
21. Dezember 2008
27. Dezember 2008
23. Dezember 2008
27. Dezember 2008
29. Dezember 2008
17. Jänner 2009

Mervyn:

17. Oktober 2008
01. November 2008
02. November 2008
10. November 2008
19. November 2008
24. November 2008
29. November 2008
03. Dezember 2008
14. Dezember 2008
22. Dezember 2008
02. Jänner 2009
17. Jänner 2009
19. Jänner 2009

Parque Alameda:

28. November 2008
03. Dezember 2008
05. Dezember 2008
08. Dezember 2008

Mercado Ciudadela:

08. Dezember 2008
16. Dezember 2008
23. Dezember 2008
29. Dezember 2008
07. Jänner 2009

4. Bilder



(Marktstände Parque Alameda)



(Parque Alameda)



(Weihnachtsfeier AMI)



(Weihnachtsfeier AMI)



(Banda filarmónica para Niños/AMI)



(Versammlung in der AMI)



(Banda filarmónica para Niños/AMI)



(Geburtsstagsfeier am Mercado Ciudadela)

5. Abstract

Die zunehmenden Globalisierungs- und Modernisierungsprozesse haben eine steigende Migration der ruralen Bevölkerung in urbane Gebiete zur Folge. In Mexiko betrifft dies verstärkt auch die indigene Bevölkerung, welche aufgrund von ökonomischen Benachteiligungen, veränderten Produktionsbedingungen in der Landwirtschaft, demographischem Druck und einem Mangel an Sozialleistungen in die Städte migriert.

In der Hauptstadt des Landes, in Mexiko-Stadt lebt schätzungsweise eine Million indigene MigrantInnen.

Gerade in Mega-Cities wie dem Distrito Federal, dessen Bevölkerungsstruktur eine hohe Heterogenität aufweist, sind ökonomische und soziale Polarisierungen am extremsten. Marginalisierung und zunehmende Armut der betroffenen indigenen Bevölkerung führen zwangsläufig zu Transformationen kultureller und sozialer Prozesse, sowie zu veränderten Identitätskonstruktionen durch die Konfrontation mit dem „Anderen.“

Zudem werden die indigenen MigrantInnen mit neuen Gefahren konfrontiert. Arbeitslosigkeit, Gewalt, Rassismus und der eingeschränkte Zugang zu rechtsstaatlichen Institutionen erfordern neue Mechanismen zur Herstellung von sozialer Sicherheit.

Anhand einzelner Fallbeispiele wird in dieser Arbeit gezeigt, dass es aufgrund des veränderten Milieus zu einer Transformation sozialer Netzwerke, kultureller Praktiken sowie politischen und ökonomischen Strukturen kommen kann. Diese werden an den, durch Migration bedingten, neuen Kontext angepasst, Elemente werden addiert, redefiniert oder zur Gänze verworfen.

Die Orientierung an neuen kulturellen Konzepten und die Konfrontation der indigenen MigrantInnen mit dem „Anderen“ führen zur Bildung neuer Identitätsmuster bzw. tragen zur Stärkung und Revitalisierung bereits bestehender indigener Identitäten bei.

Los procesos continuos de globalización y modernización trae por consecuencia la creciente migración de la población rural a las ciudades. En Mexico ésta afecta especialmente a la población indígena, debido a muchos factores, entre ellos la discriminación económica, la transformación de las condiciones de producción en la agricultura, la presión demográfica y la faltas de prestaciones de seguridad social/servicios sociales.

Según las estadísticas 2,4 Mio de la población indígena ya está viviendo en las ciudades. En la capital Mexico D.F. el numero se estima en una millón migrantes indígenas.

Especialmente en una metrópoli como México DF, caracterizada por la heterogeneidad de la estructura de su población, la marginalización y la creciente pobreza de los indígenas llevan inevitablemente a una transformación de sus procesos culturales y sociales, así como a la transformación de sus identidades debido a la confrontación con “lo otro”.

Además, la población indígena en las ciudades se ve enfrentado con nuevos peligros. El Desempleo, la violencia, el racismo y el acceso limitado a las instituciones constitucionales exige el desarrollo de nuevos mecanismos para establecer y mantener la seguridad social.

Mediante diferentes casos de estudios ese trabajo enseña como el cambio de ambiente, es decir la migración, causa la transformación de redes sociales, prácticas culturales y educación tanto como estructuras políticas y económicas. Estas se adaptarán al nuevo contexto, se añade nuevos elementos, re-define o descarta los antiguos. La confrontación con inseguridades y riesgos desconocidos requiere la creación de nuevas estrategias a fin de poder tratar estas amenazas. Cambiadas condiciones externas llevan a una transformación de identidades individuales y una percepción de la etnicidad del grupo.

La orientación a nuevos conceptos culturales y la confrontación de los migrantes indígenas con “lo otro” desemboca en la formación de nuevas concepciones de identidad y al mismo tiempo causa el fortalecimiento y la revitalización de las idenitidades indígenas en la ciudad.

Lebenslauf

Birgit Sulzer

Geboren am 06. Oktober 1984 in Niederösterreich

Staatsbürgerschaft: Österreich

Kontakt: ao_di_li@yahoo.com

Ausbildung

2003-2009

Studium der Sozial und Kulturanthropologie an der Universität Wien.

Forschungsinteresse:

- Entwicklungszusammenarbeit im kultur- und sozialanthropologischen Kontext
- Tourismusforschung
- Identitätsforschung/ Indigene Identitäten
- Regionale Schwerpunkte: Lateinamerika und Ozeanien

2005

Spanisch Grundkurs an der Wirtschaftsuniversität Wien

2003

Matura am Bundesgymnasium Perchtoldsdorf

1991- 1995

Volksschule Brunn am Gebirge

Auslandserfahrung

2008-2009

Dreimonatiger Forschungsaufenthalt in *Mexiko-Stadt, Mexiko*, unterstützt durch das KWA Stipendium der Universität Wien und ein Forschungsstipendium des Landes Niederösterreich

2008

Einmonatige Studienreise nach Mexiko-Stadt: Recherchearbeiten im Rahmen einer individuellen Auslandsexkursion im „*Museo Nacional de la Antropología*.“

2006

Dreiwöchiger Spanisch Intensivsprachkurs in *Madrid, Spanien*

2002

Dreiwöchiger Englisch Intensivsprachkurs in *Torquay, England*

Berufliche Erfahrung

2004-2008

Billeteurin bei der Wiener Stadthallen AG

2003-2004

Feinkostmitarbeiterin bei Billa AG

Sprachkenntnisse

Deutsch

Muttersprache

Englisch, Spanisch

fließend gesprochen, gut schriftlich

Französisch

Maturaniveau

Sonstige Erfahrungen

2009

sechswöchiges Praktikum am österreichischen Lateinamerika-Institut, Wien

seit 2008

Mitglied einer Aktionsgruppe zum Thema „Fairer Handel“

2004

Mitarbeit bei der Konferenz der *European Association of Social Anthropologists*: „8th Biennial EASA-Conference“ – Face to Face: Connecting Distance and Proximity. (Institut für Kultur- und Sozialanthropologie)

seit 2003

ehrenamtliche Mitarbeiterin bei der Caritas der Erzdiözese Wien
(Kinderbetreuung und Beratung in der Familie)

seit 2003

Mitorganisatorin von Kinder- und Jugendlagern

seit 2002

Jungschargruppenleiterin in der Pfarre Brunn/Geb.

seit 1998

Kinderbetreuung (bei Kindern jeder Altersstufe; Betreuung von Kindern mit Behinderung)

Publikationen

2009

„Indigene MigrantInnen in Mexiko-Stadt“ in: Lateinamerika anders, Wien (in Druck).