universität wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Dialog im Konflikt

Interkulturalität als konstruktive Bearbeitung des Konflikts zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat

Verfasserin

Shila Auer

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt: Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuer: Dr. Georg Grünberg

Danksagung

Ich möchte mich in erster Linie bei meinen Eltern bedanken, ohne die es mir nicht möglich gewesen wäre, bis an diese Stelle meines Studiums zu gelangen, geschweige denn überhaupt damit zu beginnen. Während all der Jahre schätzte ich außerdem die vielseitige Unterstützung von meinen Mitbewohnerinnen, FreundInnen und StudienkollegInnen – insbesondere Laura Magenau, Koshina Switil und Nadine Zöhrer –, die meine Studienzeit mit fachlichen und weltanschaulichen Diskussionen, Erkenntnissen und Kritiken bereicherten. Für meine Feldforschung in Chile, die mir durch ein Stipendium der Universität Wien finanziell erleichtert wurde, spielte insbesondere Raimundo Villarroel eine entscheidende Rolle. Er vermittelte mir viele Kontakte, unter anderem zu Dr. Juan Miguel Chávez und Dr.in Francisca Fonseca, die diese Diplomarbeit vor allem mit den institutionellen Rahmenbedingungen vor Ort, aber auch bezüglich der wissenschaftlichen Verarbeitung der Forschungsergebnisse maßgeblich unterstützten. Weiters danke ich all meinen InterviewpartnerInnen aus Temuco für ihre Hilfsbereitschaft, ihr Interesse für meine Arbeit und ihre wertvollen Gedanken.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis 3
1. Einleitung 1
2. Forschungsfragen 3
3. Methodik 5
3.1 Qualitative Forschung 5
3.2 Theoretische Herangehensweise 7
3.3 Feldforschung 7
3.3.1 Interviews und Zielgruppen 7
3.3.2 Reflexion zur Rolle der Forscherin 9
3.3.3 Erfahrungen im Feld 11
3.3.4 Datenanalyse 12
3.4 Methodische Struktur 13
4. Hintergrund 15
4.1 Das Volk der Mapuche in Chile 16
4.1.1 Historischer Überblick 16
4.1.2 Aktuelle Situation 18
4.1.3 Internationaler Rahmen 20
4.2 Universitäre Bildung in Chile 22
4.2.1 Staatliche vs. private Universitäten 22
4.2.2 Zugang zu universitärer Bildung 24
5. Theorie I: Friedens- und Konfliktforschung 27
5.1 Konflikt und Frieden 27
5.2 Umgang mit Konflikten 29
5.3 Interkulturelle Konflikte 33
5.4 Konfliktanalyse nach Ulrike Wasmuht 35
6. Analyse des Konflikts in Chile 37
6.1 Konfliktbeschreibung 37
6.2 Aktueller Konflikt 38
6.3 Strukturelle Ursachen 42
6.4 Mehrdimensionalität 46
6.5 Gewalt im Konflikt 49

6.6 Praktizierter Konfliktumgang ... 51
7. Theorie II: Interkulturalität ... 53
7.1 Kultur-Begriff ... 53
7.2 Multi-, Trans- und Interkulturalität ... 57
7.3 Politische Strategien ... 59
7.4 Anwendungsbereiche ... 60
7.4.1 Interkulturelle Kommunikation ... 60
7.4.2 Interkulturelle Kompetenz ... 62
7.4.3 Interkulturelle Bildung ... 64
7.5 „Sonntagsreden“ und Phantome ... 65
7.6 Interkulturalität als konstruktive Konfliktbearbeitung ... 69
8. Ergebnisse der Feldforschung ... 73
8.1 Soziale Prozesse in der Universität ... 73
8.2 Ursachen für beobachtete Prozesse und Interaktionen ... 82
8.2.1 Individuelle Ebene ... 82
8.2.2 Institutionelle Ebene ... 85
8.2.3 Strukturelle Ebene ... 87
9. Synthese der Ergebnisse aus Theorie und Praxis ... 91
9.1 Anwendung des Modells ... 92
9.2 Potentiale in der Praxis, Grenzen des Modells ... 99
10. Conclusio ... 105
11. Anhang ... 110
11.1 Zusammenfassungen ... 110
11.2 Literaturverzeichnis ... 112
11.3 Internetquellen ... 118
11.4 Tabellen- und Abbildungsverzeichnis ... 118
11.5 Interviews ... 119
11.5.1 Tabellen der Interviews ... 119
11.5.2 Auszüge aus den Transkriptionen ... 120
11.5.3 Landkarten ... 141
11.6 Lebenslauf ... 142

Abkürzungsverzeichnis

CONADI	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (del gobierno de Chile)
CRUCH	Consejo de Rectores de las Universidades Chilenas
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
EU	Europäische Union
EZA	Entwicklungszusammenarbeit
FAO	Food and Agriculture Organization of the United Nations
GTZ / GIZ	Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit; 2011 Fusion zur Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ)
IDER	Instituto del Desarrollo Local y Regional (Universidad de la Frontera)
ILO / OIT	International Labour Organization / Organización Internacional del Trabajo
ILO-169	ILO-Convention No. 169 on Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries
JUNAEB	Junta Nacional de Auxilio y Becas
LOCE	Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza
MINEDUC	Ministerio de Educación de Chile
NGO	Non-governmental Organization
OSAL	Observatoria Social de América Latina
PSU	Prueba de Selección Universitaria
SIES	Sistema Nacional de Información de la Educación Superior (de la División de Educación Superior del Ministerio de Educación de Chile)
UCT	Universidad Católica de Temuco
UFRO	Universidad de la Frontera
UNDG	United Nations Development Group
UNDP / PNUD	United Nations Development Programme / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UNO / ONU	United Nations Organization / Organización de las Naciones Unidas
UNPFII	United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues

1. Einleitung

Der Legende nach hatte Gott, nachdem er die Welt erschaffen hatte, von allen Elementen noch etwas übrig. Er verwendete diese bunte Mischung, um noch ein Land zu bauen: Chile. Das unmittelbare Nebeneinander von Wüste, Gebirge, Hochland, Küste, Vulkanen, Wäldern, Gletschern, Seen zieht Tausende von TouristInnen an und beeindruckt sie mit ihrer Schönheit.[1] Aber nicht nur die Landschaft ist von einer großen Diversität gekennzeichnet, sondern auch die Bevölkerung weist eine Vielfalt von ethnischen Gruppen, Religionen, Sprachen und Kulturen auf. Im Gegensatz zur landschaftlichen drehen sich um diese Form der Pluralität zahlreiche Konflikte. Um einen dieser Konflikte dreht sich vorliegende Diplomarbeit, nämlich jenem zwischen dem indigenen Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat. Die Mapuche sind die größte ethnische Minderheit und indigene Gruppe in Chile und leben vorwiegend im Süden des Landes. Der aktuelle Konflikt zwischen der indigenen Bevölkerung und dem chilenischen Staat spitzt sich sowohl in der Politik als auch im Alltag der chilenischen Bevölkerung immer mehr zu. Aufgrund seiner Komplexität ist es in jeder Hinsicht ein heikles Thema, das durch die Verhärtung der Positionen sowie Einsatz von Gewalt noch verschärft wird. Im Laufe der Zeit erfuhr der Konflikt deshalb auch vermehrt internationale Aufmerksamkeit und Kritik.

Obwohl der Auslöser für den aktuellen Konflikt die nach wie vor ungelöste Landfrage ist, sind die Probleme nicht nur ökonomischer Natur. Seine Komplexität zeigt sich in den verschiedensten Dimensionen (politisch, ökonomisch, sozial sowie kulturell) und umfasst eine große Bandbreite von Interessensgegensätzen zwischen den Positionen, aber auch innerhalb der Konfliktparteien. Dies führt in der chilenischen Gesellschaft oftmals zur Überzeugung, der Konflikt sei unlösbar. Viele Studien oder Diskussionen zum Thema gehen deshalb nicht über eine Problembeschreibung hinaus. Aus diesem Grund beschloss ich, einen Schritt weiter zu gehen und meine Diplomarbeit einer konstruktiven Bearbeitung des Konflikts zu widmen, um sein transformatives Potential sowie mögliche Wege ausfindig zu machen, die verhärteten Positionen und starren Interessensgegensätze aufzubrechen.

Konflikte um indigene Rechte, politische Partizipation und kulturelle Anerkennung sind in ganz Lateinamerika keine Seltenheit. Im Gegenteil, das komplexe Spannungsfeld zwischen indigener Tradition und Modernisierung[2] beschäftigt fast alle ehemaligen Kolonien und hat

[1] vgl. DVD Weltweit o.J.
[2] vgl. Gentes 2000: 41

oftmals sehr radikale politische Maßnahmen im Umgang damit zur Folge. Das Streben nach einer nationalen Einheit einerseits und die heterogene kulturelle Zusammensetzung der Gesellschaft andererseits führen vielerorts zur Marginalisierung bestimmter Bevölkerungsschichten und zur Unterdrückung der Minderheitenkulturen, woraus meist Armut und eine Verschärfung ungleicher Machtbeziehungen resultiert. Dieser Kontext führt in vielen Fällen zu Diskriminierungen und Rassismus. Der Umgang mit kultureller Diversität ist deshalb in ganz Lateinamerika und insofern auch in Chile ein Thema, das besondere Aufmerksamkeit verlangt.

Im Rahmen des konkreten Konflikts zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat habe ich es mir zur Aufgabe gemacht, das konstruktive und konfliktbearbeitende Potential eines interkulturellen Dialogs zu untersuchen. Eine empirische Forschung soll mir dies aus der Perspektive der chilenischen Hochschulbildung ermöglichen. Die Institution Universität habe ich ausgewählt, weil sie meiner Meinung nach als Ort der neuen Wissensproduktion und als Bildungsinstitution für Erwachsene eine herausragend innovative und gesellschaftsverändernde Rolle spielt. Inwieweit dies in Chile der Fall ist, wird sich im Laufe der Feldforschung herausstellen. Mithilfe der erhobenen Daten werde ich einerseits die konkrete Situation in Chile darstellen. Andererseits helfen sie mir dabei, auf einer abstrakteren Ebene den Zusammenhang zwischen Interkulturalität und einer konstruktiven Konfliktbearbeitung zu erkennen. Damit versuche ich, zwei zentrale Schwerpunkte meines Studiums zu verbinden und insofern eine neue Perspektive für beide Themen zu eröffnen.

Als Quelle werden mir in erster Linie die empirischen Daten aus der Feldforschung in Chile dienen, die ich in Form von qualitativen Interviews an zwei ausgewählten Universitäten in Temuco, im Süden des Landes, erheben werde. Darüber hinaus werde ich wissenschaftliche Literatur aus Europa und Lateinamerika zu den beiden Konzepten verwenden. Bezüglich Interkulturalität werde ich mich insbesondere auf die Werke von Jürgen Bolten, Jacques Demorgon, Hagen Kordes und für eine kritische Perspektive auf jene von Hakan Gürses stützen. Im Rahmen der Friedens- und Konfliktforschung werde ich TheoretikerInnen wie Friedrich Glasl, Johan Galtung oder Silvia Michal-Misak heranziehen. Bei der durchgeführten Konfliktanalyse werden mir vor allem die erarbeiteten Kriterien von Ulrike Wasmuht helfen. Für die Kontextualisierung in Chile werde ich unter anderem die historische Abhandlung des Konflikts von José Bengoa sowie die Berichte des Sonderberichterstatters der Vereinten

Nationen Rodolfo Stavenhagen über seine Missionen in Chile verwenden. Weitere Schlüsseltexte sind jene von Jorge Vergara, Rolf Foerster und Olaf Kaltmeier. Die Zitate von den InterviewpartnerInnen und einigen lateinamerikanischen AutorInnen werde ich in der Originalsprache Spanisch wiedergeben.

In den zwei ersten Kapiteln werde ich die Forschungsfrage mit ihren Unterfragen sowie die methodischen Grundlagen meines Forschungsvorhabens erklären, wobei vor allem die methodische Struktur im Kapitel 3.4 von besonderer Relevanz für die Arbeit ist. Die im Laufe der gesamten Untersuchung entwickelte Grafik stellt nämlich die Vorgangsweise für die Beantwortung der Forschungsfrage dar. Im Anschluss werde ich einen Überblick über die kontextuelle Verortung und relevante Hintergrundinformationen zum Volk der Mapuche sowie zum tertiären Bildungssystem in Chile geben. In zwei theoretischen Kapiteln werde ich mich mit Begriffen, Konzepten und kritischen Interpretationen zu den Themen Friedens- und Konfliktforschung sowie Interkulturalität beschäftigen. Die praktische Anwendung von ersterem in Verbindung mit den empirischen Daten aus der Feldforschung findet in Form einer Konfliktanalyse im Kapitel 6 statt, wobei ich es anstrebe, die oben erwähnte Komplexität des Konflikts soweit als möglich zu erfassen. Aufbauend auf der kulturellen Komponente im Konflikt, wird im Kapitel 7.6 ein Vorschlag zur Verbindung der Konzepte Interkulturalität und konstruktiver Konfliktbearbeitung gemacht. Auf diesem Modell baut der empirische Teil der Diplomarbeit auf. Die Ergebnisse der Feldforschung werde ich dann im Kapitel 8 darstellen, um sie anschließend in einen theoretischen Rahmen einzubetten und damit zu abstrahieren. Diese Synthese der empirischen in Verbindung mit den theoretischen Erkenntnissen soll schließlich zur Beantwortung der Frage führen, ob ein interkultureller Dialog zwischen Mapuche und Nicht-Mapuche im tertiären Bildungsbereich einen Beitrag zu einer konstruktiven Konfliktbearbeitung leisten kann.

2. Forschungsfragen

Meine Diplomarbeit zielt darauf ab, folgende übergeordnete Forschungsfrage zu bearbeiten: *Inwiefern trägt interkultureller Dialog in der Hochschulbildung zu einer konstruktiven Bearbeitung des Konflikts zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat bei?*

Daraus ergibt sich eine Vielzahl kleinerer Untersuchungsfragen, die grob in vier Themenbereiche eingeteilt werden können. Sie bilden gleichzeitig die Grundlage für die Interviews im empirischen Teil der Arbeit.

Konflikt:

- Welche sind die zentralen Ursachen, Akteure und Probleme des Konflikts?
- Welche Rolle spielen Vorurteile, Diskriminierung und Gewalt im Konflikt und was bedeuten sie für eine konstruktive Bearbeitung?
- Welche Bedeutung hat Kultur im Konflikt und inwiefern muss sie in dessen Umgang beachtet werden?
- Welche Auswirkungen hat der Konflikt für die chilenische Gesellschaft bezüglich Ungleichheit und Entwicklung?
- Wie könnte der Konflikt konstruktiv bearbeitet werden?

Dialog an den Universitäten:

- Besteht ein Dialog zwischen Mapuche und Nicht-Mapuche-Studierenden und Lehrenden und wenn ja, wie sieht dieser aus?
- Welche Rolle spielt Interkulturalität in den Lehrinhalten und der Forschung?
- Was erhoffen sich die Akteure von einem interkulturellen Dialog und wie stellen sie sich ihn vor?
- Welches Konzept/Verständnis von Interkulturalität herrscht auf den Universitäten vor?
- Wie werden die mapuche und die chilenische Identität kommuniziert?

Konfliktumgang an den Universitäten:

- Wie wird dem Konflikt zwischen dem Staat und dem Volk der Mapuche im chilenischen Hochschulwesen begegnet?
- Wird der Konflikt thematisiert bzw. diskutiert (in Lehrveranstaltungen, in Studierenden- oder Lehrendenkreisen, in der Forschung)?
- Ist eine konstruktive Bearbeitung des Konflikts an den Universitäten erwünscht und möglich? Was wird darunter verstanden?
- Welche Akteure haben politisch-transformative Macht und Einfluss auf das Konfliktgeschehen?

Konstruktives und konfliktbearbeitendes Potential von Interkulturalität:

- Wie kann interkultureller Dialog festgefahrene Konfliktpositionen und Interessensgegensätze aufweichen und zu einer gemeinsamen Bearbeitung des Konflikts beitragen?
- Wie wirkt sich Interkulturalität auf die Beziehung zwischen den Konfliktparteien aus?
- Können durch Interkulturalität Gesellschaftsstrukturen und Machtbeziehungen verändert werden?

3. Methodik

Wie ich an diese Forschungsfragen herangehe, beschreibe ich in folgendem Kapitel. Obwohl ein gut strukturierter und konzipierter Forschungsplan für eine sinnvolle und logische Forschung unerlässlich ist, sollte der Umgang damit in jedem Fall flexibel und Veränderungen während der Forschungstätigkeit und der Zwischenanalysen möglich sein.[3] Die methodische Struktur erarbeitete ich im Laufe des Forschungsprozesses in ständiger Interaktion von Theorie und Praxis.

3.1 Qualitative Forschung

Eine erste methodische Entscheidung muss sich mit der Frage „qualitativ oder quantitativ?“ befassen. Ich habe für meine Forschung eine qualitative Herangehensweise gewählt. Sie impliziert keinerlei Wertung, sondern ist eine rein zielorientierte Entscheidung, basierend auf dem Forschungsgegenstand und der Forschungsfrage.[4] Da diese nach einem Zusammenhang (zwischen Interkulturalität und konstruktiver Konfliktbearbeitung) fragt und das Verstehen eines konkreten sozialen Prozesses bzw. Diskurses im Vordergrund steht[5], erachte ich die qualitative Methode als passend. Um individuelle Interpretationen und persönliche Erlebnisse zu erforschen, ist es notwendig, flexible, offene und kommunikative[6] Forschungsinstrumente zu wählen. Dadurch wird das natürliche Umfeld der Forschungssituation gewährleistet und keine künstliche, starre und standardisierte Situation geschaffen.[7] Meine Arbeit zielt in einer

[3] vgl. Murray/Overton 2003: 32ff.
[4] vgl. Lentz 1992: 317f.
[5] vgl. Bracker 2002: 9, 80
[6] vgl. Bracker 2002: 79
[7] vgl. Brockington/Sullivan 2003: 57

„*Momentaufnahme*“[8] eines aktuellen gesellschaftlichen Problemfeldes eben auf diesen Realitätsbezug ab.

Obwohl quantitative Forschungsmethoden für mein Vorhaben grundsätzlich nicht geeignet sind, erscheinen zahlenmäßige Datenerhebungen vorhergehender Forschungen als Hintergrundinformationen durchaus hilfreich. Als solche dienen sie dazu, Probleme einleitend zu strukturieren und bieten darüber hinaus eine statistische Basis für eine tiefere qualitative Auseinandersetzung.[9] MethodenforscherInnen, wie zum Beispiel Carola Lentz, betonen deshalb „*die Notwendigkeit der wechselseitigen Ergänzung der verschiedenen Untersuchungsverfahren*“.[10]

Die Formulierung wie auch der Umgang mit Hypothesen und Vorannahmen in der qualitativen Forschung ist umstritten. Einige ForscherInnen plädieren für eine bewusste Reflexion derselben, andere wiederum erachten dies als Beeinflussung der Forschung, wodurch sie ihrer Meinung nach weniger unabhängig und glaubwürdig wird.[11]
Ich habe beschlossen, sie für mich auszuformulieren, da sie meiner Meinung nach ohnehin kaum zu ignorieren sind. Aufgrund der Annahme, „(…) *dass wir jede Erfahrung bereits mit einer Erwartung begleiten*“[12], ist es unumgänglich, diese Erwartungen bewusst zu machen, soweit dies im Vorhinein möglich ist. Deshalb erachte ich es als notwendig, die eigenen Annahmen und Vorurteile zu reflektieren, damit diese nicht unbewusst die Forschung beeinflussen, lenken oder gar die Ergebnisse manipulieren. Einen entscheidenden Unterschied mache ich jedoch im Umgang damit. So differenziere ich zwischen Hypothesen, die ich mir im Laufe der Forschung präsent halten will, da sie den Hintergrund und die Basis derselben bilden sowie Prinzipien und Werte beinhalten. Von anderen jedoch versuche ich mich zu befreien, weil sie sonst manipulativ und lenkend wirken oder zu einer einseitigen Interpretation führen könnten. Dies sind zum Beispiel vermutete Antworten auf meine Forschungs- bzw. Interviewfragen, die im Falle der fehlenden Reflexion zu unbewusst ironischem Verhalten führen und die InterviewpartnerInnen möglicherweise irritieren könnten. In Zusammenhang mit dieser Art Vorannahmen identifiziere ich noch einen dritten Bereich, der geprüft und kritisch hinterfragt werden soll. Er umfasst Annahmen, die von

[8] Flick 2008: 253, 255f.
[9] vgl. Lentz 1992: 322
[10] Lentz 1992: 317
[11] vgl. Meinefeld 2007: 266f.
[12] Bolten 2007: 34

grundsätzlich positiven Auswirkungen oder Einflüssen zentraler Themen oder Kategorien ausgehen, wie beispielsweise dass Interkulturalität per se wünschenswert oder Ethnizität ein differenzierender Faktor in der Gesellschaft sei. Um eine kritisch-wissenschaftliche Arbeit zu gewährleisten, muss ich diese deshalb hinterfragen, dekonstruieren und einen differenzierten Umgang damit pflegen.

3.2 Theoretische Herangehensweise

Für den theoretischen Teil der Diplomarbeit ziehe ich europäische sowie lateinamerikanische WissenschaftlerInnen heran. Es ist jedoch zu erwähnen, dass ich als Forscherin in meinem akademischen Alltag grundsätzlich von der europäischen Wissenschaft geprägt bin und diesen Mantel nicht vollständig ablegen kann. Obwohl ich es anstrebe, lateinamerikanische Konzepte und Ideologien in meine Arbeit zu integrieren, bleibe ich in einigen theoretischen Ansätzen, Prinzipien und Wertvorstellungen unweigerlich dem europäischen Denken verhaftet. Da die Wissenschaft in Chile von der okzidental-christlichen Kultur geprägt ist, ist der Unterschied jedoch nicht so eklatant. Aufgrund der kolonialen Tradition werden an den chilenischen Universitäten großteils europäische Konzepte gelehrt und westliche TheoretikerInnen zitiert. Da indigenes Wissen in Chile – wenn überhaupt – nur sehr marginal in der Forschung und Lehre integriert ist, ist es auch in der vorliegenden Arbeit schwierig, diese Perspektive in die theoretische Auseinandersetzung aufzunehmen. Die empirische Erfahrung soll aber einen umfassenderen Blick auf die Thematik ermöglichen und die verschiedenen Sichtweisen und konzeptuellen Zugänge erfassen.

3.3 Feldforschung

Die Feldforschung im Rahmen dieser Diplomarbeit fand in Temuco, Hauptstadt der „IX. Región de la Araucanía“ in Chile statt. In einem Zeitraum von zwei Monaten, im Oktober und November 2010, führte ich qualitative Interviews mit StudentInnen und ProfessorInnen an zwei ausgewählten Universitäten – der „Universidad Católica de Temuco“ (UCT) und der „Universidad de la Frontera“ (UFRO) – durch.

3.3.1 Interviews und Zielgruppen

Die Personen wurden zu einer Situation befragt, in der sie leben und mit der sie tagtäglich konfrontiert sind. Mich interessierten persönliche Erlebnisse und Interpretationen der

Befragten, um Zusammenhänge, Probleme und soziale Prozesse zu verstehen. So untersuchte ich den Diskurs zum Thema sowie den Umgang mit Interkulturalität im Forschungsraum. Zu diesem Zweck führte ich (je nach InterviewpartnerIn) offene, halbstrukturierte und teilweise narrative Interviews.[13]

Nach den Regeln des qualitativen Forschens hatten die Interviews einen veränderbaren, situations- und beziehungsabhängigen sowie erzählgenerierenden Charakter. Um größtmögliche Flexibilität zu gewährleisten, arbeitete ich deshalb keinen standardisierten Fragenkatalog aus, sondern orientierte mich lediglich an einigen wenigen Leitfragen. Diese waren jedoch wichtig, um den Fokus der Interviews nicht aus den Augen zu verlieren und stets die Forschungsfrage im Blick zu behalten. Je nach InterviewpartnerIn und Verlauf des Gesprächs stellte ich nur wenige ausgewählte, auf die konkrete Situation abgestimmte Fragen.[14]

Für eine möglichst treffliche Übertragbarkeit der Ergebnisse ist eine gut überlegte Auswahl der Zielgruppen notwendig.[15] Wie bereits erwähnt befragte ich StudentInnen und ProfessorInnen. Insgesamt führte ich 20 Interviews in zwei Blöcken durch, davon zehn auf der „Universidad de la Frontera“ und zehn auf der „Universidad Católica“. Um die Beziehung untersuchen zu können, sollten in beiden Gruppen und an beiden Universitäten Mapuche und Nicht-Mapuche vorkommen. Zwangsläufig stieß ich dabei auf Personen, die sich in irgendeiner Form bereits näher mit dem Thema beschäftigt hatten, deshalb viel dazu zu sagen hatten und für ein Interview bereit waren. In erster Linie suchte ich meine InterviewpartnerInnen demnach in themenrelevanten Studienrichtungen, wie Soziologie, Sozialarbeit, Anthropologie, Geschichte, Pädagogik und Indigene Studien („Estudios Indígenas“). Zusätzlich war es für meine Fragestellung aber auch interessant, StudentInnen und ProfessorInnen zu befragen, die sich auf ihren Fakultäten nicht explizit mit dem Thema Mapuche beschäftigten und keinen oder kaum einen speziellen akademischen Zugang zum Konflikt zwischen den Indigenen und dem chilenischen Staat hatten. So führte ich Interviews mit Personen aus der rechtswissenschaftlichen Fakultät oder Studienrichtungen wie Informatik, Mathematik und Ingenieurswesen. Diese Gruppe der Befragten ist insofern relevant, als sie über den Einzug des Themas in den Alltag der Bevölkerung und auf der Universität Auskunft geben und somit der Diskurs aus einer anderen Perspektive untersucht werden kann. Außerdem ist es im Rahmen meiner Forschungsfrage interessant, den Unterschied im interkulturellen

[13] vgl. Hopf 2008: 351, 355ff.
[14] vgl. Rubin/Rubin 1995: 145ff., 161, 164ff.
[15] vgl. Lentz 1992: 336, vgl. Bracker 2002: 78

Zusammentreffen zwischen Mapuche und Nicht-Mapuche oder auch in der sprachlichen Konstruktion der jeweiligen Identität auf den verschiedenen Fakultäten zu beobachten.[16]
Mit sämtlichen InterviewpartnerInnen regelte ich zu Beginn des Gesprächs, ob sie namentlich genannt werden wollen oder nicht. Nur ein einziger Interviewpartner bestand darauf, anonym zu bleiben bzw. nur mit Vornamen angeführt zu werden. Alle anderen waren damit einverstanden, dass ich sie mit ihrem vollständigen Namen zitiere. Einige Male werden im Rahmen der Zitate aus den Interviews die Bezeichnung „Mapuche-Student" und andere Verweise auf die ethnische Herkunft vorkommen. Es ist mir wichtig zu betonen, dass ich diese Zuschreibung nur dann verwende, wenn sie von den GesprächspartnerInnen selbst kommt und von ihnen als relevanter Faktor hervorgehoben wird.

3.3.2 Reflexion zur Rolle der Forscherin

Als oberstes Prinzip meiner Forschung gilt, dass es unter Menschen keine Objekte sondern nur Subjekte gibt. Das heißt, „Erforschte" sowie „Forscherin" stehen sich einander in gleichberechtigten Rollen gegenüber, um Ideen, Erlebnisse, Ansichten und Erkenntnisse auszutauschen. Der Forschungsprozess hat demnach einen interaktiven, partizipativen Charakter, von dem alle Beteiligten lernen können und somit jedeR als ForschendeR gilt. Auf diese Art und Weise sah ich mich mit Teilen meines Forschungsgegenstandes – nämlich den Prinzipien sowie Schwierigkeiten eines interkulturellen Dialogs – selbst konfrontiert. So werde ich im weiteren Verlauf meiner Arbeit nicht mehr von „Erforschten", sondern lediglich von „InterviewpartnerInnen" oder „Forschenden" sprechen. Aus dieser Gleichberechtigung heraus resultiert die Erkenntnis, dass meine eigene soziale Realität als Forscherin eine Rolle spielt und deshalb schon im Vorfeld und während des Forschungsprozesses ausführlich reflektiert werden muss. Das Bewusstsein über meine Positionierung und meinen Hintergrund soll eine unvoreingenommene Haltung in der Forschung gewährleisten und präsent halten, dass diese Faktoren die Ergebnisse beeinflussen können. Außerdem hilft eine kontinuierliche Reflexion, auftretende Schwierigkeiten oder Konflikte besser zu verstehen. In der Auseinandersetzung mit meiner Rolle als Forscherin stütze ich mich auf die von Scheyvens und Storey identifizierten relevanten Kategorien Herkunft („Insider", „Outsider"), ökonomischer Status, Bildungsniveau und Geschlecht.[17] An dieser Stelle werde ich die Reflexion aber nur anschneiden, um nicht den Rahmen dieses Methodenkapitels zu sprengen.

[16] mehr zum Thema „Theoretical Sampling" (Auswahl der InterviewpartnerInnen) siehe Kapitel 3.3.3 (Erfahrungen im Feld) und Kapitel 3.3.4 (Datenanalyse)
[17] vgl. Scheyvens/Storey 2003: 3

Im lateinamerikanischen Kontext war meine österreichische Staatsbürgerschaft weniger relevant (da Österreich oft nicht bekannt ist), meine europäische Identität jedoch stets spürbar. Grundsätzlich erlebte ich in diesem Zusammenhang durchwegs freundliche, offene und herzliche Reaktionen. Die meisten Personen, mit denen ich in Kontakt war, interessierten sich für mein Leben und mein Studium und ich fühlte mich sehr wertgeschätzt (teilweise sogar überschätzt). Durch Gespräche mit ChilenInnen interpretierte ich dies als Reaktion auf meine europäische Herkunft und beobachtete, dass beispielsweise ForscherInnen aus Peru mit weit weniger Respekt und Wertschätzung behandelt werden. Dies hängt unter anderem mit meinem ökonomischen Status zusammen, der grundsätzlich höher ist als der chilenischer Studierender. Dies wird sofort sichtbar, da ich mir offensichtlich eine teure Fernreise und sogar einen längeren Aufenthalt (zu Forschungszwecken und ohne zu arbeiten) in Chile leisten kann.
Die Faktoren rund um meine europäische Herkunft zeigen, dass der Forschungsprozess selbst eine interkulturelle Begegnung ist. Interkulturalität ist folglich nicht nur Forschungsgegen-stand, sondern auch -methode. Deshalb dient der theoretische Teil meiner Diplomarbeit zu diesem Thema (Kapitel 7) auch gleichzeitig der methodischen Vorbereitung und beinhaltet einige für die Interviewbeziehungen relevante Reflexionen, Prinzipien und Schwierigkeiten.

Meine Rolle als „Outsider“ bereitete mir vor allem im Vorfeld der Forschung Kopfzerbrechen. Ich sorgte mich, nicht ernst genommen zu werden, da ich die genauen Lebenszusammenhänge der InterviewpartnerInnen nicht kannte. Im Endeffekt stellte sich jedoch heraus, dass der Blick „von außen“ durchaus auch Potentiale birgt. So erweckte meine Unwissenheit ebenso wie mein Status als Ausländerin in vielen Fällen das Bedürfnis der InterviewpartnerInnen, mir ihre Lage und ihre Probleme zu erklären. Außerdem konnte ich so die nötige wissenschaftliche Distanz herstellen, um die Beziehung zwischen kulturellen Gruppen zu beobachten. Gehört man selbst einer dieser Gruppen an, kann dies oft schwierig sein und zu einer einseitigen oder emotionalen Sichtweise führen. Dabei spielen Stereotype, frühere Erfahrungen sowie gesellschaftsinterne Machtbeziehungen eine entscheidende Rolle. Weiters sehe ich ein wichtiges Potential in der Verbindung von europäischer Theorie und chilenischer Praxis, die es mir ermöglicht hat, die verschiedenen Konzepte miteinander zu vergleichen. Dies ist gleichzeitig mein Beitrag zur chilenischen Forschung zum Thema.

Ein sehr wichtiger Punkt in der Reflexion meiner Rolle als Forscherin ist die Positionierung zum Forschungsgegenstand. Da dies eine qualitative Forschung ist, habe ich nicht den Anspruch, „neutral“ zu sein, abgesehen davon kann – aufbauend auf der Annahme, dass es mehrere Wahrheiten gibt und soziale Realität nicht vordergründig aus Fakten besteht – Neutralität oder Objektivität in einem solchen Forschungsprozess gar nicht existieren. In dem Versuch, einerseits eine klare Linie zu verfolgen und andererseits offen an den Forschungsgegenstand heranzugehen, bewege ich mich stets auf einer Gratwanderung zwischen Relativierung und Konkretisierung. Zu viel Relativierung und Vorsicht vor Kategorisierungen kann zu einem Verlust des Forschungsgegenstandes und des roten Fadens bzw. in der Praxis zur Handlungsunfähigkeit führen. Dies beginnt bei der Definition und Verwendung von Begriffen und führt bis hin zum direkten Umgang mit den Interview-partnerInnen. Eine zu starke Konkretisierung läuft hingegen Gefahr, das ganzheitliche Bild und die weiteren Zusammenhänge aus dem Blick zu verlieren bzw. die soziale Realität zu einseitig und unkritisch wahrzunehmen. Obwohl ein gewisses Maß an Reduktion der Komplexität für analytische Zwecke notwendig ist, muss ich stets aufpassen, mich nicht zu weit von der Realität zu entfernen.

3.3.3 Erfahrungen im Feld

Im Allgemeinen stellte sich der Ort meiner Feldforschung – nämlich die Universität – als sehr wohlwollendes und fruchtbares Umfeld heraus. Ich stieß auf Verständnis und Offenheit gegenüber meinem Forschungsvorhaben und es fiel mir leicht, Kontakte für Interviews zu knüpfen. Dabei machte ich jedoch die Erfahrung, dass ich mich vorwiegend und automatisch in dem mir vertrauten Umfeld der humanistischen Studienrichtungen aufhielt. Dies hängt auch damit zusammen, dass die Kommunikationsketten, die ich im Laufe der Forschung knüpfte, meist aus ähnlichen Kontakten bzgl. Studienrichtung, politischer Einstellung, akademische Schwerpunkte, etc. bestanden. InterviewpartnerInnen auf nicht-humanistischen Fakultäten zu finden, fiel mir deshalb um einiges schwerer. Dies zeigt mir, dass das „Theoretical Sampling“ im Endeffekt nicht nur von der Relevanz in der Forschung, sondern sehr stark von den Möglichkeiten und dem Zugang zu diesen Zielgruppen bestimmt ist.[18] Da ich mich in der Auswahl der InterviewpartnerInnen hauptsächlich von meinen Kontakten leiten ließ und trotzdem ein möglichst unterschiedliches Set an Befragungen anstrebte, weitete ich die Anzahl meiner Interviews von 12 auf 20 aus.

[18] vgl. Lamnek 1993: 92

Dies führte natürlich dazu, dass sich die Forschung insgesamt vergrößerte und immer wieder neue Themen aufkamen. Deshalb wurde schnell klar, dass Zwischenanalysen notwendig sind, um die Arbeit zu fokussieren und die Interviews mehr zu strukturieren. Dieser Prozess wirkte sich auch auf das „Theoretical Sampling" aus, indem ich im zweiten Block meiner Interviews viel gezielter an *„typische Personen"*[19] herantrat. Anfangs waren auch Interviews in der Landeshauptstadt Santiago de Chile geplant, die ich aus Mangel an Zeit und Ressourcen nicht mehr durchführen konnte. Dies hätte außerdem noch weitere Themenblöcke eröffnet, die den Rahmen dieser Diplomarbeit gesprengt hätten.

Es gelang mir meist, eine vertrauliche Beziehung zu meinen InterviewpartnerInnen herzustellen. Ich beobachtete jedoch, dass ein gewisses Maß an Distanz die Interviewsituation teilweise sogar entspannte. Entgegen meiner Erwartungen waren die Interviews mit den ProfessorInnen deshalb im Allgemeinen leichter. Mit StudentInnen entstand oft ein störender Unterschied zwischen dem freundschaftlichen, kollegialen Zusammentreffen (z.B. Abendessen, Café trinken, etc.) und der Interviewsituation, die im Vergleich vor allem durch die Verwendung eines Aufnahmegerätes etwas steif wirkte. Diese Erfahrung bestätigt die Warnung von Siegfried Lamnek, dass Freunde nicht so gut für Interviews geeignet sind.[20]
Eine sehr wichtige Erkenntnis im Laufe der Feldforschung betrifft den Umgang mit den theoretischen Konzepten Interkulturalität und konstruktive Konfliktbearbeitung in den Interviews. Fälschlicherweise nahm ich zu Beginn an, dass diese, wenn auch unterschiedlich definiert, im Prinzip bekannt sind und sprach sie direkt an. Nachdem ich teilweise auf sehr widersprüchliche oder abweisende Reaktionen stieß, thematisierte ich die Konzepte nicht mehr direkt, sondern umschrieb sie oder sprach lediglich von einzelnen Teilaspekten.

3.3.4 Datenanalyse

Als Analysestil kristallisierte sich im Verlauf des Forschungsprozesses die „Grounded Theory" nach Glaser und Strauss als geeignet heraus. Die Auswertungsform ähnelt teilweise der Themenanalyse von Froschauer/Lueger[21] oder Lamneks interpretativ-explikativer Auswertung[22]. Das entscheidende Merkmal der „Grounded Theory" ist jedoch, dass sämtliche

[19] Lamnek 1993: 92
[20] vgl. Lamnek 1993: 93
[21] vgl. Froschauer/Lueger 2003: 226f.
[22] vgl. Lamnek 1993: 108ff.

Auswertungsschritte von Beginn an und in kontinuierlicher Wechselwirkung stattfinden.[23] Es stellte sich heraus, dass diese Arbeitsweise in meinem Fall sinnvoll war, da ich die Interviews aus organisatorischen Gründen in zwei Blöcken durchführte. Ich reiste zwei Mal für jeweils 14 Tage nach Temuco und verbrachte die Zwischenzeit in Santiago de Chile, wo ich die örtliche Voraussetzungen und Infrastruktur hatte, die ersten Daten zu ordnen und auszuwerten. Das war notwendig, um die Forschungsfrage nicht aus den Augen zu verlieren und trotz der kurzen verfügbaren Zeit zu einem sinnvollen Ergebnis zu kommen. Aufbauend auf diesen ersten Ergebnissen der Zwischenanalyse, konkretisierte ich die nachfolgenden Interviews, strukturierte sie neu und passte auch das „Theoretical Sampling", also die Auswahl der InterviewpartnerInnen, an. So suchte ich einerseits Personen auf, die meine Ergebnisse bestätigen konnten, andererseits aber auch jene von denen ich vermutete, dass sie konträre Positionen vertraten oder spezielle Fälle darstellten. Auf diese Weise konnte ich bereits im Laufe des Forschungsprozesses erste Schritte in Richtung einer Abstraktion und Theorieentwicklung unternehmen.[24]

Ein weiteres Merkmal der „Grounded Theory" – neben dem kontinuierlichen Vergleichen und dem „Theoretical Sampling" –, das im Rahmen meiner Datenanalyse von zentraler Bedeutung ist, ist das so genannte „Kodierparadigma". Bereits nach den ersten Interviews begann ich, Gemeinsamkeiten zu identifizieren und so relevante Kategorien zu definieren. Die Kategorien drehten sich beispielsweise um Bedingungen und Ursachen, Konsequenzen, Interaktionen, Zusammenhänge und Dynamiken. Die Vielzahl an Daten konnte somit reduziert und geordnet werden.[25] Außerdem ist dies eine Form, sich als Forscher oder Forscherin schon während des Forschungsprozesses von den Daten zu lösen und ermöglicht die notwendige wissenschaftliche Abstraktion. Durch die Identifikation von Schlüsselkategorien wird die Analyse noch konkreter und führt zur Entwicklung eines Konzepts und letztendlich zur Theoriegenerierung.[26]

3.4 Methodische Struktur

Aufbauend auf der Kodierung der Daten aus der Feldforschung in Chile, entwickelte ich im Laufe des Forschungsprozesses eine methodische Struktur zur Beantwortung meiner Forschungsfrage, die ich im folgenden Kapitel kurz erklären und grafisch darstellen werde.

[23] vgl. Strauss 1994: 53
[24] vgl. Strauss 1994: 55f., 70f.
[25] ähnliche Verfahrensweise siehe auch Lamnek 1993: 109
[26] vgl. Strauss 1994: 56ff.

Dem Ganzen liegt die ständige Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis zugrunde. Der erste Schritt ist die theoretische Beantwortung der Forschungsfrage, also die Definition eines theoretischen Modells für den Zusammenhang zwischen Interkulturalität und konstruktiver Konfliktbearbeitung. Um dieses der Empirie näher zu bringen, definiere ich Kriterien für seine praktische Anwendung, sozusagen die gemeinsamen Nenner der beiden theoretischen Konzepte (Kapitel 7.6 Interkulturalität als konstruktive Konfliktbearbeitung). Auf der empirischen Ebene stehen die Beobachtungen der sozialen Prozesse auf den Universitäten im Mittelpunkt. Deren Ursachen lassen sich auf drei Ebenen verorten: auf der Mikro-Ebene der individuellen Handlungen und sozialen Akteure, auf der Meso-Ebene der Institutionen und auf der Makro-Ebene der Gesellschaftsstrukturen.

Mithilfe der Kriterien für die Übertragung des theoretischen Modells in die Praxis, kann ich die Beobachtungen aus der Feldforschung strukturieren und mit der Theorie verbinden. Dies beantwortet mir die Frage, ob das theoretische Modell in der Praxis Anwendung findet oder nicht. Um meine Hypothese zu begründen, greife ich wieder auf die zuvor definierten Ursachen der sozialen Prozesse auf den drei Ebenen zurück. Dies wird letztendlich meine Forschungsfrage aus der empirischen Erfahrung heraus beantworten.

Die letzten beiden Schritte betreffen die Potentiale und Grenzen des theoretischen Modells für die praktische Anwendung und verbinden damit die Theorie mit der Empirie. Konkret bedeutet das, dass ich einerseits Prozesse in der Praxis identifiziere, die zeigen, dass das Modell übertragbar sein kann. Andererseits definiere ich Probleme oder Widersprüche in der Theorie, die dessen Anwendung verhindern.

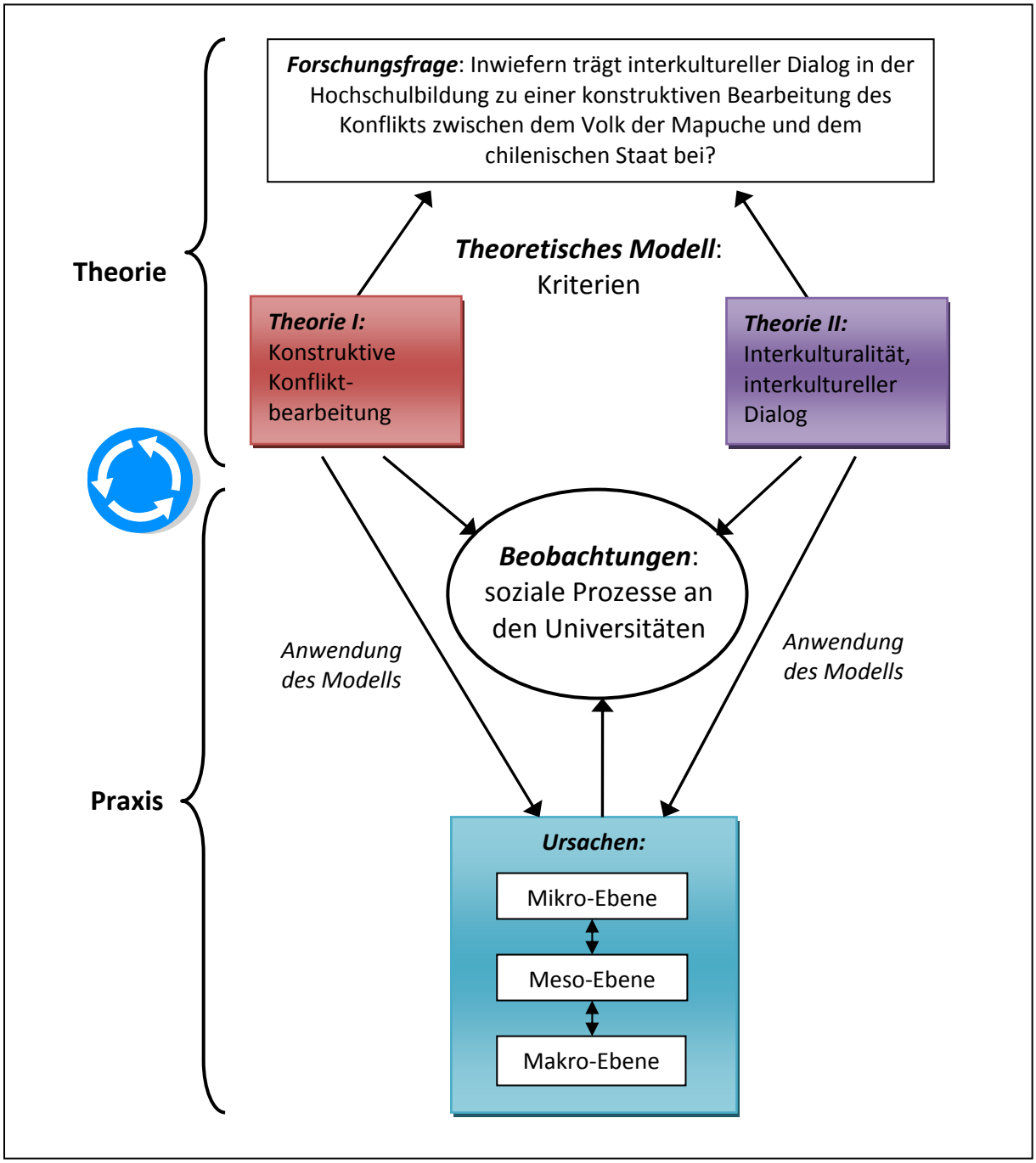


Abbildung 1: Methodische Struktur, durch die Verfasserin (S.A.) entwickelt

4. Hintergrund

In folgendem Kapitel möchte ich kurz den Kontext beleuchten, in dem diese Diplomarbeit und die Feldforschung in Chile steht. Dafür werde ich zuerst einen Überblick über die historische und aktuelle Situation der Mapuche geben. Der Konflikt des Volks mit dem chilenischen

Staat kann nicht getrennt von den historischen Wurzeln dieser Beziehung gesehen werden.[27] Dieses Thema wird später im Rahmen der Konfliktanalyse weitergeführt. Außerdem werde ich kurz die wichtigsten internationalen Instrumente und Richtlinien (insbesondere der Vereinten Nationen) in Zusammenhang mit indigenen Völkern beschreiben. Das Kapitel 4.2 beschäftigt sich dann mit der universitären Bildung in Chile.

4.1 Das Volk der Mapuche in Chile

4.1.1 Historischer Überblick

Die Mapuche sind eines der wenigen indigenen Völker, die der Kolonisierung durch die spanischen Eroberer widerstehen konnten.[28] Sie sicherten sich damit ihr Territorium südlich des Bío Bío Flusses, was 1641 in Abkommen, den so genannten „parlamentos", festgelegt wurde. Darin respektierten die Spanier offiziell die territoriale Souveränität der Mapuche.[29] Nach der Unabhängigkeit 1818 und im Rahmen der Konstruktion eines einheitlichen, chilenischen Nationalstaates wurde die Souveränität der Mapuche aber nach und nach geschwächt und ihre Ländereien zu Staatseigentum ernannt.[30] Laut offiziellen Geschichtsbüchern wird dieser Prozess der Integration der Region in den Rest des Landes beschönigend „Pacificación de la Araucanía" genannt.[31] Neben Kämpfen und gewaltsamen Vertreibungen der Indigenen von Seiten des Militärs, verlief dieser Prozess hochbürokratisch. Zwischen 1884 und 1929 vergab der Staat in Form von „títulos de merced" großzügig Landtitel an die Indigenen, die deren Landbesitz im Endeffekt aber radikal reduzierten. Letztendlich landeten selbst die zugesprochenen Territorien auf mysteriöse Art und Weise in den Händen privater Großgrundbesitzer.[32] Im Laufe dieses Prozesses machte sich in der chilenischen Gesellschaft Ignoranz bis hin zur Verneinung der Existenz indigener Völker breit, was sich auch in der Verfassung wiederspiegelte.[33] Erst der sozialistische Politiker Salvador Allende markierte 1970 einen Bruch in der unterdrückerischen, rassistischen Indigenen-Politik des Landes. Seine Indigenen-freundlichen Ansätze fanden jedoch schon 1973 ein abruptes Ende, als Augusto Pinochet durch einen Militärputsch an die Macht kam. Widerstandsbewegungen der Mapuche wurden brutal niedergeschlagen, neue rassistische Gesetze gegen sie veranlasst und

[27] vgl. Stavenhagen 2003: 6
[28] vgl. Kaltmeier 2004: 192
[29] vgl. Stavenhagen 2003: 6
[30] vgl. Wittelsbürger/Sattler 2005: 103
[31] vgl. Stavenhagen 2003: 6
[32] vgl. Bengoa 2007: 74f., 95
[33] vgl. Stavenhagen 2003: 6f.

ihr Land in großem Maßstab enteignet. Im Sinne des nationalen Wirtschaftswachstums und der Stärkung einer homogenen chilenischen Nation, verfolgte Pinochet ab 1975 einen neoliberalen, exportorientierten Kurs. Die indigenen Ländereien wurden privatisiert, während die Mapuche selbst als Kleinbauern für die kapitalistische Produktion eingesetzt wurden. Vor allem gegen diese Unterdrückungsmechanismen richtete sich der neue massive Widerstand der Mapuche, dessen primäres Ziel die Wiederherstellung der Demokratie war.[34]

Im Rahmen des Demokratisierungsprozesses begann eine neue Phase der Beziehung zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat. 1993 wurde ein Gesetz erlassen („Ley Indígena"), das den Indigenen zum ersten Mal spezifische Rechte zugestand und sie als ethnische Minderheit anerkannte.[35] Die wichtigsten konkreten Errungenschaften des „Ley Indígena" waren das Recht auf Partizipation, das Recht auf Land, kulturelle Rechte und das Recht auf Entwicklung. Der Staat hatte demnach die Verantwortung, Mechanismen zu entwickeln, die die Marginalisierung der indigenen Völker überwinden.[36] Außerdem wurde ein staatliches Amt für indigene Angelegenheiten, die „Corporación Nacional de Desarrollo Indígena" (CONADI), im Planungsministerium eingerichtet, wodurch die indigenen Völker erstmals politisch vertreten waren. Ein Meilenstein in der Beziehung zwischen den indigenen Völkern und dem chilenischen Nationalstaat war die vom Präsidenten Ricardo Lagos (2000-2006) initiierte „Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato", die einen Schritt in Richtung Vergangenheitsbewältigung, ebenso wie einen ersten Vorschlag zur Verfassungsreform machte.[37] Obwohl im Rahmen des Demokratisierungsprozesses viele Fortschritte in Bezug auf den Schutz und die Förderung indigener Rechte erreicht wurden, wurden die Instrumente von verschiedenen Seiten (indigenen und internationalen Organisationen) als unzureichend oder ineffizient kritisiert.[38] Der Sonderberichterstatter für die Situation der Menschenrechte und fundamentalen Freiheiten von indigenen Völkern der Vereinten Nationen konkludierte nach seiner Mission nach Chile im Jahr 2003, dass noch viel Arbeit zu tun ist:

> *Despite the efforts made since the country's return to democracy, the indigenous population continues to be largely ignored and excluded from public life as a result of a long history of denial, social and economic exclusion and discrimination by the majority in society.*[39]

[34] vgl. Kaltmeier 2004: 199
[35] vgl. Wittelsbürger/Sattler 2005: 102
[36] vgl. Stavenhagen 2003: 7
[37] vgl. Stavenhagen 2003: 7f.; vgl. Wittelsbürger/Sattler 2005: 115
[38] vgl. Kaltmeier 2004: 200ff.
[39] Stavenhagen 2003: 2

4.1.2 Aktuelle Situation

Zum Zeitpunkt der Feldforschung für diese Diplomarbeit (Oktober/November 2010)[40] leben über 600.000 Mapuche in Chile.[41] 41% davon leben in ländlichen Gebieten und 37% in der IX. Region La Araucanía.[42] Das Ley Indígena sowie die CONADI sind nach wie vor zentrale Bestandteile des nationalen rechtlichen Rahmens in Zusammenhang mit den indigenen Völkern. Beide werden jedoch immer noch stark kritisiert und vor allem die fehlende konstitutionelle Anerkennung der indigenen Völker (als Volk, nicht als ethnische Minderheit), die schon lange von den indigenen Organisationen gefordert wird, führt auf nationaler, wie internationaler Ebene immer wieder zu intensiven Debatten. Im Rahmen der Indigenen-Politik von Michelle Bachelet (2006-2010), „Re-Conocer: Pacto Social por la Multiculturalidad", wurde jedoch ernsthaft an einer Verfassungsreform bezüglich indigener Themen mit Einbezug der indigenen Völker (in Form einer „Consulta sobre Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas"[43]) und internationaler Richtlinien (vor allem der Konvention 169 der „International Labour Organisation", ILO-169, siehe Kapitel 4.1.3) gearbeitet. Der Senat der Republik stimmte schließlich im April 2009 für die Reform.[44] Im Rahmen der Veränderungen soll explizit die Anerkennung der Existenz von indigenen Völkern in ihren Territorien verankert werden. Der folgende Satz wird der bestehenden Verfassung hinzugefügt:

> *El Estado reconoce la existencia de los pueblos indígenas que habitan su territorio y el derecho de sus comunidades, organizaciones e integrantes a conservar, fortalecer y desarrollar su identidad, cultura, idiomas, instituciones y tradiciones y a participar en la vida económica, social, política y cultural del país en la forma que establece el orden jurídico nacional. Los pueblos indígenas podrán organizar su vida de acuerdo a sus costumbres, siempre que ello no contravenga la Constitución y las leyes.*[45]

Damit verpflichtet sich das Gesetz in der neuen Verfassung, den Landbesitz von indigenen Personen und Gemeinschaften zu schützen und dafür zu sorgen, dass ihr Zugang zu Wasser im Rahmen der Verfassung und den Gesetzen gewährleistet ist.[46]

Obwohl zum Zeitpunkt der Feldforschung bereits Sebastián Piñera chilenischer Präsident war, ist es aufgrund der sehr jungen neuen Regierung notwendig, einen kurzen Blick auf die Indigenen-Politik der Vorgänger-Regierung zu werfen. In ihren eigenen Worten setzte sich

[40] Dieses Kapitel behandelt die aktuellsten Entwicklungen und Prozesse zu diesem Zeitpunkt, kann diese aber nur anschneiden und aufgrund der Aktualität keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben.
[41] vgl. Krüger 2011: 20
[42] vgl. Williamson 2002: 95
[43] siehe CONADI 2009
[44] vgl. Anaya 2009: 1f.
[45] CONADI 2009: 3
[46] vgl. CONADI 2009: 3

die ehemalige Präsidentin Michelle Bachelet aus dem Mitte-Links-Bündnis „Concertación“ zum Ziel, die chilenische Indigenen-Politik sowie die Entwicklungsbestrebungen für und mit den indigenen Völkern zu verstärken[47]. Dies ist in der Agenda „Re-Conocer – Pacto Social por la Multiculturalidad“ von April 2008 verankert und sollte eine neue Etappe in der politischen Diskussion zwischen Staat und indigenen Völkern einleiten. Bei der Präsentation des besagten Paktes betonte die für das Thema zuständige Regierungsbeauftragte, dass es jedoch nicht so stark auf die Maßnahmen an sich, sondern in erster Linie auf den politischen Willen ankomme, der diese und die dahinter stehenden Konzepte vorantreibt. Die obersten Prioritäten der Regierung Bachelets lagen auf der politischen Partizipation indigener Völker auf nationaler wie regionaler Ebene, auf der Anerkennung und Förderung indigener Rechte, der städtischen Indigenen-Politik, Bildungsprogrammen sowie der Förderung von indigener Kultur und traditionellen Lebensformen.[48]
Inwieweit die neue Regierung unter Sebastián Piñera mit seiner rechtsliberalen Partei „Renovación Nacional“ diese Indigenen-Politik weiterführt und welche Position sie bezüglich der indigenen Völker vertritt, ist noch nicht klar. In der Übergangszeit der Regierung geschah in Chile ein schweres Erdbeben, was für einige Zeit die volle Aufmerksamkeit der neuen Regierung verlangte. Später im Jahr gab es ein weiteres außergewöhnliches Ereignis, das durch die Medien und um die Welt ging und für lange Zeit die Konzentration der jungen Regierung auf sich zog: der Minen-Unfall und die Rettung von 33 Bergleuten aus der Mine San José bei Copiapó im Norden Chiles.[49]

Neben der Auseinandersetzung auf rechtlicher Ebene, ist es wichtig, auch die sozio-ökonomische Situation der Mapuche in Chile zu betrachten. Als Konsequenz ihrer langen Geschichte von Diskriminierung, sozialer Exklusion und forcierter Anpassung, sind sie heute die ökonomisch schwächste Bevölkerungsgruppe des Landes und leiden großteils unter einem sehr niedrigen Lebensstandard.[50] Die Armutssituation und soziale Exklusion wird vom neoliberalen Wirtschaftsmodell, das in Chile seit der Militärdiktatur von Augusto Pinochet vorherrscht, noch verstärkt, da sich die Indigenen nicht an das System anpassen wollen oder können.[51] Auf der einen Seite fordern die Indigenen deshalb friedlich soziale und kulturelle

[47] vgl. Re-Conocer – Pacto Social por la Multiculturalidad, *www.origenes.cl/_presidencia.htm*
[48] vgl. CONADI Homepage → Compromisos Presidenciales, *www.conadi.cl/compromisos_presidenciales/Prioridades%20Gubernamentales.pdf*
[49] vgl. Brock 2010
[50] vgl. Stavenhagen 2003: 8
[51] vgl. Gentes 2000: 41

Initiativen von Seiten des Staates als Ergänzung zu den rechtlichen Erneuerungen[52], auf der anderen Seite wachsen aber auch Unmut und Aggression. Demonstrationen, Streiks und gewalttätige Auseinandersetzungen gehören im Süden des Landes (Temuco und Umgebung, Ort der Feldforschung) fast zum Alltag, was dazu führte, dass sich die polizeiliche Präsenz in der „Konfliktregion" auffallend erhöhte. Die unabhängige, kritische Zeitschrift „Lateinamerika Nachrichten" berichtet immer wieder von massiver Polizeigewalt, rassistischen Übergriffen und anderen Menschenrechtsverletzungen gegen Mapuche.[53] Zum Zeitpunkt meiner Forschungsaktivitäten spitzt sich diese Seite des Konflikts durch einen monatelangen Hungerstreik von ca. 40 Mapuche-Gefangenen besonders zu. Die Streikenden wurden ihres Erachtens zu Unrecht nach dem „Ley Antiterrorista" verurteilt und wollten einen fairen Prozess sowie eine Abschaffung des Gesetzes erzwingen. Dieses stammt aus der Diktatur und wird oft gegen Mapuche-AktivistInnen eingesetzt. Delikte wie Brandstiftung, Sachschäden oder andere Protestaktivitäten werden demnach als terroristische Handlungen eingestuft und deshalb stärker bestraft, indem die Angeklagten anstatt vor das zivile, vor das militärische Gericht gestellt werden. Dadurch ändern sich einige Aspekte des gerichtlichen Verfahrens, wie beispielsweise, dass in der vorgerichtlichen Untersuchungsphase anonyme Zeugen zugelassen werden oder die Festnahme vor der Verurteilung zulässig ist.[54] Laut KritikerInnen stellt das Gesetz eine Verletzung des Menschenrechts auf ein ordentliches und gerechtes Verfahren vor Gericht dar.[55] Dies erregt Aufmerksamkeit in der internationalen Gemeinschaft, die durch diverse Instrumente immer mehr Druck auf den chilenischen Staat ausübt.

4.1.3 Internationaler Rahmen

Im Jahr 1989 wurde das bis heute wichtigste Dokument der Vereinten Nationen für indigene Rechte von der „International Labour Organisation" (ILO) beschlossen, nämlich die „Convention No. 169 on Indigenous and Tribal Populations (später Peoples) in Independent Countries" (in weiterer Folge als ILO-169 bezeichnet). Es ist das einzige internationale Instrument zum Thema, das seine Mitglieder rechtlich bindet und insofern eine Möglichkeit zur Klage gibt.[56] Die Konvention befasst sich insbesondere mit der Unterstützung von indigenen Völkern in folgenden Bereichen: „*to exercise control over their own institutions,*

[52] vgl. Kaltmeier 2004: 200ff.
[53] vgl. Völpel 2008; „Lateinamerika Nachrichten" Homepage: *www.lateinamerikanachrichten.de*; vgl. Wittelsbürger/Sattler 2005: 111
[54] vgl. Stavenhagen 2003: 15
[55] vgl. Brock 2010; vgl. Stavenhagen 2003: 15
[56] vgl. ILO Homepage, *www.ilo.org/indigenous*

ways of life and economic development and to maintain and develop their identities, languages and religions, within the framework of the States in which they live".[57] Weiters enthält sie Richtlinien über die Anerkennung von Landrechten, Entschädigungen für enteignetes Land und die Abschaffung von Zwangsumsiedlungen. Im Vergleich zu früheren Instrumenten, betont die Konvention insbesondere die Partizipation der indigenen Völker in sämtlichen legislativen Entscheidungen und Prozessen (Artikel 6). Chile ratifizierte die Konvention unter Michelle Bachelet am 15.09.2008, ein Jahr später trat sie in Kraft.[58]

Indigene Rechte spielen auch im Rahmen der Menschenrechte eine wichtige Rolle. Als universeller Rahmen für die internationale Gemeinschaft wurde 2007 die „United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples" verabschiedet. Am 13. September stimmte Chile positiv für die Deklaration.[59] Das vorrangige Ziel der Deklaration ist es, ein Netzwerk für den respektvollen Dialog zwischen indigenen Völkern und Staaten aufzubauen, wobei auch die indigene Partizipation innerhalb des UN-Systems thematisiert wird. Nach unzähligen historischen Menschenrechtsverletzungen gegenüber den indigenen Völkern der Welt stellt diese Deklaration einen Meilenstein in der Debatte um indigene Rechte, ebenso wie um die internationalen Menschenrechte dar.[60] Im Wesentlichen besagt sie, dass für indigene Völker die gleichen international anerkannten, individuellen und kollektiven Menschenrechte wie für alle anderen Völker gelten. Gleichzeitig haben sie das Recht, verschieden zu sein, sich so zu sehen und als solches respektiert zu werden. Mit dieser Klausel soll langfristig jede Art von Diskriminierung und Unterdrückung beendet werden. Indem sie als diskriminierte und während einem langen Zeitraum von ihren ureigenen Ressourcen enteignete Völker gelten, haben sie zusätzlich das Recht auf spezielle Aufmerksamkeit von Seiten der Staaten und der internationalen Gemeinschaft. Weiters ist in der Deklaration der Respekt vor indigenem Wissen verankert. Sie haben außerdem das Recht, basierend auf ihren Bedürfnissen, ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung selbst zu bestimmen und zu kontrollieren.[61] Die vom „UN Human Rights Council" beauftragten Sonderberichterstatter (bei der Spezialmission nach Chile 2003 Rodolfo Stavenhagen; 2009 S. James Anaya) sollen

[57] ILO Konvention 169, *www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169*
[58] vgl. Anaya 2009 : 2f.
[59] vgl. Anaya 2009: 3
[60] vgl. Stavenhagen 2007
[61] vgl. UN General Assembly 2007: 2ff.

bei Länderbesuchen der Einhaltung der Menschenrechte sowie des Prinzips der Freiheit indigener Völker nachgehen und regelmäßige Berichte verfassen.[62]

Darüber hinaus wurde der Zeitraum zwischen 2005 und 2014 zur zweiten internationalen „Dekade der indigenen Völker der Welt" erklärt, einige spezialisierte Foren (wie das „United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues", UNPFII) und Agenturen (z.B. „Inter-Agency Support Group on Indigenous Issues") zum Schutz der indigenen Völker eingerichtet.[63] Aber auch die Indigenen selbst wurden im Laufe der Zeit auf der internationalen Bühne immer aktiver. Dies zeigt sich einerseits durch Dachorganisationen, die verschiedene indigene Bewegungen in der internationalen Gemeinschaft vertreten und andererseits durch eine größere intellektuelle Mobilität im Rahmen der Globalisierung.[64]

4.2 Universitäre Bildung in Chile

Die universitäre Bildung in Chile orientiert sich am „Ley General de Educación", das im Jahr 2009 das „Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza" (LOCE) ablöste. Darin sind prinzipielle, allgemeine Normen bezüglich der staatlichen und privaten Hochschulbildung verankert.[65]

4.2.1 Staatliche vs. private Universitäten

In Chile existieren drei Typen von Universitäten: staatliche, teil-staatliche („universidades particulares con aporte" oder „privada tradicional") und private. Auch wenn der Staat für die ersten beiden verschieden hohe finanzielle Subventionen vergibt, verlangt jede chilenische Universität einen Studienbeitrag von den Studierenden. Die insgesamt 16 staatlichen wurden im Jahr 1980 „traditionelle Universitäten" genannt, während sich die neun teil-staatlichen aus den damals privaten Universitäten entwickelten.[66] Heute gehören sie alle dem „Consejo de Rectores de las Universidades Chilenas" (CRUCH) an, der sich selbst als „*organismo que agrupa a las veinticinco universidades públicas-tradicionales más prestigiosas del país*"[67] versteht. Die Aufgabe des Rats ist es, diese Universitäten zu koordinieren, politische Richtlinien und Regeln zu definieren und die Forschung sowie das universitäre Aufnahmeverfahren zu homogenisieren.[68] Die privaten Universitäten entwickelten sich alle nach 1980, erhalten im

[62] vgl. UNDG 2008: 7ff.
[63] vgl. UNDG 2008: 7ff.
[64] vgl. Salinas 2005: 310f.
[65] vgl. González 2006: 4
[66] vgl. González 2006: 51
[67] Homepage CRUCH: *www.cruch.cl*
[68] vgl. Homepage CRUCH: *www.cruch.cl*

Gegensatz zu den beiden anderen Typen keinerlei finanzielle Unterstützung des Staates und verfügen auch nicht über ein zentrales Regelinstrument. Im Jahr 2010 existieren 35 private Universitäten in Chile.[69]

Die Feldforschung in Temuco im Rahmen dieser Diplomarbeit fand an der „Universidad de la Frontera“ (UFRO), einer öffentlichen, staatlichen und an der „Universidad Católica de Temuco“, einer teil-staatlichen Universität statt. Beide sind Mitglieder des „Consejo de Rectores“.[70] Die UFRO wurde im März 1981 als autonome Institution und Fusion zwischen der „Universidad de Chile“ und der „Universidad Técnica del Estado“ gegründet. Laut der Homepage ist ihre Mission

> *de contribuir al desarrollo de su entorno inmediato y de Chile, mediante la generación y transmisión de conocimiento, la formación de profesionales y postgraduados, el cultivo de las artes y de la cultura, manteniendo su compromiso con la calidad y la innovación, con el respeto por las personas, la naturaleza y la diversidad cultural, con la construcción de una sociedad más justa y democrática.*[71]

Sie besitzt vier Fakultäten, 39 Studienrichtungen („pre-“ und „postgrado“) und mehr als 60 Magister-, Doktorats- und Spezialisierungsprogramme.

Die katholische Kirche gründete die „Universidad Católica de Temuco“ (UCT) im Jahr 1959. Sie war die erste Hochschule in der Region Araucanía, zu Beginn als Teil der „Pontifica Universidad Católica de Chile“. Erst im Jahr 1991 wurde sie offiziell zur autonomen „Universidad Católica de Temuco“ und zum Mitglied des „Consejo de Rectores“. Zum Zeitpunkt der Feldforschung besteht sie aus sieben Fakultäten. Ihre Mission sieht sie in einem humanistisch, christlichen Bildungsmodell verankert, das zu einer gerechteren, entwickelteren und solidarischeren Gesellschaft beitragen soll. Die soziale Doktrin der Kirche, ebenso wie religiöse Prinzipien und Werte spielen dabei eine entscheidende Rolle.[72] Im Rahmen der interkulturellen Bildungsprojekte des chilenischen Staates und des „Ley Indígena“ wurde im Jahr 1996 an der UCT auf der „Facultad de Educación“ ein Programm für interkulturelle, bilinguale Erziehung eingerichtet (“Educación Intercultural Bilingüe“, EIB). Diese staatliche Initiative, teilweise vom Bildungsministerium und teilweise von der Interamerikanischen Entwicklungsbank finanziert, bildet ProfessorInnen für den interkulturellen Unterricht und speziell für den Mapuche-Kontext aus.[73]

[69] vgl. Rolando/Salamanca/Aliaga 2010: 32
[70] vgl. Homepage CRUCH: *www.cruch.cl/cruch.html*
[71] vgl. Homepage UFRO: *www.ufro.cl* > La Universidad
[72] vgl. UCT 2010: 9
[73] vgl. Riedemann 2008: 178f.

Aufgrund der unterschiedlichen finanziellen Mitteln je nach Bildungsniveau, Zulassungsverfahren sowie Prüfungsmodalitäten und Abschlüssen besteht eine große Diskrepanz im Prestige und auch in der Qualität zwischen den einzelnen Universitäten.[74] Dies hängt in erster Linie mit dem bestehenden Wettbewerb um Ressourcen, einerseits von Seiten des Staates, andererseits von Seiten der StudentInnen, zusammen. Dieses dadurch entstehende heterogene System trägt zur sozialen Schichtenbildung in Chile bei und resultiert in einer eklatanten Ungleichheit im Zugang zu tertiärer Bildung.[75]

4.2.2 Zugang zu universitärer Bildung

Die einzige offizielle, allgemeine Voraussetzung, um an einer chilenischen Universität zugelassen zu werden, ist ein Zertifikat über den erfolgreichen Abschluss der „enseñanza media", also der Sekundärbildung. Darüber hinaus können die Universitäten aber jede beliebige Auswahlmethode für ihre StudentInnen anwenden. Der „Consejo de Rectores" hat dies für seine Mitglieder mit der „Prueba de Selección Universitaria" (PSU) vereinheitlicht, inzwischen orientieren sich auch fast alle privaten Universitäten an der zentral geregelten Prüfung.[76] Die PSU als universelles und homogenes Aufnahmeverfahren dient dazu, die intellektuellen Fähigkeiten der SchülerInnen zu messen und legt somit einen qualitativen Rahmen für die Universitäten fest.[77] Die staatlichen und einige private Universitäten fordern eine bestimmte Punkteanzahl in der Prüfung und bestimmen auf diese Weise den Zugang und die Qualität der Ausbildung.

Die wohl größte Einschränkung im Zugang zu universitärer Bildung sind die Kosten. An allen Universitäten – ob privat, teil-staatlich oder staatlich – müssen Studiengebühren bezahlt werden, die für viele ChilenInnen ohne Kredit oder ein Stipendium unerschwinglich sind. Die Kosten sind je nach Universität (abhängig von geografischem Standort, Prestige und finanziellen Zuschüssen des Staates) und Studienrichtung unterschiedlich; beispielsweise an der UFRO betragen sie jährlich im Durchschnitt 2.000.000 chilenische Pesos (rund 3.000 Euro).[78] Hinzu kommen vor allem für die ländliche Bevölkerung die Kosten in Zusammenhang mit dem Pendeln oder dem Umzug in die Studienstadt (im Fall der Araucanía ist dies

[74] vgl. González 2006: 55
[75] vgl. Walder 2008
[76] vgl. González 2006: 54f.
[77] vgl. CRUCH 2010
[78] vgl. Homepage UFRO: *www.ufro.cl* > Aranceles 2011, *http://admision.ufro.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=44&Itemid=58*

meist Temuco). Auch die PSU stellt für die ökonomisch schwächere Bevölkerungsschicht bereits eine große finanzielle Belastung und somit eine entscheidende Einschränkung im Zugang zu universitärer Bildung dar. Eine gute Schulbildung ist kostspielig, da die öffentlichen Schulen oft kein hohes Niveau erreichen, das für eine erfolgreiche PSU ausreichen würde. Außerdem ist die Prüfung selbst auch zu bezahlen. All diese hohen Ausbildungskosten erschweren den Zugang zu universitärer Bildung insbesondere für die ländliche Bevölkerung, die gerade in der IX. Region einen großen Anteil (34%) an der Gesamtbevölkerung ausmacht.[79]

Kredite oder Stipendien werden vom Bildungsministerium oder von den Universitäten selbst vergeben. Von der chilenischen Regierung wurde im Jahr 1964 eine Einheit für die Administration der staatlichen Studienbeihilfen, die „Junta Nacional de Auxilio y Becas" (JUNAEB) eingerichtet. Ihr Ziel ist es,

> *facilitar la incorporación, permanencia y éxito en el sistema educacional de niñas, niños y jóvenes en condición de desventaja social, económica, psicológica o biológica, entregando para ello productos y servicios integrales de calidad, que contribuyen a la igualdad de oportunidades frente al proceso educacional.*[80]

Die Beihilfen werden beispielsweise für spezielle Studienrichtungen, für eine hohe Punkteanzahl in der PSU oder bei niedrigem ökonomischem Status der Familie vergeben. Weiters gibt es ein Stipendium für StudentInnen mit indigener Herkunft („Beca Indígena") in Verbindung mit sozioökonomischer Vulnerabilität, das auch die Grundschul- und Sekundärbildung abdeckt.[81] Neben der Förderung bestimmter Bevölkerungsschichten oder geografischer Regionen dienen die Unterstützungen auch zur Aufwertung der Qualität oder des Prestiges der Universitäten und werden mitunter für Werbezwecke verwendet. Kredite decken einen bestimmten Prozentsatz der Kosten ab und müssen nach Abschluss des Studiums in einem bestimmten Zeitraum zurückgezahlt werden.[82]

Für den Kontext der Feldforschung ist es hilfreich, einen Blick auf die quantitativen Daten der Universität zu werfen. Aus organisatorischen Gründen konnte ich diese nur für eine der beiden, nämlich die „Universidad de la Frontera", von der „Dirección de Análisis y Desarrollo Institucional" bekommen.

---

[79] vgl. Willamson 2002: 95
[80] Homepage JUNAEB: *www.junaeb.cl* > ¿Quiénes somos? > Reseña Histórica, *www.junaeb.cl/prontus_junaeb/site/artic/20091013/pags/20091013154429.html*
[81] vgl. Homepage JUNAEB: *www.junaeb.cl/prontus_junaeb/site/artic/20100115/pags/20100115125722.html*
[82] vgl. MINEDUC 2011

Die UFRO hat zum Zeitpunkt der Feldforschung im Jahr 2010 8.028 Studierende, davon sind 7.672 im „Pregrado“ registriert. 1.244 gehören dem Volk der Mapuche an, davon etwas mehr Männer als Frauen. Der größte Anteil an Mapuche-StudentInnen findet sich auf der Fakultät für Ingenieurswissenschaften und Administration, wobei hier die Männer klar dominieren (siehe Tabelle 1). Insgesamt wurden an der UFRO 2.976 Stipendien, Zuschüsse oder Kredite von Mapuche-StudentInnen in Anspruch genommen, wovon 13 Personen eine Wohnbeihilfe, 65 eine Ernährungsunterstützung und 1032 einen Kredit erhalten. Unter den am häufigsten vergebenen Stipendien fallen das „Beca Bicentenario“, „Beca Estudiantes de Ascendencia Indígena“ und das “Beca de Alimentación para la Educación Superior”.

Tabelle 1: “Nº de estudiantes mapuches según, sexo y facultad”
Universidad de la Frontera, Dirección de Análisis y Desarrollo Institucional

Facultad	Masculino	Femenino	Total
Ciencias Agropecuarias y Forestales	58	49	107
Educación y Humanidades	145	196	341
Ingeniería, Ciencias y Administración	354	141	495
Medicina	109	191	300
Alumnos Libre	1		1
Total Pregrado	**667**	**577**	**1.244**

Abschließend kann festgehalten werden, dass der Zugang für indigene Studierende zwar durch Stipendien und Kredite erleichtert wird, ihr Anteil im Vergleich zu Nicht-Indigenen an den Universitäten aber trotzdem sehr gering ist. Dies hängt – wie zuvor erwähnt – insbesondere mit dem Mangel an einer qualitativen Schulbildung und dem hohen finanziellen Aufwand im Rahmen eines Umzugs zum Studienort zusammen. Hier sei angemerkt, dass letzteres Problem nicht nur die indigene, sondern allgemein die ländliche Bevölkerung betrifft. Zusammenfassend kann deshalb kritisiert werden, dass die chilenische Tertiärbildung entscheidende Mängel bezüglich eines bevölkerungsweiten Zugangs aufweist. Der Unmut und die Frustration, die dadurch in den ärmeren Gesellschaftsschichten entstehen, führen oftmals zu heftigen Konflikten.

5. Theorie I: Friedens- und Konfliktforschung

5.1 Konflikt und Frieden

Vor einer theoretischen Auseinandersetzung mit der politikwissenschaftlichen Friedens- und Konfliktforschung, ist es notwendig, zuerst die Begriffe „Konflikt“ und „Frieden“ näher zu beleuchten. Aufgrund ihrer Komplexität werden diese sehr unterschiedlich verwendet und die Definitionen oft mit ihren Austragungsformen, dem Kontext oder mit einer Bewertung vermischt.[83] Im Grunde existieren zwei Sichtweisen auf Konflikte: die eine versteht sie als Probleme oder als Defizite der Gesellschaft und assoziiert sie demnach mit negativen Attributen, wie Feindseligkeit oder Schaden. In der quantitativen Forschung wird Konflikt zum Beispiel meist mithilfe der Todeszahlen definiert bzw. eingestuft.[84] Der Fokus liegt also auf der Zerstörung und dem Leid, den dieser verursacht. Eine zweite Perspektive geht jedoch davon aus, dass Konflikte auch ein produktives Potential haben und insofern sozialen Wandel einleiten, Lernprozesse fördern oder Neues kreieren können.[85] Sie sind naturgegebene Bestandteile jeder menschlichen Beziehung und an sich weder negativ noch positiv zu bewerten. Von dieser Sichtweise gehe ich im weiteren Verlauf meiner Arbeit aus und stütze mich dabei auf eine sehr allgemeine Definition von Ulrike Wasmuht:

> *Der soziale Konflikt ist ein sozialer Tatbestand, bei dem mindestens zwei Parteien (Einzelpersonen, Gruppen, Staaten) beteiligt sind, die a) unterschiedliche, vom Ausgangspunkt her unvereinbare Ziele […] verfolgen […] und/oder b) unterschiedliche, vom Ausgangspunkt her unvereinbare Mittel […] zur Erreichung eines bestimmten Zieles anwenden wollen.*[86]

Aufbauend auf dieser eher neutralen Definition, ist die entscheidende Frage der Umgang mit Konflikten. Nicht die Existenz, sondern die Austragungsformen eines Konflikts können problematisch, da gewaltsam oder destruktiv sein.[87] Dies hängt zu einem großen Teil davon ab, wie Konflikte verstanden oder empfunden und welche Attribute ihnen zugeteilt werden.[88]

Ähnlich problematisch und heterogen ist die Definition von Frieden. Im Rahmen der Friedensforschung werden unterschiedliche Dimensionen und Formen von Frieden identifiziert, wie zum Beispiel negativer und positiver Frieden, Harmoniefrieden, Paradiesfrieden, Emanzipationsfrieden oder Zivilisierungsfrieden. Da letzterer – aufbauend auf oben

[83] vgl. Wasmuth 1992: 4
[84] vgl. Axt 2006: 3f.
[85] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 3f.
[86] Wasmuht 1992: 7f., siehe auch ähnliche Definition von Friedrich Glasl 2004: 17
[87] vgl. Wasmuht 1992: 8, vgl. Axt 2006: 24
[88] vgl. Michal-Misak 2008: 1f.

genanntem Konfliktverständnis – für den weiteren Verlauf dieser Arbeit von Bedeutung sein wird, werde ich ihn etwas genauer beschreiben:

Ein friedliches Zusammenleben wird in pluralistischen Gesellschaften aufgrund der unterschiedlichen „*Wahrheiten*“[89] im Alltag wie auch in der theoretischen Auseinandersetzung immer schwieriger und komplexer. Da – wie oben erwähnt – eine Gesellschaft nie konfliktfrei sein kann, ist es notwendig, Frieden mehrdimensional zu definieren und nicht als die reine Abwesenheit von Gewalt zu sehen. Der Friedensforscher Dieter Senghaas spricht deshalb von Frieden als einem ewigen Projekt, das nie abgeschlossen ist und durch konstruktive Konfliktbearbeitung ständig erneuert werden muss. Mit dem Modell „*Das zivilisatorische Hexagon*“ betont er die Notwendigkeit eines mehrdimensionalen Verständnisses von Frieden, das moderne, komplexe Gesellschaften verlangen. Er definiert darin sechs Aspekte, die für den „*inneren Frieden*“ in einer Gesellschaft notwendig sind: „*Gewaltmonopol*“, „*Rechtsstaatlichkeit*“, „*Interdependenzen und Affektkontrolle*“, „*Demokratische Beteiligung*“, „*Soziale Gerechtigkeit*“, und „*Konstruktive politische Konfliktkultur*“.[90]

Wenn nur eine dieser Bedingungen nicht oder nur oberflächlich erfüllt wird, bricht das ganze Projekt aufgrund von Wechselwirkungen und Abhängigkeiten zwischen den einzelnen Eckpunkten des Hexagons zusammen. Obwohl es sich dabei um ein europäisches Modell handelt, ist es durchaus auch außerhalb Europas anwendbar, da in anderen Ländern der Welt (wie auch in Chile) die Modernisierung nach europäischem Vorbild von statten geht.[91]

Das Verständnis von Konflikt und Frieden und der Umgang damit hängen von verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren ab, wie zum Beispiel der Weltanschauung, den sozialen Regeln und Normen, den kulturellen Codes, den Organisations- und Beziehungsformen, Machtstrukturen, Vorstellungen von Anerkennung und Autorität, den Geschlechterverhältnissen, Rechtsvorstellungen und letztlich auch vom Einfluss externer Ideen und Praktiken der Konfliktbearbeitung (z. B. durch Entwicklungszusammenarbeit). Für diese Arbeit besonders relevant – mit dem Blick auf den Konflikt zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat – sind die großen Unterschiede in der Wahrnehmung von Konflikten, die zwischen indigenen Völkern und der okzidental-christlichen Kultur

[89] Senghaas 1994: 17
[90] Senghaas 1994: 20ff.
[91] vgl. Senghaas 1994: 30f.

bestehen. Dies fällt teilweise schon in der Begrifflichkeit auf; so existiert zum Beispiel in vielen indigenen Sprachen kein Wort für „Konflikt“.[92]
Nicht nur der Konflikt an sich wird unterschiedlich definiert bzw. verstanden, sondern damit zusammenhängend auch Konzepte wie Harmonie, Disharmonie, Frieden, Krieg, Versöhnung, Schuld, Respekt, Ehre, Rache, etc. Diese Variablen wirken sich wiederum entscheidend auf die gesellschaftlichen Umgangsformen mit Konflikten aus, indem sie zum Beispiel festlegen, wer an einer Konfliktbearbeitung beteiligt ist oder nicht, ob und welche VermittlerInnen akzeptiert werden, was das Ziel einer Konfliktbearbeitung ist, ob und wie eine Entscheidung oder ein Urteil gefällt wird bzw. wie verbindlich diese sind. Auch religiöse Aspekte sind dabei nicht zu vernachlässigen, denn oft haben Konflikte oder die oben genannten Konzepte vor allem für indigene Gesellschaften einen spirituellen Wert, der folglich auch im Umgang damit eine große Rolle spielt. Auf institutioneller Ebene ist Konfliktlösung eng mit dem jeweiligen Rechtssystem verbunden, das jedoch zu einem großen Teil der kontextuellen Interpretation unterliegt, die wiederum stark vom Kulturverständnis abhängt.[93]

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Konflikte im Rahmen dieser Arbeit als unvermeidbare und notwendige Bestandteile der Gesellschaft gesehen werden, die Potential zur Veränderung und Weiterentwicklung bergen. Frieden hingegen wird nicht nur als Abwesenheit von Gewalt verstanden, sondern besteht im Grunde aus dieser Weiterentwicklung und einer ständigen konstruktiven Bearbeitung von Konflikten. In den Worten von Michal-Misak: „*Ein konstruktiver Ansatz zur Bewältigung liegt in der Betrachtung von Konflikten als Chance zu Veränderung, zu etwas Neuem. Die entscheidende Frage ist daher, wie mit Konflikten umgegangen wird.*“[94]

5.2 Umgang mit Konflikten

Eine wichtige Voraussetzung von Konfliktbewältigung ist ein geklärtes und annähernd gemeinsames Verständnis von Konflikt und Frieden.[95] Der Umgang mit Konflikten ist abhängig von der jeweiligen Konfliktkultur, der Konfliktart und der Eskalationsstufe des Konflikts. Laut Friedrich Glasl kann sich ein Konflikt von einer ersten Spannung über neun Stufen bis hin zur gegenseitigen Vernichtung entwickeln. Im Laufe des Konfliktverlaufs und

[92] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 4
[93] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 15
[94] Michal-Misak 2008: 2
[95] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 2

ohne bewussten Eingriff in das Konfliktgeschehen ändern sich dabei die Gewinnsituation sowie die Kontrolle über den Konflikt. Während in den ersten drei Stufen noch beide Konfliktparteien profitieren und es noch primär um den Konfliktgegenstand geht, dominiert ab Stufe vier die Konkurrenz – es gibt einen Verlierer und einen Gewinner. Ist die Konflikteskalation schon sehr weit fortgeschritten, entfernen sich die Konfliktbeteiligten immer weiter vom Konfliktgegenstand, die Emotionen stehen im Mittelpunkt und beide Parteien tragen Schaden davon.

Die erste Stufe zeichnet sich laut Glasl durch eine Verspannung der gegensätzlichen Interessen oder Positionen aus. Auf Stufe zwei werden die Unterschiede zwischen den Positionen schon stärker hervorgehoben, es bilden sich gegnerische Gruppen, es besteht aber auch Bereitschaft zur Diskussion. Diese fällt auf der dritten Stufe weg, hier stehen konkurrierende Handlungen im Vordergrund und Misstrauen herrscht vor. Mit Hilfe von Klischees und Gerüchten wird auf Stufe vier versucht, die polarisierten Gruppen zu vergrößern und dadurch den Gegner zu schwächen. Stufe fünf zeichnet sich dadurch aus, dass die vorher noch versteckten Sticheleien zu offenen Angriffen werden mit dem Ziel, Images zu zerstören und den anderen auszustoßen. Auf der nächsten Stufe spielen Drohungen eine große Rolle. In dieser Eskalationsform verlieren die Involvierten langsam die Kontrolle über ihr Handeln, was das Konfliktverfahren beschleunigt. Ab der Stufe sieben, die sich durch begrenzte Zerstörung auszeichnet, nehmen die Akteure in Kauf, für die (physische, psychische oder soziale) Vernichtung des anderen selbst Schaden zu tragen. Auf Stufe acht herrscht das Ziel vor, die gegnerische Konfliktgruppe zu zersplittern und damit ihre strukturelle Organisation zu Fall zu bringen. Auf der neunten und letzten Eskalationsstufe steht laut Glasl die absolute Zerstörung des Feindes zum Preis der Selbstzerstörung, die Konfliktakteure gehen *„gemeinsam in den Abgrund*“.[96]

An dieser Stelle ist es wichtig, den Begriff der Gewalt etwas genauer zu betrachten. Ich stütze mich dafür auf die Arbeit des Konflikt- und Friedensforschers Johan Galtung: *„Ich begreife Gewalt als vermeidbare Verletzung grundlegender menschlicher Bedürfnisse oder, allgemeiner ausgedrückt, des* Lebens*, die den realen Grad der Bedürfnisbefriedigung unter das herabsetzen, was potentiell möglich ist.*“[97] Zusätzlich zur direkten und zur strukturellen Gewalt identifiziert er noch eine dritte Dimension: die kulturelle Gewalt. Sie legitimiert die anderen beiden Gewaltformen mit Hilfe von kulturellen Symbolen (wie Religion, Sprache,

[96] Glasl 2000: 115, vgl. Glasl 2000: 94ff.
[97] Galtung 1998: 343

Kunst, Weltanschauung, etc.), was jedoch nicht bedeutet, dass eine Kultur an sich gewalttätig oder umgekehrt, friedlich sei.[98]

Ist den Beteiligten der Konflikt einmal bewusst, können sie auf unterschiedliche Arten darauf reagieren. Die Eskalationsstufe bestimmt, welche Bearbeitungs- oder Lösungsformen möglich sind. Laut Gerhard Schwarz ist die erste Reaktion vieler Menschen auf einen Konflikt die Flucht. Vermeidung und Verdrängung führen dazu, sich vorübergehend nicht mehr mit dem Konflikt beschäftigen zu müssen, er ist aber nur scheinbar gelöst. Eine kämpferischere Form ist die Unterwerfung bis hin zur Vernichtung des Gegners, die selbstverständlich auf einer Seite zu Unzufriedenheit führt. Auch hier ist es wahrscheinlich, dass der Konflikt zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufflackert.[99] Auf der Basis gegenseitiger Anerkennung und Wertschätzung versuchen andere hingegen, durch Konversation und Debatte zu einem Kompromiss oder einem Konsens zu gelangen. Der Unterschied besteht darin, dass sich die Konfliktparteien bei einem Kompromiss sozusagen „in der Mitte treffen“, beide also teilweise Opfer bringen und auch teilweise ihre Interessen durchsetzen. Der Konsens hingegen zielt auf eine neue, dritte Lösung ab, die sich von den Positionen beider Konfliktparteien distanziert und von allen Beteiligten gemeinsam erarbeitet wird. Er basiert auf der Annahme, dass beide Seiten „recht“ haben und es insofern keinen Gewinner und keinen Verlierer geben kann.[100]
Im hier untersuchten Konfliktfall muss ich davon ausgehen, dass alle Konfliktpositionen gültig sind. Es handelt sich um Interessen bzw. Bedürfnisse und insofern um eine subjektive, auf unterschiedlichen Wahrnehmungen basierende Konfliktsituation. Deshalb sollte in diesem konkreten Konflikt zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat die Bearbeitung so weit als möglich durch Konsensentscheidungen geprägt sein.

Viele Menschen wenden sich, um einen Konflikt zu lösen, auch oft an eine externe, neutrale Instanz (gelegentlich auch umgekehrt). Dies kann zum Beispiel das Gericht sein, es gibt aber auch immer mehr BeraterInnen oder VermittlerInnen, die im Bereich des Konfliktmanagements arbeiten. Der häufigste „externe Dritte“ in internationalen Konflikten sind die Vereinten Nationen.[101] Eine spezielle Form der Vermittlung durch Dritte ist die Mediation, die ursprünglich aus dem Bereich der familiären Konfliktbearbeitung kommt, inzwischen aber auch auf nationaler und internationaler Ebene angewandt wird. Mediation unterstützt die

[98] vgl. Galtung 1998: 341f.
[99] vgl. Schwarz 2003: 265ff.
[100] vgl. Schwarz 2003: 284ff.
[101] vgl. Schwarz 2003: 273ff.

Streitparteien dabei, eigenverantwortlich eine einvernehmliche Konfliktlösung zu entwickeln und strebt demnach einen Konsens an. Deshalb ist es wichtig, dass das vom Mediator oder der Mediatorin moderierte Verfahren auf Freiwilligkeit, Vertraulichkeit und Transparenz basiert, beide Parteien gleich behandelt werden und die Lösungsoptionen gemeinsam erarbeitet werden.[102]

Eine andere Form der Einmischung von außen ist die Intervention. Sie wird meist erst angewandt, wenn die Eskalation des Konflikts bereits weit fortgeschritten ist. Das Ziel ist eine akute Konfliktbewältigung und die Eindämmung von Gewalt und Leid.[103] Beispiele für Konfliktinterventionen in nationalen oder internationalen Konflikten sind militärische Interventionen, Peace-keeping Missionen, humanitäre Hilfe oder wirtschaftliche Sanktionen.

Die Ziele oder Verfahrensweisen der Konfliktbearbeitung sind jedoch unabhängig davon, ob die Konfliktakteure selbst den Konflikt bearbeiten oder eine vermittelnde Instanz eingeschaltet wird. Neben der Konfliktbeilegung, die den Konflikt nur oberflächlich „verwaltet“ und den Fokus auf eine Beendigung der direkten Gewalt legt, können Konflikte auch gelöst oder transformiert werden. Bei der Konfliktlösung wird eine von beiden Seiten akzeptierte Option gesucht, entweder in Form eines Kompromisses oder Konsenses. Im Mittelpunkt stehen die aktuellen Bedürfnisse aller Beteiligten. Die Konflikttransformation hingegen basiert auf der Annahme, dass der bearbeitete Konflikt nicht gelöst bzw. beendet werden kann oder dies gar nicht sinnvoll ist. Dabei werden die Strukturen und Hintergründe des Konflikts ins Zentrum gerückt und sein konstruktives Potential betont. Alle Akteure sollen aktiv an einer kontinuierlichen Konfliktaustragung beteiligt sein, womit der Konflikt möglicherweise längerfristig zu einer Gesellschaftsveränderung beitragen kann.[104]

Eine immer größere Rolle im Konfliktmanagement spielt die Konfliktprävention, die sich in den Formen und Zielen teilweise mit der Konflikttransformation überschneidet. Durch die Arbeit an den Strukturen und Ursachen von Konflikten wird an einem andauernden Frieden im Sinne von Dieter Senghaas‘ zivilisatorischem Hexagon[105] gearbeitet. Konfliktprävention geschieht nicht ausschließlich vor der Eskalation eines Konflikts, sondern kann genauso während oder sogar noch nach dem Ausbruch von Gewalt eingeführt werden. In letzterem

[102] vgl. Michal-Misak 2001: 2
[103] vgl. Galtung 1998: 187
[104] vgl. Axt 2006: 19ff.
[105] siehe Kapitel 5.1 Konflikt und Frieden

Fall handelt es sich meist um Formen der Versöhnung und Wiedergutmachung, der so genannten „Friedenskonsolidierung“.[106]

Da schon das Konfliktverständnis zwischen indigenen Gesellschaften und der westlichen Welt sehr unterschiedlich ist, ist es naheliegend, dass auch die Konfliktbewältigungsstrategien stark variieren. Einige indigene Instrumente streben beispielsweise nicht eine Entscheidungsfindung oder ein Urteil an, sondern arbeiten in erster Linie an der Wiederherstellung des „sozialen Friedens“. Darauf aufbauend sind Strafen für das Individuum oft nicht sinnvoll, was im Rahmen der europäischen Gerichtsbarkeit zum Beispiel undenkbar wäre.[107]
Schlichtung oder Vermittlung in Konflikten, wo indigene Gesellschaften beteiligt sind, kann durch folgende Akteure geschehen: externe indigene Autoritäten, staatliche Institutionen, Zivilgesellschaft (vor allem NGOs), Akteure der Entwicklungszusammenarbeit, Wirtschaftsunternehmen (im Rahmen der „Corporate Social Responsibility“), Finanzinstitutionen (Banken, Kreditinstitute, Bretton-Woods-Organisationen) oder internationale Organisationen (indigene Rechte werden immer mehr zum Thema in Konventionen und Abkommen).[108] Die Intervention von außen ist in diesen Fällen jedoch besonders risikoreich. Sie läuft Gefahr, auf Abwehr oder Verwirrung, Geringschätzung oder Einigungen ohne Verbindlichkeit zu stoßen.[109] Im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit liegt der Fokus deshalb eher auf der Unterstützung von indigenen Organisationen – vor allem bezüglich der Verhandlungsposition oder der Kommunikationsfähigkeit – als Beitrag zur Konfliktbearbeitung.[110]

5.3 Interkulturelle Konflikte

Eine besondere Rolle im Rahmen der Konfliktforschung und vor allem auch in dieser Arbeit spielen interkulturelle Konflikte. Von Frank Liebe wird diese Konfliktart folgendermaßen definiert:

> *Auch wenn die Konfliktparteien über eine unterschiedliche nationale Herkunft verfügen, ergibt sich aus dieser Konstellation nicht notwendigerweise ein interkultureller Konflikt. Wir reden daher nur dann von einem interkulturellen Konflikt, wenn im Verlauf der Konfliktbearbeitung deutlich wird, daß Unterschiede des beobachteten Verhaltens der Akteure sich mit deren Zugehörigkeit zu einer nationalen Kultur erklären lassen und dieses unterschiedliche Verhalten den Prozeß der Konfliktbearbeitung maßgeblich beeinflußt.*[111]

[106] vgl. Axt 2006: 23f., siehe Versöhnungsansätze von Galtung 2005: 9
[107] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 36
[108] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 38ff.
[109] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 37
[110] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 46
[111] Liebe 1996: 9; Liebe unterscheidet nur zwischen „nationale Kulturen“, nicht jedoch unterschiedliche kulturelle Hintergründe innerhalb eines Nationalstaates. Diese reduktionistische Sichtweise (dessen ist sich der

Dieses unterschiedliche Verhalten wird – wie auch schon das Konfliktverständnis an sich – von vielen Faktoren beeinflusst. Neben der Sprache und dem Kommunikationsstil, dem Verständnis von Raum und Zeit, Wahrnehmung und Gestaltung von Macht und Hierarchie, etc. spielt die vorherrschende Konfliktkultur eine entscheidende Rolle. Welche Problemlösungs- oder Verhandlungsstile bevorzugt werden, wie mit Emotionen umgegangen wird, wie Realität wahrgenommen und kommuniziert wird – alle diese Aspekte müssen bedacht werden, wenn Personen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen in einen Konflikt involviert sind.[112] Im Fall einer interkulturellen Konfliktbearbeitung ist es laut Liebe deshalb hilfreich, die Differenzen offen zu legen und bewusst zu machen. Dies ermöglicht es den Konfliktbeteiligten, ihr Verhalten zu reflektieren und gegebenenfalls aufeinander abzustimmen.[113]

Die Variable Kultur kann problematische Auswirkungen auf die Konfliktsituation haben. Die Ursachen von Missverständnissen und Konflikten in interkulturellen Beziehungen werden zum Beispiel oft auf die kulturelle Differenz als einzige Erklärung reduziert, was der Komplexität von sozialen Beziehungen nicht gerecht wird.[114] Schon die oben zitierte Definition von Liebe lässt darauf schließen, dass Kultur in einer Konfliktsituation nicht pauschal als entscheidend gelten darf, sobald Personen aus unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen involviert sind. Dieses Urteil kann erst nach einer ausführlichen Analyse gefällt werden.
Die Reduktion auf kulturelle Unterschiede ist aber auch oft ein bewusster Schachzug einer Konfliktpartei auf hoher Eskalationsstufe. Kultur wird in Form einer Fremdzuschreibung in Verbindung mit Stereotypen und Vorurteilen zum Instrument, um dem anderen zu schaden, was nicht selten zu Rassismus und Diskriminierung führt. Auf diese Weise wird die Identität bzw. die (tatsächliche oder wahrgenommene) fehlende Anerkennung zum zentralen Konfliktgegenstand, der oft die eigentlichen Ursachen und Themen des Konflikts übertüncht. Diese potentiell sehr zerstörerischen Konflikte werden im internationalen Jargon „ethnopolitische Konflikte“ genannt. Damit wird betont, dass nicht kulturelle oder ethnische Aspekte an sich, sondern erst deren Politisierung bzw. Instrumentalisierung einen Konflikt bezeichnen.[115]

Autor bewusst) war für sein Forschungsvorhaben anscheinend notwendig, ist für diese Arbeit jedoch nicht sinnvoll. Die Definition soll deshalb unabhängig von dieser Einschränkung gelesen werden.
[112] vgl. Michal-Misak 2008: 5ff., 11
[113] vgl. Liebe 1996: 5, 47
[114] vgl. Liebe 1996: 48ff., zur Mehrdimensionalität von interkulturellen Kommunikationssituationen siehe Georg Auernheimer im Kapitel 7.4.1
[115] vgl. Michal-Misak 2008: 9ff.

Wie man sieht, ist die Existenz wie auch die Verwendung von kulturellen Aspekten in einem Konflikt ein sehr komplexes Thema. „*Einer konstruktiven Konfliktbearbeitung sollte daher eine umfassende Konfliktanalyse vorangehen, die Klärung darüber verschafft, welche Rolle kulturspezifische Elemente in einem Konflikt tatsächlich spielen.*“[116] Erst dann kann auch entschieden werden, wie mit Kultur in der Konfliktbearbeitung umgegangen werden soll. Dieser Forderung komme ich für den konkreten Konflikt zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat im Kapitel 6 nach. Dabei stütze ich mich auf das Analyseschema von Ulrike Wasmuht, das ich im Folgenden kurz skizzieren werde.

5.4 Konfliktanalyse nach Ulrike Wasmuht

Konflikte bedeuten Veränderung und eine solche löst oft Unsicherheit, Angst oder Panik aus. Dies führt in vielen Fällen dazu, dass unüberlegt gehandelt und der Konflikt „auf die Schnelle“, oberflächlich nach einem bewährten Schema gelöst wird. Die Gefahr dabei ist, dass die Komplexität des Konflikts unterschätzt und er insofern nicht nachhaltig gelöst, sondern womöglich sogar noch verstärkt wird. Deshalb ist es wichtig, zuerst das Wesen des Konflikts, die strukturellen Hintergründe, Dynamiken, etc. zu verstehen sowie die Emotionen von der Sachlage zu trennen, um dann eine passende und sinnvolle Lösungs- oder Bearbeitungsform finden zu können. Eine ausführliche Analyse gibt die notwendige Distanz, um Realitätsverlust und irrationalem Handeln entgegenzuwirken. Oft ist dafür eine außenstehende Person hilfreich, die nicht von den akuten Gefühlen geleitet wird.[117] Außerdem leistet die Analyse einen entscheidenden Beitrag, die Komplexität eines Konflikts zu ordnen.

Aus der Vielzahl von existierenden Analysemethoden habe ich den Leitfaden von Ulrike Wasmuht für meine Arbeit deshalb gewählt, weil damit ein überschaubarer Rahmen als Grundstruktur vorgeben wird. In erster Linie ist es für die Konfliktforscherin wichtig, einen Unterschied zwischen aktuellen und strukturellen Ursachen zu machen. Weiters legt sie ihren Fokus auf die Konfliktentwicklung und –dynamik, um schließlich den praktizierten Konfliktumgang zu analysieren. Die Beschreibung des Ist-Zustands soll es ermöglichen, alternative und vor allem nachhaltige und konstruktive Konfliktbearbeitungsmöglichkeiten zu finden.[118]

[116] Michal-Misak 2008: 2
[117] vgl. Schwarz 2003: 37ff., vgl. Wasmuht 1992: 2
[118] vgl. Wasmuht 1992: 4

Um durch die Komplexität der meisten Konflikte nicht den Überblick zu verlieren, schlägt Wasmuht einen Rahmen von sieben Themen mit einem dazugehörigen Fragenkatalog vor:[119]

1.) Konfliktbeschreibung
2.) Konfliktgeschichte
3.) Konfliktzusammenhang
4.) Konfliktparteien
5.) Konfliktorientierung
6.) Konfliktdynamik
7.) Praktizierte Konfliktregelung

Dieses Schema dient mir für die folgende Analyse als Orientierung, auch wenn es als solches nicht mehr explizit erkennbar sein wird. Die spezifischen Themen und Zusammenhänge des konkreten Konflikts verlangen eine angepasste, flexible Analyseform.
Im untersuchten Konfliktfall spielen die verschiedenen Dimensionen des Konflikts (politisch, ökonomisch, kulturell, sozial, historisch) und die damit zusammenhängenden Interessen, ebenso wie die Wahrnehmungen der Konfliktparteien eine große Rolle. Weiters ist – wie oben erwähnt – die Bedeutung der Kultur ein zentrales Thema der Analyse. Darüber hinaus werde ich untersuchen, welche Formen der Gewalt vorkommen und wie sich diese auf das Konfliktgeschehen auswirken. Die praktizierte Konfliktregelung wird im folgenden Kapitel nur kurz angeschnitten, da sie später immer wieder zur Sprache kommt. Die Entwicklung einer oder mehrerer alternativer (wünschenswerter) Konfliktlösungen, die für Wasmuht den größten und wichtigsten Teil einer Konfliktanalyse ausmacht, ist ein zentrales Ziel der gesamten Diplomarbeit. In diesem Sinne sind die zentralen Ziele der konstruktiven Konfliktbearbeitung die Erreichung eines Konsenses zwischen den Konfliktparteien und somit die Herstellung einer „Win-Win-Situation“, ebenso wie der Abbau von direkter sowie struktureller Gewalt. Außerdem soll die Gefahr minimiert werden, dass Folgekonflikte entstehen und darauf geachtet werden, dass die Konfliktlösungsformen möglichst realitätsnah sind, also gewisse Grenzen beachten.[120]

[119] vgl. Wasmuht 1992: 31ff.
[120] vgl. Wasmuht 1992: 35f.

6. Analyse des Konflikts in Chile

Neben wissenschaftlich-theoretischen Quellen basiert die hier durchgeführte Konfliktanalyse auf Beobachtungen und Gesprächen. Das Ziel ist es, den Konflikt so darzustellen, wie er von den InterviewpartnerInnen wahrgenommen wird und die als zentral erachteten Probleme mit den in der Literatur behandelten Themen zu vergleichen. Wie im Methodenkapitel betont, sind die Interviews subjektiv und folglich auch die Konfliktanalyse. Meine Rolle als externe Forscherin beeinflusst den sozialen Prozess (den Konflikt) und die Subjekte, die bekanntlich nicht unabhängig von äußeren Einflüssen bestehen und dynamisch auf jede Art von Veränderung reagieren.[121] Außerdem ist zu bedenken, dass meine Beobachtungen stets gefiltert sind; einerseits durch die InterviewpartnerInnen (was sagen sie mir und wie sagen sie es mir, wie reagieren sie auf meine Person, etc.) und andererseits durch mich selbst (Fragestellung, mitklingende Werte und Prinzipien, Interpretation, etc.).

6.1 Konfliktbeschreibung

Der vom „Heidelberg Institute for International Conflict Research" als Krise[122] eingestufter Konflikt dreht sich laut dessen „Conflict Barometer 2008" in erster Linie um natürliche Ressourcen (wie Wasser und Wald) und findet zwischen Gruppen des Mapuche Volks und dem Staat statt.[123] Obwohl das Konfliktforschungsinstitut das Jahr 2008 als Start des Konflikts angibt, wird von vielen AnalytikerInnen der Beginn schon mit 1997 datiert.[124] Ende dieses Jahres wurden im heute als „Konfliktregion" bekannten Lumaco drei mit Holz beladene LKWs von Mapuche-AktivistInnen angezündet, was den Auslöser für den Konflikt der Mapuche mit den Forstunternehmen in der Region darstellte.[125] Es folgten zahlreiche Demonstrationen, Proteste, Streiks und Auseinandersetzungen mit staatlichen Funktionären, die die privaten Unternehmen schützen wollten. Weitere Sachbeschädigungen von Mapuche-AktivistInnen[126] heizten den Konflikt immer mehr an und führten unter anderem zu einer starken Polizeipräsenz in der Araucanía. Die Auseinandersetzungen wurden im Laufe der Zeit von beiden Seiten immer gewalttätiger. Mit dem Tod von Matías Vatrileo, einem 22-jährigen Mapuche-Studenten, im Rahmen einer Auseinandersetzung mit der Polizei bei einer

[121] vgl. Schwarz 2003: 41f.
[122] Intensität 3 von 5, wobei 5 die stärkste (Krieg) und 1 die schwächste Intensität (latenter Konflikt) hat
[123] vgl. Heidelberg Institute for International Conflict Research 2008: 47
[124] vgl. Cuadra 2001: 56; vgl. Gesellschaft für bedrohte Völker 2005: 8; vgl. Vergara/Foerster 2002: 36
[125] vgl. Cuadra 2001: 56
[126] vgl. Heidelberg Institute for International Conflict Research 2008: 47

Landbesetzung, erreichte der Konflikt im Jahr 2008 einen ersten tragischen Höhepunkt. Hungerstreiks von Mapuche-Gefangenen machten den Konflikt in der nationalen Presse sichtbar und erregten auch auf internationaler Ebene wachsende Aufmerksamkeit. In den Medien und im Alltagsjargon ist er inzwischen als „Mapuche-Konflikt“ bekannt.

Obwohl auf den ersten Blick die Landproblematik und der Konflikt um natürliche Ressourcen dominiert und deshalb die Lösung auch oft in der Vergabe von Ländereien gesucht wird, handelt es sich nicht allein um einen wirtschaftlicher Konflikt. Heute fordern die Mapuche vom chilenischen Staat nicht nur Land, sondern auch die Anerkennung ihrer kulturellen und politischen Gesellschaftsstrukturen sowie Partizipation in den nationalen Entscheidungen.[127] Nach Ulrike Wasmuhts Analysekriterien handelt es sich demnach um einen sozio-politischen Konflikt[128]. Diese Konfliktthemen – rund um Ressourcen, Macht, Beteiligung und Identität – sind nicht einzigartig in Chile, sondern wiederholen sich in ganz Lateinamerika. Zwischen den Nationalstaaten und den indigenen Völkern auf dem Kontinent, wie auch in Chile, tauchen folgende Themen immer wieder auf:

- politische Anerkennung und Partizipation,
- Rolle der Indigenen im staatlichen Rahmen und dessen Institutionen,
- unterschiedliche Rechtssysteme,
- Land- und Territorialrechte,
- Nutzung von natürlichen Ressourcen,
- Umgang mit indigenem Wissen im nationalen Raum sowie
- Aufarbeitung von Diskriminierungserfahrungen und Gewalt in der Geschichte.[129]

6.2 Aktueller Konflikt

Die konkrete Ursache bzw. der aktuelle, sichtbare Streitpunkt im vorliegenden Konflikt ist der Besitz und die Nutzung von fruchtbarem Boden für die Land- und Forstwirtschaft. Generell sind diese Ressourcen im Rahmen der chilenischen Exportwirtschaft von den Interessen trans- oder multinationaler Konzerne, privater nationaler Firmen und der Regierung geprägt.[130] Diese stehen jedoch oft im Gegensatz zu den Bedürfnissen und den traditionellen

[127] vgl. Gesellschaft für bedrohte Völker 2005: 9
[128] vgl. Wasmuht 1992: 31f.
[129] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 3
[130] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 20f.

Lebensformen der Mapuche. So identifizierte Rodolfo Stavenhagen 2003 folgende zentrale Probleme in der Region, die die Lebensgrundlage der Indigenen bedrohen:[131]

- Das Land im Besitz der Mapuche ist – zugunsten großer Waldplantagen von Nadelbäumen und Eukalyptus für den Export – extrem limitiert und ausgebeutet.
- Ihr Land befindet sich oft abseits und auf privatem Besitz oder innerhalb riesiger, eingezäunter Waldplantagen, die von privaten Wächtern geschützt werden (daher Transitprobleme und versperrter Zugang zu den Wäldern).
- Als Resultat der Waldplantagen hat der Boden der Mapuche-Ländereien ihre Wasserressourcen (für Trinkwasser und Bewässerung) sowie die Fauna des Waldlandes (die eine wichtige Nahrungsmittelquelle war) verloren. Die Vegetation im Unterholz, die traditionell für rituelle und medizinische Zwecke sowie ebenfalls als Nahrungsmittel verwendet wird, geht zurück oder ist bereits verschwunden.
- Die Anwendung von Unkrautbekämpfungsmitteln und Pestiziden beeinträchtigt die Gesundheit und Ernte auf verschiedene Arten.
- Holzschlag in Altbestand verursacht Verschmutzung in Seen und Flüssen, die eine entscheidende Verringerung des Fischerei-Potentials zur Folge hat.

Diese Einschränkungen der Lebensbedingungen für die Mapuche-Gemeinschaften führt zu wachsender Armut in der Region und zur Migration vieler junger Mapuche in die Städte. Auf der anderen Seite wächst der Unmut der Indigenen, der sich in Protestaktionen gegen die Forstunternehmen entlädt. So wird beispielsweise immer wieder von Landbesetzungen, aber auch von Brandstiftungen in den Waldplantagen oder Attacken auf Holztransportfahrzeuge berichtet.[132] Die Demonstrationen werden schnell und teilweise brutal von der chilenischen Polizei niedergeschlagen. Dies beobachtet beispielsweise Sebastián Ponce in Temuco: "*Se juntan y los carabineros al tiro están tomando detenidos, cuando todavía ni siquiera están manifestando. Es super fuerte la represión.*"[133]

Stavenhagen beobachtete in seiner Mission auch die Auswirkungen von großen Entwicklungsprojekten auf die Mapuche-Gemeinden, die Auslöser von zahlreichen sozialen Konflikten sind. Starke Kritik erfuhr unter anderem die Konstruktion der Temuco-Umfahrung, die

[131] vgl. Stavenhagen 2003: 9
[132] vgl. Heidelberg Institute for International Conflict Research 2008: 47
[133] Sebastián Ponce, 21.10.2010

neue Küstenstraße oder das Wasserkraftwerk „Ralco“.[134] Die darum entstandenen punktuellen Auseinandersetzungen verschärften den Konflikt kontinuierlich.
Das Beispiel, das wohl die meiste Aufmerksamkeit auf sich zog, ist die Konstruktion des Wasserkraftwerks „Ralco“ in Alto Bío Bío durch die spanische Energie-Firma ENDESA, die die Umsiedlung von vielen Mapuche-Familien (aus dem Volk der Pehuenche) aus ihrem traditionellen Lebensraum zur Folge hatte. Die von der Konstruktion betroffenen Gemeinden wurden weder in die Entscheidung noch in die Planung des Projekts einbezogen, ebenso wenig wurden ihre Bedürfnisse und Rechte im Rahmen der Umsiedlung berücksichtigt. Obwohl die Konstruktion des Damms und die Umsiedlung trotz starker Proteste wie geplant durchgeführt wurden, verhandelten RepräsentantInnen der Pehuenche-Gemeinden und der Regierung am Ende des Baus zumindest Kompensationsleistungen.[135]

Im speziellen Konfliktfall wird deutlich, dass sich dieser auf wirtschaftlicher Ebene in erster Linie zwischen Mapuche-Gemeinden und privaten Wirtschaftsunternehmen (hier ENDESA) abspielt. Betrachtet man jedoch die anderen Dimensionen des Konflikts (vor allem bezüglich politischer Partizipation und Anerkennung), handelt es sich eindeutig um einen Konflikt zwischen dem Volk der Mapuche und den staatlichen Autoritäten. Trotzdem wird auch im wirtschaftlichen Bereich der Staat bzw. die Regierung immer wieder als Konfliktakteur genannt[136]. Dies hängt mit dem neoliberalen Wirtschaftssystem zusammen, das in Chile vorherrscht. Die nationalen und ausländischen Firmen werden vom Staat unterstützt, der die Aufgabe hat, für reibungslose Bedingungen zu sorgen, in denen sich die Wirtschaft bzw. der Markt entfalten kann. Im konkreten Fall bedeutet das, dass es die Rolle der Regierung ist, die Unternehmen vor Übergriffen zu schützen sowie die Unruhen in der Wirtschaftsregion zu beseitigen. Dies erklärt die hohe Polizeipräsenz in der Konfliktregion. Fernando Marcelo de la Cuadra, Soziologe der “Universidad de Chile“ in Santiago, kritisiert diese Bevorzugung von privaten Interessen vor dem Wohl der Bevölkerung: “*[T]anto el conflicto Mapuche/ENDESA como el Mapuche/forestal resultan ser la expresión de la incapacidad del estado para privilegiar e imponer el bien común por sobre los intereses de las empresas privadas*”.[137]
Die Beziehung zwischen den zentralen Konfliktakteuren – den Mapuche und den staatlichen Autoritäten – ist asymmetrisch. Dies zieht sich laut den Autoren Jorge Vergara und Rolf

[134] vgl. Stavenhagen 2003: 10f.
[135] vgl. Stavenhagen 2003: 11
[136] vgl. Heidelberg Institute for International Conflict Research 2008: 47
[137] Cuadra 2001: 57

Foerster durch jeden Bereich des sozialen Lebens[138] und ist historisch gewachsen. Von den InterviewpartnerInnen wird diese Asymmetrie vor allem bezüglich der fehlenden politischen Anerkennung und den repressiven Gesetzen zuungunsten der Mapuche immer wieder betont. Da die Mapuche gesetzesmäßig als „ethnische Minderheit" und nicht als „Volk" gelten[139], haben sie im nationalen Entscheidungsprozess weniger Macht. In den Interviews wird erwähnt, dass die Mobilisierung für die Mapuche oft der einzige Weg ist, sich Gehör zu verschaffen. Angesichts dieser Asymmetrie, die den gesamten Konfliktverlauf beeinflusst, wird von einem „Machtkonflikt" und den Mapuche als ein „unterdrücktes Volk" gesprochen.

Andere Beteiligte, die auf direkte oder indirekte Weise den Konflikt beeinflussen, sind die Institutionen der Vereinten Nationen, Nichtregierungsorganisationen (zum Beispiel zum Schutz der Menschenrechte) oder Akteure der Entwicklungszusammenarbeit. Generell sind dies keine neutralen Parteien, sondern positionieren sich auf der Seite der Indigenen (zum Beispiel die Gesellschaft für bedrohte Völker oder die Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit, GIZ[140]). Sie gelten deshalb als „*Verbündete bzw. Unterstützer indigener Anliegen und indigener Repräsentanten*"[141]. Dies zeigt sich beispielsweise in der Vorgabe von Richtlinien über die indigenen Rechte, mit denen die Forderungen der Mapuche legitimiert werden und gleichzeitig Druck auf die chilenische Regierung ausgeübt wird. Die internationalen Akteure sind vom Konflikt meistens aber weder direkt noch indirekt betroffen, manchmal entstehen in der Interaktion jedoch neue Konflikte, die in der unterschiedlichen Sicht- und Herangehensweise an den Konflikt wurzeln. Ein Spannungsfeld entsteht rund um das Problem der Repräsentanz, die weder auf indigener, noch auf staatlicher Seite geklärt ist.[142]

Die Austragungsform des Konflikts ist – in den Worten von Ulrike Wasmuht – dyadisch[143], das heißt, es sind neben Mapuche-Gruppen und RepräsentantInnen der Regierung (meistens die Polizei oder das Militär) weder vermittelnde, noch andere dritte Parteien involviert. Wie bereits an mehreren Stellen erwähnt, wurde die Austragung des Konflikts im Laufe der Zeit immer gewaltsamer. Auf der anderen Seite darf aber nicht übersehen werden, dass die Auseinandersetzung nicht nur auf der Straße, sondern auch auf diplomatische Art und Weise

[138] vgl. Vergara/Foerster 2002: 43
[139] vgl. Vergara/Foerster 2002: 36
[140] siehe Gesellschaft für bedrohte Völker 2005 und Feldt/Ströbele-Gregor 2009
[141] Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 10
[142] vgl. Feldt/Ströbele-Gregor 2009: 10
[143] vgl. Wasmuht 1992: 15

in Form von Verhandlungen geschieht.[144] Die Resultate dieser Prozesse sieht man zum Beispiel in der geplanten Verfassungsreform oder der Ratifikation der ILO-169 (siehe Kapitel 4.1 Das Volk der Mapuche in Chile) im Jahr 2008.

Trotzdem zeigen die zahlreichen gewaltsamen Auseinandersetzungen, dass inzwischen eine hohe Eskalationsstufe im Schema von Friedrich Glasl (siehe Kapitel 5.2 Umgang mit Konflikten) erreicht wurde. Das Vertrauen in Worte und Verhandlungen ist inzwischen nicht mehr vorhanden und auch die Phase der Kooperation ist bereits vorbei. Auf beiden Seiten kann die Konstruktion von Stereotypen und von Feindbildern in der Öffentlichkeit beobachtet werden, die Konfliktparteien haben sich in zwei gegnerischen Gruppen polarisiert. Der Konfliktgegenstand ist zwar noch präsent, hat sich jedoch inzwischen auf eine emotionale Ebene ausgeweitet. Im Stufenmodell von Glasl befindet sich die Eskalation des vorliegenden Konflikts deshalb zwischen der vierten und sechsten Stufe. Es handelt sich um einen Konkurrenzkampf, eine so genannte „Win-Lose-Situation", wobei sich die Bereitschaft zur Selbstzerstörung jedoch noch einigermaßen in Grenzen hält.[145]

6.3 Strukturelle Ursachen

Auch wenn sich die strukturellen Ursachen oft mit den aktuellen Konfliktgegenständen und Austragungsformen vermischen, ist es notwendig, diese analytisch voneinander zu trennen. Es handelt sich dabei um in der Konfliktgeschichte verankerte Faktoren, wie beispielsweise historisch gewachsene Asymmetrien, gesellschaftliche Strukturen oder Streitpunkte in der Vergangenheit, die sich auf den aktuellen Konflikt auswirken.[146]

Abgesehen davon, dass der aktuelle Konflikt erst seit 1997 (oder 2008) besteht, existiert bereits seit über 200 Jahren eine konfliktive Beziehung zwischen den Mapuche und dem chilenischen Staat, die die gegenwärtigen Prozesse stark beeinflusst. Fast ohne Ausnahme sprechen die InterviewpartnerInnen und auch einige AutorInnen von einer historischen Schuld ("*deuda histórica*"[147]) des chilenischen Staates gegenüber der Mapuche oder eines "*déficit que tiene que ver con la relación histórica del Estado con el pueblo mapuche*"[148]. Im Rahmen der Konstruktion eines chilenischen Nationalstaates machten die Indigenen viele negative und

[144] vgl. Salinas 2005: 323
[145] vgl. Glasl 2000: 101ff.
[146] vgl. Wasmuht 1992: 32
[147] Cuadra 2001: 54
[148] Blaise Pantel, 11.11.2010

diskriminierende Erfahrungen, wurden teilweise brutal von ihren Ländereien vertrieben und systematisch unterdrückt. Schwere rassistisch begründete Menschenrechtsverletzungen und Zerstörung der politischen, sozialen und kulturellen Lebensgrundlagen der Mapuche im Rahmen der „Pacificación de la Araucanía“ oder der Militärdiktatur unter Pinochet, beides Prozesse, die noch nicht so lange Vergangenheit sind, wirken noch heute nach.[149] So sagt beispielsweise Daniela Caniullán: “*[Este país t]iene 200 años, entonces la historia está acá y nos duele a cada de nosotros hasta los niños.*”[150] Der Prozess der Wiedergutmachung ist noch lange nicht abgeschlossen – so das Urteil der Gesellschaft für bedrohte Völker – und die Mapuche erleben nach wie vor Diskriminierungen von den staatlichen Autoritäten.
Wie viele andere sieht Ingris Llanquin die Basis des Konflikts in der Kolonisierung des Mapuche-Gebiets nach der Unabhängigkeit von der spanischen Krone: “*La base del conflicto es una vulneración o el atropello que hubo desde el Estado chileno al pueblo, a las personas que eran de este lugar, que eran los primeros que estuvieron aquí, que eran los mapuche.*”[151]
Die Art und Weise, wie die chilenischen Eroberer und später Regierungsfunktionäre mit den indigenen Ländereien umgingen, war sehr komplex und von einem großen bürokratischen Aufwand geprägt. In Form von so genannten „títulos de merced“ wurden die Territorien zwischen 1884 und 1929 auf kleine, legale Landbesitze reduziert, die es den Mapuche nicht mehr ermöglichten, ihre traditionelle Form der Bewirtschaftung weiterzuführen.[152] Doch auch diese Bruchteile ihres ursprünglichen Landes blieben nicht in indigenen Händen, sondern wurden in systematisch hinterhältigen und durch das Gesetz unterstützten Prozessen an private Großgrundbesitzer verkauft oder vergeben. So erzählt José Bengoa: “*Si ya fue poca la tierra que se les dejó al ser reducidos, mucho menos es la que les resta. El conflicto tiene una historia y la seguirá teniendo.*”[153] Der chilenische Anthropologe und Historiker sieht demnach die Landenteignungsmaßnahmen im 19. Jahrhundert als Wurzel des aktuellen Konflikts.

Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, ist die indigene Armut ein weiterer struktureller Faktor im Konflikt. Durch den Verlust der Ländereien und der traditionellen Lebensgrundlage, wurde für viele Mapuche, die sich als Kleinbauern nicht ernähren konnten, die Migration in die Städte und hier meist in die armen Vororte (“poblaciones“) notwendig. Die systematische Vertreibung der Indigenen von ihren Territorien in Verbindung mit einem neoliberalen

[149] vgl. Gesellschaft für bedrohte Völker 2005: 5ff.
[150] Daniela Caniullán, 09.11.2010
[151] Ingris Llanquin, 09.11.2010
[152] vgl. Bengoa 2007: 74f.
[153] Bengoa 2007: 95

Wirtschaftssystem machte sie im Laufe der Zeit statistisch gesehen zur ärmsten Bevölkerungsschicht in Chile.[154] Die Landstreitereien, Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und folgende Verarmung der Indigenen ist aber keineswegs ein Prozess der Vergangenheit, sondern beschäftigt die chilenische Gesellschaft bis heute.[155] Die Armut wird verstärkt durch eine Desorientierung in der kapitalistischen Gesellschaftsstruktur und die "*ausencia total de una política efectiva de apoyo a las comunidades Mapuches más afectadas por las profundas transformaciones socioeconómicas experimentadas por el país en los últimos años*".[156] Armut und Ungleichheit stellen einerseits strukturelle Ursachen für den Konflikt und andererseits, in Form von Frustration und Verzweiflung, ständige konfliktverschärfende Faktoren dar.

Im Spannungsfeld zwischen Konfliktursache und Austragungsform befindet sich das Thema der Vorurteile und Diskriminierungen. In den Interviews werden diese meist als zentrales Problem, also als konfliktgenerierende Faktoren gesehen: "*esto es el problema: el criticar y el mirar mal [...] está la idea del mapuche flojo, cochino, hediondo, negro, moreno... Existe como este prototipo de los mapuche y este viene de antes.*"[157] Auch Bengoa und andere AutorInnen sind der Meinung, dass die Stereotypen und rassistischen Vorurteile im Laufe der Geschichte entstanden und – auch wenn sich die Versionen veränderten – über Generationen weitergetragen wurden. Als solches werden sie als Ursachen des aktuellen Konflikts gesehen.[158] Auf der anderen Seite sind sie aber laut Friedrich Glasl auch eine Strategie des Konfliktaustrags, um die gegnerische Partei öffentlich zu schwächen. Insofern bezeichnen Merino, Millamán, Quilaqueo und Pilleux Stereotype als Instrumente der interethnischen und interkulturellen Polarisierung, indem sie in den diversen Medien mit starkem sozialem Einfluss (wie Presse, Bildung, öffentliche Diskurse) reproduziert werden.[159]

In den Interviews werden die Vorurteile einerseits mit Unwissen ("desconocimiento") und andererseits mit Negation ("negación") erklärt. So kritisiert Gabriel Llanquinao: "*[H]ay una relación de negación histórica del mapuche por parte del chileno. [...] Hay una negación*

[154] vgl. Cuadra 2001: 54f.
[155] vgl. Bengoa 2007: 120
[156] Cuadra 2001: 57
[157] Daniela Caniullán, 09.11.2010; zur Beschreibung der verschiedenen Stereotype in der Bevölkerung von Temuco im Rahmen einer quantitativen Forschung für das "Proyecto FONDECYT" siehe Merino/Millamán/Quilaqueo/Pilleux 2004: 119ff.
[158] vgl. Bengoa 2007: 68 (u.a.); vgl. Merino/Millamán/Quilaqueo/Pilleux 2004: 113ff., 119
[159] vgl. Merino/Millamán/Quilaqueo/Pilleux 2004: 115

permanente de modo sistemático.“[160] Er sieht den fehlenden Willen zur Auseinandersetzung mit den Indigenen und der Geschichte als zentrales Problem in der Beziehung zwischen Mapuche und Nicht-Mapuche und betont, dass dies gleichzeitig das asymmetrische Machtverhältnis bestimmt. In der bis dato fehlenden konstitutionellen Anerkennung der Mapuche als Volk, wird diese Negation schwarz auf weiß sichtbar. Ebenso wie Llanquinao, spricht auch sein Kollege Millamán von der historischen Negation der Rechte des Mapuche-Volks und sieht dessen Ursache in der rassistischen Struktur der chilenischen Gesellschaft und einem ideologischen Problem: “*El problema ideológico entonces es un problema central y los chilenos en ese plan no aceptan digamos de buena manera al mapuche.*“[161]

Diese Negation führe zu einem allgemeinen Unwissen über das Volk der Mapuche in der chilenischen Gesellschaft (“*los chilenos en si, no conocemos nada respecto a la cultura indígena de nuestro país*“[162]). Unwissen wiederum verursacht Vorurteile und verstärkt die Separation von Bevölkerungsgruppen – so der breite Konsens in den Interviews: “*se discrimina y se mira mal a los mapuche por ignorante no más. Porque no se conoce y no saben sus valores.*”[163] “*En Santiago por ejemplo dijeron ‘mapuche - ah, ¿vai a quemar bosques?’ Así se ve, así hablan. Pero no saben mucho más que esto.*“[164] Das Unwissen werde einerseits durch ein einseitiges und homogenisierendes Bildungssystem generiert, das die Mapuche als Volk der Vergangenheit darstellt (“*nos formaron con unos estereotipos de cómo eran los indígenas*”[165]). Im Rahmen der Universität führe dies zu einem Teufelskreis, der neue Wissensproduktion und somit die Bekämpfung des aktuellen Unwissens verhindert. Quilaqueo kritisiert: “*Claro, las ideologías sirven para utopías, está bien. Pero si no llega a la producción de conocimiento, no va a haber cambio.*”[166] Andererseits schwiegen auch die Medien lange Zeit beharrlich über indigene Themen. Erst jetzt – in der Aufregung um den jüngsten Hungerstreik der Mapuche-Gefangenen und durch die wachsende politische und soziale Macht der indigenen Bewegung sowie die internationale Aufmerksamkeit – öffnen sie sich langsam ein wenig. Trotzdem beklagt Susana Navarrete: “*es tan parcializado y manipulado lo que sale en la televisión.*”[167] Im Endeffekt führen die Zügel in jedem Fall

[160] Gabriel Llanquinao, 21.10.2010
[161] Rosamel Millamán, 15.10.2010
[162] Bárbara Vásquez, 20.10.2010
[163] Daniela Caniullán, 09.11.2010
[164] Sebastián Ponce, 21.10.2010
[165] Alejandro Herrera, 10.11.2010
[166] Daniel Quilaqueo, 22.10.2010
[167] Susana Navarrete, 21.10.2010

zurück zur nationalen Regierung, die diese beiden Instrumente (Bildung und Medien) in Chile kontrolliert. So Daniel Quilaqueo: "*El desconocimiento viene principalmente generado por las políticas del Estado.*"[168]

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass von den InterviewpartnerInnen das Unwissen über indigene Rechte und Kultur sowie die Negation des Volks der Mapuche als zentrale Probleme und strukturelle Ursachen des Konflikts gesehen werden. Diese sind historisch gewachsen und führten bzw. führen zu Vorurteilen und Diskriminierungen, die den Konflikt einerseits generieren und andererseits von beiden Seiten als Strategie in der Konfliktaustragung eingesetzt werden. Die daraus resultierende Polarisierung der Konfliktparteien verhindert eine konstruktive Kommunikation für ein besseres Verständnis. Diese konfliktive und isolierte Beziehung zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat wurzelt in der Konstruktion eines einheitlichen chilenischen Nationalstaates, die insofern ebenfalls eine strukturelle Ursache des Konflikts darstellt.

6.4 Mehrdimensionalität

In der bisherigen Analyse wurde schon erwähnt, dass es sich um einen sehr komplexen Konflikt handelt, der sich in verschiedenen Dimensionen abspielt. Die Ziele und Forderungen der Parteien veränderten sich im Laufe der Konfliktgeschichte und führten – auch innerhalb der einzelnen Konfliktparteien – zu sehr unterschiedlichen Sicht- und Herangehensweisen.[169]
Die indigene Forderung nach Land in der ersten Phase des aktuellen Konflikts (1997-2002) wurde mit der Zeit zu einem Problem des Territoriums. Diese neue Bezeichnung deutet auf eine Bedeutungsveränderung des Konflikts hin, wobei das Land als Symbol für die anderen Dimensionen und Forderungen steht. Nun geht es nämlich in erster Linie um die soziale und politische Kontrolle des Landes und damit zusammenhängend um die Anerkennung der indigenen Lebensformen, Wahrung der Identität und Tradition. Die Neuorientierung des Konflikts an prinzipiellen Werten führte außerdem zu einer regionalen Ausweitung, vor allem in die "Región Metropolitana".[170]
Abgesehen von der wirtschaftlichen Komponente (die im Kapitel 6.2 über den aktuellen Konflikt bereits ausführlich behandelt wurde), befinden sich das Volk der Mapuche und der chilenische Staat also in einem politischen Konflikt um Partizipation, in einem sozialen

[168] Daniel Quilaqueo, 22.10.2010
[169] vgl. Wittelsbürger/Sattler 2005: 111
[170] vgl. Salinas 2005: 320f.; vgl. Toledo 2005: 103ff.

Konflikt um Integration und Gleichbehandlung, in einem historischen Konflikt um Aufarbeitung und Wiedergutmachung, in einem ökologischen Konflikt um die Nutzung der natürlichen Ressourcen sowie in einem kulturellen Konflikt um Identität und Anerkennung. Deshalb ist es in den Worten von Fernando Marcelo de la Cuadra notwendig, den Konflikt als komplexes und multidimensionales Problem zu sehen: "*enfrentar el conflicto y sus posibles soluciones como un problema complejo y multidimensional, en el que se encuentran en oposición diferentes culturas, objetivos, necesidades y distintas percepciones del medio ambiente.*"[171] Ebenso betont José Manuel Zavala im Interview:

> *El problema tiene todos estos aspectos - es un problema cultural, pero no solamente. Sería bastante reduccionista plantear que es un problema cultural. Es un problema político, es un problema económico, es también un problema histórico. Por lo tanto, uno no lo puede reducir a uno de estos elementos.*[172]

Die Komplexität zeigt sich in den Interviews vor allem durch die stark divergierenden Sichtweisen. Fast jeder sieht das Kernproblem in einem anderen Bereich bzw. betont, dass dieses multidimensional sei. So zum Beispiel Susana Navarrete:

> *Lamentablemente, yo creo que es por un tema económico, como muchos conflictos en los países con modelos neoliberales, donde prima principalmente el interés de las personas con más poder y con más dinero en este país. [...] aunque creo que no es solamente un tema territorial, a pesar de que es la principal demanda de los pueblos originarios. Tiene un trasfondo simbólico el tema territorial, tiene que ver con su historia y con su cultura.*[173]

Viele InterviewpartnerInnen sehen den Konflikt in der politischen Partizipation. Dadurch, dass die Mapuche noch nicht offiziell in der chilenischen Verfassung als Volk anerkannt sind, ist oft nicht klar, welche Rechte sie haben oder haben sollten. Dies ist unter anderem ein Grund, weshalb ihre Stimme sehr schwach ist und sie nur sehr marginal an der nationalen Entscheidungsfindung teilhaben. Carlos Cares fasst dies treffend zusammen: "*Yo pienso que el principal problema aquí es que no se ha reconocido al pueblo mapuche como un actor político y efectivamente, se ve como un actor sin poder político.*"[174]

Auf der Ebene des kulturellen Konflikts spielt die symbolische Dimension des Territoriums eine entscheidende Rolle. Es steht einerseits für die Anerkennung und andererseits für die Selbstbestimmung und Freiheit der Lebensformen und Werte, also für ihre Kultur. Wie bereits erwähnt, schränkt der Verlust der Ländereien die traditionellen Lebensformen und kulturellen Praktiken der Indigenen entscheidend ein (z.B. durch das Verschwinden der ursprünglichen Vegetation). Diesbezüglich sehen einige InterviewpartnerInnen (wie zum Beispiel Camilo

[171] Cuadra 2001: 57f.
[172] José Manuel Zavala, 20.10.2010
[173] Susana Navarrete, 21.10.2010
[174] Carlos Cares, 15.11.2010

Vásquez) den Kampf gegen Diskriminierung und die Aufwertung der indigenen Kultur als potentielle Lösung des Konflikts.

Abgesehen von der Auseinandersetzung um die Anerkennung der Werte und den Schutz der traditionellen Lebensformen, handelt es sich in der kulturellen Dimension vor allem um einen Konflikt um Identität. Dies stellte auch Rodolfo Stavenhagen fest: "*The Special Rapporteur heard calls from indigenous people and their leaders for the preservation of their cultural identity in every region he visited.*"[175] Diesbezüglich wird von einigen AutorInnen sogar die Bezeichnung "ethnischer Konflikt" ("*conflictos étnicos*"[176]) oder „Identitätskonflikt" ("*conflicto de identidad*"[177]) verwendet. Ethnische Identität als Konfliktfaktor rückt verstärkt Emotionen ins Spiel, was zum Aufbau von Feindbildern und zur Enthumanisierung des Gegners führt.[178] Insofern verschärft dieser Aspekt den Konflikt, indem er die Konfliktparteien voneinander isoliert und ihn gleichzeitig gewaltsamer macht (dies beobachtet auch Rosamel Millamán). Die von vielen InterviewpartnerInnen beobachtete starke Identität der Mapuche hebt die Unterschiede zwischen den Kulturen hervor und führt deshalb unweigerlich zu einer Abgrenzung. Dies zeigt beispielsweise die sprachliche Unterscheidung zwischen „wir" ("nosotros") und „die anderen" ("ellos") in den Interviews (mehr dazu siehe Kapitel 9.1 Soziale Prozesse in der Universität). Einige Personen (vorwiegend diejenigen, die sich selbst sehr klar als Mapuche definieren) empfinden diese verstärkte Identität aber als notwendig, um der Forderung nach kultureller und politischer Anerkennung einen Schritt näher zu kommen. An diesem Bruch zwischen den Konfliktparteien entsteht jedoch auch neues Potential für Vorurteile und Diskriminierungen, außerdem erschwert er den Aufbau eines Dialogs.

Auf der anderen Seite spielt auch die Identität der Nicht-Mapuche eine entscheidende Rolle. Einige InterviewpartnerInnen sehen diese sogar als den zentralen Konfliktgegenstand: "*para mí no es un conflicto del mapuche hacia el chileno, sino un conflicto hacia la propia identidad de los chilenos. Es decir, cómo se reconoce y cómo percibe al otro.*"[179] Die Identität der Nicht-Mapuche wird von vielen als unklar und ignorant gegenüber der eigenen Geschichte und insofern der indigenen Wurzeln empfunden. Dies hängt mit den oben behandelten strukturellen Ursachen des Konflikts (Unwissen und Negation) zusammen und führt in vielen Fällen zu einer „Identitätskrise" der ChilenInnen. Die damit verbundene

[175] Stavenhagen 2003: 19
[176] Vergara/Foerster 2002: 44
[177] Salinas 2005: 322
[178] vgl. Salinas 2005: 299
[179] Epulef, 15.11.2010

Desorientierung und Frustration verursacht nicht selten Aggressionen und stellt insofern einen konfliktverschärfenden Faktor dar.

6.5 Gewalt im Konflikt

Wie bereits erwähnt, wenden beide Konfliktparteien in der Austragung verschiedene Formen von direkter Gewalt an. Dem Staat wird einerseits vorgeworfen, repressive Maßnahmen gegen DemonstrantInnen anzuwenden, andererseits ist die Behandlung von Gefangenen durch die Polizei Objekt starker Kritik von Mapuche-NGOs und internationalen Menschenrechtsorganisationen, wie Human Rights Watch, Amnesty International oder der Gesellschaft für bedrohte Völker.[180] Auch Stavenhagen spricht das Thema der Menschenrechte an, als er vom ungeklärten Todesfall von Alex Lemún berichtet. Er wurde im Jahr 2002 während einer Auseinandersetzung von der Polizei angeschossen und starb an den Verletzungen. Stavenhagen beanstandet, dass der Fall lange Zeit nicht bearbeitet wurde und die Verantwortlichen bis zum Zeitpunkt der Mission noch nicht zur Rechenschaft gezogen worden waren. Außerdem erwähnt der Sonderberichterstatter, dass die starke polizeiliche Präsenz im „Konfliktgebiet" auf subtile Art und Weise – durch verbale Angriffe, Drohungen und einen ständigen Spannungszustand – Gewalt auf die Bevölkerung ausübt.[181]

Die Protestaktivitäten der Mapuche hingegen sind zwar großteils friedlich (wie Landbesetzungen, Gründung von Widerstandsorganisationen oder Demonstrationen), es gibt aber auch einen radikalen Sektor, der mittels Gewalt gegen privaten Besitz seine Forderungen durchzusetzen versucht. Diese Aktionen bezeichnet Stavenhagen als ernst.[182] Die Gewaltausübung der Mapuche, insbesondere in Form von Sachbeschädigung und Brandstiftung, wird von den konservativen Gesellschaftsgruppen als Verletzung des Rechts auf Eigentum und insofern als kriminelle Tat gesehen. Im Laufe des Konflikts steigerte sich die Gewalt von Seiten der Indigenen immer mehr und stellt inzwischen für viele eine ernste Bedrohung der sozialen Sicherheit dar. Davon sind besonders die MitarbeiterInnen der Forstunternehmen und GroßgrundbesitzerInnen betroffen. Außerdem ziehen sich ausländische Investoren aus Sicherheitsgründen bereits aus der Region zurück, was wiederum negative Auswirkungen für Chiles Wirtschaft hat und der Staat mit allen Mitteln zu verhindern sucht.[183] Auch in den Interviews wird stets der Unterschied zwischen einer friedlichen und einer radikalen

[180] vgl. Gesellschaft für bedrohte Völker 2005: 9
[181] vgl. Stavenhagen 2003: 13f.
[182] vgl. Stavenhagen 2003: 13
[183] vgl. Vergara/Foerster 2002: 37

(„aktiven“) Widerstandsgruppe gemacht. Indem sich die verschiedenen Sektoren gegenseitig kritisieren, entstehen Konflikte innerhalb der indigenen Protestbewegung: “*Se critica que no participan y por otro lado los que no participan critican a los que están ahí tirando las piedras*“.[184]

In den Interviews, ebenso wie in der Literatur wird oft von einer „Kriminalisierung“ der Mapuche in den Medien gesprochen. Demnach würden die AktivistInnen als gewalttätig und radikal verallgemeinert und nur das Negative des Konflikts gezeigt, die positiven Konfrontationen bzw. konstruktiven Lösungsvorschläge jedoch ausgeblendet (Ingris Llanquin). Der inflationär verwendete Name „Mapuche-Konflikt“ deutet schon darauf hin, dass in erster Linie die Indigenen als Konfliktverursacher gelten, während der Staat jedoch nicht als Konfliktpartei angesehen wird. So Mauricio García: “*[E]n general pareciese que el conflicto es sólo de los mapuches, que ellos son el problema y que ellos están generando el conflicto.*”[185] Susana Navarrete beklagt, dass die Medien damit die Wahrnehmung der Gesellschaft manipulieren und Vorurteile generieren. Andererseits hofft sie aber, dass die jüngsten Ereignisse auf die Mehrdimensionalität des Konflikts aufmerksam machen.

Die Geringschätzung in den Medien kann als Form der strukturellen Gewalt von Seiten des Staates gesehen werden. In diese Kategorie fällt ebenso die Ignoranz bzw. Negation der aktuellen indigenen Themen in der Öffentlichkeit, wie im Bildungssystem oder im politischen Diskurs (siehe strukturelle Ursachen). Auch die Anwendung von repressiven Gesetzen, allen voran dem „Anti-Terrorismus-Gesetz“, wird von Menschenrechtsorganisationen als strukturelle, staatliche Gewalt kritisiert.[186] Nicht zuletzt muss in diesem Zusammenhang auch die eklatante Ungleichheit in der chilenischen Gesellschaft genannt werden, die durch den Neoliberalismus verstärkt wird und ebenfalls eine Form von struktureller Gewalt ist.
Hier erinnere ich an die kulturelle Gewalt, die laut Johan Galtung die direkte und strukturelle Gewalt legitimiert. Diese Form von Gewalt ist nur sehr subtil wahrzunehmen, wenn man aber beispielsweise den Sprachgebrauch der ChilenInnen oder die kulturellen Ausprägungen genauer analysiert wird durchaus klar, dass beispielsweise die diskriminierende Haltung gegenüber den Indigenen aus der Geschichte auch heute noch zu spüren ist. Um dies näher

[184] Daniela Caniullán, 09.11.2010
[185] Mauricio García, 12.11.2010
[186] vgl. Gesellschaft für bedrohte Völker 2005: 9

auszuführen, bräuchte es aber eine umfassende Analyse der kulturellen Gewalt in Chile, die an dieser Stelle den Rahmen vorliegender Diplomarbeit überschreiten würde.

Die verschiedenen Formen von Gewalt in der Austragung und den Folgen, verschärfen den Konflikt und führen zu einer Verhärtung der Positionen und einer Polarisierung der Akteure. Dazu tragen außerdem die starren Einstellungen beider Konfliktparteien bei, die ideologische Aspekte, Werte und Emotionen in den Vordergrund rücken. Dies erschwert eine kommunikative, kooperative und konstruktive Konfliktbearbeitung.[187]

6.6 Praktizierter Konfliktumgang

Es gibt mindestens zwei Formen, wie mit dem Konflikt in Chile umgegangen wird: einerseits auf der Straße bzw. in den "Comunidades" in Form von direkten Auseinandersetzungen, andererseits auf politischer Ebene in Form von legislativen Verhandlungen (z.B. Verfassungsreform), Bildungs-, Entwicklungs- und Kulturprojekten. Die Isolation der Parteien erschwert und radikalisiert auf beiden Ebenen die Konfliktbewältigung und führt meist zu unbefriedigenden Lösungen für mindestens eine Seite. Außerdem ist in diesem Zusammenhang die oben diskutierte Anwendung von direkter sowie struktureller Gewalt zu kritisieren.

Generell kann beobachtet werden, dass der Konflikt in der Bearbeitung meist auf seine wirtschaftliche Komponente reduziert wird. Die Mehrdimensionalität und insbesondere die kulturelle Komponente des Konflikts werden in den Medien fast immer ausgeblendet. Viele PolitikerInnen und JournalistInnen rücken die wirtschaftlichen Aspekte in den Mittelpunkt, um die Frustration des Mapuche-Volks auf relativ einfache Weise zu erklären. Die Armut der indigenen Gemeinschaften und der geringe Landbesitz werden als zentrale Probleme identifiziert, womit die Lösung in Form von Landvergaben und Entwicklungsprojekten oder durch Stipendien für Mapuche-StudentInnen naheliegt. Diese Maßnahmen bearbeiten aber nicht die tieferen, strukturellen Ursachen des Konflikts, sondern sind kurzfristige und symptomorientierte Lösungsansätze.[188] Auch Camilo Vásquez sieht das Problem in der Tendenz zu kurzfristigen Lösungen: *"El chileno tiende a soluciones corto placistas no a cosas más a*

[187] vgl. Wittelsbürger/Sattler 2005: 111; vgl. Glasl 2000: 114f.
[188] vgl. Vergara/Foerster 2002: 38, 54

largo tiempo, las que sí en verdad sirvan. Por ejemplo el tema de las becas para los mapuche.”[189]

Außerdem trägt die Reduktion auf die Armut als Konfliktgegenstand dazu bei, dass die Mapuche in der Gesellschaft nicht als politische Akteure, sondern als Opfer (meistens sogar selbstverschuldet) gesehen werden:

> *[L]o que se nos educa a nosotros, es que toda la cuestión indígena es un tema básicamente del pasado y lo que vemos hoy día es un problema de pobreza. No es un tema de identidad étnica ni de origen cultural, sino [...] lo que debemos ver son unas personas de extrema pobreza y cuya situación obedece básicamente a su propia voluntad, porque es flojo o porque tiene algún tipo de adicción, es alcohólico o algo así.*[190]

Die Negation der kulturellen Komponente von Seiten des Staates passt außerdem in seine Ideologie einer einheitlichen nationalen Identität. Aus dieser Perspektive handelt es sich um einen Konflikt zwischen ChilenInnen; die Variable Ethnizität spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle.[191]

Der Umgang mit dem Konflikt ist zusammenfassend von verschiedenen Formen von Gewalt, einer Verhärtung der Positionen und Polarisierung der Konfliktparteien, sowie einer eindimensionalen Herangehensweise geprägt. Das Fehlen des Faktors Kultur in den Auseinandersetzungen, ebenso wie die unzureichende Kommunikation zwischen den Akteuren sind entscheidende Defizite, die eine konstruktive Konfliktbearbeitung verhindern. Es produzieren sich Folgekonflikte und der Grad der Gewaltanwendung wird immer höher.

Aufbauend auf diesen Kritikpunkten, werde ich dem praktizierten Konfliktumgang im Verlauf der Diplomarbeit weiter nachgehen und ihn insbesondere aus der Perspektive der Universität betrachten. Diesbezüglich verfolge ich – laut meiner Forschungsfrage – die Idee eines interkulturellen Dialogs als konstruktive Konfliktbearbeitung und versuche mit Hilfe eines theoretischen Modells, alternative Konfliktbearbeitungswege für die Praxis ausfindig zu machen. Dafür müssen aber zuerst der Begriff der Interkulturalität und damit verbundene Konzepte sowie Strategien geklärt werden.

[189] Camilo Vásquez, 14.10.2010
[190] Alejandro Herrera, 10.11.2010
[191] vgl. Vergara/Foerster 2002: 38

7. Theorie II: Interkulturalität

Die starke Bedeutung der Werte, der kulturellen Lebensformen, wie auch der Identität im Konflikt zeigt, dass der Faktor Kultur eine Rolle spielt. Es handelt sich also in diesem Sinne um eine interkulturelle Konfliktsituation. Aus dem Grund ist es notwendig, an dieser Stelle ein Kapitel über das Konzept der Interkulturalität einzuschieben. Im ersten, theoretischen Teil setze ich mich mit Begrifflichkeiten und Definitionen von Kultur, Multi-, Trans- und Interkulturalität auseinander, während der zweite Teil deren politische Strategien sowie konkrete Anwendungsbereiche behandelt. Anschließend beschäftige ich mich mit den Kritiken und Schwierigkeiten der Interkulturalität in der Praxis. Als letztes Unterkapitel dieses Theorieteils, das den Übergang zur empirischen Untersuchung darstellt, schlage ich die Brücke zwischen konstruktiver Konfliktbearbeitung und interkulturellem Dialog.

7.1 Kultur-Begriff

Ohne eine Auseinandersetzung mit dem Begriff „Kultur“ kann Interkulturalität weder verstanden noch verwendet werden. Definitionen von Interkulturalität und davon abstammende Konzepte operieren – schon aufgrund ihres Namens – immer in irgendeiner Weise mit dem Kultur-Begriff oder bauen darauf auf. Auch umgekehrt braucht „Kultur“ die „Interkultur“, denn sie wird überhaupt erst dadurch sichtbar und insofern definitorisch annähernd erfassbar.[192] Es handelt sich also um einen Kreislauf der Definitionen und des Umgangs mit den beiden Begriffskonstruktionen.

„Kultur“ – heutzutage ein Begriff, um dessen Definition man besser einen großen Bogen macht. In der Literatur wird immer wieder aufgezählt, wie dieses ominöse Konstrukt *nicht* verwendet oder definiert werden soll. Andererseits gibt es so unzählige Definitionsversuche sowie mitschwingende Assoziationen, dass man vor lauter Auswahl nicht mehr weiß, um was es eigentlich geht. So betont Jürgen Bolten, Professor für Interkulturelle Wirtschaftskommunikation an der Universität Jena, eindringlich: „*‘Den’ allgemein gültigen Kulturbegriff gibt es nicht.*“[193] Das Problem der Definitionsübersättigung haben so manche „große“ Begriffe, wie zum Beispiel „Entwicklung“, „Globalisierung“ oder „Diskurs“.[194] Die Lösung für viele Texte ist es, sie gar nicht mehr zu definieren, sondern einfach in dieser Unklarheit zu verwenden.

[192] vgl. Baecker 2000: 16f.
[193] Bolten 2007: 10
[194] vgl. Gürses 2003: 7

Für meine Arbeit bedeutet dies, dass lediglich eine Annäherung an eine Definition vorgenommen werden kann. Aufbauend auf der Begriffsgeschichte folge ich Bolten in einer groben Einteilung in einen engen und einen breiten Kultur-Begriff. Dann fasse ich einige grundlegende, definitorische Prinzipien zusammen, die für meine Arbeit relevant sind.

Das deutsche Wort „Kultur" stammt ursprünglich aus dem Lateinischen „colere"[195], das vor allem in der Landwirtschaft verwendet wurde. Es kann mit „bebauen" und „pflegen" übersetzt werden. In diesem Sinne diente Kultur in seinen Anfängen zur Unterscheidung von Menschen und Tieren, also in Abgrenzung zur „unbehandelten" Natur. Die Philosophen der Antike (z. B. Cicero) gingen noch einen Schritt weiter und sprachen von der Kultur als „Pflege des Geistes", die sie als Aufgabe des Individuums erachteten. Diese Idee der Kultur als Zivilisation ging davon aus, dass es nur *eine* soziale Gemeinschaft gab, die zivilisatorische Merkmale aufwies und sich bewusst von den „Nicht-Kultivierten" oder „Barbaren" abgrenzte.[196]
Nachdem dieses Verständnis in den späten 1960er-Jahren starke Kritik erfuhr, setzte sich ein breiterer Kultur-Begriff durch, der Kultur als Kategorie an sich definierte. Talcott Parsons oder auch Jürgen Habermas führten diese Idee weiter, indem sie Kultur als System und somit als Teil der Gesellschaft in Abgrenzung zur Politik und Ökonomie verstanden. Es beinhaltete intellektuelle, künstlerische, religiöse und mediale Aspekte einer Gesellschaft, die von „ExpertInnen" hervorgebracht wurden. Der Alltag war in diesem Verständnis Ort des Kultur*konsums*, jedoch kein Kultur*produzent*. Der elitäre Charakter, der ungleiche Zugang zu Kultur und die Differenzierung zwischen ExpertInnen und KonsumentInnen führten zu einer anderen Art von Ausgrenzung basierend auf sozialen Klassen. In der Postmoderne veränderte sich der Kultur-Begriff erneut. Frederic Jameson und Mike Featherstone identifizierten einen Wandel zur „Alltagskultur", in der das tägliche Leben, insbesondere der Mittelschicht, zu etwas Besonderem wurde. Der Konsumfaktor blieb hier nach wie vor erhalten und implizierte einen Vorbehalt von Kultur für die oberen sozialen Schichten.[197]
Vor allem im Rahmen der Kultur- und Sozialanthropologie kristallisierte sich inzwischen die Betonung des Kontextes heraus. Kultur wurde in diesem Zusammenhang als Lebensform einer Gruppe, abhängig von der spezifischen Umgebung und Geschichte, gesehen. Dies ermöglichte es, Kulturen – so unterschiedlich sie auch sein mögen – miteinander zu verglei-

[195] vgl. Bolten 2007: 10
[196] vgl. Riegler 2003: 4f.
[197] vgl. Riegler 2003: 6f.

chen. Dabei wurden kulturelle Unterschiede hervorgehoben[198] und die Kategorie der Identität ins Treffen geführt.[199] Im Laufe der Geschichte, insbesondere in der Philosophie, entwickelte sich daneben ein Kultur-Begriff, der Kultur als alles sieht, was Menschen in einer Gemeinschaft tun, hervorbringen, leben, glauben (…).[200] In diesem Verständnis ist das Denken an sich Kultur und somit auch die scheinbaren Gegensatzpaare wie Kultur versus Natur oder Kultur versus Zivilisation. Begriffe sind demnach Konstrukte, da sie nicht entdeckt sondern erfunden werden, und als solche ebenfalls an Kultur gebunden sind. Der entscheidende Faktor – so Hakan Gürses – ist das Handeln, denn dieses gibt Kultur erst eine spezifische Form und macht sie dadurch erfassbar. In einem sozialen System werden uns „kulturelle Eigenheiten" zugeschrieben, aber erst wenn wir danach agieren, sie reflektieren, kritisieren, verändern, benutzen, wird das vorgefertigte System zur Kultur, zu „unserer" Kultur.[201]

Diese Definitionsansätze im Laufe der Geschichte, die teilweise heute noch aktuell sind, lassen sich laut Jürgen Bolten in einen engen oder einen weiten Kultur-Begriff kategorisieren. Als eng bezeichnet er Theorien, die von Hochkulturen sprechen und Kultur als abgegrenzten Teil der Gesellschaft in Form von Kunst oder Religion wahrnehmen. Sobald von Kultiviertheit gesprochen und diese mit Weisheit gleichgesetzt wird, so Bolten, ist Kultur eine elitäre Angelegenheit, die von einer kleinen Bevölkerungsschicht definiert und gestaltet wird. Weiters bezeichnet er dieses Verständnis als „eng", da es nur in Abgrenzung zu etwas „Nicht-Kulturellem" existieren kann.[202]
Im weiten Verständnis jedoch meint Kultur eine Lebens- oder Gedankenwelt. Als solche wird sie zu einer veränderbaren, dynamischen Variablen und zugänglich für alle. Der breite Kultur-Begriff nimmt grundsätzlich Abstand von Wertungen und Ausgrenzungen, obwohl er nicht völlig davor gefeit ist.[203] Boltens Annahme, *„[e]ine Gesellschaft* hat *keine Kultur, sondern* ist *Kultur*"[204] führt in Orientierungsversuchen oft dazu, dass Kultur räumlich begrenzt wahrgenommen wird. Ihre Reduktion beispielsweise auf einen Nationalstaat oder eine bestimmte Region konstruiert eine „eigene" gegenüber einer „anderen" Kultur und hat insofern wiederum ausschließenden Charakter. Bolten betont deshalb, dass Kulturen niemals alleine

[198] vgl. Riegler 2003: 8
[199] vgl. Riegler 2003: 11
[200] vgl. Riegler 2003: 8
[201] vgl. Gürses 2003: 22f.
[202] vgl. Bolten 2007: 12
[203] vgl. Bolten 2007: 11f., 13
[204] Bolten 2007: 14

existieren können, geschweige denn in sich homogen sind, sondern immer in Interaktion mit anderen kulturellen Elementen, also „interkulturell“ bestehen.[205]

Aus diesen unterschiedlichen Kultur-Begriffen fasse ich vier Punkte zusammen, die im weiteren Verlauf meiner Arbeit relevant sind und auf die ich immer wieder zurückgreifen werde:

- Ich gehe von einem breiten Kultur-Begriff aus. Kultur bezeichnet demnach eine komplexe Lebenswelt, die sich auf konkrete Individuen und ihre Kontexte bezieht, weshalb weder Wertungen noch Vergleiche zulässig sind. Die Komplexität von Kultur zeigt sich in den verschiedensten Bereichen und Dimensionen, nur ein kleiner Teil davon ist als Spitze des Eisbergs sichtbar.[206]
- Lebenswelten werden durch Handlungen kontinuierlich konstruiert und rekonstruiert, sie sind also dynamisch und veränderbar.[207] Kultur kann ohne Aktivitäten, also den Umgang damit nicht existieren, wobei dieser wiederum von Machtverhältnissen beeinflusst wird. Nur wenn Kultur in diesem Sinne als Aktion gesehen wird, kann sie gestaltet und auch kritisiert werden.[208]
- In Alltagsdebatten wird Kultur immer noch häufig als abgeschlossene Einheit verstanden und kommuniziert. So liest man in Zeitungen von „den Mapuche“ und „der chilenischen Kultur“, wessen spezifische kulturelle Merkmale sie von anderen Kulturen unterscheiden. Diese Verallgemeinerungen führen letztlich zur Konstruktion von abgegrenzten, homogenen Gruppen – von einem „Wir“ versus „die Anderen“.[209] Die Betonung der Grenzen isoliert die Menschen voneinander, verhärtet die Positionen und führt zu Konflikten, Diskriminierungen und Rassismus.[210]
- In unserem Denken sowie Handeln sind wir alle an Kultur gebunden. Wir argumentieren und agieren daraus und definieren Begriffe (wie eben auch Kultur selbst) auf der Basis unserer Kultur. Wir konstruieren dadurch unsere eigene Realität und nehmen Dinge darin subjektiv wahr.[211] Im Rahmen meiner Forschung in Chile werde ich vermutlich auf unterschiedliche Auffassungen von Realität stoßen, insofern auch mit divergenten Konzeptionen von Kultur und Interkulturalität zu tun haben. In den Interviews kann dies

[205] vgl. Bolten 2007: 14
[206] vgl. Bolten 2007: 24f.
[207] vgl. Bolten 2007: 24
[208] vgl. Gürses 2003: 22f.
[209] vgl. Bolten 2007: 25
[210] vgl. Castro Varela 2007: 163
[211] vgl. Bolten 2007: 31, 33

gegebenenfalls zu Kommunikationsschwierigkeiten oder Missverständnissen führen. Sensibilität und ständige Reflexion meiner eigenen Kulturgebundenheit sowie meiner Realitätsauffassung sind hier vonnöten.

7.2 Multi-, Trans- und Interkulturalität

Laut Hakan Gürses wird die Welt in den letzten 300 Jahren immer mehr als Begegnung von vielen Kulturen, die miteinander, nebeneinander oder gegeneinander leben, gesehen.[212] Die Beziehung zwischen Kulturen ist insofern ein essentieller Bestandteil und gleichzeitig eine der großen Fragen der Moderne.[213] Deshalb entstanden in ihrem Kontext die Begriffe Multi-, Trans- und Interkulturalität.

Multikulturalität wird von Jürgen Bolten als „*soziale Organisationsstruktur*“[214] bezeichnet. Schon die Vorsilbe „multi“, die aus dem Lateinischen als „viel, zahlreich“ übersetzt werden kann, weist darauf hin, dass der Begriff noch keinerlei Interaktion beinhaltet, sondern lediglich den Zustand des nebeneinander Existierens von Angehörigen mehrerer Kulturen definiert. Bolten identifiziert schematisch drei Formen von Multikulturalität. Sie sind abhängig vom Interesse aller Beteiligten, miteinander in Kontakt zu treten sowie der strukturellen Gegebenheiten und vorherrschenden Machtverhältnissen. Eine erste Variante ist die völlige Ablehnung und Unterdrückung der „anderen“. Dabei werden Kulturen als voneinander isolierte Kugeln wahrgenommen und eine so genannte „Leitkultur“ definiert. Dieses Verständnis ist auch in der zweiten Form noch vorherrschend, welche durch eine Abschottung der Kulturen bei gegenseitiger Toleranz gekennzeichnet ist.[215] Eine dritte Form von Multikulturalität bewegt sich schon in Richtung Interkulturalität, drückt sich aber vorerst durch einen vorsichtigen Kontakt zwischen den sozialen AkteurInnen aus. Hier wird erstmals versucht, die „Einheit Kultur“ und damit verbundene starre Grenzen aufzulösen.[216]

In ihrem etwas globaleren Definitionsansatz unterscheiden Jacques Demorgon und Hagen Kordes die Begriffe Multikulturalität und Transkulturalität durch ihr Kulturverständnis. Indem Multikulturalität Differenzen betont und anerkennt, folgt sie einer partikularistischen

[212] vgl. Gürses 2003: 4
[213] vgl. Schelkshorn 2003: 83
[214] Bolten 2007: 22
[215] vgl. Bolten 2007: 64ff.
[216] vgl. Bolten 2007: 67

Ideologie.[217] Demorgon und Kordes kritisieren aber, dass Kulturen in diesem Zusammenhang als geschlossene Einheiten wahrgenommen werden, was im Endeffekt exkludierend wirkt, Individuen in Kategorien zwängt und Kulturen bewertet.[218] Im Gegensatz dazu, bezieht sich Transkulturalität auf die Gleichheit aller Menschen (universalistischer Ansatz). Das Individuum wird in den Vordergrund gestellt und kulturelle Charakteristika nivelliert. Auch diese Ideologie wird aber durch die strikte Ablehnung von jeglichen kulturellen Ausdrücken oft für rassistische Argumentationen gegen bestimmte Kulturen gebraucht.[219]

Aufgrund der Kritik an den Begriffen Multi- sowie Transkulturalität schlagen alle drei Autoren – Bolten, Demorgon und Kordes – Interkulturalität als wünschenswerte Alternative zum Umgang mit kultureller Diversität vor. Dieses Konzept soll sich einerseits von der Betonung und bedingungslosen Anerkennung sämtlicher kultureller Differenzen (Partikularismus), aber auch von der Vereinheitlichung aller Menschen in einer von Individualismus geprägten Weltgesellschaft (Universalismus) distanzieren. Es wurde im Rahmen des US-amerikanischen „Bureau of Intercultural Education" in den Jahren 1924-1945 entwickelt und plädiert für eine Aktion zwischen (im Lateinischen „inter") den Kulturen.[220] In den Worten von Jürgen Bolten ist Interkulturalität ein „*Prozess, der sich im Wesentlichen auf die Dynamik des Zusammenlebens von Mitgliedern unterschiedlicher Lebenswelten auf ihre Beziehungen zueinander und ihre Interaktionen untereinander bezieht.*"[221] Demorgon und Kordes betonen, dass es dabei um „*Überlagerungen, wechselseitige Abhängigkeiten und gegenseitige Durchdringung von Grenzen und Kontakten*"[222] geht. Im Gegensatz zu Multi- und Transkulturalität, die jeweils auf ihre Art und Weise Harmonie anstreben, können interkulturelle Kontakte durchaus konfliktreich sein. Dies ist unvermeidbar, da es um eine tiefe und konstruktive Auseinandersetzung mit Differenzen und Gemeinsamkeiten geht, dessen Ziel es ist, durch Konsens neue Handlungsspielräume zu kreieren.[223] Geschichte, ebenso wie Kultur, ist daher kein statisches Phänomen, sondern wird in einem aktiven Prozess kontinuierlich neu

[217] vgl. Demorgon/Kordes 2006: 29, 34
[218] vgl. Demorgon/Kordes 2006: 30
[219] vgl. Demorgon/Kordes 2006: 31ff.
[220] vgl. Demorgon/Kordes 2006: 33f.
[221] Bolten 2007: 22
[222] Demorgon/Kordes 2006: 34
[223] vgl. Demorgon/Kordes 2006: 34f., vgl. Bolten 2007: 67

geschrieben.[224] Aufgrund dieses dynamischen Charakters, können interkulturelle Beziehungen laut Bolten nicht geplant werden.[225]
Wie schon der Kultur-Begriff, wird auch das Verständnis von Interkulturalität vom jeweiligen kulturellen Kontext bestimmt. Unterschiedliche Ausgangspunkte, Motive und Ziele führen folglich auch zu verschiedenen Umgangsformen mit sowie Reaktionen auf interkulturelle Begegnungen. In Europa dreht sich der Interkulturalitätsdiskurs heute hauptsächlich um die Migration, während in Lateinamerika die Debatte vor allem durch die indigenen Bewegungen intensiviert wird. Sie kämpfen für eine Hinterfragung der dominanten Kultur der ehemaligen Kolonialmächte und fordern eine Neudefinition von „nationaler Identität".[226]

7.3 Politische Strategien

Je nachdem welcher der theoretischen Ideologien Multi-, Trans- oder Interkulturalität die politischen Akteure eines Systems angehören, verfolgen sie entsprechende Strategien. Diese von Machtverhältnissen geprägten politischen Strukturen definieren Handlungsspielräume und bestimmen damit zu einem großen Teil, wie Interkulturalität verstanden und umgesetzt wird.[227] Aus diesem Grund bilden sie einen entscheidenden Rahmen für vorliegende Arbeit.

In den meisten Ländern mit einer heterogenen Bevölkerungsstruktur – insbesondere in Lateinamerika – geht es dabei meist um die Debatte nationale Einheit versus plurinationale Staatsform. Auch in Chile dreht sich ein ständiger Konflikt um dieses Thema. Schon zu Zeiten der Militärdiktatur war der nationalistische Gedanke eines homogenen Staates mit „einer einzigen chilenischen Kultur" oberste Priorität. Ebenso vehement wurde diese Konstruktion einer kollektiven Identität von den indigenen Völkern von Anfang an abgelehnt.
Der Umgang mit Diversität in der Gesellschaft basiert laut René Kuppe, ein auf Lateinamerika spezialisierter Rechtsphilosoph an der Universität Wien, auf zwei politisch-rechtlichen Modellen: dem nationalstaatlichen und dem pluralistischen Modell. Einer kolonialen Tradition folgend etablierte sich in den meisten unabhängigen lateinamerikanischen Staaten vorerst ein auf den einheitlichen Nationalstaat fokussiertes System. Zentrales Merkmal dieses Modells ist die formelle Gleichheit aller vor dem Gesetz, welches ausschließlich westlich dominiert ist. Kulturelle Differenzen werden nach transkultureller Überzeugung nivelliert,

[224] vgl. Demorgon/Kordes 2006: 33ff.
[225] vgl. Bolten 2007: 73
[226] vgl. Schelkshorn 2003: 79; vgl. Riedemann 2008: 270
[227] vgl. Bolten 2007: 63

ausgeblendet und unterdrückt.[228] Aufbauend auf dieser „nationalen Identität“ wurden Indigene weitgehend aus der nationalen Politik ausgeschlossen, was in vielen Ländern bis heute der Fall ist.[229] Seit dem 20. Jahrhundert ist in Lateinamerika laut Kuppe die Entwicklung eines zweiten Modells zu beobachten, das zum Großteil auf den Forderungen der indigenen Bevölkerung, aber auch auf der Auseinandersetzung mit Diversität auf internationaler Ebene basiert. In einem pluralistischen System werden Differenzen anerkannt und als gleichwertig verstanden. Mehrere Rechtssysteme können nebeneinander gelten, was die indigenen Völker zu einem Teil des politischen Systems macht und kulturellen Diskriminierungen von Seiten des Staates entgegenwirkt. Merkmale eines solchen pluralistischen Systems sind laut Kuppe:

- Definition des Nationalstaates als Form multiethnischer, plurikultureller Wirklichkeiten
- Recht der indigenen Völker auf Entfaltung innerhalb ihrer eigenen kulturellen Identität
- Institutionelle Voraussetzungen für die Rechte an indigenem Grund und Boden
- Recht auf politische Selbstregierung innerhalb der Nationalstaaten
- Anerkennung von kollektiven Rechten zusätzlich zu den individuellen Menschenrechten

Entwürfe zu einem pluralistischen Staat gibt es inzwischen in einigen lateinamerikanischen Ländern, die praktische Umsetzung lässt jedoch in den meisten noch zu wünschen übrig.[230] Den Weg dorthin sehen viele AutorInnen im interkulturellen Dialog. So betont Rachel Sieder: „*The evolution of appropriate principles of justice for a multicultural society requires an open, equal intercultural dialogue*.“[231]

7.4 Anwendungsbereiche

Rund um den Begriff der Interkulturalität drehen sich verschiedene Anwendungsbereiche, die von diesen strukturellen Rahmenbedingungen beeinflusst werden. Erst durch die Kontextualisierung in konkreten sozialen Praktiken, wie beispielsweise in Form von Programmen oder Projekten, wird das Konzept etwas klarer.[232]

7.4.1 Interkulturelle Kommunikation

Wie oben erwähnt, geht es bei Interkulturalität um ein ständiges Aushandeln von Beziehungen. Dies geschieht über Kommunikation, die an sich schon ein essentieller Bestandteil von

[228] vgl. Kuppe 2001: 1f.
[229] vgl. Sieder 2002: 5
[230] vgl. Kuppe 2001: 2
[231] Sieder 2002: 13
[232] vgl. Giebeler 2010: 18

Kultur ist, da sie dadurch sichtbar und überhaupt erst konstruiert wird.[233] Kommunikation bedeutet im Allgemeinen die gegenseitige Übermittlung von Informationen zwischen zwei oder mehreren Individuen.[234] Wie in Kommunikationsmodellen (zum Beispiel nach Schulz von Thun) deutlich wird, spielt dabei eine Vielzahl von Faktoren auch jenseits der sprachlichen Ebene eine Rolle.[235]

Der Begriff „interkulturelle Kommunikation" wird in den verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen – wie zum Beispiel Soziologie, Anthropologie, Politikwissenschaften, Philosophie, Psychologie, Theologie, Geschichte, Sprachwissenschaften, Wirtschaftswissenschaften, etc. – behandelt und definiert. Dabei werden jeweils unterschiedliche Herangehensweisen verfolgt, teilweise bilden sich aber auch interdisziplinäre Überschneidungen.[236] Aufbauend auf der Definition von Kommunikation und Interkulturalität kann der Begriff grob als „Austausch zwischen verschiedenen Kulturen" erklärt werden. Im Falle des „interkulturellen Dialogs" handelt es sich dabei um zwei Parteien, „interkultureller Polylog" meint hingegen mehrere Kulturen, die miteinander in Kontakt treten. Dies geschieht einerseits individuell zwischen Angehörigen der kulturellen Gruppen, andererseits auf gesellschaftlicher Ebene, womit die Beziehung zwischen kulturellen Gemeinschaften oder Staaten gemeint ist. Laut Eva Gugenberger ist diese schematische Definition jedoch problematisch, da sie wiederum auf ein Verständnis von Kultur als Einheit zurückgeht. Aufgrund der Heterogenität und Komplexität von Kultur, kann ihres Erachtens interkulturelle und intrakulturelle Kommunikation nicht getrennt werden.[237] Neben dieser definitorisch-analytischen Herangehensweise an das Konzept „interkulturelle Kommunikation", wird in vorliegender Arbeit vor allem ihre praktische Anwendung thematisiert werden. Diese findet insbesondere in der Wirtschaft und in der internationalen Zusammenarbeit (wie zum Beispiel in Entwicklungsprojekten) statt, aber auch in den hier relevanten Bereichen Politik und Bildung.[238] Dabei wird sich herausstellen, dass Kommunikation entscheidend vom sozialen Kontext und der spezifischen Situation beeinflusst und sogar definiert wird. Das bedeutet für diese Arbeit, dass eine genauere Definition von interkultureller Kommunikation erst im Rahmen des Forschungsprozesses stattfinden kann. Auf der analytischen Ebene sind dafür folgende Fragen zu stellen: Wer kommuniziert? Wer oder was repräsentiert wen oder was? Was oder worüber wird

[233] vgl. Bolten 2007: 23
[234] vgl. Gugenberger 2003: 10
[235] vgl. Auernheimer o.J.: Kapitel 2, siehe Homepage Schulz von Thun Institut für Kommunikation, Das Kommunikationsquadrat
[236] vgl. Gugenberger 2003: 12
[237] vgl. Gugenberger 2003: 10f.
[238] vgl. Gugenberger 2003: 12, vgl. Zimmermann 2003: 30ff.

kommuniziert? Wie sieht das Gespräch aus und mit welchen Mitteln wird es geführt? Welche Dimensionen, Beziehungen, Machtverhältnisse spielen dabei eine Rolle? Handelt es sich um einen *Dia*log oder vielmehr um einen *Poly*log? In welcher Sprache und auf Basis welcher sprachlichen Codes wird dieser geführt?

Wie bereits erwähnt, spielen dabei viele Faktoren auch außerhalb der konkreten Kommunikationssituation eine Rolle. Georg Auernheimer – Professor für Interkulturelle Pädagogik im Ruhestand – betont deshalb die „*Mehrdimensionalität*" von interkultureller Kommunikation und plädiert dafür, Missverständnisse oder Probleme nicht nur auf kulturelle Differenzen zurückzuführen. Als wichtigste Dimensionen nennt er „*1. Machtasymmetrien, 2. Kollektiverfahrungen [und] 3. Fremdbilder*", die in der Praxis eng zusammenhängen.[239] Nicht nur von Georg Auernheimer, auch von anderen AutorInnen wird die Reduktion auf kulturelle Differenzen als einzige Erklärungsgrundlage immer wieder kritisiert. Insbesondere in Lateinamerika ist die Machtasymmetrie laut Eva Gugenberger ständig präsent und folgt einer kolonialen Tradition. Die lange Geschichte der Ungleichheit, Unterdrückung und hierarchischen Strukturen hatte und hat bis heute Auswirkungen auf die interkulturellen Beziehungen zwischen Indigenen und der kolonialen bzw. „nationalen" Kultur.[240]
Diese Mehrdimensionalität von interkulturellen Kommunikationssituationen bildet eine relevante Basis für alles Reden und Schreiben zum Thema Interkulturalität und insofern ebenfalls für diese Arbeit. Ich konzentriere mich hier zwar – wie oben erwähnt – auf die kulturelle Problematik des Konflikts in Chile, es wird aber erneut klar, dass diese nie unabhängig von den anderen Bereichen betrachtet werden kann.

7.4.2 Interkulturelle Kompetenz

Aus den Schwierigkeiten in interkulturellen Kommunikationssituationen heraus entstand das Konzept der „interkulturellen Kompetenz", das auf Missverständnisse vorbereiten soll und „den richtigen" Umgang mit Differenz vorschlägt. Der Name „Kompetenz" weist schon darauf hin, dass darunter definitorisch eine Fähigkeit verstanden wird, die in Trainings und mit Hilfe von Listen zu „Do's and Dont's" bzw. erwünschten und unerwünschten Eigenschaften erlernt werden kann.[241] Diese Idee kam erstmals in den 1960er-Jahren auf und breitete sich – wie auch „interkulturelle Kommunikation" – in vielen Wissenschaftsdiszipli-

[239] Auernheimer o.J.: Kapitel 3
[240] vgl. Gugenberger 2003: 8
[241] vgl. Gürses 2009: 2f.

nen sowie Praxisfeldern aus. Aus diesem Grund haben wir es inzwischen mit einer Vielzahl von Definitionen und Ansätzen rund um „interkulturelle Kompetenz“ zu tun. Am häufigsten wird das Konzept heutzutage in den Bereichen Politik und Wirtschaft thematisiert.[242]
Um sich einer Definition anzunähern, ist es notwendig, einige Fragen bezüglich der Ziele, Akteure, Hintergründe und Anwendungsbereiche von interkultureller Kompetenz zu stellen. Es wird sich jedoch herausstellen, dass all diese Themen umstritten sind und insofern eine klare, allgemeine Definition nicht möglich ist. Eine erste Annäherung an interkulturelle Kompetenz entsteht durch die Betrachtung ihres Ziels. So wird sie einerseits für mehr wirtschaftliche Effizienz angestrebt oder aber – vor allem in der Bildung – eine persönliche Veränderung der Menschen in sich und im Umgang miteinander erhofft.[243] In einigen Ansätzen geht es darum, über bestimmte Kulturen Bescheid zu wissen, in anderen wird das Konzept jedoch als kulturunabhängig, also als grundsätzliche Fähigkeit, mit Begegnungen verschiedener Kulturen umzugehen, verstanden.[244] Weiters ist zu fragen, in welchen Beziehungen interkulturelle Kompetenz benötigt oder angestrebt wird und wie Kultur in diesem Zusammenhang verstanden wird. Die Konzentration auf Nationalstaaten steht dabei der Ausweitung von Kultur auf sämtliche Lebensbereiche und Differenzen gegenüber (z. B. Geschlecht, ökonomischer Status, etc.).[245]

Es kristallisieren sich zwei Extreme im Verständnis von interkultureller Kompetenz heraus, die beide stark kritisiert werden: ein spezifischer und ein allgemeiner Ansatz. In ersterem wird beklagt, dass er Kulturen nicht in ihrer Heterogenität wahrnimmt und auf abgeschlossene Einheiten reduziert.[246] Er konstruiert Fremdheit und die neoliberale Effizienzlogik wird von vielen Seiten als zu standardisiert und produktivitätsbezogen kritisiert.[247] Im wirtschaftlichen Bereich wird – im Rahmen von interkultureller Kompetenz ebenso wie Kommunikation – Kultur vorrangig als Problem hervorgehoben.[248] Der zweite Ansatz führt hingegen dazu, dass sämtliche Beziehungen sowie Fähigkeiten als interkulturell bezeichnet werden können, wodurch eine Definition im Prinzip unmöglich und auch sinnlos wird.[249] Die Beschränkung

[242] vgl. Rathje 2006: 1f.
[243] vgl. Rathje 2006: 4
[244] vgl. Rathje 2006: 6f.
[245] vgl. Rathje 2006: 9ff.
[246] vgl. Gürses 2009: 2
[247] vgl. Castro Varela 2007: 155, 159, 161, 168
[248] vgl. Isar 2006: 16
[249] vgl. Rathje 2006: 7ff.

auf die individuellen Fähigkeiten in beiden Ansätzen ignorieren außerdem andere Interessen von Personen und strukturelle Rahmenbedingungen in interkulturellen Begegnungen.[250]
Um sich nun von diesem problematischen Begriff der „interkulturellen Kompetenz“ zu distanzieren, geht der Trend in vielen Bereichen in Richtung „interkultureller Dialog“ oder „interkulturelle Kommunikation“. Sie scheinen – zumindest der Wortwahl nach – persönlicher und nicht auf wirtschaftliche Effizienz ausgerichtet zu sein.[251] Inwieweit sich dies auch in der Praxis niederschlägt, ob ein radikaler Unterschied zur umstrittenen „interkulturellen Kompetenz“ oder nur ein neuer Name für dasselbe Konzept verwendet wird, muss auch hier in konkreten Situationen und Anwendungen untersucht werden.

7.4.3 Interkulturelle Bildung

Wohl am häufigsten fällt der Begriff Interkulturalität im Bereich der Bildung. Programme zu interkulturellem Lernen schießen vor allem in Europa aus dem Boden und versuchen, einen respektvollen und toleranten Beitrag zur „MigrantInnendebatte“ bzw. Integrationspolitik zu leisten.[252] Aber auch in Lateinamerika wird die interkulturelle Pädagogik durch Programme immer mehr zum Thema, wobei diese in erster Linie die Indigenen in den Blick nimmt. Interkulturelles Lernen findet meist in Schulen statt, die theoretische Auseinandersetzung damit ist jedoch vor allem im tertiären Bildungssektor angesiedelt. Außerdem gibt es Programme dazu in wirtschaftlichen sowie politischen Zusammenhängen, meist zu dem Zweck, Fachkräfte für internationale Geschäfte oder Begegnungen auszubilden.[253]

Die Basis von interkultureller Bildung wird meist in „interkultureller Kompetenz“ bzw. einem „korrekten“ interkulturellen Handeln gesehen.[254] Um dies zu erreichen schlagen diverse Autoren Verhaltensregeln für Lehrende vor und zählen Standards auf, wie interkulturelle Bildung aussehen soll.[255] Wie schon der Begriff „interkulturelle Kompetenz“, wird auch dieser standardisierte Zugang zu interkultureller Bildung von vielen Seiten kritisiert. Auch hier ist ein fragwürdiger Kultur-Begriff, der den Programmen zugrunde liegt, für einige AutorInnen der Grund für deren Scheitern. So werden in interkultureller Bildung oft Differenzen und Fremdheit an sich zum Thema gemacht und dadurch überhaupt erst konstruiert. Der

[250] vgl. Rathje 2006: 5f.
[251] vgl. Gürses 2009: 3
[252] vgl. Castro Varela 2007: 160
[253] vgl. Bolten 2007: 89
[254] vgl. Bolten 2007: 81
[255] siehe Bolten 2007, siehe Broden 2003

Vorschlag von Veronika Kabis nach Albert Scherr ist deshalb, *„als Lerngegenstand interkultureller Pädagogik nicht die Migranten als Fremde, sondern gesellschaftliche Konstruktionen von Fremdheit, ihre Voraussetzungen, Formen und Folgen zu konzipieren.*“[256] Jürgen Bolten (2007) gibt zwar eine ausführliche Liste mit Verhaltensregeln für interkulturelles Lernen an[257], plädiert aber gleichzeitig stark für einen ganzheitlich-integrativen Ansatz. Interkulturalität soll demnach inter- und transdisziplinär behandelt werden und somit eine neue Perspektive auf sämtliche Lehrinhalte ermöglichen. Da interkulturelle Begegnungen auch im Alltag in allen Bereichen vorkommen, ist es laut Bolten nicht sinnvoll, sie zum Thema nur eines einzigen Unterrichtsfaches zu machen. Dies erklärt auch den transdisziplinären Anspruch, wodurch vor allem der Praxisbezug zu einem wichtigen Bestandteil interkulturellen Lernens werden sollte.[258] Diese Forderung Boltens betrifft nicht nur die direkte Anwendung in Schulen, sondern auch die Umsetzung an den Universitäten und insbesondere in der LehrerInnenausbildung. Interkulturelle Pädagogik soll zu einer unabdingbaren Voraussetzung für jede Lehrtätigkeit werden.[259] Der Autor betont weiters, dass interkulturelle Konzepte an sich auch kultursensibel sein müssen, dies aber in der Praxis oft nicht sind, sondern im Gegenteil spezifischen kulturellen Denkweisen und Realitätsverständnissen entspringen (z. B. die wohl sehr subjektive Definition von einem „korrekten Umgang mit Fremdheit“).[260] Hier verweise ich auf die oben behandelte Kulturgebundenheit sämtlicher Handlungen und Definitionen (siehe Kapitel 7.1).

7.5 „Sonntagsreden“ und Phantome

Wie aus den vorangehenden beiden Kapiteln hervorgeht, wird Interkulturalität und alles was damit zusammenhängt grundsätzlich als erstrebenswert angesehen. Interkulturelle Konzepte werden zwar häufig kritisiert, dies geschehe aber meist aufgrund einer missverstandenen oder unerwünschten Anwendung. TheoretikerInnen zum Thema (wie Bolten 2007 oder Rathje 2006) machen dann Vorschläge, wie diese verbessert werden kann, um durch die „korrekte Umsetzung“ schließlich die positiven Effekte von Interkulturalität zu erreichen. Viele Definitionsansätze bieten Interkulturalität insofern als universelle Lösung und den interkulturellen Dialog als beliebtes *„normatives Ideal“*[261] an. Dies macht sie eher zu einer

[256] Scherr 1999: 64 zit. nach Kabis 2002: 9
[257] vgl. Bolten 2007: 112
[258] vgl. Bolten 2007: 109f., 112
[259] vgl. Bolten 2007: 111f.
[260] vgl. Bolten 2007: 114
[261] Isar 2006: 15

Utopie, als zu einem realen Phänomen. Um die Problematik der Begrifflichkeiten und Definitionen sowie eine kritische Auseinandersetzung zum Konzept Interkulturalität wird sich folgendes Kapitel drehen.

Eine große Schwierigkeit, die sich beim Definieren von Interkulturalität ergibt, entsteht aus ihrem inflationären Gebrauch. Dies hat problematische Auswirkungen auf die inhaltliche Auseinandersetzung. Durch „*Theorie-Konkurrenz*“[262] werden ständig Begriffe kritisiert und neue kreiert. Es entsteht ein Kreislauf, der in unzähligen Definitionen mündet, wobei unterschiedliche Begriffe teilweise das gleiche bezeichnen und unterschiedliche Dinge gleich benannt werden. Hakan Gürses beobachtet eine „*Bedeutungsüberwucherung durch sinnentleerenden Gebrauch*“[263] in Form der alles überlagernden Beschäftigung mit Definitionen. Aus diesem Grund wird Interkulturalität inzwischen oft gar nicht mehr definiert oder differenziert[264], aber trotzdem verwendet. Das Wort „interkulturell“ scheint in Mode zu sein und eignet sich gut für „Sonntagsreden“ und „Schön-Wetter-Rhetorik“ oder um Fördermittel an Land zu ziehen. Wie Kultur, wird in diesem Sinne auch Interkulturalität zu einem politischen Instrument gemacht und oft dazu verwendet, Konflikte zu umgehen. Als solches entfernt sie sich immer mehr von einer wissenschaftlichen oder philosophischen Bedeutung.[265] Die fehlende inhaltliche Auseinandersetzung zeigt sich zum Beispiel in der Wortwahl. Der so oft beworbene „Dialog der Kulturen“ ist im Prinzip nichts weiter als ein Phantom, denn „*Kulturen können nicht reden, daher auch keinen Dialog miteinander führen*“.[266] Eine klare Definition ist also schon aus logischen Gründen nicht möglich, sie müsste zuerst die eigentliche Bedeutung der Metapher identifizieren. Die relevanten Fragen sind nämlich: *Wer* führt einen Dialog und *wie* sieht dieser aus? Welche sozialen Interaktionen, Zielvorstellungen und Kommunikationsregeln stehen dahinter?[267] Handelt es sich um RepräsentantInnen, die eine Kultur, also ein Kollektiv vertreten, müsste der definitorische Blick eben ihrer Rolle und ihrer Legitimation gelten. Ein weiterer Kritikpunkt an der beschönigenden Verwendung von Begriffen ist ihre Funktion als „Deckmantel“. Aufgrund ihrer positiven Assoziationen wie Respekt, Toleranz oder Gleichheit läuft Interkulturalität oft Gefahr, Realitäten und Missstände – wie zum Beispiel Rassismus – zu verschleiern.[268]

[262] Gürses 2009: 2
[263] Gürses 2009: 5
[264] vgl. Kabis 2002: 3
[265] vgl. Isar 2006: 13f.
[266] Gürses 2009: 4
[267] vgl. Carbaugh/Boromisza-Habashi/Ge 2006: 27f.
[268] vgl. Gürses 2009: 2

Neben der Kritik an den Begrifflichkeiten, sind auch einige problematische Punkte in der Anwendung von Interkulturalität zu nennen. Zum einen wird in vielen Fällen „Fremdheit" („wir" versus „die anderen"), die im Rahmen von interkulturellen Begegnungen eigentlich bekämpft werden sollte, erst recht wieder betont und sogar für ihre Definition herangezogen.[269] Dieses Dilemma tritt in fast allen Bereichen auf, wo Kultur thematisiert wird und deshalb auch in dieser Arbeit. Sobald von „den ChilenInnen" oder „den Mapuche" die Rede ist, wird der Blick auf Unterschiede gerichtet und die Angehörigen dieser Gruppen in Kategorien gezwängt.[270]
In weiterer Folge sehe ich mich genötigt, die Begriffe „chilenische" oder „mapuche" Kultur mangels Alternativen und auf Basis des alltäglichen Sprachgebrauchs in Chile weiterhin zu verwenden. Ich möchte aber betonen, dass diese Wortwahl keinesfalls bedeutet, dass ich die jeweiligen kulturellen Gruppen als abgeschlossene und voneinander separierte Einheiten wahrnehme oder sie auf ihre Differenzen reduziere. Gleichzeitig widme ich einen großen Teil meiner Forschung eben diesem Verständnis und Sprachgebrauch, um herauszufinden, wie Kultur und Identität im Rahmen des untersuchten Diskurses um Interkulturalität an den chilenischen Universitäten kommuniziert werden.

Neben der Betonung von Fremdheit ist eine häufige Reaktion im Umgang mit diversen Kulturen die Reduktion auf folkloristische oder künstlerische Aspekte. Dies ist vor allem in der Bildung der Fall, wo Kinder und Studierende unter dem Namen „interkulturelle Begegnung" mit Liedern, Tänzen, Speisen und Kleidern der anderen Kulturen konfrontiert werden, problematischere Aspekte, Werte, Geschichte und Emotionen[271] aber außen vor bleiben. Interkulturalität wird dadurch romantisiert und umfasst im Grunde weder die erwünschte Auseinandersetzung mit Konflikten, noch kann sie auf diese Weise neue Handlungsspielräume schaffen.[272] Das von Bolten, Demorgon und Kordes präsentierte Konzept (siehe oben) wurde in diesem Fall missverstanden und ihre interkulturellen Ziele werden zur Illusion.

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die Logik von Interkulturalität als Lösungsansatz. Sie hat grundsätzlich den Anspruch, gesellschaftliche Konflikte zu lösen, behandelt diese aber auf einer individuellen Ebene. Durch interkulturelle Kompetenz oder Kommunikation sollen einzelne AkteurInnen demnach ein kollektives Problem lösen. Das ist im Prinzip ein

[269] vgl. Gürses 2009: 2
[270] vgl. Kabis 2002: 4
[271] vgl. Isar 2006: 19
[272] vgl. Kabis 2002: 9

Widerspruch, der ebenfalls dazu führt, dass die Konflikte im Endeffekt meist nicht wirklich behandelt werden.[273]
Dies hängt mit der Frage nach der Handlungsmacht des interkulturellen Dialogs zusammen. Ihr Ziel ist ein friedliches Konfliktlösen auf individueller Ebene. Doch haben die AkteurInnen dieser Kommunikationssituation auch die Macht, Strukturen zu verändern? Wer kann die neu ausgehandelten Handlungsspielräume nutzen und zu welchem Zweck? Hier greife ich zurück auf Auernheimers Mehrdimensionalität von interkultureller Kommunikation, womit er zeigt, dass nicht nur Probleme, sondern auch die Lösungen auf verschiedenen Ebenen ansetzen müssen. Bestenfalls geschieht dies sogar gleichzeitig und bildet einen Kreislauf der Konfliktbearbeitung. Nur so können Strukturen und somit die Wurzeln von Problemen angegriffen werden. Eine Trennung der Dimensionen ist nur in der Theorie – und auch hier wie sich herausstellen wird begrenzt – möglich und sinnvoll.

Nachdem ich sowohl das Konzept, als auch die Anwendung von Interkulturalität in vieler Hinsicht kritisiert habe, möchte ich nun wieder auf ihre Potentiale zurückkommen. Damit hoffe ich zu zeigen, dass es nach wie vor Sinn macht, sich mit der Utopie Interkulturalität in Arbeiten wie dieser und auch in der Praxis zu beschäftigen. Nicht zuletzt deshalb, weil schließlich jede Utopie eine Motivation sein kann und somit Potential für Veränderung birgt.

Auch wenn sie selbst manchmal einem engen Kultur-Begriff verfällt, vermag es Interkulturalität andererseits eben durch die Thematisierung von Fremdheit und Differenzen, Grenzen sichtbar zu machen. Dadurch können diese und möglicherweise das ganze Kulturverständnis in Frage gestellt werden. Außerdem macht sie bewusst, dass Kultur eine Ordnung ist und alles davon beeinflusst wird. Dies kann unter Umständen dazu führen, dass die Ordnung durcheinander gebracht, verändert oder auch zerstört und völlig neu gestaltet wird. Ein weiterer positiver Aspekt von Interkulturalität ist, dass sie Potentiale und Gefahren von Denkweisen und Handlungsformen aufzeigt. Dadurch kann Kulturalität reflektiert und kritisiert werden. Dies eröffnet wiederum Wege der Selbstreflexion und macht ihre Notwendigkeit bewusst. Erst durch den Kontakt von Kulturen wird weiters klar, dass wir weder alle gleich sind, noch eine fixe, vorbestimmte Kultur besitzen. Insofern kritisiert Interkulturalität gleichzeitig universalistische und auch partikularistische Ansätze im Umgang mit Differenz. Letztendlich können all diese Relativierungen und Reflexionsanregungen dazu

[273] vgl. Gürses 2009: 4

führen, dass die vorherrschende kulturelle Hegemonie hinterfragt und die Gesellschaft als System kritisiert wird.[274]

7.6 Interkulturalität als konstruktive Konfliktbearbeitung

Das folgende Kapitel am Ende des Theorieteils vorliegender Diplomarbeit soll nun die beiden Konzepte – konstruktive Konfliktbearbeitung und Interkulturalität – zusammenführen und die wichtigsten für diese Arbeit relevanten Aspekte resümieren. Indem ich Gemeinsamkeiten suche und die Definitionsansätze verbinde, nähere ich mich der Forschungsfrage, inwiefern Interkulturalität zur Konfliktlösung beiträgt, theoretisch an und entwickle gleichzeitig einen Übergang zum praktischen, empirischen Teil dieser Diplomarbeit.
Um den oben diskutierten ambivalenten, widersprüchlichen und „phantomartigen" Charakter von Interkulturalität für den praktischen Umgang etwas fassbarer zu machen, werde ich im Folgenden Bedingungen definieren, die interkulturelles Handeln verlangt, um zu konstruktiver Konfliktbearbeitung beitragen zu können. Dies soll jedoch keine „Checkliste" der interkulturellen Kompetenz werden und ebenso wenig die „korrekte Umsetzung" suggerieren. Außerdem erhebe ich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es geht mir vielmehr um eine Analyse- und Handlungsorientierung für die Praxis, damit deutlich wird, welcher Kontext notwendig ist, um durch Interkulturalität konstruktiv Konflikte zu bearbeiten.

- <u>Bereitschaft zur aktiven Auseinandersetzung, Beidseitigkeit:</u>

Wie durch die Bezeichnung „interkultureller *Dialog*" schon anklingt, handelt es sich dabei um eine Interaktion zwischen zwei (oder mehreren) Akteuren. Ist einer der beiden jedoch nicht bereit, diesen Dialog zu führen, scheitert die Situation und es entsteht kein wechselseitiger Austausch. Dies ist auch für die konstruktive Konfliktbearbeitung eine entscheidende Bedingung. Ist einer der Konfliktparteien nicht willens, sich mit dem anderen und der Konfliktsituation zu beschäftigen, wird dessen Bearbeitung eine einseitige Angelegenheit und kann insofern weder auf einen Kompromiss noch auf einen Konsens – die eben beide auf dem Einverständnis beider Konfliktparteien aufbauen – hoffen. Bereitschaft, Interesse und Offenheit für die Auseinandersetzung mit dem Gegenüber bilden insofern die erste Bedingung für eine interkulturelle Konfliktlösung. Auch Bolten erwähnt diese empathische Einstellung als „*erfolgreiche Verhaltensweise*"[275] in der Reduktion von Missverständnissen, also

[274] vgl. Gürses 2009: 4ff.
[275] Bolten 2007: 75

Konflikten. Meines Erachtens ist Empathie alleine aber noch nicht genug. Das passive Mitfühlen und der „gute Wille“ müssen in Folge zu einer aktiven Auseinandersetzung führen, die sich über die kulturellen Praktiken hinaus mit dem Gegenüber und seinem Kontext beschäftigt. Das meint auch und vor allem die konstruktive Konfrontation mit konfliktiven Themen und problematischen Aspekten der Beziehung. Diese Einstellung soll der Gefahr entgegenwirken, in Stereotype und Vorurteile zu verfallen, Kultur zu bewerten und Menschen bezüglich ihrer Differenzen zu kategorisieren.[276]

- Anerkennung von kulturellen Differenzen:

Dies führt mich zu einer zweiten Voraussetzung, nämlich die Anerkennung von und das Wissen über kulturelle Differenzen. Da der Umgang mit Unterschieden ein sehr komplexes und problematisches Thema ist, ist die Literatur diesbezüglich von vielen verschiedenen Ansätzen gekennzeichnet. Ich erinnere zum Beispiel an Georg Auernheimer, der vor der Reduktion auf kulturelle Differenzen warnt.[277] Dies sieht auch Paul Mecheril als Gefahr, der weiters betont, dass eben jener Teil entscheidend ist, den wir nicht wissen und nicht wissen können. Würden wir uns diese Unkenntnis stets vor Augen führen, könnten Kategorisierungen großteils vermieden und die notwendige Dynamik der Interaktion aufrecht erhalten werden.[278] Eben diese Dynamik ist auch für die Konfliktbearbeitung notwendig, vor allem deshalb, weil darin meist Sachlagen eng mit Emotionen verschmolzen sind und sich gegenseitig verändern. Um darauf reagieren zu können, erfordert es einen dynamischen Umgang mit den Konfliktparteien, der von der Wertschätzung der Wirklichkeit jedes Einzelnen gekennzeichnet ist.[279]

- Reflexion von Kultur als relevanten und transversalen Bestandteil der Gesellschaft:

In der westlichen Theorieproduktion, wie auch im Bewusstsein der Menschen, ist Kultur inzwischen zu einer relevanten, wenn nicht sogar zentralen Kategorie in der Gesellschaft geworden. Wir gehen heute fast automatisch davon aus, dass kulturelle Aspekte eine Rolle spielen, was manchmal sogar zu deren Überbetonung[280] führt. Diese Auseinandersetzung ist jedoch nicht immer gegeben. So werden Lösungen auf Probleme oft (zum Beispiel in Chile) in erster Linie im ökonomischen oder militärischen Bereich gesucht. Es liegt nahe, dass der Interkulturalität im Konfliktbearbeitungsprozess deshalb keine Bedeutung beigemessen wird.

[276] vgl. Mecheril 2008: 19ff.
[277] siehe Kapitel 7.4.1; vgl. Auernheimer o.J.: 2
[278] vgl. Mecheril 2008: 28ff.
[279] vgl. Michal-Misak 2008: 179
[280] vgl. Mecheril 2008: 21

Solange Kultur in der Analyse nicht berücksichtigt wird, läuft jeder Konflikt Gefahr, nicht in seinem Kern verstanden und Lösungsansätze deshalb nicht sinnvoll gewählt zu werden. Gleichzeitig kann nicht bei jedem Konflikt zwischen Akteuren unterschiedlicher kultureller Zugehörigkeit automatisch davon ausgegangen werden, dass die Kultur ein konfliktbeeinflussender Faktor ist. Es muss hingegen die Frage gestellt werden, welche Rolle sie spielt und ob es sich also um einen kulturellen Konflikt handelt.[281] Dabei ist es notwendig, unter anderem Themen wie das Kulturverständnis, die Identität oder die Repräsentation zu reflektieren und bewusst zu machen.

- Dynamisches Verständnis von Kultur und Identität:

Es ist noch nicht genug, Kultur als relevanten konfliktbeeinflussenden Faktor in Betracht zu ziehen; entscheidend ist vor allem das Kulturverständnis. Um interkulturelle Konflikte bearbeiten zu können, muss grundsätzlich davon ausgegangen werden, dass Kultur und Identität wandelbar, also nicht statisch sind und von der Gesellschaft konstruiert werden.[282] Erst auf Basis dieser Annahme, kann die zuvor erwähnte Offenheit, ebenso wie die gegenseitige Anerkennung gelingen. Denn gehe ich davon aus, dass sich Kultur grundsätzlich nicht verändern kann, brauche ich mich auch nicht auf eine Interaktion einzulassen. Dies würde dazu führen, dass Konflikte nicht konfrontiert, sondern vermieden werden. Eine konstruktive Konfliktbearbeitung braucht also in jedem Fall ein dynamisches Kulturverständnis.

- Positives Konfliktverständnis, Mut zur Disharmonie:

Dies geht Hand in Hand mit dem *Konflikt*verständnis, das ebenfalls nicht statisch sein kann, wenn eine konstruktive Bearbeitung angestrebt wird. Konflikte sollten in diesem Fall als natürlicher Bestandteil jeder sozialen Interaktion gesehen werden, die zu konstruktiven Veränderungen führen können.[283] Im Gegensatz zur Wahrnehmung von Konflikten als im Grunde negative Störung der Gesellschaft, die es zu vermeiden gilt, ermöglicht dieses positive Konfliktverständnis grundsätzlich die Auseinandersetzung mit Konflikten. Um das Potential von Konflikten wahrnehmen und nutzen zu können, ist es notwendig, Spannungen zuzulassen. Der Umgang damit sowie der Mut zur Konfrontation von Konflikten sind essentielle Bestandteile einer konstruktiven Konfliktbearbeitung. Interkulturalität kann laut der hier vorgeschlagenen Definition nicht harmonisch geschehen, denn die tiefe Auseinandersetzung

[281] vgl. Michal-Misak 2008: 166
[282] vgl. Bolten 2007: 24f.
[283] vgl. Michal-Misak 2008: 165f.

mit Differenzen und Wirklichkeiten wird immer wieder zu Spannungen und eben Konflikten führen. Dies zeigt, dass auch hier der Mut zu Disharmonie und die Wahrnehmung des Potentials von Konflikten entscheidend sind.[284]

- Veränderung zulassen, Offenheit für Neues:

Erst wenn alle Beteiligten dazu bereit sind, Spannungen zu akzeptieren und sich mit Konflikten auseinanderzusetzen, kann eine Lösung entstehen. Nicht jeder Konflikt ist aber lösbar (siehe Kapitel 5.2 Umgang mit Konflikten). Aus diesem Grund spreche ich in diesem Rahmen von „konstruktiver Konfliktbearbeitung", die Verfahren beinhaltet, durch welche Konflikte transformiert bzw. für alle Konfliktparteien in einer angenehmen Art und Weise ausgetragen werden. Die Basis eines solchen Umgangs mit Konflikten ist die Idee des Konsenses, ein von allen Beteiligten gemeinsam erarbeiteter neuer Lösungsansatz.[285] Im Falle des interkulturellen Konflikts ist dieses Prinzip notwendig, weil – wie oben bereits erwähnt – jede Position, also jede Wirklichkeit als gleichwertig angesehen werden soll. Wenn es um kulturelle Werte geht, kann es kein „richtig" oder „falsch" geben. Etwas Neues, Gemeinsames zu schaffen, bedeutet aber auch Veränderung. Insofern sind die Bereitschaft, diese Veränderung zuzulassen und die Offenheit für Neues Voraussetzungen für interkulturelle Konfliktbearbeitung.

Mit diesen Kriterien – in weiterer Folge beziehe ich mich darauf als „theoretisches Modell" – habe ich versucht, die Komplexität der beiden Konzepte etwas zu bündeln und auf konkrete Handlungsorientierungen zu reduzieren, die die Basis für die empirische Feldforschung in Chile bilden. Die Frage ist nämlich meines Erachtens, wie wir in der Realität mit den vielen Widersprüchen, die aus der theoretischen Auseinandersetzung mit Interkulturalität hervorgehen, umgehen können, ohne dabei völlig handlungsunfähig zu werden. Gerade wenn – wie in Konfliktsituationen – Emotionen, Ängste, Unsicherheiten und individuelle Bedürfnisse[286] im Spiel sind, wird es immer schwieriger, jede problematische Wendung, jeden kontextualen Faktor und jede definitorische Schwierigkeit zu bedenken und auszuloten. Angesichts einer pluralistischen Gesellschaft müssen wir in der Praxis aber trotzdem einen Weg finden, miteinander leben zu können und Konflikte friedlich auszutragen.

[284] vgl. Bolten 2007: 73
[285] vgl. Axt 2006: 21ff.
[286] vgl. Michal-Misak 2008: 175

8. Ergebnisse der Feldforschung

In folgendem Kapitel werde ich die Ergebnisse der Feldforschung in Temuco (Chile) darstellen. Aus den durchgeführten Interviews identifizierte ich Schlüsselkategorien bzw. sich wiederholende Themen, die ich in Folge beschreiben werde. Anschließend werde ich die beobachteten Prozesse mithilfe von Variablen auf drei Ebenen begründen. An dieser Stelle ist anzumerken, dass noch viele weitere Aspekte auf die Prozesse und Interaktionen an den Universitäten einwirken, ich aber auf Basis der Wahrnehmung der InterviewpartnerInnen eine Liste der relevantesten Ursachen erstellt habe.

8.1 Soziale Prozesse in der Universität

Am 14.10.2010, den ersten Tag meiner Feldforschung, stehe ich um 9:00 Uhr früh verdutzt vor den verschlossenen Toren der „Universidad de la Frontera“. Über Nacht wurde die Universität von protestierenden StudentInnen eingenommen und ist nun vorübergehend nicht betretbar. Der Unterricht war aufgrund des Streiks bereits in den letzten zwei Monaten größtenteils lahm gelegt und auf der Straße riecht es von den letzten Demonstrationen noch verbrannt. Niemand weiß so genau, worum es den Demonstrierenden eigentlich geht – eine Bildungsreform, weniger Studiengebühren, gerechterer Zugang zu den Universitäten, etc. und immer wieder tauchen auch die gefangenen Mapuche im Hungerstreik auf den Plakaten, die die Zäune des Universitätscampus schmücken, auf.

Schon dieser erste Eindruck meiner Feldforschung zeigt, wie sich auf der Universität der Lebensalltag der StudentInnen, die theoretisch-akademische Beschäftigung und der politische Diskurs vermischen. Wenn von Interkulturalität die Rede ist, treten diese drei Dimensionen besonders klar hervor. So betonen meine InterviewpartnerInnen immer wieder, dass sie „automatisch“ interkulturell leben, das aber nichts mit der theoretischen Auseinandersetzung zu tun habe und auch auf politischer Ebene völlig anders behandelt werde. Hier wird der Unterschied zwischen Interkulturalität als wissenschaftliches Konzept und interkultureller Kommunikation (oder interkulturellem Dialog) im Alltag, also als Anwendungsbereich (siehe Kapitel 7.4.1) sichtbar. So Ingris Llanquin, eine Mapuche-Studentin[287] der UCT, bezüglich ihres interkulturellen Alltags: “*[N]osotros lo vivimos, lo vivimos a diario*”[288]. Auch Ronald

[287] Diese Bezeichnung gibt sie sich im Interview selbst. In weiterer Folge beziehe ich mich auf die ethnische Herkunft der InterviewpartnerInnen, mit der sie sich selbst identifizieren und nur dann, wenn sie sie im Interview von sich aus erwähnen.

[288] Ingris Llanquin, 09.11.2010

Cancino beobachtet aus der Perspektive eines Professors an der UFRO: "*Allí [en la vida cotidiana] sí existe, allí funciona el tema de la interculturalidad, pero no tanto a nivel institucional.*"[289] Susana Navarrete betont den Unterschied zwischen dem alltäglichen Zusammenleben und der politischen Sphäre: "*Políticamente hablando, creo que estamos muy lejos de abrir un espacio intercultural. En términos de convivencia interna es un poco más real.*"[290]

Der Streik an der UFRO deutet ebenfalls darauf hin, dass das Thema Mapuche und der Konflikt ständig präsent sind. Im Laufe meiner Forschung beobachte ich verschiedene Veranstaltungen auf den Universitäten, die das Thema auf folkloristisch-künstlerische Weise ansprechen. Diese kulturelle Sensibilität der beiden Universitäten, die sich auf der UFRO symbolisch durch ein Mapuche-Symbol im Logo zeigt und an der UCT insbesondere mit dem Programm für „Educación Intercultural Bilingüe" in Verbindung gebracht wird, heben die InterviewpartnerInnen immer wieder positiv hervor. Aber eben auch die Demonstrationen und Streiks erinnern täglich an den Konflikt. "*No puedes estar neutral en el conflicto porque se vive en la universidad. Todos ven las manifestaciones, todos ven las murales, las opiniones que se escuchan. Entonces uno no puede ignorarlo.*"[291] "*Es un tema de día-día. No es un tema que surja en ciertos momentos, es una problemática constante. [...] en la universidad, el tema ha estado presente todo el rato*".[292] Auf den ersten Blick wirkt sich dieser konfliktive Aspekt aber kaum auf die Beziehungen im universitären Alltag aus. Fast alle InterviewpartnerInnen betonen, dass hier die ethnische Herkunft überhaupt keine Rolle spielt: "*En realidad es una relación como cualquier chileno con chileno o mapuche con mapuche.*"[293] "*Yo creo que no hay ninguna diferencia. Acá el trato es académico, no es un trato político ni de otro tipo.*"[294] Im Laufe der Gespräche stellt sich jedoch heraus, dass die Gleichbehandlung nur soweit reicht, wie der Konflikt nicht angesprochen wird und sich die Beziehungen auf rein akademische Themen beschränken. Sobald es um persönlichere Themen, wie die eigene Identifikation mit dem Volk der Mapuche, die Weltanschauung oder die Wahrnehmung der chilenischen Identität geht, wird es problematisch. Hier entstehen Konflikte und treten Diskriminierungen zum Vorschein.

[289] Ronald Cancino, 12.11.2010
[290] Susana Navarrete, 21.10.2010
[291] Camilo Vásquez, 14.10.2010
[292] Sebastián Ponce, 21.10.2010
[293] Daniela Caniullán, 09.11.2010
[294] Daniel Quilaqueo, 22.10.2010

Das Thema der Diskriminierung taucht in den Interviews zwar immer wieder auf, wird aber von den Personen sehr unterschiedlich wahrgenommen. So sagt beispielsweise Guillermo Williamson, Professor der UFRO, "*Yo pienso que no hay discriminación así entre estudiantes*"[295], hingegen sein Kollege Alejandro Herrera, "*es preocupante el nivel de discriminación que existe, por ejemplo, en la convivencia entre los estudiantes*"[296]. Letztere Aussage wird in den Interviews von den meisten Mapuche bestätigt, aber auch Nicht-Mapuche erzählen von StudienkollegInnen, die die Indigenen als "faul und betrunken" bezeichnen. Die unterschiedliche Wahrnehmung kann damit erklärt werden, dass Diskriminierungen im Alltag sehr gut versteckt sind. "*Hay discriminación que es absolutamente silenciosa o muy sistemática.*"[297] "*El lenguaje es discriminatorio, la actitud es discriminatoria en todas partes, en Chile, no sólo aquí en la universidad.*"[298] Andererseits entsteht eine Ungleichbehandlung auf institutioneller Ebene zugunsten der Indigenen in Form von speziellen Stipendien und Programmen, die teilweise zu Unmut auf Seiten der Nicht-Indigenen führt. Die besondere Förderung der Mapuche-StudentInnen ist aufgrund der ökonomischen und sozialen Benachteiligungen, die diese in der chilenischen Gesellschaft erfahren, laut einiger InterviewpartnerInnen aber auch dringend notwendig oder sogar noch zu wenig. So Rosamel Millamán: "*[T]odos los estudiantes mapuche tienen que tener más becas [...] para poder estudiar*". Aus dieser Motivation heraus entstand auf der UFRO das "Instituto de Estudios Indígenas"[299], da die Mapuche-StudentInnen einerseits mit sehr unterschiedlichen akademischen Voraussetzungen an die Universität kommen und andererseits eine hohe Ausfallrate aufweisen: "*[E]fectivamente los estudiantes mapuche tenían un muy alto grado de deserción de la universidad, además de importantes diferencias académicas de ingreso*".[300]

Ein sich ständig wiederholendes Thema in den Interviews ist die Veränderung der Identität. Einerseits durch den Widerstand (Demonstrationen, Streiks, etc.) und andererseits durch die akademische Auseinandersetzung mit dem Thema Herkunft und Ethnizität, nehmen viele InterviewpartnerInnen eine verstärkte Mapuche-Identität auf der Universität wahr. Vor allem im Vergleich mit der unklaren Identität der Nicht-Mapuche oder der umstrittenen chilenischen

[295] Guillermo Williamson, 18.10.2010
[296] Alejandro Herrera, 10.11.2010
[297] Rosamel Millamán, 15.10.2010
[298] Daniel Quilaqueo, 22.10.2010
[299] Das Forschungszentrum arbeitet in drei Linien: interkulturelle, bilinguale Erziehung, indigene Rechte und interkulturelle Gesundheitssysteme. Neben der Forschungstätigkeit werden auch Beratungen in den Comunidades durchgeführt. (Alejandro Herrera)
[300] Susana Navarrete, 21.10.2010

Identität erleben die meisten das Volk der Mapuche diesbezüglich als sehr klar und stolz. Die Stärkung der Mapuche-Identität ist auch dezidiertes Ziel des Projekts "RÜPÜ"[301] der UFRO: "*[E]stamos promoviendo la conciencia del estudiante en términos del pensamiento crítico y reflexivo de ser indígena*".[302] Personen erzählen von StudentInnen, die ihre Mapuche-Identität auf der Universität durch wissenschaftliche Arbeiten gefunden haben (Guillermo Williamson) oder im gemeinsamen Widerstand formen (Sebastián Ponce).

Auch in den Interviews beobachte ich, dass die meisten Mapuche sich als solche vorstellen und ihre indigenen Wurzeln betonen. Nicht-Mapuche äußern sich hingegen kaum bezüglich ihrer ethnischen Herkunft oder ihren Vorfahren. Kein einziges Mal höre ich beispielsweise den Satz „Yo soy chileno.", hingegen streicht Rosamel Millamán heraus "*nosotros, los profesores mapuche*"[303] und Epulef betont: "*[E]stoy bastante seguro de mí mismo siendo mapuche y me atrevo decirte que yo soy mapuche y plantearte mi punto de vista.*"[304] Durch alle Interviews zieht sich aber die Unterscheidung zwischen "ellos" und "nosotros". Auch wenn oft nicht definiert wird, wer nun genau damit gemeint ist, zeigt dies, dass sogar im Sprachgebrauch und folglich auch in der Gesellschaft eine Trennung gemacht wird. In den Interviews ist stets von zwei Gruppen mit einem klaren Unterschied in der Identität die Rede. Obwohl sich einige InterviewpartnerInnen ausdrücklich von diskriminierenden Haltungen distanzieren und (insbesondere die ProfessorInnen) auch offensichtlich auf einen politisch korrekten Sprachgebrauch achten, gelingt es ihnen kaum, der ethnischen Kategorisierung zwischen „den Mapuche" und „den Chilenen" zu entkommen. Nur ein einziger Interviewpartner distanziert sich explizit von dieser Trennung, indem er sagt, "*A mí me dificulta el tema de poder hablar tan separadamente de que hay un 'ellos' y hay un 'nosotros'. Yo creo que hay simplemente gente aquí viviendo*".[305]

Die Identität verändert sich auf der Universität aber auch auf eine andere Art und Weise, nämlich durch Vermischung der Kulturen, was durch folgendes Beispiel aus dem Alltag von Daniela Caniullán veranschaulicht wird: "*De repente uno come comidas tradicionales... Pero*

[301] Das Projekt RÜPÜ wurde gegründet, um Mapuche-StudentInnen im Laufe ihres Studiums zu unterstützen. Das Zentrum bietet Workshops für die Weiterentwicklung von speziellen Kompetenzen (wie Reden in der Öffentlichkeit, Lernmethoden, Englisch, etc.), Nachhilfe in z.B. Mathematik, Physik oder Textverständnis und die Stärkung der Kultur (Theater, Musik, etc.) auf der Basis von alternativen, interkulturellen Lehr-Lern-Methoden an. Die Mapuche-StudentInnen auf der UFRO werden eingeladen, ihre Teilnahme am Projekt ist aber freiwillig. (vgl. *www2.ufro.cl/rupu)*

[302] Susana Navarrete, 21.10.2010

[303] Rosamel Millamán, 15.10.2010

[304] Epulef, 15.11.2010

[305] Carlos Cares, 15.11.2010

más comemos hamburguesas o comida china (se ríe).“[306] Dies führt nicht selten zu Identitätskonflikten, die schließlich in eine Leugnung der indigenen Herkunft münden. Epulef kritisiert dies und den unkritischen Umgang mit Identität auf der Universität (z. B. im Rahmen des Projekts “RÜPÜ“): “*El mundo mapuche de repente se ve tan cooptado que la salida más fácil de repente es negar a si mismo. [...] En la universidad se acentúa el espíritu de negación.*“[307] Sein Ideal, ebenso wie das einiger seiner KollegInnen, ist es, seine Wurzeln nicht zu vergessen und eine klare, starke Mapuche-Identität zu wahren. Auch wenn er gewisse infrastrukturelle oder technologische Vorteile der westlichen Welt nicht missen möchte, sieht er diese als Gefahr für die Identität des Mapuche-Volks. Auch Gabriel Llanquinao ist der Meinung, die Vermischung der Kulturen bringt für die Indigenen hauptsächlich Nachteile.

Einen relevanten Schluss, den ich aus den Interviews sowie aus meinen Beobachtungen an den Universitäten ziehe, ist die Dominanz von individuellen im Gegensatz zu institutionellen Initiativen. Vor allem in den Grundstudien ist prinzipiell kaum Platz für indigene Themen. Nur sehr am Rande werden die Mapuche in einer offiziellen, einseitigen Version der lateinamerikanischen Geschichte oder ihre kulturellen Praktiken im Rahmen der Anthropologie erwähnt. Es gibt jedoch laut den Studienplänen – insbesondere in den technischen oder naturwissenschaftlichen Studienrichtungen – fast keine dezidierten Fächer zur Weltanschauung, Gesellschaftsstruktur, politischen Beziehungen oder den aktuellen Konflikten. Wird das Thema in einer Lehrveranstaltung behandelt, ist dies meist dem individuellen Interesse des Professors oder der Professorin zu verdanken. Außerdem gibt es immer wieder Forschungsprojekte und Foren zu spezifischen Themen oder einzelne StudentInnen, die sich in Diplomarbeiten oder Studentenorganisationen dafür einsetzen.

> *En mi carrera, durante los años de estudio, no tuve ninguna enseñanza con respecto al tema mapuche. [...] Por lo tanto, yo creo que no está pensado que tú tengas conocimiento con respecto a los mapuche. A menos que tú te intereses por algo personal.*[308]

Mauricio García spricht in diesem Sinne von “*fuerzas institucionales puntuales o focos puntuales, más que una política desde la universidad*”[309]. Auch die Informationsbeschaffung von aktuellen Ereignissen ist auf das eigene Interesse und Engagement angewiesen. So Epulef: “*Lo que he logrado captar del tema mapuche, no ha sido a través de la*

[306] Daniela Caniullán, 09.11.2010
[307] Epulef, 15.11.2010
[308] Bárbara Vásquez, 20.10.2010
[309] Mauricio García, 12.11.2010

universidad"[310]. Eine der wenigen institutionellen Einrichtungen ist die Studienrichtung "Pedagogía Básica en Educación Intercultural Bilingüe en el Contexto Mapuche" (EIB) auf der UCT. Es fällt jedoch auf, dass in allen anderen pädagogischen Studienrichtungen das Thema Mapuche nicht behandelt wird. So Gabriel Llanquinao, Professor im EIB: "*La facultad de educación tiene sobre diez carreras y de esas diez carreras ninguna tiene por ejemplo cursos que refieren a la lengua mapuche o a los aspectos de la cultura.*"[311] Die befragten PädagogikstudentInnen beklagen ohne Ausnahme, im Laufe des Studiums nichts über interkulturelle Bildung gelernt zu haben. Das Thema scheint sich also ausschließlich im speziellen Programm EIB zu konzentrieren, jedoch nicht grundsätzlich und fächerübergreifend in die Lehrpläne einzugehen.

In den Aufbaustudien ("Postgrado") oder spezifischen Programmen tauchen indigene Themen etwas häufiger auf. Doch auch hier sind es meist Initiativen von Einzelpersonen, die diese Auseinandersetzung ermöglichen bzw. in die Wege leiten. Hier sei beispielsweise das oben erwähnte Forschungszentrum "Instituto de Estudios Indígenas" oder das Projekt "RÜPÜ" der UFRO genannt. Diese Initiativen zeigen, dass das Interesse zur Auseinandersetzung da ist und lassen punktuell mehr und mehr interkulturelle Räume entstehen. Sie stoßen jedoch früher oder später meist an die Grenze der Macht. Deshalb betonen vor allem deren ProtagonistInnen die Notwendigkeit eines politischen Willens, einer institutionellen Positionierung, einer Entscheidung von oben. José Manuel Zavala kritisiert: "*No hay como una directiva general cómo tratar el tema.*"[312]; Rosamel Millamán: "*[Y]o no veo una disposición de las autoridades [...] Algún programa que se vincula con la interculturalidad de parte de la universidad ha sido más una estrategia personal que una estrategia digamos global del Estado.*"[313] und Susana Navarrete: "*[L]a universidad no se ha posicionado como podría hacerlo, ni ha abierto los espacios como podría hacerlo, sino que en vez de estas iniciativas que son muy pequeñas, muy incipientes, no están tratando de hacer algo*".[314] Der Direktor des "Instituto de Estudios Indígenas" schlussfolgert: "*No basta con la iniciativa de un profesor y probablemente tampoco será suficiente con una decisión de un decano para su facultad. Tiene que ser una decisión política institucional.*"[315]

[310] Epulef, 15.11.2010
[311] Gabriel Llanquinao, 21.10.2010
[312] José Manuel Zavala, 20.10.2010
[313] Rosamel Millamán, 15.10.2010
[314] Susana Navarrete, 21.10.2010
[315] Alejandro Herrera, 10.11.2010

Die Konfrontation mit dem Konflikt zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat im universitären Umfeld findet mehr auf der Straße, als im Unterricht statt. Krieg und Destruktion in Form von gewaltsamen Demonstrationen, Brandstiftung und Streiks dominieren vor der wissenschaftlichen Reflexion. Der Konfliktumgang ist insofern kein analytisch-akademisches Thema und geschieht eher von Seiten der StudentInnen, als der ProfessorInnen. In den Worten von Camila Salazar sieht die Situation folgendermaßen aus:

> *[C]ada vez en la universidad acá en la región se piensa y se reflecciona menos sobre los conflictos desde una perspectiva analítica y crítica. La noción de crítica se ha entendido como el deconstruir [...] Tendemos a pararnos más en pie de guerra que en lo resolutivo del conflicto. [...] Y nos vamos a paro, a paro, a paro, a paro, y estamos super enojados y no, no, no, no...*[316]

Teilweise betonen die InterviewpartnerInnen, dass es auch möglich ist, friedlich über den Konflikt zu reden. Dass sie es als notwendig erachten dies hervorzuheben zeigt, wie unüblich dieser Weg der Konfliktbearbeitung ist. Zum Beispiel: "*Y eso sí, hay debate. Pero yo no lo veo parte del conflicto ni nada.*"[317] Viele InterviewpartnerInnen bedauern, dass die (gewaltsame) Mobilisierung der einzige Weg ist, sich Gehör – auf der Universität ebenso wie in der nationalen Politik – zu verschaffen.

Die Universität gilt trotzdem für viele InterviewpartnerInnen als geschützter demokratischer Raum, wo Auseinandersetzungen, Debatten und neue Ideen immer noch mehr Platz haben, als zum Beispiel im politischen Umfeld. Viele der StudentInnen und ProfessorInnen beobachten deshalb einen eklatanten Unterschied zwischen dem Leben innerhalb und außerhalb der Universität. Dies wirkt sich auf die Beziehungen zwischen Mapuche und Nicht-Mapuche aus, die im universitären Umfeld beispielsweise reibungslos ablaufen, die gleichen Personen gehen sich außerhalb des Campus jedoch aus dem Weg.

> *Los mismos estudiantes que aquí forman parte del club deportivo, no necesariamente se juntan el domingo o el sábado en la noche en la fiesta con los amigos. [...] En la universidad sí, pero no estamos hablando de la calle. En la calle no.*[318]

Auch Zavala nimmt den Unterschied wahr:

> *[L]os espacios públicos, particularmente acá en la región, son bastante limitados para poder manifestar un diálogo intercultural o un consenso respecto a estos temas. Entonces, la universidad es un refugio para la manifestación de opiniones o de posiciones que son divergentes.*[319]

Auch wenn dieser geschützte Raum für die Entstehung von neuen Ideen und Theorien notwendig ist, besteht die Gefahr, dass sich die Universität zu sehr von der Realität entfernt

[316] Camila Salazar, 18.10.2010
[317] Guillermo Williamson, 18.10.2010
[318] Guillermo Williamson, 18.10.2010
[319] José Manuel Zavala, 20.10.2010

und somit auch ihre Theorien nicht mehr praktikabel sind. Der Bruch zwischen Theorie und Praxis ist ein Thema, das in den Konversationen immer wieder zur Sprache kommt und die Forschenden sichtlich beunruhigt. Zum Beispiel Sebastián Ponce: "*Uno teoriza, uno reduce la realidad, pero si tú llegas al campo, el tema se distorsiona.*"[320] Dies hängt eng mit der Frage nach der Macht der Universität zusammen. Wie viel Einfluss hat sie tatsächlich auf das politische und soziale Geschehen ihrer Umgebung? Was können die Theorien und Konzepte in der Realität bewirken?

Abgesehen von der Diskrepanz zwischen Diskurs und Realität, wird auch die Theorie-produktion der chilenischen Universität an sich von den InterviewpartnerInnen stark kritisiert. Es entstünden keine neuen Ideen, keine praktikablen Konzepte, sondern nur Utopien. "*La producción de ideas, de propuestas es muy baja. [...] Claro, las ideologías sirven para utopías, está bien. Pero si no llega a la producción de conocimiento, no va a haber cambio.*"[321] Alles Neue, vor allem bezüglich dem Thema Interkulturalität, käme aus Europa. So Millamán, "*todo lo intercultural mayormente ha sido un discurso externo, que no viene de los académicos de acá*"[322], oder Epulef: "*Todo lo copian a Europa, todos se creen europeos.*" AkademikerInnen in Chile "*pueden estudiar toda la vida en Chile, pero no son nada si no han estudiado afuera.*"[323] An diesem Zitat wird die nahezu Verherrlichung von Europa deutlich, die sich teilweise auch in der Beziehung meiner InterviewpartnerInnen zu mir als europäische Forscherin widerspiegelt (siehe Kapitel 3.3.2 Reflexion über meine Rolle als Forscherin). Gerade von den Mapuche-StudentInnen wird dies jedoch stark abgelehnt. Das zeigt zum Beispiel folgende Aussage: "*[M]ás allá de la cultura chilena es la cultura occidental que contamina a toda Latinoamérica*".[324]

Die starke Orientierung an Europa führt auf der anderen Seite zu einer Ignoranz indigenen Wissens. Auch wenn zum Thema Mapuche geforscht wird, werden die Indigenen stets als Forschungsobjekte betrachtet. Es wird *über* sie geforscht, geschrieben und publiziert, aber nicht *von* oder *mit* ihnen. Auch auf politischer Ebene ist eines der Hauptprobleme, das in den Interviews angesprochen wird, die fehlende Partizipation der Mapuche. Sie würden nicht in ihre Entwicklung einbezogen, nicht gefragt, was sie brauchen oder wie sie leben wollen. Der

[320] Sebastián Ponce, 21.10.2010
[321] Daniel Quilaqueo, 22.20.2010
[322] Rosamel Millamán, 15.10.2010
[323] Epulef, 15.11.2010
[324] Daniela Caniullán, 09.11.2010

Staat entscheide und definiere, was „gute Lebensbedingungen“ sind oder wie Kultur auszusehen habe. Die nationalen Interkulturalitätsprojekte funktionieren nach diesem Prinzip, was dazu führe, dass die Mapuche kaum Interesse daran haben. Folgende Zitate untermauern dieses Argument:

> *El principal problema tiene que ver con que los ‘winka’*[325] *o el Estado sigue pensando por los mapuche y no deja que los mapuche piensen, cómo resolver sus problemas. [...] Es decir, el Estado decide siempre por los mapuche.*[326]
> *Eso es como básicamente el problema que hay acá en la región - de imponer algo hacia el otro.*[327]
> *Les [a los mapuche] entregamos un bienestar que lo es para nosotros y que de pronto no es un bienestar para ellos.*[328]
> *Los mapuche no quieren más discutir lo que es la interculturalidad porque todo viene de afuera, todo es modelo externo. [...] Entonces ahí hay que cambiar las instituciones del Estado y que el rol de los mapuche sea directo, sea participativo y pueda definir lo que se entiende por interculturalidad.*[329]

Die fehlende Einbeziehung in politische Entscheidungen, die kurzfristigen Lösungen ebenso wie die einseitigen und oberflächlichen Versuche, interkulturelle Bildung an der Universität zu fördern, deuten darauf hin, dass die chilenische Regierung nach wie vor das Ziel verfolgt, die Mapuche in den Nationalstaat zu integrieren (siehe Kapitel 4.1.1 Historischer Überblick). Nicht als Einziger unterstellt Millamán, dass Folgendes von den Mapuche verlangt wird: “*dejar de ser mapuche e integrarse en la sociedad chilena.*“[330] Auch Bárbara Vásquez nimmt dies wahr: “*Se espera que todos sean chilenos y no mapuche.*“[331] Der interkulturelle Dialog wird deshalb oft als Teilnahme an oder Konsum von kulturellen Praktiken gesehen. Dies beobachte ich einerseits an einschlägigen Veranstaltungen und Aktivitäten auf den Universitäten, andererseits wird auch in den Gesprächen klar, dass Interkulturalität nicht selten als solches verstanden wird. Andere hingegen kritisieren gerade diese Reduktion auf kulturelle Aspekte:

> *Cumplimos porque en el cóctel pusimos un muday*[332]*, una cosa así (risa sarcástica). Pero más allá, las políticas en Chile son muy pobres a favor de los pueblos originarios. [...] Está el EIB, pero sólo para enseñar la lengua, ¿pero los valores?*[333]

In diesem Zusammenhang wird die Mischung der Kulturen oder auch Anpassung als Interkulturalität bezeichnet. Auf diese Weise kommt es vor, dass von einer „automatischen oder auch erzwungenen Interkulturalität“ die Rede ist. Gabriel Llanquinao bezieht sich dabei insbesondere auf die Sprachen: “*[L]os indígenas y en particular los mapuche siempre han*

[325] Bezeichnung in Mapudungung für Personen, die nicht der Ethnie Mapuche angehören (auch “huinca“)
[326] Gabriel Llanquinao, 21.10.2010
[327] Sebastián Ponce, 21.10.2010
[328] Camila Salazar, 18.10.2010
[329] Rosamel Millamán, 15.10.2010
[330] Rosamel Millamán, 15.10.2010
[331] Bárbara Vásquez, 20.10.2010
[332] alkoholisches Getränk aus Getreide der Mapuche
[333] Daniela Caniullán, 09.11.2010

sido interculturales. Aprendieron la lengua – forzado o no, bien o mal – la aprendieron."[334] Blaise Pantel definiert Interkulturalität sogar direkt als Integration bzw. Anpassung: "*Existe una relación intercultural en el sentido de que los mapuche están más o menos – depende del territorio – integrados en la sociedad chilena [...] Los mapuches son interculturales porque han sido obligados, han nacido en la sociedad chilena.*"[335]

Aus diesem Gefühl der fehlenden Wahrnehmung und Zwangsanpassung heraus, das inzwischen historisch gewachsen ist, fordern die Mapuche in erster Linie die Anerkennung ihrer Kultur. In den meisten Interviews wird klar, dass dies als die Voraussetzung für einen interkulturellen Austausch gesehen wird. Dafür müsse man – so der breite Konsens unter vielen InterviewpartnerInnen – die Mapuche-Kultur stärken und daran arbeiten, das „*propio mapuche*"[336] aufrecht zu erhalten. Der Stolz, Mapuche zu sein, solle gelehrt werden und viele fordern eine Rückbesinnung auf die traditionelle Lebensweise.

8.2 Ursachen für beobachtete Prozesse und Interaktionen

Die Ursachen und Hintergründe für diese beobachteten Prozesse an den Universitäten lassen sich auf drei Ebenen verorten:

(1) Mikro-Ebene: individuelle Lebenszusammenhänge und -geschichten der sozialen Akteure
(2) Meso-Ebene: institutionelle Einrichtungen und Entscheidungen
(3) Makro-Ebene: soziale, politische und ökonomische Strukturen der Gesellschaft

Sie hängen eng zusammen, überschneiden und beeinflussen sich gegenseitig. Direkt konnten in den Interviews die Ursachen auf der individuellen Ebene beobachtet werden, da es sich dabei um konkrete Lebenszusammenhänge der Personen handelt. Die Institutionen und Strukturen sind jedoch abstraktere Themen und reflektieren sich daher nur indirekt durch die Individuen.

8.2.1 Individuelle Ebene

In erster Linie wird das familiäre Umfeld als Ausgangspunkt der individuellen Einstellungen und Beziehungen genannt. Die elterliche Erziehung bestimmt die Werteskala einer Person und ist deshalb entscheidender Bestandteil der Identitäts-Konstruktion. Epulef: "*[D]e la*

[334] Gabriel Llanquinao, 21.10.2010
[335] Blaise Pantel, 11.11.2010
[336] Gabriel Llanquinao, 21.10.2010; Rosamel Millamán, 15.10.2010

familia viene mi forma de vivir y mi identidad“[337]. Auch Daniela Caniullán erzählt von ihren Kindheitserfahrungen in einer chilenisch-mapuche-Familie, die ihre Identität stark beeinflussten. In den Interviews wird außerdem immer wieder festgestellt, dass diskriminierende Haltungen von den Eltern weitergegeben werden: “*[L]os papás son los que enseñan [la ignorancia] a los hijos*“[338]. Dies zeigt sich unter anderem an den Einstellungen, die Erstsemestrige an den Tag legen, im Vergleich mit Studierenden, die sich bereits längere Zeit im akademischen Umfeld bewegen. So sprechen Daniela Caniullán und Ingris Llanquin von einer Öffnung gegenüber anderen Kulturen im Laufe des Studiums. Aber auch der Konfliktumgang oder die Wahrnehmung von Kultur wird durch das familiäre Umfeld geprägt.

Die erste reflexive Auseinandersetzung außerhalb der Familie mit dem Thema der Identität oder Kultur, findet in der Schule statt. Deshalb bezeichnen viele InterviewpartnerInnen diese als die Basis der Beziehung zwischen Mapuche und ChilenInnen. Neben der Familie bestimmt sie die Wahrnehmung der chilenischen Geschichte und das Wissen über die indigenen Wurzeln. In diesem Zusammenhang wird oft kritisiert, dass die chilenische Schulbildung zu wenig indigene Themen berücksichtigt (“*en la sociedad chilena no se forma y no se educa a la gente en torno a la situación de los pueblos indígenas*“[339]) und eine sehr einseitige und diskriminierende Sichtweise auf die chilenische Geschichte und Gesellschaft lehrt. Die offizielle Geschichte, die im Schulunterricht vermittelt wird, verneint laut vielen die Mapuche-Kultur und stellt sie als Gesellschaft der Vergangenheit dar: “*En el colegio secundario, la historia que se transmite, es una historia que niega a los mapuche*”.[340] “*[N]os formaron con unos estereotipos de cómo eran los indígenas*”.[341] Gleichzeitig wird die Institution Schule von vielen als Ort für potentielle Lösungen in Form von Förderung von interkulturellen Beziehungen und Stärkung bzw. Anerkennung der Mapuche-Kultur gesehen. Der Pädagoge Daniel Quilaqueo erachtet dies als notwendig, die aktuelle Schulbildung in Chile geht seiner Meinung nach jedoch in eine andere Richtung: “*No hay una política de conocimiento donde se favorezca el diálogo. La escuela es como ha sido siempre: castellanizadora y homogenizadora.*”[342]

[337] Epulef, 15.11.2010
[338] Ingris Llanquin, 09.11.2010
[339] Alejandro Herrera, 10.11.2010
[340] Daniel Quilaqueo, 22.10.2010
[341] Alejandro Herrera, 10.11.2010
[342] Daniel Quilaqueo, 22.10.2010

Neben dem Einfluss auf Stereotype oder rassistische Einstellungen, wird die Schule aber auch als Ursache für die Kluft zwischen dem Leben innerhalb und außerhalb der Universität identifiziert. Die Art und Qualität der Schulbildung – ob privat oder öffentlich, ob am Land oder in der Stadt, etc. – prägen das soziale Umfeld der Jugendlichen. So beobachtet Carlos Cares:

> *La gente que viene de un colegio privado de Temuco tienden a juntarse entre ellos. Y las personas que vienen de los colegios públicos - sean de aquí o sean de la periferia, de otras ciudades - se juntan entre ellos.*[343]

Dies hängt mit der ökonomischen Situation der Familie zusammen, die ebenso zum Bruch zwischen dem Leben auf der Universität und dem Alltag zu Hause beiträgt. Der große Unterschied zwischen den Einkommensniveaus in der chilenischen Bevölkerung führt dazu, dass die Möglichkeiten und Lebensbedingungen stark divergieren. Dies beeinflusst den Zugang zu sozialen Räumen, wie zum Beispiel Einkaufszentren, Kinos, Diskotheken:

> *[L]os chicos que vienen de privados aquí los padres tienen dinero y es absolutamente normal para ellos por ejemplo que van al cine frecuentemente. Claro, y si el otro no tiene dinero para ir al cine, no va a ser del grupo. Entonces, me da la impresión que es un derivado de prácticas asociadas a recursos.*[344]

Wenn im alltäglichen Leben um die Befriedigung der existentiellen Bedürfnisse gekämpft werden muss, werden die Diskurse auf der Universität nebensächlich. StudentInnen erzählen von ihrer Arbeit in der Landwirtschaft oder anderen Familienbetrieben zur Erhaltung der Familie und sehen darin nicht viel Zusammenhang mit ihren wissenschaftlichen Reflexionen auf der Universität. Daniela Caniullán über das Leben in den indigenen Gemeinschaften („Comunidades indígenas“): *“Ahí la gente no está preocupada del discurso, la gente está preocupada de trabajar para poder comer.*”[345]

Diese Diskrepanz betrifft vor allem die rurale Bevölkerung, wobei der Großteil der Mapuche in der Araucanía in ländlichen „Comunidades“ lebt. Hinzu kommen die unterschiedlichen Lebensbedingungen zwischen Stadt und Land, die die Soziabilität der StudentInnen beeinflussen. So haben Mapuche vom Land oft “*serios problemas de adaptación al mundo urbano*“[346], was die spezielle Unterstützung in Form von Stipendien und Kursen notwendig macht. Auch Carlos Cares beobachtet: *”[E]en general los chicos que vienen del campo, por así decirlo, tienen sus hablilidades sociales bastante menos desarrollados*”[347]. Außerdem haben laut dem Professor der UFRO die ländlichen Schulen grundsätzlich eine niedrigere Qualität, als jene in der Stadt.

[343] Carlos Cares, 15.11.2010
[344] Carlos Cares, 15.11.2010
[345] Daniela Caniullán, 09.11.2010
[346] Rosamel Millamán, 15.10.2010
[347] Carlos Cares, 15.11.2010

Die geographische Herkunft hängt, wie sich zeigt, eng mit der ökonomischen Situation und somit auch mit der Qualität der Schulbildung zusammen. All diese Faktoren beeinflussen das alltägliche Leben der StudentInnen und ProfessorInnen und erklären zu einem Großteil den Bruch zwischen den Beziehungen innerhalb und außerhalb der Universität, sowie Stereotype oder diskriminierende Einstellungen. An dieser Stelle sei ausdrücklich betont, dass es sich dabei um soziale, ökonomische, geographische und historische Faktoren handelt, der ethnische Aspekt jedoch nicht im Zentrum steht. Auch wenn der Großteil der ländlichen Bevölkerung Mapuche ist und auch diese statistisch gesehen die niedrigsten Einkommen haben, ist es nicht die Zugehörigkeit zum Volk der Mapuche, die die Unterschiede schafft. Dies betonen auch einige InterviewpartnerInnen, wie beispielsweise José Manuel Zavala: "*[E]so no es una distinción étnica, es una distinción simplemente social.*"[348] In Zusammenhang mit Diskriminierungen werden die Phänomene aber oft verwechselt oder vermischt. So gelten Mapuche gemeinhin als dreckig, weil sie am Land arbeiten oder faul, weil sie weniger Einkommen erwirtschaften als die meisten Nicht-Mapuche. Unterschiede in den Lebensbedingungen werden in rassistischen Diskursen oft durch ethnische Merkmale erklärt.

8.2.2 Institutionelle Ebene

Die Prozesse auf der individuellen Ebene, die ich in den Interviews beobachten kann, werden außerdem von den institutionellen Gegebenheiten und Entscheidungen beeinflusst bzw. verursacht. Dies beginnt beim Lehrangebot und geht bis zu gesamtuniversitären Prioritäten und Positionierungen.

Ein entscheidender Aspekt, der von einigen InterviewpartnerInnen identifiziert wird, ist die Logik des Neoliberalismus, der die chilenischen Universitäten folgen. Dies bedeutet laut Blaise Pantel beispielsweise, dass die Institutionen vom Markt gelenkt und insofern von privaten Finanzierungen abhängig sind. Sie konzentrieren sich in Lehre und Forschung in erster Linie auf die großen, kapitalistische Unternehmen bzw. Wirtschaftssektoren und deren Interessen. Pluralität in allen Gesellschaftsbereichen (ökonomisch, sozial, politisch) sei nicht wirtschaftlich verwertbar und insofern kein interessantes Ziel der gewinnorientierten Universitäten. Aus diesem Grund werden weder der ländliche, noch der indigene, noch der informelle Sektor berücksichtigt (Guillermo Williamson). Dies erklärt u. a. die fehlende Existenz von Mapuche-Themen in den Studienplänen und die Beschränkung auf individuelle Initiativen oder Projekte. Laut Mauricio García führt der Neoliberalismus an der Universität ebenso wie

[348] José Manuel Zavala, 20.10.2010

in der nationalen Politik außerdem zur oben beschriebenen Orientierung an der okzidentalen Welt und in Folge zu einer Abwertung der indigenen Lebensformen, die nicht mit der kapitalistischen Produktions- und Konsumlogik kompatibel sind:

> *[S]urge una especie de desprecio en la sociedad chilena, porque están mirando hacia el otro lado, están mirando hacia el mundo occidental, hacia el consumo, por tanto lo que no les interesa y lo consideran como negativo es el mundo pobre, el mundo popular y el mundo indígena.*[349]

Die neoliberale Dynamik spiegelt sich in der politischen und ökonomischen Dimension des Konflikts zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat wieder.

In Zusammenhang mit dem Neoliberalismus, spielt der Wettbewerb zwischen den Universitäten eine große Rolle. Erstens konkurrieren die einzelnen Hochschulinstitutionen innerhalb der Regionen um Finanzierung vom Staat, zweitens um das Image im Vergleich mit den Universitäten in der Hauptstadt Santiago und drittens mit den ausländischen, internationalen Einrichtungen der Tertiärbildung. Das hängt wiederum mit der Struktur des chilenischen Bildungssystems (siehe Kapitel 4.2 Universitäre Bildung in Chile) und dem Zentralismus zusammen. Durch die Orientierung an Europa und die Reproduktion von okzidentalem Wissen erhoffen sich die Universitäten größere Chancen in diesem Wettbewerb. Ich erinnere an Epulefs Aussage, chilenische AkademikerInnen wären nur dann „etwas wert", wenn sie im Ausland studiert hätten. Auch das fehlende indigene Wissen und die oberflächliche Auseinandersetzung mit Wertesystemen sind auf den Aspekt des Wettbewerbs zurück zu führen. Für radikale, langfristige Veränderungen ist in dieser Dynamik kein Platz, ebenso wenig für einen institutionell verankerten Raum für Reflexion und Dialog: "*[L]a universidad como espacio de reflección y diálogo de alguna manera queda supeditada a estas limitaciones de carácter económico y jurídico.*"[350]

Ein Thema, das in vielen Interviews zu angeregten Diskussionen führt, sind die politischen Einstellungen der einzelnen Fakultäten und Studienrichtungen. Prinzipiell besteht ein Konsens über die linke Positionierung der humanistischen Fakultät. Deshalb betonen viele InterviewpartnerInnen, dass dort grundsätzlich Einigkeit über die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit dem Mapuche-Thema und über eine anti-rassistische Einstellung besteht. Soziales Engagement und politische Aktion seien Teil der Sozialwissenschaften, so Camila Salazar, Camilo Vásquez und Guillermo Williamson aus der Perspektive verschiedener

[349] Mauricio García, 12.11.2010
[350] José Manuel Zavala, 20.10.2010

humanistischer Studienrichtungen: "*Se asume como apriori de que uno está no sólo a favor de la causa mapuche, sino que uno tiene el deber de generar ciertas acciones de apoyo a la causa mapuche.*"[351] "*[V]a casi en la identidad de las carreras humanistas tomar sensibilidad por ese tipo de temas.*"[352] "*Todos los que estamos acá tenemos una conciencia profunda de la democracia, por último del respeto por el otro.*"[353] Das Thema Mapuche ist insofern für humanistische StudentInnen und ProfessorInnen ständig präsent. Hingegen sagt Carlos Cares über die Fakultät der Ingenieurswissenschaften: "*Yo diría en general lo que es el entorno social, no somos preocupados. No es como la facultad de las ciencias sociales. [...] Nosotros no estuvimos con la situación de paro prolongado, no hubo un movimiento estudiantil pro-mapuche.*"[354] Die politische Einstellung hängt laut dem Professor für Informatik mit dem grundsätzlichen Profil der Studienrichtung zusammen. Er erklärt, dass InformatikerInnen einen pragmatischeren, ergebnisorientierteren Zugang zur sozialen Aktion haben als SozialwissenschaftlerInnen, da dies auch Teil ihrer Ausbildung ist: "*Cuando no va a tener efecto, no hacen nada. Es parte de la formación: proyecta, ve cuales son los variables que son bajo tu control y actúa sobre esas*".[355]

Die unterschiedlichen politischen Einstellungen oder Ideologien auf den Fakultäten wirken sich auf die Präsenz des Themas in Form von individuellen versus institutionellen Initiativen, ebenso wie auf die Existenz von Rassismus oder Diskriminierung auf der Universität aus.

8.2.3 Strukturelle Ebene

Die Faktoren auf der institutionellen Ebene deuten schon auf deren enge Interdependenz mit dem strukturellen Kontext der chilenischen Gesellschaft hin. Dass diese Ebene Auswirkungen auf die Universität hat und viele der Prozesse determiniert, betont unter anderen José Manuel Zavala: "*[L]a universidad no está libre de las contradicciones que dentro de la sociedad chilena existen respecto al problema del desarrollo económico específicamente y respecto al diálogo intercultural o la diversidad cultural.*"[356]

Wie bereits mehrmals angeklungen, spielt hier die Form der chilenischen Demokratie eine entscheidende Rolle. Sie wird von einigen InterviewpartnerInnen als „eingeschränkt" und

[351] Camila Salazar, 18.10.2010
[352] Camilo Vásquez, 14.10.2010
[353] Guillermo Williamson, 18.10.2010
[354] Carlos Cares, 15.11.2010
[355] Carlos Cares, 15.11.2010
[356] José Manuel Zavala, 20.10.2010

„oberflächlich“ charakterisiert. Dies hängt einerseits mit dem Zentralismus zusammen, der dafür sorgt, dass die Universitäten in Temuco weniger politischen Einfluss haben, als jene in Santiago: “*Acá somos dependientes de Santiago. Todo se decide en Santiago.*”[357] Dies wiederum wird als Ursache für die fehlenden institutionellen Initiativen an den Universitäten in Temuco genannt. Andererseits beklagt Blaise Pantel die fehlende Kultur der Verhandlung und den fehlenden Dialog auf politischer Ebene, beides Erben aus der Geschichte. “*[L]a democracia es muy poca consolidada en comparación con otros países. No hay mecanismos de negociación, de diálogo, de justicia*“.[358] Die Indigenen sind auf politischer Ebene nicht präsent, so Blaise Pantels Urteil über die chilenische Regierung: “*[Es u]n gobierno monocultural donde no hay ni un mestizo, ni siquiera estamos hablando de un indígena en el gobierno. Ninguno. [...] Entonces, en puestos de poder, en el nivel central hay muy poca participación de pueblos originarios.*”[359] Wie im Bereich der Lehre wie der Forschung beobachtet, spiegelt sich diese fehlende indigene Partizipation und Einbeziehung im universitären Zusammenhang wieder. Das unbefriedigte Bedürfnis nach Anerkennung führt vor diesem Hintergrund laut Guillermo Williamson zur Mobilisierung – teilweise friedlich, aber teilweise auch gewaltsam. Demonstrationen, Streiks und Aufruhr erwecken Aufmerksamkeit und geben einem unterdrückten, ignorierten Volk (scheinbar) eine Stimme.

Die politische Ignoranz steht in Verbindung mit einem starken konservativen Sektor in der chilenischen Demokratie. Laut Guillermo Williamson werden Hierarchien und Traditionen ohne zu fragen akzeptiert und der private Bereich kaum thematisiert. Dies erlebt auch Alejandro Herrera in seiner Arbeit im “Instituto de Estudios Indígenas“. Demnach stießen die individuellen Initiativen auf den Universitäten immer wieder an die Grenzen der Macht gegenüber den konservativen Sektoren, die das Thema Mapuche auf der Universität nicht sehen wollen:

> *Hay académicos de la universidad y especialmente hay autoridades de la universidad que a mí me han dicho directamente que ellos creen que el tema indígena o el tema de la interculturalidad en si no tiene nada que hacer en la universidad y que no merece nada de preocupación académica.*[360]

Aus diesem Grund bleiben die Initiativen klein, individuell und kurzfristig.

Der Konservatismus führt mich zum Thema der sozialen Segregation: “*Chile es un país muy estratificado, en todas las clases sociales. Se acepta la jerarquía, la tradición sin*

[357] Daniel Quilaqueo, 22.10.2010
[358] Blaise Pantel, 11.11.2010
[359] Blaise Pantel, 11.11.2010
[360] Alejandro Herrera, 10.11.2010

discusión."[361] Im Laufe meiner Feldforschung und Aufenthalte in Chile beobachte ich eine starke Kategorisierung und Diskriminierung aufgrund der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Schichten oder Klassen. Dies führt einerseits zum beschriebenen Bruch zwischen dem Leben innerhalb und außerhalb der Universität, indem es für StudienkollegInnen unterschiedlicher Schichten in ihrer Freizeit unmöglich wird, sich zu sozialisieren. In diesem Zusammenhang schätzt Guillermo Williamson das demokratische Potential der Universität, die die soziale Segregation zumindest für einen eingeschränkten Zeitraum auflöst. Andererseits ist die Trennung der Gesellschaft unter anderem dafür verantwortlich, dass der Aspekt der Identität sehr stark und wichtig ist. Die Isolation der verschiedenen Bevölkerungsgruppen und der damit verbundene kaum vorhandene Austausch im Alltag begründen weiters die fehlende Einbeziehung der Indigenen in politische Entscheidungen. Die Polarisierung und der Elitismus haben die Beziehung zwischen Mapuche und ChilenInnen schon immer erschwert, so Blaise Pantel. José Manuel Zavala ergänzt, dass das neoliberale System die Ungleichheit in der chilenischen Gesellschaft noch verschärft, was sich auf das Bildungssystem und die Universität auswirkt ("*el sistema va generando más desigualdad*"[362]).

Bezüglich Diskriminierungen und Identitäts-Konstruktionen, ist es unumgänglich, das Thema Rassismus aufzuwerfen. Von den meisten InterviewpartnerInnen wird die chilenische Gesellschaftsstruktur grundsätzlich als rassistisch bezeichnet. So beispielsweise Rosamel Millamán: "*El racismo aquí es muy fuerte, es muy abierto a veces – abierto pero sutil. El problema ideológico entonces es un problema central y los chilenos en ese plan no aceptan digamos de buena manera al mapuche.*"[363] Es wird von einer systematischen Konstruktion einer negativen Mapuche-Identität durch die Kommunikationsmedien, die Schulbildung und letztendlich der Regierung gesprochen. Diese Darstellung einer „anderen" Identität spiegelt sich in der sprachlichen Trennung zwischen "nosotros" und "ellos" in den meisten Interviews, ebenso wie in der inflationären Bezeichnung „Mapuche-Konflikt" wieder. Dieser Begriff wird aus den Medien in den Alltagsjargon übernommen. Wie im Rahmen der Konfliktanalyse (Kapitel 6.5 Gewalt im Konflikt) bereits erwähnt, stellt er die Mapuche als einzige Konfliktpartei dar und suggeriert damit, dass das rebellische und „konfliktive Element" die Indigenen sind.[364] Auch Carlos Cares beobachtet diese Kriminalisierung und spricht in dem Zusammenhang von der Konstruktion eines Feindbildes, das die Repression und Gewalt gegen Mapuche-

[361] Guillermo Williamson, 18.10.2010
[362] José Manuel Zavala, 20.10.2010
[363] Rosamel Millamán, 15.10.2010
[364] vgl. Vergara/Foerster 2002: 38f.; vgl. Merino/Millamán/Quilaqueo/Pilleux 2004: 118

DemonstrantInnen legitimiert. Indem DemonstrantInnen im Rahmen des „Ley Antiterrorista" (siehe Kapitel 4.1.2 Aktuelle Situation) zu TerroristInnen erklärt werden, holt sich die chilenische Regierung dafür außerdem den Rückhalt der internationalen Gemeinschaft (Rosamel Millamán).

Auch die historische Negation des Mapuche-Volks wird von einigen (insbesondere Mapuche) als „systematischer Rassismus" wahrgenommen: "*Hay una negación permanente de modo sistemático.*"[365] "*Aquí hay una negación histórica de los chilenos respecto a los derechos del pueblo mapuche. [...] Tiene que ver eso con la estructura racista de la sociedad chilena.*"[366] Auch wenn es inzwischen in Chile Gesetze gibt, die die indigenen Rechte und Anerkennung fördern, sei diese Veränderung noch nicht in das Bewusstsein der Menschen durchgedrungen. So spricht Susana Navarrete ebenfalls von einem historisch gewachsenen Rassismus, der nach wie vor besteht: "*Hoy día nuestra constitución reconoce la diversidad cultural, reconoce los pueblos originarios, ratificó el convenio 169, pero seguimos siendo un país racista, porque eso no lo cambia un papel.*"[367] Die Negation zeigt sich im aktuellen Konflikt insofern, da sehr viel über das Thema geschwiegen wird. Vor allem in den nördlichen Regionen, wo es eine geringere Anzahl an Mapuche gibt, weiß die Bevölkerung wenig über die Problematik. Dies erwähnt beispielsweise Sebastián Ponce, der zuvor in Santiago lebte: "*[C]uando yo vivía en Santiago nunca supe lo que pasa acá.*"[368] Oder Alejandro Herrera erzählt von einer Situation in seiner Lehrveranstaltung:

> *[Y]o me sorprendo a veces de mis estudiantes que me dicen 'yo vengo de Santiago, llevo tres años aquí en la universidad estudiando y todavía me gustaría conocer a un mapuche'. Y al lado de él hay un compañero mapuche estudiando.*[369]

StudentInnen und ProfessorInnen sprechen außerdem davon, dass die Informationen über das „Ley Antiterrorista" wenig verbreitet waren und erst jetzt im Rahmen des jüngsten Hungerstreiks der Mapuche-Gefangenen an die Öffentlichkeit kommen. Neben dem Rassismus fallen dieser, von einigen InterviewpartnerInnen so bezeichneten „Kultur der Verschleierung", auch andere Themen zum Opfer, wie zum Beispiel der Chauvinismus oder die oben erwähnte soziale Segregation. Scheinbar werden die Probleme zwar reflektiert, das wirkt sich aber

[365] Gabriel Llanquinao, 21.10.2010
[366] Rosamel Millamán, 15.10.2010
[367] Susana Navarrete, 21.10.2010
[368] Sebstián Ponce, 21.10.2010
[369] Alejandro Herrera, 10.11.2010

kaum auf die konkreten Handlungen der Personen aus: "*Se habla de tolerancia, pero nadie se tolera.*"[370]

Die verallgemeinernde, reduktionistische Darstellung der Mapuche als Kriminelle sowie die Verschleierung von Informationen machen deutlich, weshalb individuelle Initiativen – zum Beispiel bezüglich Informationsbeschaffung – notwendig sind. Auf der anderen Seite ist dies laut Ingris Llanquin die Ursache für die kurzfristigen, oberflächlichen Auswirkungen von den wenigen interkulturellen Projekten der Regierung (z. B. EIB):

> *Si los medios de comunicación siguen tirando noticias de conflicto, pelea, de todo lo negativo y lo positivo no está, no existe, no hay nada positivo en el pueblo mapuche, yo creo que al final los programas o los proyectos que se realicen van a estar ahí, van a durar lo que dura el proyecto, pero el pensamiento va a seguir igual.*[371]

Der Mythos, der über die Mapuche in der Öffentlichkeit kreiert wird ("*están generando un mito sobre los mapuche*"[372]), beeinflusst darüber hinaus nicht nur das Fremdbild der Indigenen, sondern auch ihr Selbstbild. Insofern haben diese strukturellen Dynamiken oft auch eine Veränderung der Identität und Identitätskrisen der Mapuche zur Folge.

Für die Beobachtungen auf der Universität sind diese gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen und Prozesse insofern relevant, da die Universität nicht unabhängig von ihrem sozialen Umfeld existiert, sondern im Gegenteil, stark davon beeinflusst wird. So handeln die Personen stets im Kontext der soziokulturellen Normen und Prinzipien. Auch die Universität als Institution reagiert auf diese Rahmenbedingungen.

9. Synthese der Ergebnisse aus Theorie und Praxis

Was war zuerst da – die Theorie oder die Praxis? Weder noch: Sie bilden einen Kreislauf und stehen in ständiger Wechselwirkung zueinander. Die Theorieproduktion beeinflusst soziale Praktiken, während sich umgekehrt auch Modelle durch die Praxis verändern. Vieles wird erst durch die Beziehung zwischen Theorie und Praxis verständlich. Auch wenn es in einem analytischen Kontext manchmal notwendig ist, sie voneinander zu trennen, kann dies nie vollständig gelingen und ist auch nicht sinnvoll. Deshalb versuche ich, im folgenden Kapitel die Ergebnisse aus dem theoretischen Teil mit jenen aus dem empirischen Teil zu verbinden, um so eine umfassende Antwort auf meine Forschungsfrage zu erarbeiten.

[370] Sebastián Ponce, 21.10.2010
[371] Ingris Llanquin, 09.11.2010
[372] Epulef, 15.11.2010

9.1 Anwendung des Modells

Um herauszufinden, inwiefern interkultureller Dialog in der Hochschulbildung zu einer konstruktiven Bearbeitung des Konflikts zwischen dem chilenischen Staat und dem Volk der Mapuche beiträgt, greife ich zurück auf das von mir im Kapitel 7.6 (Interkulturalität als konstruktive Konfliktbearbeitung) entwickelte theoretische Modell. In Folgendem werde ich untersuchen, ob die hier formulierten Bedingungen in der Praxis gegeben sind und somit das Modell in den konkreten sozialen Praktiken kontextualisieren. Auf der Suche nach den Gründen für den Erfolg oder das Scheitern desselben, bewege ich mich erneut auf den drei Ebenen der individuellen, institutionellen und strukturellen Ursachen. Gleichzeitig abstrahiere ich damit die Beobachtungen der Feldforschung (Kapitel 8) und bette sie in einen theoretischen Rahmen ein. Mithilfe dieser Verbindung von Theorie und Empirie werde ich am Ende des Kapitels meine Forschungsfrage nach der Anwendung von interkulturellem Dialog als konstruktive Konfliktbearbeitung im konkreten Umfeld der beiden Universitäten in Temuco beantworten.

Bereitschaft, Interesse und Offenheit für die Auseinandersetzung mit dem Gegenüber auf beiden Seiten definierte ich als erste relevante Bedingung für eine interkulturelle und konstruktive Konfliktbearbeitung. Aus mehreren Gründen ist diese Beidseitigkeit im untersuchten Fall leider nicht gegeben. Einerseits wird Interkulturalität oft als aufgezwungenes Konzept vom Staat bzw. der dominanten Kultur in Form von Programmen für die Indigenen wahrgenommen. Die Mapuche werden weder in die Definition zentraler Begriffe, noch in die Planung der Projekte einbezogen und verlieren deshalb mehr und mehr das Interesse an dieser einseitigen Art von Interkulturalität. Von vielen InterviewpartnerInnen werden die interkulturellen Programme des Staates als politische Instrumente der Machtausübung oder als neue Strategie der Integration in einen einheitlichen Nationalstaat gesehen und insofern sehr skeptisch betrachtet. Dies hat zur Folge, dass der Begriff inzwischen negativ konnotiert ist und von Seiten der Indigenen in vielen Fällen sogar auf starke Ablehnung stößt. Die Frustration, Exklusions- und Ungerechtigkeitserfahrungen im Rahmen einer langen Geschichte der Unterdrückung und der „aufgezwungenen Entwicklung“ führen zu immer weniger Bereitschaft zur Auseinandersetzung. Hier kann also nicht von einem *Dia*log, sondern muss vielmehr von einem „interkulturellen *Mono*log“ der Regierung gesprochen werden.
Auf der anderen Seite betrifft Interkulturalität scheinbar nur die Mapuche. Die meisten staatlichen Programme verfolgen das Ziel, die Mapuche in die chilenische Gesellschaft zu

integrieren und gleichzeitig ihre Kultur aufrecht zu erhalten. Es geht also um eine „interkulturelle Lebensweise“ der Mapuche, die Nicht-Indigenen haben damit aber im Grunde nichts zu tun.[373] Außerdem nehmen viele InterviewpartnerInnen wahr, dass die Indigenen „schon immer und automatisch interkulturell“ sind, weil sie kulturelle Elemente aus der kolonialen oder chilenischen Gesellschaft übernommen und mit ihren traditionellen Lebensformen gemischt haben. In diesem Zusammenhang fällt sogar der Begriff „erzwungene Interkulturalität“. Obwohl hier zwar nur von kulturellen Ausprägungen oder Lebensformen, nicht aber von Wertvorstellungen oder Weltanschauungen die Rede ist, wird auch in diesem Sinne Interkulturalität als einseitig wahrgenommen. Basierend auf der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Begriff interpretiere ich diese von meinen InterviewpartnerInnen in dem Zusammenhang beschriebenen Dynamiken eher als Mechanismen der Anpassung, denn als Formen eines interkulturellen Dialogs.

Aber nicht nur Interkulturalität, sondern auch der Konflikt wird oft als einseitig beschrieben. In den Medien beispielsweise, wenn vom „Mapuche-Konflikt“ die Rede ist, werden die Mapuche als konfliktive Akteure suggeriert. Viele InterviewpartnerInnen – hauptsächlich jene, die sich selbst als Mapuche bezeichnen – betonen jedoch, dass das Problem die ChilenInnen und nicht die Mapuche sind. Beide Seiten haben für diese Behauptungen sicherlich triftige Gründe, das Problem ist aber, dass sie sich selbst dadurch nicht als relevante Akteure im Konfliktgeschehen und somit in der Konfliktlösung sehen. Auf diese Art und Weise kann keine konstruktive Bearbeitung des Konflikts, geschweige denn ein Konsens entstehen. Eine grundsätzliche Anerkennung und Reflexion der eigenen Konfliktposition ist dafür unabdingbar. Teilweise wird in den Interviews die Lösung des Konflikts sogar dezidiert der Verantwortung des Staates zugeschrieben. Dies steht unter anderem in Zusammenhang mit der „historischen Schuld“ (“deuda histórica“) der chilenischen Regierung für die Benachteiligung und Armut des Mapuche-Volks, die von vielen als Ursache des Konflikts gesehen wird (siehe Kapitel 6.3 Konfliktanalyse, strukturelle Ursachen). Im Rahmen dieses Diskurses ziehen sich die Mapuche aus der Verantwortung einer Konfliktlösung und drängen sich selbst in eine passive Opferrolle sowie in eine untergeordnete Position. Die „aufgezwungene Entwicklung“ (beispielsweise in Form von interkulturellen Projekten) wird insofern von den Indigenen mit verursacht. Diesbezüglich schließe ich mich Jorge Vergaras und Rolf Foersters Meinung an: “*No cuestionamos en modo alguno las razones históricas que existen para sustentar esta*

[373] siehe hierzu beispielsweise die Analyse des Programms „Educación Intercultural Bilingüe“ (EIB) von Tanja Rother 2005

posición, pero sí las consecuencias que ella tiene para el movimiento indígena: delegar en el otro la responsabilidad última en la solución de sus problemas.“[374] Beide Konfliktparteien sind für die Lösung verantwortlich, das muss als Basis für alle Akteure klar sein. Im Moment ist dies jedoch nicht gegeben und letztendlich gibt es dadurch keine konstruktive Auseinandersetzung. So Ronald Cancino im Interview: “*[S]e choca contra la pared permanentemente*“[375].

In Zusammenhang mit der Bereitschaft zur Auseinandersetzung auf beiden Seiten, ist auch die Anerkennung und Wertschätzung des Anderen eine entscheidende Voraussetzung für den interkulturellen Dialog und eine konstruktive Konfliktbearbeitung.[376] Grundsätzlich schließe ich aus der Feldforschung in Chile, dass sich die Mapuche unzureichend anerkannt fühlen. Dies zeigt sich insbesondere dadurch, dass es in den Interviews vorwiegend die Mapuche sind, die von der Negation der indigenen Kultur in der chilenischen Gesellschaft sprechen (siehe Kapitel 6.3 Konfliktanalyse, strukturelle Ursachen). Wie bereits an mehreren Stellen erwähnt, ist dies auch im legalen und institutionellen Rahmen der Fall, ebenso wie in der „offiziellen“ Geschichte Chiles, die in den Schulen und Universitäten gelehrt wird. Im Sinne der Integration und kulturellen Homogenisierung fördert die staatliche Politik in erster Linie den Universalismus, darüber gehen jedoch unterschiedliche Wertesysteme oder Weltanschauungen, eben die Anerkennung der Differenzen und der partikulären Identität meist verloren.[377] Laut Ronald Cancino beschränkt sich die Anerkennung zum Zeitpunkt meiner Forschungstätigkeit höchstens auf Individuen, die staatliche Subventionen erhalten, nicht aber auf die Mapuche als indigenes Volk. Es muss aber erwähnt werden, dass sich die zum Zeitpunkt der Feldforschung noch nicht abgeschlossene Verfassungsreform genau mit diesem Aspekt beschäftigt.

Auf der anderen Seite beobachte ich auch oft eine Geringschätzung der chilenischen Kultur von Seiten der Mapuche, die unter anderem mit der fehlenden historischen Anerkennung und der bis dato unzureichenden Aufarbeitung der Geschichte zusammenhängt. Dies wird in Aussagen über die „Verschmutzung“ der indigenen Lebensweise durch okzidentale Einflüsse besonders deutlich. In vielen Interviews ist aufgrund dieses Mangels an Anerkennung auf beiden Seiten und der damit verbundenen Asymmetrie im politischen Bereich oft noch gar nicht die Rede von einer beidseitigen Interkulturalität oder einer ausgeglichenen interethni-

[374] Vergara/Foerster 2002: 41
[375] Ronald Cancino, 12.11.2010
[376] hierzu siehe auch Merino/Millamán/Quilaqueo/Pilleux 2004: 124f.
[377] vgl. Salinas 2005: 297

schen Beziehung zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat. Susana Navarrete sieht dies als Verantwortung jedes Einzelnen: "*[M]i apuesta es que sea una convivencia real hacia un reconocimiento real y eso es un trabajo personal.*"[378]
Auf Basis der grundsätzlichen Bereitschaft, die "andere Kultur" – in diesem Fall die andere Konfliktpartei – anzuerkennen und wertzuschätzen, ist es notwendig, sie zu kennen. Jedoch reicht es nicht, unterschiedliche kulturelle Praktiken aufzählen zu können. Ich beziehe mich vielmehr auf eine tiefe Auseinandersetzung mit Werten, Normen, Prinzipien, Weltanschauungen. Hier erinnere ich an den von Paul Mecheril betonten unbekannten Teil der Beziehung, das Nicht-Wissen, das eine entscheidende Voraussetzung für die ehrliche Anerkennung ist. Von den InterviewpartnerInnen wird oft betont, dass sich die interkulturellen Programme des Staates auf eine oberflächliche Beschäftigung mit Kultur beschränken. Teilweise wird der künstlerische Austausch in Form von der Partizipation an einer Musikveranstaltung oder ähnliches als Ziel von Interkulturalität gesehen. Dies kritisiert beispielsweise Daniela Caniullán als kurzfristige und oberflächliche Maßnahme.

Der Aspekt der Anerkennung ist vor allem deshalb im konkreten Konfliktfall so wichtig, da dieser durch seine kulturelle bzw. ethnische Komponente stark von emotionalen und leidenschaftlichen Faktoren geprägt ist.[379] Aber dafür ist es erst einmal notwendig, diese kulturelle Komponente im Konflikt als relevant wahrzunehmen. In der Konfliktanalyse im Kapitel 6 wurde bereits deutlich, dass dies in Chile nicht der Fall ist. Die Diskussion von Kultur als essentieller und transversaler Bestandteil der Gesellschaft steht – wenn überhaupt vorhanden – gerade erst am Anfang, nach wie vor werden ökonomische und politische Aspekte als wichtiger erachtet, insbesondere wenn es um Lösungen für ein Problem geht. Kultur gilt als unabhängige und weniger relevante Sphäre, die mit den anderen Bereichen im Grunde nichts zu tun hat. Dies beobachtet auch José Manuel Zavala: "*se tiene una idea de lo cultural como desligado de todos los fenómenos económicos, políticos y sociales*".[380] In diesem Sinne wird der Konflikt zwischen dem chilenischen Staat und dem Volk der Mapuche als ein Problem des Landbesitzes und der Armut, also vor allem als wirtschaftlicher Konflikt gesehen. Die Lösung wird demnach in Subventionen, Stipendien und Landvergaben gesucht, die Forderung der Indigenen nach kultureller und politischer Anerkennung jedoch weitgehend ignoriert oder mit oberflächlichen, punktuellen Maßnahmen abgehandelt. Laut einigen Interviewpartner-

[378] Susana Navarrete, 21.10.2010
[379] vgl. Salinas 2005: 300
[380] José Manuel Zavala, 20.10.2010

Innen existiert in Chile und daher auch an der Universität keine Politik für kulturelle Themen. Dies spiegelt sich auch im vorherrschenden Entwicklungsparadigma des Landes wieder. Wirtschaftliche Entwicklung, Fortschritt, Wachstum – an okzidentalen Maßstäben gemessen – gelten als Ziele von Entwicklung; die politische Partizipation der Indigenen in diesem Thema wird deshalb weder als notwendig, noch als hilfreich erachtet. Die Definition der Konzepte Entwicklung und Armut beinhaltet Kultur demnach nicht als relevante Komponente.[381] Interkulturalität gilt im Allgemeinen als ein rein kulturelles Thema, das insofern ebenfalls außen vor bleibt. Im Rahmen der Feldforschung entstanden deshalb Probleme in Zusammenhang mit der Definition und der Verwendung des Konzepts (siehe Kapitel 3.3.3 Erfahrungen im Feld).

Interkulturelle Prozesse sind nur möglich, wenn die Kulturen bereit sind, sich zu verändern.[382] Die Antwort auf die Frage nach einem dynamischen Kulturverständnis und die damit verbundene Offenheit für Neues in Chile ist ambivalent. Auf der einen Seite wird die Identität von „den Mapuche“ und „den Chilenen“ sehr klar unterschieden und in Abgrenzung zueinander gesehen. Dies fällt in den Interviews, aber auch in den Medien oder im politischen Diskurs auf und geht teilweise bis hin zu einer Feindbild-Konstruktion (siehe Kapitel 6. Konfliktanalyse). In den Gesprächen – insbesondere mit Mapuche – geht es oft um das Thema der Authentizität und die Aufrechterhaltung „des Wahren“, „Eigenen“ der Kultur. Es ist schwer, in diesem Zusammenhang ein Potential auf Veränderung bzw. den dynamischen Charakter von Kultur zu sehen. Für viele ist es das Ziel von Interkulturalität, dass sich beide Kulturen anerkennen und respektieren, aber gleichzeitig ihre Identität unverändert bleibt. Auf die Frage nach einer idealen Situation aus Sicht der InterviewpartnerInnen, bekomme ich teilweise die Antwort: jeder lebt in seiner Welt, ohne sich zu stören oder zu verändern. Im Rückblick auf die im Kapitel 7.2 (Multi-, Trans- und Interkulturalität) vorgeschlagenen Definitionen, bezeichne ich diese Variante als Multikulturalität im Sinne einer partikularistischen Ideologie. Hier geht es zwar um Anerkennung der Differenzen, aber nicht um eine Veränderung der Kultur und insofern auch nicht um Interaktion. Für eine Bearbeitung des vorliegenden Konfliktfalls ist dies jedoch unbedingt notwendig. Denn wenn die Akteure keine Veränderung zulassen, kann auch nichts Neues, also kein Konsens entstehen.

[381] vgl. Vergara/Foerster 2002: 38f.
[382] vgl. Kaltmeier 2010: 7

Auf der anderen Seite treffe ich aber auch auf einige InterviewpartnerInnen, die diese starre Sichtweise kritisieren und den dynamischen Charakter der Kultur sehr wohl als positiv oder sogar notwendig für ein friedliches Zusammenleben erachten. Chile – insbesondere die IX. Region – wird von vielen als ein „Land von zwei Kulturen" gesehen, die sich ständig aneinander anpassen. Die Lebensdynamik ändert sich durch die Interaktion mit der „anderen Kultur". Manche stellen sich deshalb auch gegen die trennende Bezeichnung „die Mapuche" und „die Chilenen" (siehe z. B. Carlos Cares, zitiert im Kapitel 8.1 Soziale Prozesse in der Universität). Andere betonen vor allem die Notwendigkeit eines kulturellen Wandels, der jedoch am tiefen chilenischen Konservatismus scheitere. Die Universität wäre zwar dafür zuständig, eine neue Perspektive und transformierende Elemente in die Gesellschaft einzuführen, die Ungleichheit und Machtasymmetrie im Bildungssystem verhindern das aber. Daher meine Schlussfolgerung, dass eine aktive Veränderung in der Kultur und Identität – außer von einem radikalen Sektor – zwar erwünscht ist, durch die der chilenischen Gesellschaft zugrunde liegenden Strukturen aber entscheidend erschwert wird. Ich gebe jedoch zu bedenken, ob dies nicht in vielen Fällen als Ausrede für den fehlenden *Willen* zum Wandel verwendet wird. Veränderungen machen Angst und wenn sie nicht unbedingt notwendig sind – wie beispielsweise im Falle der dominanten Kultur – tendieren die meisten grundsätzlich zur Vermeidung. Vor allem im Rahmen des Umgangs mit Konflikten stellt dies ein häufiges Problem dar und verhindert oftmals eine konstruktive Bearbeitung.[383]

Dies führt mich zur letzten hier analysierten Bedingung für eine konstruktive Konfliktbearbeitung, nämlich ein positives Konfliktverständnis und der Mut zur Auseinandersetzung. In den Interviews muss ich oft feststellen, dass sich die meisten gegen eine Konfrontation entscheiden. Unterschiedliche Positionen im Freundeskreis oder in der Familie werden zwar wahrgenommen, aus Angst, selbst in den Konflikt involviert zu werden, aber lieber nicht diskutiert. Dies zeigt folgendes Beispiel: "*Si se habla, queda para la escoba en todo caso. [...] Entonces, se armaría un conflicto y no tendría fin. Como yo decía, al final mejor no alegar o discutir de estos temas porque es como discutir de religión o política.*"[384] Die von einigen InterviewpartnerInnen erwähnte „Kultur der Ignoranz" in der chilenischen Geschichte („negación sistemática e histórica"), ist demnach bis heute aktuell. Dies ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass Konflikte im Allgemeinen als Problem und als etwas Negatives gesehen werden. In Folge ist auch der Umgang damit negativ, die Lösung wird in gewaltsa-

[383] vgl. Schwarz 2003: 265f., siehe auch Kapitel 5.2 Umgang mit Konflikten
[384] Ingris Llanquin, 09.11.2010

mer Mobilisierung oder Repression gesucht. Indem die Möglichkeit einer friedlichen Auseinandersetzung (wie Diskussionen oder Debatten) in einigen Interviews extra betont wird, wird klar, dass diese Herangehensweise nicht selbstverständlich ist. Im Sinne der Beseitigung von Gewalt und einer konstruktiven Konfliktbearbeitung, müsste deshalb also in erster Linie an einem positiven Verständnis von Konflikt gearbeitet werden, um eine Konfrontation zu ermöglichen und die Variante einer friedlichen Auseinandersetzung in der Wahrnehmung der Konfliktakteure zu fördern.

Während Konflikte als per se negativ wahrgenommen werden, gilt Interkulturalität gemeinhin als positiv. In diesem Zusammenhang fallen immer wieder Begriffe wie Toleranz, Anerkennung, Respekt, friedliches Zusammenleben und Harmonie. Dass ein interkultureller Dialog selbst konfliktiv sein kann (und sogar soll), wird jedoch kaum in Betracht gezogen. In Anbetracht der zuvor beschriebenen Tendenz zur Konfliktvermeidung in der chilenischen Gesellschaft wundert dies kaum. Wie bereits erwähnt, beschränken sich die interkulturellen Programme meist auf einen künstlerischen oder folkloristischen Austausch, wobei sie jedoch ihr konstruktives und konfliktbearbeitendes Potential verlieren. In der akademischen Auseinandersetzung verändert sich diese Wahrnehmung der „harmonischen Interkulturalität“ inzwischen, indem politische Aspekte und Fragen der Macht in den Vordergrund rücken. Aus dieser Richtung kommt auch immer mehr Kritik an einem romantisierten und oberflächlichen Konzept der Interkulturalität.

Zusammenfassend muss also festgehalten werden, dass das hier vorgeschlagene theoretische Modell eines interkulturellen Dialogs zur konstruktiven Konfliktbearbeitung aus der Perspektive der chilenischen Universitäten keine Anwendung findet. Die Feldforschung in Temuco zeigt, dass die sechs von mir als essentiell identifizierten Bedingungen, die aus der Verbindung der beiden theoretischen Konzepte hervorgingen, nicht gegeben sind. Auch wenn in den letzten Jahren kleine Fortschritte in Richtung eines Dialogs gemacht wurden und die Universität in dieser Hinsicht durchaus eine entscheidende Rolle spielt, fehlt noch viel, um damit zu einer friedlichen, interkulturellen und konstruktiven Konfliktbearbeitung beitragen zu können. Dies wird teilweise sogar explizit in den Interviews betont: “*Suena bonito el tema de la interculturalidad, pero en la práctica es difícil lograrlo. Igual ha habido un avance,*

pero es poco."[385] "*[L]a característica de la sociedad chilena – conflictiva, dividida – todo eso hace que no hay condiciones para una relación intercultural.*"[386]

9.2 Potentiale in der Praxis, Grenzen des Modells

Warum funktioniert das Modell in der Praxis nicht? Wie könnte es angewandt werden und was müsste sich verändern, um konstruktive Konfliktbearbeitung durch interkulturellen Dialog zu ermöglichen? Welche Widersprüche weist das Modell auf, die die Anwendung verhindern? – Diese Fragen zu den Potentialen in der Praxis und Grenzen der Theorie beschäftigen mich im folgenden Kapitel.

Bereits im Theoriekapitel zu Interkulturalität sprach ich einige Widersprüche des Konzepts an (siehe Kapitel 7.5 „Sonntagsreden" und Phantome). Auf der einen Seite ist der Begriff sehr schwammig und wird deshalb oft missbraucht. Meine InterviewpartnerInnen verwenden ihn zwar ständig, aber teilweise ohne ihn zu definieren oder von ähnlichen Begriffen (wie Multikulturalität, Integration, interethnischem Dialog, etc.) zu unterscheiden. In den Gesprächen bereitet mir dies oft Schwierigkeiten im Umgang damit. Da das Verständnis von Interkulturalität ein Teil meiner Forschungsfrage ist, kann ich schlecht selbst das Konzept definieren. Aber auf diese Weise verwenden meine InterviewpartnerInnen den Begriff sehr unklar oder widersprüchlich und ich kann oft nicht herausfinden, was sie genau meinen. Es handelt sich dabei jedoch nicht nur um ein methodisches Problem, sondern betrifft die theoretische Auseinandersetzung, ebenso wie die Anwendung des Konzepts. Der fehlende Konsens über eine Definition und die damit verbundene ungenaue Verwendung machen Interkulturalität zu einem „Phantom", das im politischen Jargon oder in den Medien oft als Modewort verwendet wird, aber im Endeffekt keine tiefere Bedeutung hat. Das erschwert seine praktische Anwendung und die Verbindung mit dem doch sehr konkreten Konzept einer konstruktiven Konfliktbearbeitung.

Ein weiterer Kritikpunkt bezüglich des Konzepts der Interkulturalität aus der Perspektive der Theorie ist die Betonung der Differenz und damit verbundene „Separation der Kulturen". Dadurch dass ständig von der Interaktion „verschiedener" Kulturen die Rede ist, verstärkt sich die Trennung derselben und das Verständnis von Kultur als abgeschlossene Einheit.

[385] Sebastián Ponce, 21.10.2010
[386] Blaise Pantel, 11.11.2010

Eigentlich fördert Interkulturalität somit genau das, was sie eigentlich zu überwinden sucht. Auch dieses Dilemma erlebe ich selbst im Rahmen der Interviews: Sobald ich das Thema der Interkulturalität anspreche, kann ich es nicht vermeiden, die Kulturen in irgendeiner Form zu benennen. Damit schlage ich selbst den InterviewpartnerInnen eine Kategorisierung vor und konstruiere ein „wir" und „die anderen" („die Chilenen" und „die Mapuche"). Im Laufe der Feldforschung arbeite ich intensiv an dem methodischen Problem, erkenne aber immer mehr, dass das Konzept an sich diesen Widerspruch aufweist. Denn gerade das Sichtbarmachen der Differenzen ist notwendig, um sie akzeptieren zu können und eine respektvolle Beziehung zu gewährleisten.[387] Diese gegenseitige Anerkennung ist – wie in den Voraussetzungen für eine interkulturelle und konstruktive Konfliktbearbeitung betont – die Basis für eine konstruktive Interaktion und eine dynamische Identität. Das wird auch im Rahmen der interkulturellen Konfliktbearbeitung diskutiert (siehe Kapitel 5.3), wobei kulturelle Unterschiede bewusst gemacht werden müssen, um das Verhalten reflektieren und gegebenenfalls verändern bzw. an die Situation anpassen zu können. Die Frage ist: Was passiert, wenn diese Differenzen trotz der größten Bemühungen nicht vereinbar sind oder sich gegenseitig ausschließen? Bolten schlägt in einem solchen Fall die Trennung der Konfliktparteien vor. Dies würde aber bedeuten, dass der interkulturelle Dialog gescheitert ist. Insofern stellen einerseits die Überbetonung der Unterschiede, die zu einer verstärkten Separation der Konfliktparteien, und andererseits eine potentielle Unvereinbarkeit der Differenzen, die zu einem Scheitern der Interaktion führen kann, Grenzen des Modells der Interkulturalität als konstruktive Konfliktbearbeitung dar.

Ein zentrales Problem, das sich durch die ganze Diplomarbeit zieht und das Modell entscheidend schwächt, ist die ungelöste Frage nach der Repräsentation: Wer ist der Staat? Wer sind die Mapuche? Wer ist die Universität? Wer soll überhaupt einen Dialog führen? Ich habe mich bisher immer auf den konkreten Kontext der Universität und die Beziehungen zwischen StudentInnen und ProfessorInnen bezogen. In einem größeren Zusammenhang stellt sich jedoch die Frage, wie relevant dieser vergleichbar kleine Ausschnitt aus der chilenischen Gesellschaft ist. Natürlich muss der Untersuchungsbereich im Rahmen einer Diplomarbeit stark eingeschränkt werden. Trotzdem ist es notwendig, diese Frage nach der Repräsentation an dieser Stelle zumindest kurz aufzuwerfen.

[387] vgl. Bolten 2007: 108

Auf der Seite der Mapuche ist es besonders schwierig, einen legitimen Vertreter oder eine legitime Vertreterin der Interessen zu finden. Dies hängt unter anderem mit der (politischen) Gesellschaftsstruktur zusammen, die traditionell nicht zentralistisch organisiert ist und daher weder eine für alle gültige Autorität, noch eine Delegation der Macht aufweist. Die Komplexität der Forderungen und Interessen erschweren das Thema der Repräsentanz noch zusätzlich, da sie sich teilweise nur auf einzelne Gemeinden beschränken.[388] Dies schwächt die Position der Indigenen in politischen Verhandlungen auf nationaler und internationaler Ebene insofern, als sie keine einheitliche Stimme haben. Der Staat bzw. die Regierung – auf der anderen Seite – definiert klar seine RepräsentantInnen. Für indigene Themen sitzen diese in der CONADI, im Rahmen des Gesetzes vertreten die Polizei und das Militär die Regierung. Versteht man den Staat jedoch als breiteres Konstrukt, das über die Institution der Regierung hinaus geht, ist schnell von der „gesamten Gesellschaft" die Rede.[389] Auch meine Interview-partnerInnen sprechen manchmal von einer notwendigen „Veränderung der ganzen Gesell-schaft". Die Frage liegt nahe: Wer ist diese „ganze Gesellschaft"? Jede einzelne Person, die Zivilgesellschaft, Nichtregierungsorganisationen (NGOs), …?
Wenn vom „interkulturellen Dialog" in der Praxis die Rede ist, bleibt also stets unklar, *wer* eigentlich den Dialog führen soll. Dies erschwert natürlich entscheidend seine Anwendung in der Praxis und muss deshalb als Haken am Modell identifiziert werden. José Manuel Zavala, Anthropologe an der UCT formuliert hierzu treffend: "*¿Quiénes son los actores, los representantes legítimos para el diálogo? Si se lograra resolver ese problema, se solucionaría gran parte de la dificultad*".[390]

Das Problem der Repräsentanz führt mich zu einem weiteren Dilemma, nämlich dem der Macht. Welchen Einfluss haben diejenigen, die einen Dialog führen – sei es auf politischem Niveau oder im Rahmen der Universität? Können sie Entscheidungen treffen? „Dialog" handelt in erster Linie von einem Gespräch, jedoch nicht von konkreten Aktionen. Diese wären aber für eine konstruktive Konfliktbearbeitung im Sinne der Beendigung jeglicher Formen von Gewalt (als ersten Schritt) und längerfristig für reale politische und soziale Veränderungen notwendig. Die Frage ist, welche Macht letztendlich der Dialog – der im Endeffekt zwischen einzelnen VertreterInnen stattfinden muss, denn Kulturen können bekanntlich nicht reden – hat, um Realität zu verändern. Hier kommt die Rolle der Universität

[388] vgl. Vergara/Foerster 2002: 36
[389] vgl. Vergara/Foerster 2002: 43f.
[390] José Manuel Zavala, 20.10.2010

ins Spiel. In den Interviews kommen immer wieder Zweifel bezüglich des Einflusses der wissenschaftlichen Diskurse auf politische Entscheidungen auf. Die Wertschätzung ihres Potentials im Rahmen der Sensibilisierung oder Bewusstseinsbildung für spezielle Themen ist stets präsent, stößt aber früher oder später an die Grenze der Macht. In diesem Zusammenhang sind viele der Meinung, die Universität besitze relativ wenig transformative und entscheidungsbeeinflussende Macht auf der politischen Ebene. So wird in den Interviews beispielsweise die fehlende Verbindung von AkademikerInnen und ForscherInnen mit relevanten EntscheidungsträgerInnen der Politik kritisiert. Der Bruch zwischen universitärer und nicht-universitärer Realität, der bereits bezüglich der Beziehungen zwischen Mapuche und Nicht-Mapuche diskutiert wurde (siehe Kapitel 8.1 Soziale Prozesse in der Universität), ist in dieser Hinsicht besonders groß. Er mindert die Bedeutung eines akademischen Dialogs: "*Hay una distancia súper grande, y en ese sentido creo que el impacto que hay o la utilidad del diálogo que se da a nivel académico es poco con respecto a las decisiones de cómo se implementan las políticas públicas.*"[391]

Als letzten Kritikpunkt am Modell gebe ich seinen utopischen Charakter zu bedenken. Interkulturalität, ebenso wie eine konstruktive Konfliktbearbeitung, wird von vielen als Ideal oder als Ziel gesehen. In diesem Sinne wird im Rahmen der Feldforschung schnell klar, dass es gar nicht möglich ist, das Konzept in seiner vollen Anwendung vorzufinden. Dies ist aber für theoretische Modelle nicht ungewöhnlich, da diese meist einen idealen Zustand vorschlagen und höchstens teilweise angewandt werden können. Der Versuch, die enorme Komplexität der Realität zu bündeln, kann wohl kaum anders aussehen. Hier erinnere ich außerdem an die ständige Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis, wonach es eben nicht „das starre Modell" und „die unveränderbare Realität" gibt. Sie befinden sich hingegen in einem ständigen dynamischen Prozess.

Das Problem an dieser „idealen Vorlage" ist, dass es immer Mängel, Brüche, Fehler und viel Kritik gibt, darüber die positiven Ansätze und Erfolge jedoch leicht übersehen werden. Wenn scheinbar nichts so funktioniert, wie es das Modell vorschlägt, wird oft der Blick für das verdeckt, was sehr wohl funktioniert.

[391] Mauricio García, 12.11.2010

In diesem Sinne möchte ich zuerst das vorhandene Interesse für die Konstruktion eines plurikulturellen Staates erwähnen. Für viele scheint es demnach ein wünschenswertes Ziel zu sein, eine Beziehung (unabhängig davon, ob interkulturell oder nicht) zwischen Mapuche und Nicht-Mapuche aufzubauen, die auf gegenseitiger Anerkennung und Wertschätzung basiert.[392] Dafür setzen sich zahlreiche individuelle Initiativen ein, die immer mehr spezielle interkulturelle Räume kreieren. Private, aber auch staatliche Projekte zeigen, dass die Konfliktakteure beginnen, sich mit dem Thema der Kultur auseinanderzusetzen, verbindende Orte zu schaffen und Lösungen auf diesem Weg zu suchen. Auch wenn ich im Laufe der Arbeit öfters die kurze Reichweite bzw. schwache Wirkung dieser Initiativen bemängelt habe, sind es doch erste Schritte in Richtung einer Sensibilisierung für das Thema, die in Zukunft zu weiteren Aktivitäten führen können. Die Herausforderungen sind meines Erachtens nun, diese Initiativen zu vergrößern, immer mehr institutionelle sowie zivilgesellschaftliche Partizipation zu erzielen und sie damit auf eine nationale sowie internationale Bühne zu heben.

Solch ein erster Schritt und Ort des Austauschs kann die Universität sein. Immer wieder beobachte ich im Rahmen meiner Feldforschung, dass das akademische Umfeld trotz aller Kritik einige Möglichkeiten für den Dialog schafft und insofern Interkulturalität fördert. Der Diskurs, der auf den chilenischen Universitäten entwickelt wird, trägt auf jeden Fall zu einem positiveren Konfliktverständnis, mehr gegenseitige Anerkennung und einem größeren sowie differenzierterem Bewusstsein für Interkulturalität bei. Letztendlich ist es doch die Wissenschaft, aus der neue Ideen und Perspektiven für eine Gesellschaftsveränderung kommen und die längerfristig das allgemeine Wissen der Bevölkerung prägen kann. Natürlich soll die Kritik von einigen InterviewpartnerInnen am chilenischen Bildungssystem und den strukturellen Hindernissen nicht vernachlässigt werden. Im Gegenteil – es wäre erstrebenswert, sie in einen Motor zur Verbesserung zu verwandeln. So könnte die Universität beispielsweise durch eine engere Verbindung mit der Außenwelt meines Erachtens mehr Einfluss auf das politische und soziale Geschehen nehmen. Politische sowie kulturelle Veranstaltungen mit der Partizipation von einem großen, auch außeruniversitären und politischen Publikum wären vielleicht eine Möglichkeit in diese Richtung. Außerdem fordern viele, mehr Mapuche-ProfessorInnen an den Universitäten zu beschäftigen, um die Partizipation der Indigenen im universitären Alltag zu steigern sowie die Konstruktion einer interkulturellen und für die Mapuche interessante Hochschulbildung zu fördern. Der dritte Verbesserungsvorschlag

[392] vgl. Vergara/Foerster 2002: 43

betrifft die Lehre; in den Worten von einem Student an der UCT: "*La universidad, en el contexto regional, debería incorporar en todas sus carreras cursos obligatorios de interculturalidad.*"[393] So könnte das Bewusstsein für einen transversalen und nicht auf die Sphäre der Kultur beschränkten interkulturellen Dialog gefördert werden.

Die Ideen und Potentiale zu Interkulturalität als konstruktive Konfliktbearbeitung in der Praxis drehen sich fast alle um die Anerkennung. Sie gilt als Basis in jeder Hinsicht – für Austausch, für mögliche Veränderung, für friedliche Auseinandersetzung, usw. und wird in den Interviews auch stets als Ziel genannt. Als positive Auswirkung dieses gegenseitigen Respekts betont Ronald Cancino die kulturellen Hybridisierungen, die er im Rahmen eines Forschungsprojekts in der Region beobachtete. Er entwickelte in dieser Studie[394] ein wünschenswertes und mögliches Konzept für das zukünftige Zusammenleben in der Araucanía, das auf einer regional-kulturellen Verantwortung basiert ("responsabilidad regional-cultural"). Dieses besteht einerseits aus einer institutionellen Anerkennung von kultureller Diversität und andererseits aus der eigenen Kapazität für kulturelle Aktivierung, beispielsweise von den indigenen Gemeinschaften. Um die kulturelle Anerkennung in der chilenischen Gesellschaft zu fördern, schlägt er darin Mechanismen zur Verbindung, so genannte „Koordinierungsmechanismen" ("*mecanismos de coordinación vinculantes*"[395]) vor. Diese müssen seiner Meinung nach ebenfalls auf Anerkennung basieren und auf traditionelle kulturelle Produkte zurückführen, um diese im sozialen Gedächtnis aufrecht zu erhalten und nicht dem „Risiko des Vergessens" zu verfallen.
Das Konzept ist ein Beispiel für einen wünschenswerten und der Studie zufolge auch realistischen Weg, die kulturelle Anerkennung zu fördern, ohne aber in starre oder romantische Vorstellungen zu verfallen. In diesem Sinne fordert Ronald Cancino: "*valoración pero no enamoramiento, [...] conocimiento pero no creerme el otro*"[396].

Die Interviews zeigen mir durchwegs, dass sich die Personen auf der Universität kritisch mit den Themen Kultur, Identität und Gesellschaft auseinandersetzen. Dies interpretiere ich als Zeichen dafür, dass das Sprechen über Interkulturalität, ebenso wie die Etablierung von interkulturellen Beziehungen zu Reflexionen über die Gesellschaft und – in den Worten von

[393] Sebastián Ponce, 21.10.2010
[394] siehe Gobierno Regional de La Araucanía o.J.
[395] Ronald Cancino, 12.11.2010
[396] Ronald Cancino, 12.11.2010

Hakan Gürses – über Kulturalität führt.[397] In diesem Sinne beobachte ich auch immer wieder Ansätze zur Selbstreflexion, zum Beispiel wenn vom Rassismus oder der sozialen Segregation in der chilenischen Gesellschaft die Rede ist. Gerade in einem Kontext, wo diese Phänomene oft gut versteckt sind, ist diese Kritik eine wichtige Auswirkung von interkulturellen Beziehungen. Auch für die konstruktive Konfliktbearbeitung sind die Thematisierung von Kultur und das sich Bewusstwerden von sozialen Strukturen entscheidende Voraussetzungen. Denn erst die Reflexion und Kritik der bestehenden Ordnungen, ebenso wie der eigenen Position in der Gesellschaft, können zu einer potentiellen Veränderung führen. Diese entstehenden Handlungsspielräume machen Platz für Neues.

10. Conclusio

Aus dem vergangenen Kapitel geht wohl sehr deutlich hervor, dass der utopische Charakter der Interkulturalität als konstruktive Konfliktbearbeitung ambivalent zu bewerten ist. Im Laufe dieser Arbeit habe ich dies im ständigen Wechselspiel zwischen Theorie und Praxis untersucht. Ich erinnere an die im Kapitel 3.4 (Methodische Struktur) entwickelte Grafik, die ich im Rahmen der theoretischen Auseinandersetzung sowie der Feldforschung entwickelte und die die Vorgehensweise für die Beantwortung der Forschungsfrage darstellt.

Zu Beginn war es notwendig, die einzelnen theoretischen Konzepte – Interkulturalität und konstruktive Konfliktbearbeitung – getrennt voneinander zu definieren und damit zusammenhängende Anwendungsbereiche zu identifizieren. Interkulturalität wird in dieser Arbeit als eine Form des Umgangs mit kultureller Diversität zwischen partikularistischen und universalistischen Ansätzen verstanden. Sie meint die Interaktion zwischen (VertreterInnen von) Kulturen, die eine konstruktive Auseinandersetzung mit Differenzen und Gemeinsamkeiten zum Ziel hat und durch Konsens neue Handlungsspielräume kreieren soll. Über Konsens sollte auch die konstruktive Konfliktbearbeitung von statten gehen. Die Basis dieses zweiten Konzepts ist ein positives Verständnis von Konflikt. Dieser ist demnach Teil jeder sozialer Interaktion – insofern auch und vor allem von interkulturellen Beziehungen – und hat gesellschaftsveränderndes Potential. Um dieses zu nutzen ist es jedoch notwendig, einen Umgang mit Konflikten zu pflegen, der beide Konfliktparteien gleichermaßen beteiligt, eine „Win-Win-Situation“ anstrebt, strukturelle Ursachen bearbeitet und jegliche Formen von Gewalt verhindert. Da nicht jeder Konflikt „lösbar“ ist, spreche ich stets von einer „konstruk-

[397] vgl. Gürses 2009: 4ff.

tiven Konfliktbearbeitung“, die diese Variante zwar in Erwägung zieht, aber auch andere Formen, wie beispielsweise die Konflikttransformation, beinhaltet.

Die beiden Konzepte führte ich anschließend – im Kapitel 7.6 (Interkulturalität als konstruktive Konfliktbearbeitung) – im theoretischen Sinne zusammen, um einen ersten Schritt in Richtung der Beantwortung meiner Forschungsfrage zu gehen. Durch die Definition von sechs zentralen Bedingungen für die Anwendung in der Praxis entwickelte ich ein Modell, das die Basis für die Analyse der Daten aus der Feldforschung darstellte. Auf diese Weise war es möglich, die abstrakten Konzepte im konkreten Kontext zu erforschen. Für einen interkulturellen Dialog zur konstruktiven Konfliktbearbeitung identifizierte ich folgende Bedingungen:

- Bereitschaft zur aktiven Auseinandersetzung, Beidseitigkeit
- Anerkennung von kulturellen Differenzen
- Reflexion von Kultur als relevanten und transversalen Bestandteil der Gesellschaft
- Dynamisches Verständnis von Kultur und Identität
- Veränderung zulassen, Offenheit für Neues
- Positives Konfliktverständnis, Mut zur Disharmonie

Mit diesem Modell im Hinterkopf führte ich im Herbst 2010 die Feldforschung an zwei Universitäten in Temuco (Chile) durch und erhob per qualitativer Interviews Daten. Die Beobachtungen und ihre Analyse verband ich stets mit dem Modell, was zu einigen Veränderung desselben führte. Dabei entdeckte ich mehr und mehr Potentiale und Grenzen, die mir wiederum andere Perspektiven auf meine empirischen Ergebnisse eröffnete bzw. eine Modulation der Interviewführung zur Folge hatte. So entstand ein ständiges Wechselspiel zwischen der empirischen Datenerhebung und der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Thema, weshalb auch die Ergebnisse aus den beiden Quellen eng miteinander verbunden sind.
Dies zeigt gleich zu Beginn der Arbeit die Konfliktanalyse, für die ich einerseits die Theorie zur Konfliktbearbeitung und andererseits die Beobachtungen aus der Feldforschung (insbesondere die Wahrnehmungen der InterviewpartnerInnen über den Konflikt) verwendete. Gleichzeitig legitimierte die Analyse den zweiten Theorieblock, indem klar wurde, dass es sich – neben den verschiedenen Konfliktthemen – um einen interkulturellen Konflikt handelt und für seine Bearbeitung deshalb unter anderem die kulturelle Komponente herangezogen werden muss.

Die ausführliche Darstellung der Ergebnisse aus der Feldforschung war notwendig, um sie dann mithilfe des zuvor definierten Modells etwas zu abstrahieren. Dabei zeigte sich, dass die Bedingungen in der Praxis nicht erfüllt werden und Interkulturalität insofern im konkreten Untersuchungsraum nicht zu konstruktiver Konfliktbearbeitung beiträgt. Dies hängt zum Ersten damit zusammen, dass keine Bereitschaft zur Auseinandersetzung besteht und Interkulturalität als einseitiges Konzept verstanden wird. In diesem Zusammenhang beobachtete ich die fehlende Partizipation der Indigenen in politischen Prozessen und der Planung von interkulturellen Programmen. Die damit verbundene aufgezwungene Entwicklung wird einerseits als Strategie der chilenischen Regierung zur Konstruktion eines einheitlichen Nationalstaates gesehen und andererseits von den Mapuche selbst gestützt, indem sie die Lösung ihrer Probleme oft der Verantwortung des Staates zuschreiben und sich damit in eine Opferrolle manövrieren. Die Einseitigkeit von Interkulturalität führt dazu, dass sich die Konfliktparteien voneinander distanzieren. Außerdem ist das Konzept meist kurzfristig ausgerichtet, da es nicht auf gegenseitiger und tiefer Anerkennung beruht. Ein rein folkloristischer und künstlerischer Austausch lässt es oberflächlich und eindimensional erscheinen. Indem Interkulturalität rein auf die Sphäre der Kultur beschränkt ist, gilt sie auch nicht als ernstzunehmende Lösungsstrategie. Der Konflikt wird meist als wirtschaftliches Problem gesehen, das eben durch ökonomische Maßnahmen oder Gesetze gelöst werden muss. Weiters sind Kultur und Identität in der Wahrnehmung von den InterviewpartnerInnen meist adynamisch und starr, das Ziel ist keine wirkliche Interaktion, sondern ein Nebeneinanderleben von zwei unveränderbaren Kulturen. Dies macht sie zu abgeschossenen Einheiten, die folglich auch nicht interagieren können. Die Interviews zeigten, dass sich dieses Verständnis jedoch immer mehr auflockert und Veränderungen auf beiden Seiten langsam zugelassen werden. Angestrebt werden diese jedoch nur dann, wenn sie harmonisch von statten gehen. In meinen Beobachtungen führte ich dies auf Angst vor Konflikten zurück, weil sie meist negativ konnotiert sind. Insofern wird eine konfliktive Auseinandersetzung großteils vermieden und Interkulturalität als romantisch-harmonische und daher teilweise utopische Beziehung zwischen den Kulturen verstanden.

Die Forschungsfrage „Inwiefern trägt interkultureller Dialog in der Hochschulbildung zu einer konstruktiven Bearbeitung des Konflikts zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat bei?“ kann zusammenfassend aus zwei Perspektiven – einer praktischen, anwendungsorientierten und einer reflexiven – beantwortet werden:

Im konkreten, praktischen Kontext der Universitäten in Temuco muss die Forschungsfrage negativ beantwortet werden. Die empirische Erfahrung zeigte, dass es keinen interkulturellen Dialog mit konstruktivem und konfliktlösendem Potential gibt und er deshalb keinen Beitrag zu einer konstruktiven Konfliktbearbeitung leistet. Das heißt aber nicht, dass keinerlei interkultureller Dialog – zum Beispiel auf Basis einer anderen Definition oder mit anderen Zielen – stattfindet. Um dies herauszufinden und argumentieren zu können, wäre jedoch eine neue Forschung notwendig, denn hier wurde Interkulturalität lediglich in seinem konstruktiven und konfliktlösenden Potential analysiert.

Obwohl die Bedingungen nicht gegeben sind, beobachtete ich aber Reflexionen und Kritiken von Seiten der InterviewpartnerInnen (bezüglich Identität, Kultur, der eigenen Rolle und der Gesellschaftsstruktur), die sehr wohl Handlungsspielräume eröffnen können. Insofern kann die Universität durchaus dazu beitragen, eventuell auch mit Impulsen von außen (zum Beispiel durch Studierenden- und Akademikermobilität, spezifische Diskussionen im Rahmen internationaler Gremien und Konferenzen oder den Vergleich mit anderen lateinamerikanischen Ländern), dass neue Ideen entstehen, andere Perspektiven einbezogen oder bestimmte Themen differenzierter betrachtet werden. Die Reflexionen sind zwar bisher rein individueller Natur, können sich aber längerfristig auch auf der institutionellen und strukturellen Ebene wiederspiegeln. In dieser Entwicklung steht Chile aber erst am Anfang, deshalb können die individuellen Veränderungen noch nicht in einem abstrakteren, gesamtgesellschaftlichen Rahmen beobachtet werden.

An dieser Stelle ist anzumerken, dass der Ausschnitt der Feldforschung bezüglich Raum, Zeit und Reichweite sehr klein war. Das bedeutet, dass viele relevante Themen nur angeschnitten werden konnten oder überhaupt keinen Platz fanden. Aufgrund des eingeschränkten Rahmens einer Diplomarbeit und der Komplexität sozialer Prozesse lässt sich dies aber nicht vermeiden. In diesem Sinne muss bedacht werden, dass natürlich auch die Schlussfolgerungen auf den speziellen Untersuchungsausschnitt fokussiert sind.

Nichts desto trotz trug die empirische Forschung im Rahmen vorliegender Diplomarbeit durch die Abstraktion und die Einbettung in einen theoretischen Rahmen dazu bei, den Zusammenhang zwischen Interkulturalität und konstruktiver Konfliktbearbeitung zu erkennen.

Interkulturalität trägt zu konstruktiver Konfliktbearbeitung insofern bei, als sie im Rahmen einer reflexiven und kritischen Auseinandersetzung mit bestehenden Ordnungen Grenzen sichtbar macht und die Gesellschaft als System hinterfragt. Dadurch entstehen Möglichkeiten

für Veränderung und neue Handlungsspielräume. Dies wiederum ist die Voraussetzung für eine konstruktive Konfliktbearbeitung. Das Nachdenken über Interkulturalität kann in diesem Sinne dazu führen, dass die strukturellen Hintergründe und Gewaltformen bewusst und die eigentlichen Probleme des Konflikts definiert werden. Gleichzeitig führen die gegenseitige Anerkennung der Konfliktakteure und das Bewusstsein über Differenzen – ohne zu urteilen oder zu reduzieren – dazu, dass sich diese für eine Auseinandersetzung öffnen. Laut Glasl ist die Isolation der Parteien in Zusammenhang mit Gewalt ja eines der entscheidenden Hindernisse für eine konstruktive Konfliktbearbeitung. Anstatt das Ziel zu verfolgen, den Gegner mit allen Mitteln zu vernichten, ermöglicht ein interkultureller Dialog eine respektvolle und friedliche Konfrontation mit den Konfliktgegenständen, ebenso wie mit den darin verstrickten Emotionen. Die Akteure werden so aus ihren starren Positionen und der damit verbundenen Handlungsblockade befreit. In solch neu entstandenen Räumen für Auseinandersetzung kann der Konflikt in einen Impuls zur Gesellschaftsveränderung transformiert werden.
Wie man sieht ist diese Entwicklung ein langfristiger und komplexer Prozess, der in Chile noch nicht sehr weit fortgeschritten ist. Aber auch wenn das Konzept insofern mehr Utopie als Realität ist, sind doch die ersten kleinen Schritte nicht zu vernachlässigen. In diesem Sinne schließe ich die Arbeit mit einem Zitat von Fernando Birri (in einem Gespräch mit Eduardo Galeano) bezüglich der konstruktiven Kraft der Utopie:

"Ella [la utopía] está en el horizonte. Me acerco dos pasos y ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos, y el horizonte se desplaza diez pasos más allá. A pesar de que camine, no la alcanzaré nunca. ¿Para qué sirve la utopía? Sirve para esto: para caminar."[398]

[398] Birri zit. nach Galeano 2005

11. Anhang

11.1 Zusammenfassungen

Deutsche Zusammenfassung

Diese Diplomarbeit wird von der Forschungsfrage „*Inwiefern trägt interkultureller Dialog in der Hochschulbildung zu einer konstruktiven Bearbeitung des Konflikts zwischen dem Volk der Mapuche und dem chilenischen Staat bei?*“ geleitet. Mit dem Ziel, einen Zusammenhang zwischen den beiden Konzepten konstruktive Konfliktbearbeitung und Interkulturalität zu erkennen, führte ich im Herbst 2010 eine qualitative Feldforschung in Form von offenen und halboffenen Interviews an zwei Universitäten in Temuco (Chile) durch. Der Forschungsprozess trug zu wichtigen Reflexionen und Erkenntnissen bei, einerseits durch die methodische Erfahrung und andererseits in Bezug auf die Forschungsfrage. Mithilfe der erhobenen Daten in Verbindung mit wissenschaftlicher Literatur aus Europa und Lateinamerika untersuche ich das konstruktive und konfliktbearbeitende Potential eines interkulturellen Dialogs im konkreten Kontext der chilenischen Universitäten.

Die theoretische Grundlage der Arbeit ist in erster Linie die politikwissenschaftliche Friedens- und Konfliktforschung und hier insbesondere das Prinzip einer konstruktiven Konfliktbearbeitung. Diese untersuche ich im Rahmen einer mehrdimensionalen Konfliktanalyse im konkreten Konfliktfall in Chile, wofür ich spezifische Literatur ebenso wie die InterviewpartnerInnen als Quellen heranziehe. Neben einer Vielzahl von Konfliktthemen und –ursachen, stelle ich fest, dass es sich dabei um eine interkulturelle Konfliktsituation handelt und für ihre Bearbeitung deshalb unter anderem die kulturelle Komponente herangezogen werden muss. Dies ist der Grund, warum der zweite theoretische Fokus auf dem Konzept und den Anwendungsbereichen der Interkulturalität, sowie auf dem konkreten Umgang mit kultureller Diversität liegt. Im Laufe der Arbeit entwickele ich ein theoretisches Modell, das den Zusammenhang zwischen den beiden Konzepten vorschlägt und es ermöglicht, die Interviews und somit die beobachtete Situation in Chile zu analysieren. Dafür identifiziere ich sechs Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit interkulturelle Begegnungen ihr konfliktbearbeitendes Potential entwickeln können.

Die aus der Forschungsarbeit und dem ständigen Wechselspiel zwischen Theorie und Praxis gewonnenen Erkenntnisse sind vielfältig und teilweise ambivalent. Aus einer praktischen, anwendungsorientierten Perspektive muss ich feststellen, dass die Bedingungen zum Zeitpunkt

der Forschung nicht gegeben sind. Die empirische Erfahrung zeigt, dass es keinen interkulturellen Dialog mit konstruktivem und konfliktlösendem Potential gibt und er deshalb keinen Beitrag zu einer konstruktiven Konfliktbearbeitung leistet. Nichts desto trotz trägt die Forschung im Rahmen vorliegender Diplomarbeit durch die Abstraktion und die Einbettung in einen theoretischen Rahmen dazu bei, den Zusammenhang zwischen Interkulturalität und konstruktiver Konfliktbearbeitung zu erkennen und damit neue Perspektiven für beide Konzepte zu eröffnen. In diesem Sinne bergen insbesondere die Reflexionen und Kritiken, die in den Interviews zur Sprache kommen, das Potential, Handlungsspielräume zu eröffnen, festgefahrene Konfliktpositionen und Gesellschaftsstrukturen aufzubrechen, sowie die ehrliche, differenzierte und urteilslose Anerkennung der Mitmenschen zu fördern.

English Abstract

This diploma thesis is lead by the following research question: "*How can an intercultural dialogue in higher education contribute to a constructive management of the conflict between the Mapuche people and the Chilean State?*" Based on the objective to understand the connection between the two concepts, constructive conflict management and interculturalism, I carried out a qualitative field study in autumn 2010 in two universities in Temuco (Chile) using the method of interviews. The research process contributed to important reflections and insights concerning the methodological experience on the one hand, and the research question on the other. With help of the collected data, in combination with academic literature from Europe and Latin America, I investigated the intercultural dialogue's constructive potential to manage conflicts in the context of the Chilean universities.

The paper's theoretical background is primarily based on the political sciences' peace and conflict research. In particular, I concentrated on the principle of constructive conflict management. Within the framework of a multidimensional conflict analysis, I investigated this principle in the particular conflict situation in Chile. My resources included specific literature as well as my interview partners. Beside numerous conflict issues and causes, I identified the conflict as an intercultural one. That is why its management has to take the cultural component into account. Based on this finding, the second theoretical focus lies on the concept and application areas of interculturalism, plus the concrete handling of cultural diversity. In the course of the research process, I developed a theoretical model, which suggests a connection between the two concepts and enables an analysis of the situation

observed in Chile. For this purpose I identified six relevant conditions which need to exist for intercultural encounters to be able to develop their potential for conflict management.

The findings I gained through the research work and the continuous interchange between theory and practice, are multiple and sometimes ambivalent. From a practical, applied perspective, I had to conclude that these conditions were not given at the time of the field research. The empirical experience shows, that there is no intercultural dialogue with constructive and conflict solving potential and that is why it does not contribute to constructive conflict management. Nonetheless, the research carried out for this diploma thesis contributes to understanding the connection between interculturalism and constructive conflict management, by making it abstract and embedding it within a theoretical framework. This opens new perspectives for both concepts. In this regard, especially the reflections and criticism, which I observed in the interviews, can open scopes of action, loosen deadlocked conflict positions and social structures and can promote an honest, differentiated and neutral acknowledgement of fellow men and women.

11.2 Literaturverzeichnis

Alasuutari, Pertti (1995): The Writing Process. In: Alasuutari, Pertti: Researching Culture. London: Sage, 177-192.

Anaya, S. James (2009): Principios internacionales aplicables a la consulta en relación con la reforma constitucional en materia de derechos de los pueblos indígenas en Chile. *www2.ohchr.org/english/issues/indigenous/rapporteur/countryreports.htm* > 2009, Chile [Zugriff: 15.04.2011]

Auernheimer, Georg [o. J.]: Interkulturelle Kommunikation, vierdimensional betrachtet. *www.uni-koeln.de/ew-fak/paedagogik/interkulturelle/publikationen/muenchen.html* [Zugriff: 15.04.2011]

Axt, Heinz-Jürgen (2006): Konflikt – ein Literaturbericht. Duisburg: Universität Duisburg/Essen, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Institut für Politikwissenschaft, Jean Monnet-Forschungsgruppe.

Baecker, Dirk (2000): Wozu Kultur? Berlin: Kulturverl. Kadmos.

Bengoa, José (2007): Historia de un conflicto. Los mapuches y el Estado nacional durante el siglo XX. Santiago de Chile: Editorial Planeta Chilena S.A.

Bolten, Jürgen (2007, 2. Aufl.). Interkulturelle Kompetenz. Erfurt: Landeszentrale für politische Bildung.

Bracker, Maren (2002): Metodología de la investigación social cualitativa. Tomo I: Sinopsis. Universidad Politécnica de Nicaragua. Managua, Nicaragua / Kassel, Deutschland: [o. V.]

Brock, Nils (2010): Folter statt Dialog. Mapuche in Chiles Gefängnissen im Hungerstreik gegen Antiterrorgesetze. In: Lateinamerika Nachrichten, Nr. 435/436, September/Oktober 2010. *www.lateinamerikanachrichten.de/index.php?/artikel/3929.html* [Zugriff: 08.02.11]

Brockington, Dan / Sullivan, Sian (2003): Qualitative Research. In: Scheyvens, Regina / Storey, Donovan (eds.): Development fieldwork. A practical guide. London: Sage, 57-74.

Broden, Anne (2003): Einige Standards interkultureller Pädagogik. In: Überblick, Nr. 2/2003, Jg. 9, 9-11.

Carbaugh, Donal / Boromisza-Habashi, David / Ge, Xinmei (2006): Dialogue in Cross-Cultural Perspective: Deciphering Communication Codes. In: Aalto, Nancy / Reuter, Ewald: Aspects of Intercultural Dialogue. Theory Research Applications. Köln: Saxa Verlag, 27-46.

Castro Varela, María do Mar (2007): Interkulturelle Kompetenz, Integration und Ausgrenzung. In: Otten, Matthias / Scheitza, Alexander / Cnyrim, Andrea (Hg., 2007): Interkulturelle Kompetenz im Wandel. Band 1: Grundlegungen, Konzepte und Diskurse. Frankfurt am Main: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 155-170.

Consejo de Rectores de las Universidades Chilenas (CRUCH, 2010): Sistema de admisión a las universidades del H. Consejo de Rectores de las Universidades Chilenas. *www.cruch.cl/documentos/SISTEMAADMISION_PSU2010.pdf* [Zugriff: 16.02.2011]

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI, 2009): Minuta para la consulta sobre reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Consulta indígena. *www.conadi.cl/documentos%20consulta/rec/Minuta%20reconocimiento%20constitucional%20final%20_14-04-09l_.pdf* [Zugriff: 15.04.2011]

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) [o. J.]: El pueblo mapuche. Los mapuche en la historia y el presente. Extracto del Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. *www.conadi.cl/pueblosoriginarios/mapuche_historia_presente.pdf* [Zugriff: 15.04.2011]

Cuadra, Fernando Marcelo de la (2001): Conflicto Mapuche: génesis, actores y perspectivas. In: Observatoria Social de América Latina (OSAL), Nr. 5, 09/2001, Región Sur, 53-90. *http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal5/sur.pdf* [Zugriff: 15.04.2011]

Demorgon, Jacques / Kordes, Hagen (2006): Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur. (Kapitel I Begriffserklärungen). In: Nicklas, Hans / Müller, Burkhard / Kordes, Hagen (Hg.): Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis. Frankfurt am Main: Campus, 27-36.

DVD: Weltweit – Lust auf Reisen [o. J.]: Chile. München / Grünwald: Komplett-Media.

Feldt, Heidi / Ströbele-Gregor, Juliana (2009): Stärkung indigener Organisationen in Lateinamerika: Indigene Völker und Konflikt. Eschborn: GTZ – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit.

Flick, Uwe (2008): Design und Prozess qualitativer Forschung. In: Flick, Uwe / Kardoff, Ernst von / Steinke, Ines (Hg., 2008, 6. Aufl.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 252-265.

Flick, Uwe / Kardoff, Ernst von / Steinke, Ines (Hg., 2007, 5. Aufl. / 2008, 6. Aufl.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Froschauer, Ulrike / Lueger, Manfred (2003): Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme. Wien: WUV-Universitätsverlag (u.a.).

Galeano, Eduardo (2005): El punto de vista. Entrevista a Eduardo Galeano de Una Città, septiembre 2005. *www.lafogata.org/galeano/galeano_231.htm* [Zugriff: 13.04.2011]

Galtung, Johan (1998): Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur. Friedens- und Konfliktforschung 4. Opladen: Leske + Budrich.

Galtung, Johan (2005): Konfliktransformation mit friedlichen Mitteln. Die Methode der Transzendenz. In: Wissenschaft und Frieden 3/98, Friedenskonzepte. *www.wissenschaft-und-frieden.de/seite.php?artikelID=1304* [Zugriff: 15.01.2011]

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: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.

Gesellschaft für bedrohte Völker (2005): Staatlich institutionalisierte Gewalt in Chile. Mapuche fordern Wahrheit und Gerechtigkeit. Ein Memorandum der Gesellschaft für bedrohte Völker. Göttingen: [o. V.]

Giebeler, Cornelia (2010): Conceptos de inter-, trans- e intraculturalidad en la educación. In: Ströbele-Gregor, Juliana / Kaltmeier, Olaf / Giebeler, Cornelia: Fortalecimiento de organizaciones indígenas en América Latina: Construyendo interculturalidad. Pueblos indígenas, educación y políticas de identidad en América Latina. Eschborn: GTZ, 15-20.

Glasl, Friedrich (2000): Selbsthilfe in Konflikten. Konzepte – Übungen – praktische Methoden. Bern: Verl. Freies Geistesleben, 92-116.

Gobierno Regional de La Araucanía [o. J.]: Estudio para el fortalecimiento de la identidad regional. Región de la Araucanía. Temuco: Instituto del Desarrollo Local y Regional, Universidad de la Frontera (IDER-UFRO) / Gobierno Regional de la Araucanía.

González Calderón, Juan Carlos (2006): Estructura y titulaciones de Educación Superior en Chile. Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. *www.oei.es/homologaciones/chile.pdf* [Zugriff: 08.02.11]

Gugenberger (Hg., 2003): Comunicación intercultural en América Latina: ¿Del conflicto al diálogo? Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften.

Gürses, Hakan (2003): Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs. In: Nowotny, Stefan / Staudigl, Michael (Hg.): Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien. Wien: Turia + Kant, 13-34. *http://homepage.univie.ac.at/hakan.guerses/php/texte/funktionen_kultur.pdf* [Zugriff: 15.04.2011]

Gürses, Hakan (2009): Des Kaisers Tiere. Kann Interkulturalität Machtkritik sein? In: kulturrisse – Zeitschrift für radikaldemokratische Kulturpolitik. Heft 1/2009, 34-39. *http://igkultur.at/igkultur/kulturrisse/1240414253/1242744517* [Zugriff: 15.04.2011]

Heidelberg Institute for International Conflict Research (2008): Conflict Barometer 2008. Crisis – Wars – Coups d'État – Negotiations – Mediations – Peace Settlements. 17th Annual Conflict Analysis. Heidelberg: University of Heidelberg, Department of Political Science.

Hopf, Christel (2008): Qualitative Interviews – ein Überblick. In: Flick, Uwe / Kardoff, Ernst von / Steinke, Ines (Hg., 2008, 6. Aufl.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 349-360.

Imbusch, Peter (Hg., 2004): Chile heute. Politik, Wirtschaft, Kultur. Frankfurt am Main: Vervuert.

Isar, Yudhishthir Raj (2006): Tropes of the „Intercultural“: Multiple Perspectives. In: Aalto, Nancy / Reuter, Ewald: Aspects of Intercultural Dialogue. Theory Research Applications. Köln: Saxa Verlag, 13-26.

Kabis, Veronika (2002): Weg mit der rosa Multikultibrille! Plädoyer für einen kulturalismuskritischen Ansatz in der interkulturellen Bildungsarbeit. In: Überblick Nr. 4/2002, Jg. 8, 3-10.

Kaltmeier, Olaf (2004): Die Mapuche: Brüche und Einbrüche zwischen Widerstand und Eroberung. In: Imbusch, Peter / Messner, Dirk / Nolte, Detlef: Chile heute. Politik Wirtschaft Kultur. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 191-207.

Kaltmeier, Olaf (2010): Educación intercultural y políticas de identidad. En: Ströbele-Gregor, Juliana / Kaltmeier, Olaf / Giebeler, Cornelia: Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina: Construyendo interculturalidad. Pueblos indígenas, educación y políticas de identidad en América Latina, 3-8.

Krüger, Antje (2011): Mehr als ein Landkonflikt. In: Südwind-Magazin, 04/11, Nr. 4, 20-21.

Kuppe, René (2001): Die Anerkennung indigener Rechtsautonomie im interkulturellen Spannungsfeld. In: Borsdorf, Axel / Krömer, G. / Parnreiter, Christof (Hg.): Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress. Innsbruck: Selbstverlag des Instituts für Geographie der Universität Innsbruck, 61-76.

Lamnek, Siegfried (1993, 2. Aufl.): Qualitative Sozialforschung. Band 2 Methoden und Techniken. Weinheim: Beltz, Psychologie-Verlag-Union.

Lentz, Carola (1992): Quantitative und Qualitative Erhebungsverfahren im fremdkulturellen Kontext. Kritische Anmerkungen aus ethnographischer Sicht. In: Reichert, Christoph / Scheuch, Erwin / Seibel, Hans Dieter (Hg.): Empirische Sozialforschung über Entwicklungsländer: Methodenprobleme und Praxisbezug. Saarbrücken: Breitenbach, 317-339.

Liebe, Frank (1996): Interkulturelle Mediation - eine schwierige Vermittlung. Berghof-Report Nr. 2. Berlin: Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung.

Mecheril, Paul (2008): „Kompetenzlosigkeitskompetenz“. Pädagogisches Handeln unter Einwanderungsbedingungen. In: Auernheimer, Georg (Hg., 2008, 2. Aufl.): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. Interkulturelle Studien, Band 13. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 15-34.

Meinefeld, Werner (2007): Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Sozialforschung. In: Flick, Uwe / Kardoff, Ernst von / Steinke, Ines (Hg., 2007, 5. Aufl.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 265-275.

Merino D., María Eugenia / Millamán R., Rosamel / Quilaqueo R., Daniel / Pilleux D., Mauricio (2004): Perspectiva interpretativa del conflicto entre mapuches y no mapuches sobre la base del prejuicio y discriminación étnica. In: Persona y Sociedad, Vol. XVIII, Nr. 1/2004, Universidad Alberto Hurtado, 111-127.

Michal-Misak, Silvia (2008): Konflikte im interkulturellen Kontext. In: Reif / Erten / Michal-Misak: Interkulturelles Management. Europäische Wirtschaft und Unternehmensführung, Fachhochschule des BFI Wien, 165-180.

Michal-Misak, Silvia (2001): Mediationsverfahren als Beispiel ziviler Konfliktbearbeitung. In: Hazdra, Peter / Gruber, Petra (Hg.): Friede im 21. Jahrhundert. Eine entwicklungspolitische Herausforderung? Wien: Institut für Umwelt – Friede –

Entwicklung / Institut für Internationale Friedenssicherung der Landesverteidigungsakademie. *www.bmlv.gv.at* > Sicherheitspolitik > Publikationen.

Ministerio de Educación (MINEDUC, 2011): Becas y créditos 2011. Educación Superior. *http://portal2010.becasycreditos.cl/doc/Guia2011BecasyCreditos.pdf* [Zugriff: 17.02.11]

Murray, Warwick E. / Overton, John (2003): Designing Development Research. In: Scheyvens, Regina / Storey, Donovan (Hg.): Development fieldwork. A practical guide. London: Sage, 17-35.

Rathje, Stefanie (2006): Interkulturelle Kompetenz – Zustand und Zukunft eines umstrittenen Konzepts. In: Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht, 11: 3, erschienen online am 01.09.2006. *www2.uni-jena.de/.../interkulturelle_kompetenz_rathje.pdf* [Zugriff: 16.05.2011]

Riedemann Fuentes, Andrea (2008): La Educación Intercultural Bilingüe en Chile: ¿ampliación de oportunidades para alumnos indígenas? In: INDIANA, Nr. 25, Berlin, 169-193.

Riegler, Johanna (2003): Aktuelle Debatten zum Kulturbegriff. Working Paper der Kommission für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Reihe A: Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse. Wittgenstein 2000.

Rolando, Rodrigo / Salamanca, Juan / Aliaga, Marcelo (2010): Evolución Matrícula Educación Superior de Chile. Periodo 1990 – 2009. Sistema Nacional de Información de la Educación Superior (SIES) de la División de Educación Superior del Ministerio de Educación (MINEDUC). *www.mineduc.cl/usuarios/1234/File/Publicaciones/Estudios/5Estudio-Evolucion-Matricula-Historica-1990-2009.pdf* [Zugriff: 17.02.11]

Rother, Tanja (2005): Conflicto intercultural y educación en Chile: Desafíos y problemas de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) para el pueblo mapuche. In: Revista Austral de Ciencias Sociales 9, 71-84.

Rubin, Herbert / Rubin, Irene (1995): Qualitative Interviewing. The Art of Hearing Data. London: Sage, 145-167.

Salinas Cañas, Sergio (2005): Construcción identitaria en el conflicto mapuche: ¿Reencuentro con el mito del weichafe? In: Aranda Bustamante, Gilberto / Salinas Cañas, Sergio: Conflictos de identidades y política internacional. Santiago de Chile: RIL ed., 297-324.

Schelkshorn, Hans (2003): „Desarrollo, liberación, interculturalidad“ – la relación de las culturas en el contexto de lo moderno. In: Gugenberger (Hg.): Comunicación intercultural en América Latina: ¿Del conflicto al diálogo? Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 65-85.

Scheyvens, Regina / Storey, Donovan (Hg., 2003): Development fieldwork. A practical guide. London: Sage.

Schwarz, Gerhard (2003): Konfliktmanagement. Konflikte erkennen, analysieren, lösen. 6. Auflage. Wiesbaden: Gabler Verlag.

Senghaas, Dieter (1994): Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp.

Sieder, Rachel (Hg., 2002): Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, diversity and democracy. Institute of Latin American Studies series. Basingstoke (u.a.): Palgrave Macmillan.

Stavenhagen, Rodolfo (2003): Human Rights and Indigenous Issues. Report of the Special Rapporteur. Mission to Chile. United Nations, Economic and Social Council, Commission on Human Rights. *http://daccess-ods.un.org/TMP/618299.3.html* [Zugriff: 08.02.11]

Stavenhagen, Rodolfo (2007): Experto de la ONU: "La adopción de la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas, un momento histórico para los derechos humanos". Oficina de las Naciones Unidas de Alto Comisionado para los Derechos Humanos. *www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=3597&LangID=S* [Zugriff: 08.02.11]

Strauss, Anselm (1994): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. München: Wilhelm Fink Verlag.

Ströbele-Gregor, Juliana / Kaltmeier, Olaf / Giebeler, Cornelia (2010): Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina: Construyendo interculturalidad. Pueblos indígenas, educación y políticas de identidad en América Latina. Grupo de Investigación: E Pluribus Unum? Ethnic Identities in Transnational Integration Processes in the Americas, Universität Bielefeld. Eschborn: Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, Departamento Países Andinos y Paraguay Unidad Coordinadora Pueblos Indígenas en América Latina y el Caribe.

Toledo Llancaqueo, Victor (2005): Pueblo Mapuche: Derechos colectivos y territorio. Desafíos para la sustentabilidad democrática. Programa Chile Sustentable. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

United Nations Development Group (UNDG, 2008): Guidelines on Indigenous Peoples' Issues. *www2.ohchr.org/english/issues/indigenous/index.htm* [Zugriff: 08.02.11]

United Nations (UN) General Assembly (2007): Resolution adopted by the General Assembly. United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Report of the Human Rights Council. *http://daccess-ods.un.org/TMP/5539670.586586.html* [Zugriff: 08.02.11]

Universidad Católica de Temuco (UCT, 2010): Plan de Desarrollo Institucional 2010-2020. Universidad Católica de Temuco, Dirección de Planificación y Desarrollo. *www.uctemuco.cl/archivos/pdi20102020.pdf* [Zugriff: 17.02.2011]

Vergara, Jorge Iván / Foerster, Rolf (2002): Permanencia y transformación del conflicto Estado-mapuches en Chile. In: Revista Austral de Ciencias Sociales, Nr. 6, XX-XX, 35-45.

Völpel, Eva (2008): Schönreden und Einsperren. Der widersprüchliche Umgang der chilenischen Regierung mit den Mapuche. In: Lateinamerika Nachrichten, Nr. 408, Juni 2008. *www.lateinamerikanachrichten.de/?/artikel/2781.html* [Zugriff: 12.06.09]

Walder, Paul (2008): Las universidades privadas son un gran negocio en Chile. In: Terra Magazine, Santiago de Chile, 04/2008. *www.ar.terra.com/terramagazine/interna/0,,EI8862-OI2732274,00.html* [Zugriff: 17.02.11]

Wasmuht, Ulrike (1992): Friedensforschung als Konfliktforschung. Zur Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf den Konflikt als zentrale Kategorie. AFB-Texte, Nr. 1.

Williamson, Guillermo (2002): Estudio sobre la educación para la población rural en Chile. Proyecto FAO – UNESCO – DGCS Italia – CIDE – REDU, 93-163. *www.red-ler.org/estudio_educacion_poblacion_rural_chile.pdf* [Zugriff: 16.05.2011]

Wittelsbürger, Helmut / Sattler, Tina (2005): Minderheitenschutz und Menschenrechte. Die Situation der indianischen Bevölkerung in Chile. Konrad-Adenauer-Stiftung, Auslands-information, 1/05, 95-117. *www.kas.de/wf/doc/kas_6084-544-1-30.pdf* [Zugriff: 08.02.11]

Zimmermann, Klaus (2003): Lenguaje y comunicación intercultural: un enfoque iberoamericano. In: Gugenberger (Hg.): Comunicación intercultural en América Latina: ¿Del conflicto al diálogo? Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 21-42.

11.3 Internetquellen

- Consejo de Rectores de las Universidades Chilenas (CRUCH): *www.cruch.cl* [Zugriff: 05.05.2011]
- Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI): *www.conadi.cl* [Zugriff: 12.06.09]
- International Labour Organisation (ILO): *www.ilo.org/indigenous* [Zugriff: 08.02.11] Konvention ILO-169: *www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169* [Zugriff: 08.02.11]
- Junta Nacional de Auxilio y Becas (JUNAEB): *www.junaeb.cl* [Zugriff: 18.02.11]
- Lateinamerika Nachrichten: *www.lateinamerikanachrichten.de* [Zugriff: 12.06.09]
- Ministerio de Educación (MINEDUC): *www.mineduc.cl* [Zugriff: 05.05.2011]
- Proyecto "RÜPÜ": *www2.ufro.cl/rupu* [Zugriff: 15.04.2011]
- Re-Conocer – Pacto Social por la Multiculturalidad: *www.origenes.cl/_presidencia.htm* [Zugriff: 12.06.09]
- Schulz von Thun Institut für Kommunikation: Das Kommunikationsquadrat: *www.schulz-von-thun.de/index.php?article_id=71* [Zugriff: 13.05.2011]
- Universidad de la Frontera (UFRO): *www.ufro.cl* [Zugriff: 15.04.2011]
- Universidad Católica de Temuco (UCT): *www.uctemuco.cl* [Zugriff: 05.05.2011]

11.4 Tabellen- und Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Methodische Struktur, durch die Verfasserin (S.A.) entwickelt, 2010 15

Tabelle 1: Nº de estudiantes mapuches según, sexo y facultad. Universidad de la Frontera, Dirección de Análisis y Desarrollo Institucional, 2010 26

11.5 Interviews

11.5.1 Tabellen der Interviews

Universidad de la Frontera:

Name	**Datum des Interviews**	**Funktion an der Universität**	**Fakultät und Studienrichtung**	**sonstige Anmerkungen**
Camilo Vásquez	14.10.2010	Student	Pedagogía en Historia, Geografía y Educación Cívica	
Guillermo Williamson	18.10.2010	Akademiker, Dozent	Departamento de Educación	
Susana Navarrete	21.10.2010	Administratorin	Instituto de Estudios Indígenas	
Daniela Caniullán	09.11.2010	Studentin	Departamento de Trabajo Social	gemeinsam mit Ingris Llanquinao
Ingris Llanquin	09.11.2010	Studentin	Departamento de Trabajo Social	gemeinsam mit Daniela Caniullán
Alejandro Herrera	10.11.2010	Instituts-Direktor	Instituto de Estudios Indígenas	
Ronald Cancino	12.11.2010	Akademiker, Dozent	Departamento de Ciencias Sociales	
Mauricio García	12.11.2010	Akademiker, Dozent	Departamento de Ciencias Sociales	
Carlos Cares	15.11.2010	Akademiker, Dozent	Departamento de Ingeniería de Sistemas	
Epulef	15.11.2010	Student	Pedagogía en Historia, Geografía y Educación Cívica	will nur mit Vornamen genannt werden
Juan José Gutiérrez	15.11.2010	Administrator	Centro de Innova-ción Profesional	

Universidad Católica de Temuco:

Name	**Datum des Interviews**	**Funktion an der Universität**	**Fakultät und Studienrichtung**	**sonstige Anmerkungen**
Rosamel Millamán	15.10.2010	Akademiker, Dozent	Departamento de Antropología	

Camila Salazar	18.10.2010	Studentin	Departamento de Antropología	
Bárbara Vásquez	20.10.2010	Studentin	Escuela de Educación en Inglés	Studium bereits abgeschlossen
José Manuel Zavala	20.10.2010	Akademiker, Vizedekan	Decanato Facultad Ciencias Sociales	
Gabriel Llanquinao	21.10.2010	Akademiker, Dozent	Escuela de Educación Básica	lehrt im Programm EIB Mapudungun
Sebastián Ponce	21.10.2010	Student	Departamento de Antropología	
Daniel Quilaqueo	22.10.2010	Akademiker, Dozent	Escuela Educación Media Científica	
Juan Alonso	10.11.2010	Student	Escuela de Derecho	
Blaise Pantel	11.11.2010	Akademiker, Dozent	Escuela de Sociología y Ciencias Políticas	Direktor der NGO „Observatorio ciudadano“
Marco Ancavil	15.11.2010	Student	Escuela de Educación en Matemática	

11.5.2 Auszüge aus den Transkriptionen

Interview mit Daniel Quilaqueo, am 22.10.2010

Shila Auer: ¿Usted cree que un diálogo intercultural - por ejemplo lo que se propone aquí en la EIB - puede ser una solución?

Daniel Quilaqueo: Todo lo que sea diálogo yo creo que es una ventana. Si no hay diálogo no hay nada. Ahora, tú lo puedes poner nombre de intercultural o no. El tema es ver si es "intercultural", porque eso es un nombre nada más. Es una nueva moda, no tiene sustento. Ahí también hay desconocimiento y siempre la negación del otro.

S.A.: Entonces, acá en la universidad ¿cómo se define el concepto de la interculturalidad?

D.Q.: Aquí lo que se trabaja principalmente es el diálogo y es un nuevo enfoque para el diálogo y para saber del otro. La incorporación del saber del otro. La incorporación del saber, del conocimiento indígena.

S.A.: Según su experiencia, ¿los temas conflictivos se confrontan en este diálogo? ¿La discusión llega a un nivel conflictivo?

D.Q.: El conflicto ya viene dado de antes, viene dado por la negación de derechos que son básicos, que son económicos principalmente, que tienen que ver con derechos a la tierra. Hoy día se extiende a lo que es el derecho a la educación o a otros, pero como chileno o

ciudadanos, no como indígena. Hay dos cosas que hay que entender: Por una parte existe el conocimiento de saber indígena, una forma de vida, una propuesta de vida que todavía existe y por otro lado está la propuesta del Estado de sometimiento. Esto ha sido así desde la llegada de los conquistadores, más que 500 años, y continua hoy día. Todavía no acaba.

S.A.: Mi carrera se enfoca mucho en los proyectos de desarrollo y lo que nosotros vemos es que el diseño de la cooperación de desarrollo y la estructura de la cultura occidental-cristiana no sirve para un diálogo profundo con indígenas. ¿Usted piensa que es el caso acá también?

D.Q.: Yo creo que eso es en todas partes del mundo porque tenemos la misma cultura. Lo que hace Europa para África o para los otros países donde trabaja, va a llevar su buena voluntad o su idea, su forma de ser para desarrollar al otro. Pero es muy difícil tomar el saber del otro y ayudarlo para que se desarrolle con su propio saber. Porque la lógica de trabajo ha sido siempre imponerle al otro lo que yo sé, no lo que él sabe para que se desarrolle. Entonces, es un tema político, ideológico, de voluntad, de formas de pensar, de razonamientos que tienen.

S.A.: Hablando un poco más de la universidad - ¿usted ha vivido o visto situaciones de discriminación?

D.Q.: En todas partes. El lenguaje es discriminatorio, la actitud es discriminatoria en todas partes, en Chile, no sólo aquí en la universidad. Tú partes con ver los textos, la misma Violeta Parra cuando canta, el lenguaje es discriminatorio, el lenguaje es estereotipado.

* * *

Interview mit Camila Salazar, am 18.10.2010

Camila Salazar: En esta región, el tema de la presencia mapuche es un tema super fuerte porque a parte de que hay una alta presencia de gente con origen mapuche y también hay un tema político super importante, cuestión que es aún más latente en mi carrera por ser también una carrera profundamente política y muy pendiente a la percepción política de la realidad y en el fondo politizar también un poco la realidad. Entonces, la diferencia en cuanto a por ejemplo identificarse como mapuche o no mapuche es un tema super presente, como también tu postura hacia los mapuche. Si tú eres pro mapuche o no pro mapuche, si es que te relacionas con los mapuche de forma más o menos normal o tu relación con los mapuche es más política, más activista también. Todo eso valía mucho en los individuos.

S.A.: Tu postura en el conflicto - en la relación con los mapuche - ¿es un tema en la universidad? ¿La gente (p. ej. tus compañeros) te pregunta lo que piensas o es más sutil?

C.S.: Yo creo que por tendencia se asume que en la carrera estamos todos a favor de la causa mapuche. Se asume como apriori de que uno está no sólo a favor de la causa mapuche, sino que uno tiene el deber de generar ciertas acciones de apoyo a la causa mapuche. Entonces, no es un tema que se conversa tanto. Sí, por ejemplo, hay mucha discusión SOBRE el tema mapuche asumiendo que nuestro deber como estudiantes es apoyar la causa mapuche. Muchas veces se generan asambleas o incluso dentro del cotidiano conversar qué es lo que se puede hacer con el tema mapuche, qué va a pasar con el tema mapuche. Si pensamos que los estudiantes somos todos una masa homogénea y somos todos iguales, se piensa que debiesemos actuar a favor de los mapuche. En todo caso, también hay casos aislados y que son casos que tienden a quizás no solidarizar tanto con los mapuche, a expresar abiertamente que no les gusta el tema mapuche que no piensan trabajar con los mapuche. Porque además la

carga del que estudia antropología es trabajar con "el otro". Y desde la perspectiva occidental de la disciplina, el otro más cercano de nosotros es el mapuche. Entonces, también en la carrera de antropología hay una gran tendencia a trabajar el tema de los mapuche cómo algo distinto a la academia. Entonces por eso también es muy extraño para algunos por ejemplo que estudian antropología o que son profesores de antropología y que son mapuche y que estudian o se relacionan con los mapuche como algo a parte de que ellos son mapuche - cómo realmente a parte de y NO a parte de.

S.A.: ¿Tú crees que eso es solamente en la carrera de antropología?

C.S.: Más que en la carrera de antropología, en la facultad de ciencias sociales. Y quizás un poco eso transciende por la cercanía de la facultad de pedagogía. Porque en la Universidad Católica por lo menos, está la pedagogía intercultural y otras pedagogías que son pedagogías mucho más orientadas al tema humanista, y por lo tanto también mucho más politizado porque hay una relación muchísimo más cercana con carreras como ciencias políticas que tienen una fuerte orientación a la crítica social. Antropología también tiene una fuerte orientación a la crítica social, la misma sociología y trabajo social.

S.A.: ¿En tus ramos se confrontaba, se discutía mucho el conflicto?

C.S.: Mira, por un tema de percepción, yo creo que los profesores en general - hay algunos que trabajan en el tema mapuche, pero no como un tema conflictivo. Son muy pocos los que realmente se atreven a trabajar el conflicto mapuche como tema de análisis, sino que estudian lo mapuche casi como un tema mucho más pasivo, mucho más lejano a la dimensión tan compleja y tan política que realmente tiene en esta región. Y quienes realmente se tienden a preocupar mucho más del conflicto mapuche como un problema, como una arena política, en general son los estudiantes. Hay grupos de estudiantes que pasan del "scolarship" al "commitment" y se dedican casi exclusivamente al “commitment”.

S.A.: ¿Eso pasa fuera de las clases?

C.S.: En general, en organizaciones independiendes de las clases, pero son organizaciones igual reconocidas como organizaciones estudiantiles. O bien, ponen a la palestra o en las discusiones de clase esos temas que para ellos/nosotros son complicados. Entonces, como muchas veces están buscando qué es lo que tiene que decir la disciplina sobre. Hay profesores que pertenecen, como te digo, se dismarcan un poco de qué tiene que decir la disciplina sobre. Pero yo sí, noto una emergencia de necesidad por parte más de los estudiantes que por los profesores de abordar esos temas desde la disciplina.

* * *

Interview mit Bárbara Vásquez, am 20.10.2010

Bárbara Vásquez: Sí, teníamos ramos básicos que compartíamos con cualquier estudiante de pedagogía y teníamos ramos de inglés donde eramos solamente los de inglés. Y lo de la pedagogía eran filosofía, sociología, educación. Pero ni siquiera ahí nunca se pensó en lo mapuche. Había electivos, pero nunca los pude tomar, por horario y cosas así, pero no están incluidos, no están considerados dentro de tu currículum. Por lo tanto, yo creo que no está pensado que tú tengas conocimiento con respecto a los mapuche. A menos que tú te intereses por algo personal.

S.A.: Entonces, ¿dónde aprendiste del conflicto entre los mapuche y el Estado chileno? Te confrontaste en la universidad o lo escuchaste en las noticias?

B.V.: No, no lo aprendí en la universidad. Sí, había compañeros de otras carreras que hacían manifestaciones activas a favor del conflicto, apoyando a los mapuche. Me quedé con esta imagen, pero yo creo que lo que yo aprendí lo aprendí en mi familia - mi papá trabajaba con mapuche y él me dio como una imagen nada buena, como los mapuche hacían esas cosas en contra de lo que hacen ellos. Además que ellos se vieron involucrados... Le tiraron piedras a los camiones - como trabaja en el forestal - siempre nos dio un mensaje a nosotros que no era bueno. Pero yo no me quedé con eso, siempre me gustaba saber más. No tenía dónde sacar la información, porque tampoco aquí hay más donde ir. Y creo que en mi trabajo es la oportunidad de aprender más del tema.

S.A.: Lo que dijiste, las manifestaciones pro mapuche, ¿se dieron en la universidad?

B.V.: Sí, en la universidad, marchando hacia los edificios públicos que tienen que ver, como la intendencia, pero más bien eran de carreras como de sociología, antropología y pedagogía intercultural.

S.A.: ¿Había confrontación de repente con los que eran contra mapuche?

B.V.: No, no había confrontación. No había nadie que estaba contra las personas que estaban protestando. Sí tenía compañeros que tenían una mala visión con respecto al tema. De hecho, tengo una amiga que realmente cree que los mapuche son flojos, que les dan muchos beneficios, becas, etc. Eso es la experiencia que yo tengo. Porque ella vive en una zona donde se ha visto así, parece, y ella no se informa respecto a ese tema. Es cómo, “ellos están mal y los chilenos por el otro lado estamos bien”.

S.A.: Y tú, ¿de vez en cuando te pusiste o te pones a discutir con tu amiga o con tu papá?

B.V.: Con mi amiga no, porque ella es como cerrada y prefiero no entrar en conflicto. Con mi papá sí, hemos hablado. Pero él tiene otra percepción y no se la puedo cambiar porque él trabajó diez años día y día con los mapuche. Entonces, tampoco se la puedo cambiar porque es su experiencia. Pero sí le puedo explicar que es otra cultura y tal vez las personas no entienden. Dicen, “¿por qué actuan de esa forma?” “¿Por qué están reclamando lo que están reclamando?” Lo que yo entendí AHORA es que ellos lo hacen porque su cultura es distinta a la de nosotros. Entonces, nosotros no lo entendemos porque no lo estamos viendo con los ojos con los que ellos lo están mirando. Por eso, nosotros lo vemos de esta manera mala.

S.A.: ¿Cómo podríamos acercarnos a entenderlo?

B.V.: Yo creo que todo pasa por falta de conocimiento y educación con respecto al tema. Yo creo que la población, los chilenos en si, no conocemos nada respecto a la cultura indígena de nuestro país, en este caso los mapuche - la cultura que más ha sido causando atención. Yo lo puedo decir con conocimiento de la causa, que no se ve nada, no se conoce nada. Yo vivo acá, donde se dice que es la zona mapuche. Entonces debería saber todo y no sabía nada. Tuve que entrar a trabajar en un lugar para conocer y ahora estoy recién entendiendo. Antes, por falta de conocimiento, no podía entender. Pero ahora que estoy trabajando y he adquirido cierto conocimiento del tema y sacando las conclusiones, he podido entender por qué actúan de cierta manera. Pero en todo caso, yo no justifico ni apoyo tampoco lo que es la violencia. Parece que eso es lo que es mal ahí. Pero eso ya es otro tema.

S.A.: ¿Dónde uno debería aprender de la cultura indígena?

B.V.: Yo creo que pasa por una cosa de políticas de educación del gobierno. Si se cambia las materias, el contenido que tú vas pasando a los estudiantes, creo que los programas de estudios deberían incluir temas con respecto a los mapuche o de los aymara, los rapa nui, etc. para que se vea más de este tema. Qué se enseñe cual es su visión del mundo, cuales son sus costumbres, sus tradiciones. En la escuela y también en la universidad no enseñan las culturas indígenas. Yo creo que ahí hay una carencia. Se debería enseñar este tema.

S.A.: Por ejemplo, ¿tú crees que en tu carrera - pedagogía en inglés - también debería enseñarse?

B.V.: Sí, yo creo que debería enseñarse porque yo voy a trabajar en un liceo, una escuela y voy a trabajar con diferentes personas. Y por estar en esta región uno va a tener más alumnos mapuche. Entonces, a parte de que estoy enseñando inglés estoy trabajando con personas mapuche. Entonces yo creo que sí es importante enseñarlo aunque sea en pedagogía en inglés. A lo mejor no profundizar tanto como lo hacen en la carrera de interculturalidad o de pedagogía básica - los que trabajan mayormente con mapuche - pero sí se necesita un matiz con respecto a la cultura.

S.A.: ¿Por qué crees tú que no se enseña? ¿Por qué es un punto negro en la universidad?

B.V.: Yo creo que no lo han contemplado. Creo que es parte de la universidad igual y eso también es parte de toda la educación que se establezca como una ley o una política del Estado que se debe exigir que todos los estudiantes chilenos deberían aprender tal vez un ramo de cultura mapuche (o en las universidades del norte aprender de su cultura del norte). Porque es parte de nuestro país y entonces al final no sabemos nada de nosotros mismos.

S.A.: ¿Crees que eso es una decisión del Estado? ¿O es una continuación de la historia que no se enseñaba?

B.V.: Yo creo que es algo histórico que ha pasado a un ámbito político y a los gobernantes. No se enseña porque siempre se ha mirado como que están ahí pero no se ha dado importancia. Y ahora se han dado más importancia porque ellos se han hecho más visibles, porque ellos han requerido más importancia en el mundo. Se han educado más, han exhibido cargos más importantes que antes no hacían porque ellos se mantenían más en el campo y no se mostraban tanto. Y ahora se están mostrando, están reclamando. Siempre estuvieron ahí pero nunca les hemos prestado atención.

S.A.: Hablando un poco más del conflicto, en tú opinion - como tú lo viste, en tu trabajo o en las noticias etc. - ¿qué es el problema central? ¿Qué es como el núcleo del conflicto?

B.V.: Yo creo que el núcleo es que están reclamando sus tierras. Ellos tienen otra percepción con respecto a lo que es el territorio. Perdieron las tierras - las tierras fueron dados a otras personas - y ellos quieren recuperarlas, algunos usando violencia, y ahí se produjo el conflicto. De ahí viene que le aplicaron la ley anti-terrorista que no es algo justo en este caso. El problema es que no hay entendimiento, no hay comunicación bueno. Eso es lo que provoca el conflicto. Las partes no se están entendiendo.

* * *

Interview mit José Manuel Zavala, am 20.10.2010

José Manuel Zavala: Bueno, hay que comprender un poco cuál es el tema de la interculturalidad y cómo se ha planteado la interculturalidad tanto a nivel de las políticas públicas en Chile como a nivel de sociedad civil, de cómo se entiende la convivencia social. En general, yo no utilizo mucho el término "interculturalidad" o "relaciones interculturales" para analizar ciertos fenómenos de relaciones en las sociedades, porque el concepto de la interculturalidad tiene diferentes connotaciones. Es decir, se puede entender la relación intercultural como relaciones que se dan entre sociedades sin calificar su naturaleza o bien se puede entender la relación intercultural como un tipo de relación que se plantea de una perspectiva étnica y una perspectiva política de igualdad y de reconocimiento mutuo. Por lo tanto, habría que partir diciendo, de qué manera se está utilizando el concepto de diálogo intercultural. ¿Qué es lo intercultural? Y ahí yo creo que hay un problema porque por "intercultural" no necesariamente todas las personas están entendiendo lo mismo. Hay una política pública que ha desarrollado la interculturalidad, sea en el dominio de la educación, sea en el dominio de la salud y en otros aspectos de las políticas públicas, pero partiendo de presupuesto, dijeramos, sin crear realmente las condiciones que podrían hablar de una relación dialógica entre - en este caso - los mapuche y los organismos públicos del Estado y también la sociedad civil. Por lo tanto, pienso yo que diálogo intercultural supone en primer lugar enfrentar y resolver cuestiones que tienen que ver cómo se ha ido generando la estructura y la convivencia entre los diferentes componentes sociales y humanos que coexisten en la región. Por lo tanto, es muy difícil hablar de un diálogo intercultural si no se resuelven algunos cuestiones de fondo que tienen que ver cómo se ha ido construyendo la sociedad regional, la convivencia, la coexistencia entre diferentes grupos humanos que viven en la región. Y eso genera, no es cierto, la situación que hemos visto en la actualidad. Por lo tanto, diálogo intercultural es más bien un objetivo. Es decir, es un ideal, pero concretamente "diálogo" supone la generación de otras condiciones para poder establecer un mutuo reconocimiento. Y esas condiciones de alguna manera todavía no están dadas.
Ahora, la universidad hace esfuerzo para plantear el escenario donde sea posible generar un diálogo. Sin embargo, las universidades están enmarcadas dentro de una estructura del sistema educativo superior que las limita y que les plantea ciertos condicionantes para poder llevar a cabo de manera libre y completa instancias del diálogo intercultural. Hay que entender primero que nada, cómo funcionar el sistema educativo superior chileno. No sé cómo será en Austria porque en general en los países europeos los sistemas educativos superiores son sistemas públicos con financiamiento definido y por lo tanto con ciertas garantías de base que permiten la generación de un espacio universitario autónomo en relación de ciertos condicionamientos económicos o políticos contextuales. De hecho, el sistema educativo chileno y particularmente la Universidad Católica es una universidad privada. Es una universidad que está en competencia con un mercado educativo donde se plantean ciertos objetivos para poder generar el autofinanciamiento de sus programas universitarios. Por lo tanto, la universidad como espacio de reflección y diálogo de alguna manera queda supeditada a estas limitaciones de carácter económico y jurídico. Dentro de todo eso se trata de crear un espacio de diálogo. Y a veces hay mucha incomprensión entre lo que quisieran los estudiantes y lo que se puede hacer concretamente en la universidad, como universidad o incluso como un cuerpo de profesores. Porque uno está limitado por estas condiciones que no favorecen un rol más protagónico de la universidad en términos de crear espacio de diálogo, no solamente de un diálogo intercultural sino que en general de un diálogo de las problemáticas de la sociedad chilena actual.

S.A.: Con el término "intercultural" yo siempre tengo un poco el problema de cómo pueden

dialogar dos culturas. Surge la pregunta, cuáles son los representantes y me interesaría ¿cómo lo ve usted? ¿Quién dialoga?

J.M.Z.: Sí. ¿Quiénes son los actores, los representantes legítimos para el diálogo? Si se lograra resolver ese problema, se solucionaría gran parte de la dificultad, ¿no?

S.A.: Empecemos quizás en la universidad - ¿dónde cree usted que hay espacios de diálogo? ¿Dónde existe una relación, un intercambio entre mapuche y no mapuche acá en la universidad?

J.M.Z.: Bueno, generalmente se da diálogo por ejemplo en todas actividades o iniciativas que tienen que ver con foros, debates o discusión sobre el tema adherente a esto. También hay ciertos programas específicos como ciertos programas de posgrado o programas de postítulo respecto a interculturalidad. De hecho, iniciaron hace 6 años atrás un programa de educación intercultural bilingüe donde claramente había estudiantes mapuche y no mapuche y lo que se generaba muchas veces en las clases era un intercambio, diálogo entre los diferentes tipos de estudiantes. Por otra parte, también hay estudiantes mapuche que tienen sus organizaciones acá. Está también cierto espacio académico particularmente que tienen como tarea la problemática del diálogo intercultural. Muchas veces también los actores de la universidad, los profesores, la misma universidad ha tomado posición con respecto a ciertos temas de la actualidad que pueden ser relativos a la relación intercultural. Todo facilita espacio. Eso es. Y lo otro son los programas de investigación y de investigación aplicada que se han desarrollado en esa línea.

S.A.: ¿Usted cree que la universidad favorece estas iniciativas, estos centros de investigación, los espacios de diálogo y los promueve también?

J.M.Z.: En la medida de lo posible lo hace. Podría hacerlo mucho más según lo que opinamos algunos. Pero dentro de todas las limitaciones, a cierto nivel de la universidad se hace. La universidad no es una cosa monolítica que tenga solamente una posición. Dentro de la universidad hay diferentes opiniones y hay diferentes maneras de entender el fenómeno. Tenemos profesionales, gente de las ciencias sociales o de las ciencias naturales o de la ingeniería, y en general hay divergencia en la manera de enfocar el problema. Por lo tanto, la universidad no está libre de las contradicciones que dentro de la sociedad chilena existen respecto al problema del desarrollo económico específicamente y respecto al diálogo intercultural o la diversidad cultural. Estas contradicciones no están ausentes en la universidad.

S.A.: Según sus experiencias, ¿ha observado que existe como un quiebre entre la vida estudiantil con los espacios que surgen acá dentro de la universidad y afuera, digamos, en las políticas públicas y la sociedad civil?

J.M.Z.: Yo no sé si hay un quiebre, pero hay una incomprensión. Es decir, los espacios públicos, particularmente acá en la región, son bastante limitados para poder manifestar un diálogo intercultural o un consenso respecto a estos temas. Entonces, la universidad es un refugio para la manifestación de opiniones o de posiciones que son divergentes. Pero sí, la universidad de alguna manera - dentro de la cantidad de instituciones o de espacios públicos que existen - es un espacio relativamente protegido para la manifestación de opiniones y de divergencias. Eso es bueno, pero hay que preguntarse, cuáles son los otros espacios públicos para manifestar esas opiniones, esas disensos con respecto a diversos temas. (...)

J.M.Z.: Ahí hay un tema que va más allá de lo intercultural. Que tiene que ver - que pasa acá

en Chile y en otros países igualmente - con la vida social y particularmente con la situación de la juventud, la participación política y la participación social de la juventud. También tiene que ver con los espacios de sociabilidad existentes. Entonces, eso que tú señalas es seguramente cierto, pero no solamente pasa entre los estudiantes mapuche y no mapuche. Eso puede pasar entre estudiantes ya porque su situación económica es diferente o simplemente porque no tienen cosas en común. Hay cuestiones que se pueden especificar, dijeramos, relativo a lo étnico-cultural y hay otras cosas que no. Tampoco hay que exagerar, o sea habría que analizar muy detalladamente estas situaciones. Las lecturas de los fenómenos pueden ser diversas según las personas. El fenómeno de la discriminación, el fenómeno de la no comunicación es real y es cierto, pero habría que analizar un poco cuales son los escenarios, cuales son las causas. Por eso te digo, mientras no haya un enfrentamiento de las cosas que están a la base del problema de la convivencia entre diferentes culturas, sociedades o grupos en la región es muy difícil resolver las cuestiones del diálogo intercultural.

A nivel del discurso y a nivel de la razonabilidad se puede tomar conciencia de ciertas situaciones y se puede declarar que han sido superadas. Pero en relación a la experiencia cotidiana, al diario vivir, a cuestiones que son mucho más profundas en la conformación sociocultural de las personalidades de los individuos no necesariamente son superadas. Quizás es diferente cómo plantean la interculturalidad acá que en Europa, claramente aquí tenemos sociedades que fueron formadas en el proceso de la colonización europea, con ciertos parámetros. Interculturalidad tiene que partir con el reconocimiento de esas cosas. Y eso es una cuestión que todavía no está resuelta. Hay un problema de identidad en primer lugar, en términos generales. Un problema qué es lo que tiene que estar en la base del desarrollo económico, por ejemplo, o cuales son las prioridades en términos de eso - si son la gente, si son el crecimiento económico, si es el respeto por la diversidad cultural, si es el respeto por el medio ambiente, etc. Se construye el discurso sobre la interculturalidad pero los hechos en la práctica se dictan mucho de poder realizarlo. Y eso porque hay dos lógicas que están operando y que están en contraposición en una misma realidad. Entonces, por una parte se tiene una idea de lo cultural como desligado de todos los fenómenos económicos, políticos y sociales, por lo tanto, ese espacio podría aligerar una convivencia, un conocimiento de la diversidad. Pero por otro lado, en grandes aspectos de la vida cotidiana, la gente opera con otras lógicas. Por ejemplo en la salud, si tú tienes una buena previsión vas a la clínica alemana, donde es excelente la atención, vas con los mejores especialistas - si no tienes eso tienes que ir al consultorio público al otro lado de la ciudad que es completamente diferente. Pero eso no es una distinción étnica, es una distincción simplemente social. Ahora, ocurre que dentro de los sectores de la población que son más pobres, la mayoría son mapuche y de los áreas rurales. Entonces, ahí te vas a encontrar con una mayor población indígena y aquí en la clínica alemana te vas a encontrar con no indígenas y mucha gente con origen europeo. Entonces, se entrecruzan los fenómenos. Y por lo tanto, eso hay que considerar cuando tú hablas de un diálogo intercultural, si tú estás en una sociedad que tiene sistemas tan dispares de atención, por ejemplo en la salud o en la misma educación (la educación pública y la educación privada, una educación para el pobre y una educación para el rico, seguramente a la educación para el pobre va a ir la mayoría de la población indígena). Tú puedes hablar del diálogo intercultural educativo, pero está siempre el círculo de la escuela que está definido para los pobres. Entonces hay cuestiones que sobrepasan el problema del diálogo intercultural. En el quehacer cotidiano se crean diferentes discriminaciones.

* * *

Inteview mit Susana Navarrete, am 21.10.2010

S.A.: Según su experiencia, ¿cómo ve el ambiente intercultural en la universidad? ¿Existe un intercambio?

Susana Navarrete: Políticamente hablando, creo que estamos muy lejos de abrir un espacio intercultural. En términos de convivencia interna es un poco más real, porque hoy día los estudiantes demandan espacios interculturales demandan desde su formación académica tanto como desde la convivencia con sus compañeros. Pero en estricto rigor no existe conciencia de la necesidad de re-mirar la configuración de la universidad estando en un espacio regional eminentemente indígena. Por lo tanto, desde la perspectiva de la universidad, hoy día todavía no se da el alineamiento institucional para generar espacios interculturales. Hoy día somos nosotros, a través del crédito RÜPÜ y creo que una que otra pedagogía que, si no van a entender castellano, tiene formación en el área intercultural. Y nadie más. Siendo que hoy se tiene un 20% de estudiantes indígenas en nuestra universidad, más de 1200 estudiantes, y estamos situados en un territorio regional indígena que además se encuentra en conflicto, entonces la universidad no se ha posicionado como podría hacerlo, ni ha abierto los espacios como podría hacerlo, sino que en vez de estas iniciativas que son muy pequeñas, muy incipientes, no están tratando de hacer algo.

S.A.: ¿Pero usted dice que la demanda sí existe, que está el interés?

S.N.: La demanda sí existe. Tiene que ser por el nivel de confianza social que hoy en día tienen los estudiantes que es muy distinto al que tienen las autoridades. Ellos conviven con sus compañeros que son de origen mapuche, viven también cerca de comunidades, han palpado el conflicto y son más sensibles a los derechos de los pueblos indígenas, a lo que hoy en día están haciendo otras autoridades, tanto a nivel político como dentro de la universidad. Yo creo que eso habla bien de la generación universitaria que tenemos, y ya el hecho que demanden información en el área da cuenta de que están interesados en conocer y aprender, ya no son tan evidentes, masivos o generalizados los prejuicios que hay de antaño con los pueblos originarios. Yo creo que a pesar del manejo comunicacional que se ha hecho del conflicto indígena ha sido muy básico, muy manipulado, muestran sólo la crisis del conflicto y no el trasfondo, la población estudiantil ha tenido acceso a más información, por estas mismas instancias, porque ellos voluntariamente se acercan a conocer a dirigentes, a compartir con estudiantes que sí son parte del conflicto hoy día y ver todo de una manera distinta. Lo talleres también han contribuido para eso, para la comprensión de estudiantes indígenas.

S.A.: ¿Acá también se confronta el conflicto? ¿Se confronta el trasfondo del conflicto en los talleres o en la universidad?

S.N.: El conflicto como conflicto así, no. No tenemos hoy un taller que se llame "El conflicto mapuche", pero sí tenemos la comprensión de la historia mapuche y de la cosmovisión. Quisimos mirar directamente lo que hoy día es el conflicto, eso te ayuda a comprender desde la perspectiva de los pueblos mapuche qué es lo que realmente está pasando acá en las comunidades, qué es lo que están demandando, por qué lo hacen, entonces no necesitamos decirle al estudiante: "mira el conflicto es esto", porque ellos logran darse cuenta, y ya después la interpretación que ellos hacen de la información a través de los medios de comunicación, etc., es distinta.

S.A: Y usted ¿qué cree que es el núcleo del conflicto, qué es el tema central?

S.N.: Lamentablemente, yo creo que es por un tema económico, como muchos conflictos en los países con modelos neoliberales, donde prima principalmente el interés de las personas con más poder y con más dinero en este país. Hoy día las tierras están en manos de latifundistas, aunque creo que no es solamente un tema territorial, a pesar de que es la principal demanda de los pueblos originarios. Tiene un trasfondo simbólico el tema territorial, tiene que ver con su historia y con su cultura. Por eso hoy día se ha traducido en algo tan práctico, porque eso representa la presencia del pueblo indígena en Chile, y su cultura, su forma de vida, su economía, su subsistencia en general. Entonces, cuando no son reconocidos sus derechos como pueblo indígena, como nación, que ha sido atropellado históricamente, eso hace que hoy día estén demandando el reconocimiento en el fondo, y respeto hacia los primeros pueblos que habitaron esta zona y cómo hasta la fecha mantienen viva una cultura que casi ya no existe en Chile. Si no fuera porque tenemos en la novena región comunidades vivas, casi no existirían pueblos originarios en Chile, con la fuerza que tiene el pueblo mapuche todavía. Entonces, irías al norte, la población Aymara está totalmente asumida. Existe mucha población Aymara pero no hay conflicto allá, no hay demanda, están sumidos en la realidad que allá tienen, lo que no pasa acá en esta región. Y así te puedes saltar hasta la novena y no hay pueblos indígenas en el camino, absolutamente nada.

* * *

Interview mit Alejandro Herrera, am 10.11.2010

S.A.: Con respecto al tema indígena en general, desde su punto de vista, ¿es un tema presente en la universidad?

Alejandro Herrera: Hay como dos niveles de realidad. Uno que oficialmente el tema indígena no se considera para ningún efecto de manera importante en ninguna facultad. Pero la universidad tiene cierto número de acciones afirmativas que tienen que ver específicamente con el tema indígena. Lo primero es que cada carrera de pregrado tiene un cupo, un número de cupos (uno o dos, depende de la carrera), que están oficialmente destinados sólo para personas indígenas mapuche. Sólo pueden ser ocupados por estudiantes indígenas. Eso es una política que de alguna manera coloca el tema indígena al interior de los asuntos de las facultades, de la formación de pregrado de las carreras. Pero yo diría que en general la universidad no tiene una postura clara sobre la relación con los pueblos indígenas. Es más, yo diría que la universidad no tiene una relación con los pueblos indígenas o con sus organizaciones representativas y tampoco tiene una visión intercultural o una postura cercana a la interculturalidad en el manejo de los asuntos académicos de la universidad y en la formación.

S.A.: Si usted habla de la universidad ahora, ¿está hablando del marco institucional o de la gente, todo es la convivencia, las relaciones interpersonales?

A.H.: Yo creo que en ambos niveles. Tanto desde el punto de vista institucional como de la convivencia cotidiana. De hecho, para mí es preocupante el nivel de discriminación que existe, por ejemplo, en la convivencia entre los estudiantes. En realidad al contrario que uno podría pensar, cada vez hay un número mayor de estudiantes que rechaza notoriamente a los otros estudiantes indígenas. Aquí los estudiantes indígenas son importantes en términos de número. Son más de 1200 estudiantes mapuche, son cerca de un 20 % de todos los estudiante en la universidad. Y en algunas carreras hay más que en otras, hay grupos muy grandes. Pero a propósito de los conflictos que ha habido en estos últimos años y a propósito de una visión un tanto segrada sobre los beneficios que tienen los estudiantes mapuche, cada vez más uno

encuentra estudiantes no indígenas que se quejan fuertemente contra los mapuche porque ellos consideran que los mapuche tienen demasiados privilegios. El discurso que uno escucha de muchos estudiantes es "nosotros somos tan pobres o más pobres que los mapuche y ellos tienen todos los beneficios y nosotros no tenemos nada". Pero eso es un desconocimiento profundo, en mi opinión, de la situación de los mapuche, en realidad, y de cuanto reciben los mapuche en términos de los beneficios y cuáles son los posibilidades de acceso que tienen a algunos beneficios.

S.A.: ¿De dónde cree usted viene este desconocimiento? Del colegio o de la familia o de que se forma poco este tema en la sociedad chilena en general?

A.H.: Yo creo que en general en la sociedad chilena no se forma y no se educa a la gente en torno a la situación de los pueblos indígenas. La manera cómo somos educados los chilenos en la enseñanza básica y secundaria y la información que recibimos en relación a los pueblos indígenas es que básicamente se trata de grupos de población que existieron en el pasado con ciertas características y ciertos atributos que los hacen más o menos merecedores del aprecio de la sociedad nacional. Por ejemplo, esta idea del indio que resiste la conquista europea, la conquista española. Pero claramente, es un indígena que ya no existe que vivía en el pasado y que hoy en día no tiene ninguna realidad concreta. Entonces, lo que se nos educa a nosotros, es que toda la cuestión indígena es un tema básicamente del pasado y lo que vemos hoy día es un problema de pobreza. No es un tema de identidad étnica ni de origen cultural, sino que vemos fundamentalemente cuando vemos un mapuche en las calles de Temuco, lo que debemos ver son unas personas de extrema pobreza y cuya situación obedece básicamente a su propia voluntad, porque es flojo o porque tiene algún tipo de adicción, es alcohólico o algo así. Entonces, la verdad es que yo me sorprendo a veces de mis estudiantes que me dicen "yo vengo de Santiago, llevo tres años aquí en la universidad estudiando y todavía me gustaría conocer a un mapuche". Y al lado de él hay un compañero mapuche estudiando. Tenía que decirle "Mira, su compañero al lado suyo es mapuche." Te prometo, tenía una situación así. Porque nos formaron con unos estereotipos de cómo eran los indígenas y lo que vemos en la vida cotidiana no encaja con esos estereotipos. Entonces les damos otros atributos. Y bueno, los estereotipos que la sociedad ha manejado acerca de los indígenas en general, han variado notoriamente con el tiempo hasta llegar a la última versión: el terrorista. Es la versión más reciente, nunca se ha dicho que los mapuche fueran terroristas, pero ahora ya son terroristas.

S.A.: Aquí también se recoge un poco es discurso internacional, ¿no? Como el miedo de los terroristas en Estados Unidos y en nivel internacional. Desde su punto de vista, ¿este desconocimiento y los estereotipos se pueden tratar en la universidad? ¿Se pueden confrontar?

A.H.: Sí. Yo creo que hay experiencias interesantes al respecto. Pero creo que se requiere una voluntad política decidida desde el nivel central, si tú quieres de las autoridades de la universidad, de abordar esta temática. No basta con la iniciativa de un profesor y probablemente tampoco será suficiente con una decisión de un decano para su facultad. Tiene que ser una decisión política institucional. Porque sino, no tiene sentido. No pasa de ser una experiencia que va a tener un origen y un final en el tiempo. Creo que lo que se puede hacer es ir escalando en la situación. Tener una perspectiva de proceso. Por ejemplo el proyecto RÜPÜ. Yo creo que este proyecto ha logrado de establecerse de alguna manera al interior de la universidad. Es un programa que fundamentalmente se define como de apoyo académico a los estudiantes indígenas. Pero no pareciera que su propósito sea cambiar la universidad en relación a temas como el reconocimiento de la diversidad cultural que caracteriza la universidad ni tampoco incorporar nociones de interculturalidad en los currículums de

formación de las carreras de pregrado por ejemplo. A partir de este año yo soy en la dirección de este proyecto también. Entonces, una cosa que decidimos hacer de inmediato fue que nuestras actividades deberían extenderse a toda la universidad, no sólo a los estudiantes mapuche. A partir del próximo semestre, ya nosotros vamos a hacer cursos para todos los estudiantes de la universidad de todas las carreras. Lo que en el fondo estamos haciendo es escalar posiciones poco a poco, esto es como estirar la cuerda hasta donde se pueda, ¿no? Con el propósito de cada vez ir ocupando mayores espacios. Pero yo no tengo duda, según mi experiencia de algunos proyectos que anteriormente yo trabajé e hicimos algo así, que llega un momento de crisis. Llega un momento cuando uno se enfrenta a los sectores más conservadores en términos de postura. Y ahí hay un juego de poder. Normalmente, uno pierde en estas cosas (se ríe). Pero vale la pena intentarlo, sí. Lo que quiero decir es que siempre - incluso dentro de esta universidad - hay sectores que se van a oponer a la consideración de este tipo de temas dentro de la universidad. Hay académicos de la universidad y especialmente hay autoridades de la universidad que a mí me han dicho directamente que ellos creen que el tema indígena o el tema de la interculturalidad en si no tiene nada que hacer en la universidad y que no merece nada de preocupación académica. Entonces, en algún momento uno tiene que enfrentarse a esta postura y tiene que tener argumentos sólidos para tratar de convencer. Y no es fácil.

S.A.: Como me dijo antes, también está trabajando con el concepto de las universidades indígenas. ¿Usted cree que acá en Chile sería posible crear una universidad así?

A.H.: No en el corto plazo. No sé si en el mediano plazo. Probablemente en el largo plazo. Las universidades indígenas básicamente han surgido en América Latina por los Estados, creadas por los Estados que es el caso de la gran mayoría, México, ahora Bolivia recientemente, Perú en la Amazonía especialmente, etc. Los Estados han destinado recursos y han creado estas universidades. Y el otro caso cuando han surgido es porque ha habido organizaciones indígenas fuertes y con los recursos y las relaciones suficientes para lograr crear una universidad. Es el caso de Ecuador y Colombia por ejemplo. Yo no veo ninguna organización indígena en Chile que tenga la capacidad ni siquiera de establecer los anexos internacionales que tienen organizaciones como la CONAIE en el caso de Ecuador o los vínculos políticos internos como en el caso de Bolivia con el MAS etc. - son organizaciones que tienen una clara relación con el Estado que puede ser conflictiva, pero que tienen un diálogo permanente con el Estado, una interlocución con el Estado, que tienen canales bien establecidos desde hace mucho tiempo y que se platica habitualmente sobre esta discusión entre las organizaciones y el Estado. Y luego, son vínculos internacionales de mucho peso (más ejemplos...). No veo ninguna organización indígena en Chile que tenga esa calidad de vinculaciones y relaciones. Y por otro lado veo un Estado que ni siquiera se ha planteado la posibilidad que existan universidades indígenas. Lo que ha apoyado, pero cada vez de manera más restringida, es la creación de algunos programas específicos. Es el caso en la Universidad Católica acá en Temuco el programa de educación intercultural bilingüe y en el norte a apoyado también programas de formación de profesores de la Universidad de Tarapacá. Pero hay una visión muy segada a la posibilidad que exista una institucionalidad de educación superior acá en Chile para el mundo indígena. No lo veo posible.

* * *

Interview mit Carlos Cares, am 15.11.2010

Carlos Cares: A mí me dificulta el tema de poder hablar tan separadamente de que hay un

"ellos" y hay un "nosotros". Yo creo que hay simplemente gente aquí viviendo y algunos han mantenido una cultura asociada a la cultura mapuche y otros hemos vivido una cultura "criolla" o "chilena", pero al medio no es vacío. Al medio no hay un vacío, hay de todo. Entonces es super complicado transar una línea, es decir donde están "ellos" y si hablemos de la frontera que se produce, es complicado. Entonces, cuando dices tú de asignatura, estás pensando en hacer una diferencia o en marcar algo que no sé. Yo diría que no en nuestra carrera, me parece que es algo más del nivel preuniversitario. Puede que toda la gente tenga ya una educación que contextualice el problema. Eso sí. Yo pienso que el principal problema aquí es que no se ha reconocido al pueblo mapuche como un actor político y efectivamente, se ve como un actor sin poder político. Por lo tanto, siempre va a haber un conflicto ahí y entonces, todo lo que es una acción reivindicativa del pueblo mapuche, se quiere presentar como un acto delictivo y no es en el contexto de que es una típica acción de un pueblo reprimido políticamente. Si fuesemos capaces de enseñar eso a nivel de High School, yo creo que habría mayor comprensión del conflicto. Y sobre todo si hay mayor comprensión del conflicto, podrían influir de mejor manera a las soluciones. Porque hoy día el tipo de solución nacional o regional siempre es una solución económica. Es decir, se piensa que el territorio es lo mismo que tierra y por lo tanto se plantea la situación desde el punto de vista económico. Entonces, "otorguemos tierra" - que fue fundamentalmente la política del gobierno de la Concertación. En un momento creo que sí tiene mucho sentido cuando recién aparece el tema porque efectivamente es un problema también de tierra. Pero hoy día yo creo que ya no es el problema. Es un problema de territorio. Es decir, reconocer un actor político aquí y que como actor político merece respeto. (...)

S.A.: Hablando un poco más de los estudiantes, si dejemos ahora la identidad "mapuche", "no mapuche" al lado, ¿usted ve una diferencia entre los chicos que vienen del campo y los que vienen de la ciudad, por ejemplo en la forma de aprender, de tratar conflictos, etc.?

C.C.: Sí, hay un problema que es serio, porque en general los chicos que vienen del campo, por así decirlo, tienen sus hablilidades sociales bastante menos desarrollados. Ya el hecho de preguntar me parece que les cuesta bastante. Pero no lo asociaría al tema si es mapuche o no mapuche. Es simplemente el caso la ruralidad. Ahora, de los que vienen de las comunidades rurales la mayoría sí es mapuche. Pero él que viene de la comunidad rural y que no es mapuche, igual tiene problemas para preguntar, igual tiene poco desarrollado sus habilidades sociales, de pedir ayuda cuando la necesita etc. Entonces, yo diría que es transversal al tema de la ruralidad, no es particularmente asociado al tema mapuche. Lo que sí efectivamente, me parece que en lo global sí hay una diferencia, pero es más bien por razones geográficas que también tienen que ver con la situación económica, la calidad de la educación, etc.

S.A.: ¿Y también ha observado diferencias en la interacción con los compañeros, por ejemplo en temas de prejuicio, la reflección de los medios de comunicación, etc.?

C.C.: Por ejemplo, si yo identificara uno o dos alumnos que son mapuche, si tú me preguntaras si se juntan entre ellos y hacen como un grupo distinto, no es así. Tienen sus amigos, sus compañeros de estudios y me parece que es absolutamente indiferente de si una persona es o no es mapuche. Y la gente del campo... No tiene que ver si vienen del campo o no, sino si vienen de un colegio público o privado, de aquí o de afuera. Ahí sí hay un grupo. La gente que viene de un colegio privado de Temuco tienden a juntarse entre ellos. Y las personas que vienen de los colegios públicos - sean de aquí o sean de la periferia, de otras ciudades - se juntan entre ellos. Y ahí sí, hay una diferencia. Pero a mí me da la impresión que puede ser una diferencia más o menos natural a sus actividades y a sus recursos. Quiero decir,

por ejemplo lo normal en este caso es que los chicos que vienen de privados aquí los padres tienen dinero y es absolutamente normal para ellos por ejemplo que van al cine frecuentemente. Claro, y si el otro no tiene dinero para ir al cine, no va a ser del grupo. Entonces, me da la impresión que es un derivado de prácticas asociadas a recursos. Ahí veo una diferencia, algunos chicos me la han comentado. (...)

S.A.: ¿Y cómo observa usted la comunicación con las otras facultades?

C.C.: Eso es interesante porque yo observo que casi no hay comunicación. Los chicos conversan escasamente. Ahora mismo, por ejemplo, en la movilización estudiantil vinieron unos chicos de otra facultad y querían tomar nuestro edificio y nosotros les dijimos - justo me tocó estar en la dirección este día - "Si alguien tiene derecho a tomarse el edificio, son nuestros alumnos." Entonces les pedimos que conversaran con nuestro centro de alumnos y ahí llegaron a cualquiera decisión, serían nuestros alumnos que "tomaban la decisión" se supone que hay algún diálogo de explicarnos a nosotros los motivos y también de disminuir los problemas que pueden surgir. Y en general nosotros trabajamos muy bien con nuestro centro de alumnos. Y finalmente no pasó nada. Quiero decir que nuestros alumnos “pararon” este intento que tenía la otra facultad. Claro, si eso no había pasado antes, quiere decir que no conversan. Por eso digo yo que me da la impresión que en ese aspecto, los chicos de acá son más observadores - si son observadores. Se ven ajeno el problema, no están involucrado. Yo creo que el principal fenómeno es que se piensa que no tienen ninguna ingerencia al respecto. Yo creo que también tiene que ver un poco con el perfil de tipo de carrera. Es mucho más pragmático, es decir "¿Esto va a tener un efecto o no va a tener un efecto?" Cuando no va a tener efecto, no hacen nada. Es parte de la formación: proyecta, ve cuales son los variables que son bajo tu control y actúa sobre esas. En general, es muy difícil que los chicos cambien un paradigma por un contexto distinto. Aprenden a pensar de una manera y esa es cómo interactúan con el resto, digamos. No sé si es positivo o negativo, pero así succede.

* * *

Interview mit Epulef, am 15.11.2010

Epulef: No me gustaría salir con mi nombre. Soy estudiante de historia, llevo 4 años en la carrera, vivo en el campo. Soy de origen mapuche y campesino a la vez. Es decir que me he criado en una familia mapuche y de raíz campesino. Ahora llevo 4 años viviendo en la ciudad, acá en Temuco.

S.A.: Según tu experiencia, ¿cómo ves la situación en la universidad? ¿El conflicto es un tema siempre presente?

E.: Hablando del conflicto mapuche, desde mi perspectiva no creo que sea tan así. Partiendo de la base de que es un conflicto, osea la naturaleza mapuche hace que, al contrario lo que dicen los historiadores, para mí, están generando un mito sobre los mapuche. Es una naturaleza que no es más violenta, creo yo. Por lo menos yo me considero de una naturaleza no violenta. Entonces, más que un conflicto ofensivo desde el mapuche hacia el mundo chileno, yo creo que más que nada es un conflicto desde el Estado chileno al no reconocer un error histórico y no reconocerse a si mismo como descendiente de los pueblos diferentes. Que el pueblo chileno reconoce su raíz indígena-americana. Todo lo copian a Europa, todos se creen europeos. Si uno, por ejemplo, va ahí al mall de Temuco es la misma dinámica que hay en las grandes ciudades, es como una dinámica social que intenta separarse de sus rasgos propiamente indígenas-americanos. Eso para mí no es un conflicto del mapuche hacia el

chileno, sino un conflicto hacia la propia identidad de los chilenos. Es decir, cómo se reconoce y cómo percibe al otro.

S.A.: ¿Cómo se confronta eso en la universidad? ¿Es un tema?

E.: Claro, es imposible sentirse ajeno a eso. Sobre todo por ejemplo la UFRO se llama "Universidad de la Frontera". A partir de ese nombre uno puede sentir la existencia de dos mundos distintos en el mismo espacio. La Universidad de la Frontera tiene en su logo el kultrun y eso no es una cosa al azar. Sino que trata de integrar dentro de su misma institución, dentro de su propia estructura o matriz institucional aspectos del mundo mapuche porque se siente en un espacio de frontera. Trata de no sentirse ajena a esa frontera porque sabe que cualquier asomo de extrañeza puede costarle caro para su compromiso educacional. Es decir, el sistema está en un espacio de frontera. Ahora, tampoco puedo decir si esta frontera es radical o es violenta. Podríamos hablar de una frontera pacífica. Tú ahí y yo acá podemos conversar tranquilos, pero tenemos la frontera donde nos limitamos. Entonces en la universidad uno no se puede extraer de esa realidad. Ningún estudiante. No encontrarías un estudiante dentro de la universidad que se sintiera ajena a esa realidad. Ahora, hay unos que dicen que "yo soy pro mapuche" o "yo soy pro chilenos", otros que digan "liberen a los presos mapuche" o al otro lado que digan "no, matemos a todos los indígenas porque son todos borrachos" - distintos polos, pero todos se sienten parte del tema porque es imposible salir ahí.

S.A.: ¿Y tú crees que hay una forma de confrontación, de tratamiento del conflicto en el espacio de la universidad?

E.: Yo creo que sí. En primer lugar, yo creo que gran parte del tratamiento intelectual o en el ámbito del conocimiento hacia el conflicto mapuche, está acá. ¿Y por qué? Porque efectivamente se hace necesario. En primer lugar, yo creo que el Estado chileno en este momento lo que trata de hacer es integrar al pueblo mapuche dentro de sus proyectos. ¿Por qué? Porque de uno u otra manera el mapuche ya entró como una fuerza política y social capaz de afrontarse y reclamar cara a cara lo que ellos demandan su propio. Ahora yo no digo si está bien o mal, pero lo reivindican con una fuerza. Entonces, el Estado chileno tiene que definir sus comites. ¿Y cuáles son sus políticas? Por un lado, las voces de los intelectuales dicen que lo peor que se podría cometer en este momento con el pueblo mapuche, sería invocar las armas para solucionar este conflicto. Más que 200 años el Estado chileno no logró dominar a los mapuche en el plano militar. Es posible que todo lo que se ha avanzado durante 200 años de vida republicana en Chile se vaya todo a la basura. Porque en el fondo volvería ser una guerra y es más, si en este momento el Estado chileno trata de que los mapuche se consideran chilenos, sería una guerra fratricida entre hermanos de la misma nación.
Por el otro lado, está la línea más política que habla de cómo se integra de manera pacífica este otro mundo, integrándolo en el espacio de la universidad o especialmente integrándolo en el espacio de las escuelas (más que la universidad), integrándolo en el espacio de la religión y de la creencia, integrándolo en el espacio de la productividad... Tienes la esfera de lo político que se ve a través de la escuela, tienes la estructura religiosa, espiritual a través de la iglesia, y por último una línea económica que es la línea de cómo se produce. Entonces, ¿quiénes definen estas tres líneas? Son los intelectuales. ¿Y quiénes son los más capacitados para definir esta estructura? Son los que están acá en esta región. Porque comparten, porque conocen. Entonces, ¿cómo se ha enfrentado el conflicto mapuche aquí en la universidad? Yo creo que esa es su principal valor. Por ejemplo, hace el año 1994 en Chile se empezó a experimentar el tema de la Educación Intercultural Bilingue. ¿Y quiénes fueron los que impulsaron este proceso? Fueron profesores de la UFRO y el Instituto de Estudios Indígenas

de la UFRO. De hecho, hay un libro que se llama "Introducción a la Educación Intercultural Bilingüe en chile" y que está editado por la edición de la UFRO. Por eso digo que todo lo que se ha desarrollado en este tema hasta ahora, viene principalmente de la universidad. Por ejemplo hay linguistas, sociólogos, historiadores super importantes que están generando material acerca del mundo mapuche y de cómo solucionar el conflicto.

S.A.: Ahí estás hablando de la investigación y lo que puede aportar para transformar la sociedad, ¿cierto? ¿Y tú crees que se lleva hacia los estudiantes? ¿Los estudiantes lo ven, lo aprenden?

E.: Yo creo que no. En mi carrera se ve super poco del tema. Ahí se trata de problemas muy grandes. No solamente del pueblo mapuche y del Estado chileno, sino el tema entero de la educación por ejemplo en Chile. Entonces en este sentido, la universidad en Chile hace tiempo que a mi parecer dejó de ser la puerta hacia las lumbreras que pueden ayudar a hacer su giro en la intelectualidad nueva que pueda aportar al mundo de las ideas y al mundo de la economía al progreso de nuestro bien. Al contrario, gran parte de los personajes chilenos que estudian en una universidad chilena y que naturalmente son grandes economistas, grandes historiadores, se validan poco en la universidad chilena, sino se validan en el extranjero. Entonces, pueden estudiar toda la vida en Chile, pero no son nada si no han estudiado afuera. Entonces, todo lo que queda para nosotros no es precisamente esa llamada a la constitución hacia la superación de nuestro espacio, sino que es la mayor absorción del conocimiento que tuvieron otros más bacanes que tú. Entonces, ¿en la universidad qué pasa? En la universidad se da el espacio de entrega de conocimiento que es como la voz de la masa. Los conocimientos más actualizados en todas las materias. Lo que nos pasan es una historia oficial que no se merece ser conocida. Por ejemplo, en la universidad a nosotros para hablar de la "Pacificación de la Araucanía", nos dedican dos clases. Solamente dos clases. Y los textos que nos hacen estudiar a los estudiantes acerca de la pacif. de la ara., media página. Teniendo profesores que investigan y generan material con respecto a ese tema aquí en la universidad, todo ese conocimiento no se produce, no se transpasa ese tipo de conocimiento, de material nuevo, actualizado.

S.A.: ¿Entonces tiene que ser iniciativa propia para informarse de estos temas?

E.: Sí, yo creo que sí. Lo que he logrado captar del tema mapuche, no ha sido a través de la universidad.

S.A.: ¿Y tú has visto que a parte de las clases haya espacios donde se discute el tema entre estudiantes? U organizaciones estudiantiles?

E.: Las universidades sí proveen espacios en los cuales se promueve la identidad indígena. Del mundo mapuche especialmente, porque esta región tiene más estudiantes de origen mapuche. Pero es un rasgo identitario acrítico. Yo participé en el RÜPÜ unos dos o tres meses, pero después me retiré especialmente por eso. Porque en el fondo, el mundo mapuche está tan cambiado por la estructura mental occidental que llega a un momento de conflicto con si mismo de identificarse mapuche. Tienes estudiantes de origen mapuche que llegan a la ciudad, estudian 5-7 años y después no vuelven al campo, después no saben lo que es trabajar con bueyes, no conocen nada, no saben lo que es ser mapuche. Se olvidan. Y es por lo mismo. El mundo mapuche de repente se ve tan cooptado que la salida más fácil de repente es negar a si mismo. Por eso te digo "rasgo identitario acrítico" que dicen "yo soy mapuche, pero no sé por qué; no puedo negar que soy mapuche por mi aspecto, pero no vivo como mapuche". Hay muchos. No yo. Y yo creo que esa identidad acrítica se da más en la universidad porque de

una u otra manera se ha establecido en la conciencia colectiva chilena de ser como la medida de la producción social. Entonces, ¿cuál es la conección? Tú entrai en la universidad y te levantai la raja, te crees lo máximo. Eso sumado a tu necesidad de la asimilación y de la negación de tu identidad. Por ejemplo, en la misma sociedad chilena llega un cabro que ha estudiado en la universidad, a los dos, tres años entra a su comunidad y sus amigos con los que creció ya no lo conocen porque tiene otra estructura mental que es la universitaria. Se acostumbró a trabajar, a andar limpiecito. Entonces, ¿cómo después le van a meter en el campo? Entonces el loco se desliga. En la universidad se acentúa el espíritu de negación. Pero está el otro lado que se concentran, que se consideran más mapuche dentro de la universidad, dentro de lo que yo me considero personalmente.

* * *

Interview mit Ronald Cancino, am 12.11.2010

Ronald Cancino: Lo que pasa es que en el entorno el tema de la interculturalidad no es un tema asumido reflexivamente, o sea es cada vez más pensado en la lógica del conflicto, y mi opinión es que opera en una especie de densidad simbólica en la vida cotidiana. Allí sí existe, allí funciona el tema de la interculturalidad, pero no tanto a nivel institucional. Entonces yo creo que en la calle, en los espacios de socialización se nota la interculturalidad de este espacio, de este territorio. Pero dentro de la universidad se reduce eso en parte. También la universidad es un espacio de relaciones interculturales entre los propios estudiantes y también con los profesores. Pero hay un esfuerzo por asumir el tema de la interculturalidad traducida en programas de investigación, de formación. Yo creo que en la universidad se da una vuelta reflexiva sobre esa conflictividad, la desconexión, por decirlo de una manera. Pero se transforma en demanda racionalizada política y contracultural. En cambio, la interculturalidad cotidiana en la vida cotidiana no es contracultural. Opera simplemente, yo creo que ahí puede existir un quiebre, no porque exista interés, si no que hay un sobre interés, una excesiva racionalización, transformado en un código de demandas. (...)

S.A.: ¿Y es un tema presente en el tratamiento académico, en la investigaciones y todo eso?

R.C.: Yo creo que sí. Ahora, no es un tema que permee todos los campos, digamos, pero sí los cruza, y cada vez más yo creo. Ahora, el punto es que yo creo que lo cruza pero en esferas auto contenidas, por ejemplo el instituto indígena hace su cosa. En sociología hasta ahora no mucho, sino mas bien en la docencia en algunos cursos específicos. Pero es un tema que se asume como un tema transversal. Un gran programa o algo así yo creo que no existe, pero es probable que el sistema tienda ir allá a medida que aumente esta interacción.

S.A.: Me gustaría hablar un poco del escenario deseable que ustedes propusieron en el estudio, esa “responsabilidad regional-cultural”. ¿Cuál dirías tú es el rol del conflicto en ese escenario, el rol del conflicto entre el pueblo mapuche y el Estado Chileno? En general, ¿cómo se confronta el conflicto en ese escenario?

R.C.: Qué buena pregunta. Creo que ese escenario apuesta, trata de regular más bien o articular dos cosas: el reconocimiento desde la institucionalidad, con la capacidad propia de activación cultural, por ejemplo de las comunidades indígenas. Entonces, el escenario apuesta que hay que articular estas dos. No es un escenario ideal, no es lo mismo digamos, el escenario dice que a esto se podría llegar.

S.A.: ¿Como una mezcla entre deseable y posible?

R.C.: De hecho así se definió. Entonces tenemos una especie de gestión del conflicto, yo creo que pensar que vamos a eliminar el conflicto no tiene sentido, el problema de la tierra nunca se va a solucionar.

S.A.: Bueno, quizá no es el objetivo.

R.C.: Claro, el problema de las diferencias culturales no se elimina, ni en el imaginario integrista o integracionista. La gente no va a dejar de sentirse mapuche por ejemplo o sentirse chilena y cien por ciento chilena, porque los tipos se sienten de las dos, digamos, y luego mas chileno que otras veces depende con quien se interactúe. Por otro lado, desde una lógica del Estado, yo creo que nunca va existir en términos reales así una implementación completa, precisa de instrumentos de política pública que sepan reconocer, que sean programas de política pública diseñados con las comunidades indígenas. Aquí ninguna de esas cosas va a ocurrir en realidad. Entonces, la lógica de esa propuesta de responsabilidad cultural es que se generen mecanismos de coordinación vinculantes. Yo creo que ese es clave. No sé si prosperará esa idea, no sé, porque alguien tendría que desarrollarla. Pero una institución como un museo dice que nosotros queremos acreditar que nuestros procesos son responsables culturalmente, que el modo en que el museo se relaciona con el mapuche en esta región respeta los protocolos de comunicación intercultural, repita los protocolos de comunicación intercultural, respeta el buen resguardo de la objetualidad digamos, que valora los objetos, etc. Yo creo que ese es un poco la lógica y que luego esto – la generación de productos culturales que emergen en la propia dinámica de la interculturalidad – sean acogidos para potenciar su trazabilidad cultural, en el sentido de que un producto termina representando aquello que quería representar culturalmente, como la textileria, como la artesanía, creo que eso se podría apostar, o sea mecanismos de coordinación. (...)

S.A.: Bueno, pero para volver un poco al nivel de la vida cotidiana, digamos, tú que estas trabajando en temas de cultura y todo eso, según tus experiencias acá en la universidad, ¿crees que en general es un tema donde hay interés de parte de los estudiantes?

R.C.: Creo que hay un interés activado por un impulso, por sentirse parte de. Pero creo que no hay un interés racionalizado, lamentablemente creo que no.

S.A.: ¿Y de dónde crees que viene esto?

R.C.: Yo creo que por un lado viene de la propia formación universitaria, o sea el sistema educativo chileno no instala mecanismos de reconocimiento intercultural, tan clarito. Eso no ocurre y luego la sociabilidad, es una sociabilidad que también niega las diferencias, o sea, cada vez más la cosa se trata de espacios de homogeneización cultural, los malls y todo ese tipo de cosas. Y luego yo creo que el interés es un interés activado por esta lógica de sumisión-rebeldía, la causa mapuche por decirlo así, la apelación a lo mapuche más que la causa, se hace como un dispositivo estético y apologético. Esa apología de la diferencia, eso es lo complicado, que existe una ética por la diferencia, no un ética para el reconocimiento de la diferencia, aquí la gente se enamora del otro o lo odia. (...)

S.A.: ¿Y tú ves que en general se considera la cultura mapuche? En general dijiste que en Chile o en la universidad se habla muy poco de cultura, pero cuando se hace o cuando se habla de que hay que considerar la cultura como componente de la sociedad, ¿se considera la cultura mapuche?

R.C.: Mmm... cada vez más difícil (risas). Yo vuelvo a los niveles de los que estaba hablando

antes [interacción cotidiana, nivel organizacional y político], y creo que en general esto ha sido de manera brutal. Creo que es un "cacho", o sea se piensa que es un gran problema, hay ruido. Entonces, desde el punto de vista de la política, la cultura mapuche siempre es un gran problema, porque siempre le botan los diseños, no le resultan los diseños, se generan acuerdos políticos y los mapuches los niegan. Así permanentemente los mapuches le generan ruido tremendo a lo político. En segundo nivel, la interacción social organizada, para llamarlo de alguna manera, es clausura. Consideran lo mapuche lo que es o gusta de ser, y el resto es prácticamente una negación. Y abajo en la vida cotidiana, la gente lo valora pero también lo odia. Entonces no sé si más por menos da menos, menos, menos... o sea, que ¿existe un sentido instalado de reconocimiento y valoración de lo mapuche? – No. Yo le llamo a eso la métrica de los tangibles, la métrica de los intangibles. O sea, se valora todo aquello que desde el otro lado del río se valora. Yo puedo acercarme a los mapuche, pero para valorar por ejemplo, que bonito es el textil, lo voy a vender, cachay, que interesante su rito, que bueno que lo hagan, que demandas que tienen veamos cómo se las solucionamos técnicamente, y entonces reducimos a un problema técnico el problema de la cultura, y en general es un juego de negaciones permanentes.

S.A.: Y al final no se confrontan...

R.C.: No, se choca contra la pared permanentemente.

* * *

Interview mit Ingris Llanquin und Daniela Caniullán, am 09.11.2010

S.A.: Y como ustedes están trabajando con el tema de las relaciones interculturales en la tesis, ¿cómo definen interculturalidad? ¿Con cuál concepto trabajan ustedes en la tesis?

Ingris Llanquin: (se ríe) Es difícil... Interculturalidad... Yo creo que es la participación de varias culturas en un espacio determinado, a lo mejor en la universidad, en una comunidad, en la ciudad. Yo creo que el concepto puede llegar a dar una opción de que convivan, de que puedan convivir las dos culturas. Creo que las culturas se permean, una colabora con la otra, se van mezclando. Este concepto puede ayudar que exista una comunidad entre las dos.

Daniela Caniullán: Para mí el concepto interculturalidad es más amplio de lo que se dice o del discurso que hay aquí en esta región o de repente en la universidad. Interculturalidad muchas veces significa que haya un evento cultural ahí y que vayan a mirar - y eso es intercultural. Interculturalidad, a parte de conocer otra cultura, es que las dos culturas - o en este caso dos culturas - convivan una con la otra y que sea un aporte la una a la otra. Y que se puedan ver por ejemplo que la cultura chilena pueda aportar a la cultura mapuche y que la cultura mapuche pueda aportar a la chilena, por ejemplo en el caso de la salud intercultural. Existe un proyecto donde se da salud mapuche para la gente que es chilena. El que quiere va y se puede hacer atenciones de un médico de universidad con una machi por ejemplo. Aunque en la realidad no es tan así, pero esa es como la idea. Es una cosa bien compleja. Pero interculturalidad es eso, que dos culturas puedan convivir respetándose y sacando lo bueno de la otra y ojalá desechando lo malo - porque todas las culturas tienen cosas malas. Yo creo que sería bueno desechar cosas que no son buenas para el otro. Es un concepto grande. (...)

S.A.: Yo he visto mucho el tema de la interculturalidad en Europa. Allá se usa mucho en las políticas públicas y me he dado cuenta que acá también, por ejemplo en el área de la salud. Pero muchas veces se confunde, encuentro yo, que uno se enfoca solamente en las

expresiones culturales y no en lo que dijeron recién, los valores, la forma de ver el mundo. Por ejemplo, hacen una comida donde hay comida mapuche y comida chilena.

D.C.: Sí, y eso lo llaman interculturalidad. Así que "ya cumplimos", cumplimos porque en el cóctel pusimos un muday, una cosa así (risa sarcástica). Pero más allá, las políticas en Chile son muy pobres a favor de los pueblos originarios. Porque está la ley indígena, pero es una ley que se hizo en el año 1993, 17 años atrás. Se suponía que primero esa ley iba a contemplar hartos puntitos, hartos items que se juntó una comisión en ese tiempo. Esa comisión era de gente del mundo indígena y que planeaba hacer una ley. Entonces, el presidente de ese tiempo se comprometió de hacer una ley y de trabajar en estos puntos. Pero después, el gobierno lo redujo harto. Entonces, lo que se trata al final esa ley son cosas básicas que ni siquiera se entienden, por ejemplo el tema de la educación. Y de ahí adelante empieza lo que es la política indígena en Chile, la forma de tratar a los pueblos originarios es una cosa que está claro en el papel, pero en la realidad no se da. Y si de repente algún municipio trabaja en el tema intercultural, es porque hace una exposición de telar mapuche, por ejemplo. Hay carteles donde ponen en castellano y en mapuche abajo. Pero hay mapuche que no saben leer y también el idioma ni siquiera se ha llevado consenso a escribirlo. Entonces, desde el Estado falta una política para el desarrollo del pueblo y en términos de educación. Está el EIB, pero sólo para enseñar la lengua, ¿pero los valores...? Al menos si es un colegio rural donde el profesor se ha comprometido. Y hay hartos mapuche que se han comprometido. Pero dentro de las políticas eso no existe. Solamente si una persona que quiere trabajar con el tema en un colegio o en el Departamente de Educación, lo va a hacer. Pero no es que esté estipulado dentro de una política o dentro de una ley que se trata de eso. En Chile es muy básica y no existe la diferencia entre mapuche y no mapuche en la ley. Incluso todo lo contrario, la ley discrimina.
Está por ejemplo la ley antiterrorista, yo la veo que es una ley contra los mapuche no más. Y no debería ser así. Es complejo el tema, el conflicto, y las políticas son muy pobres. Los mapuche debieran a mi parecer tener más apoyo aquí en la universidad. De becas, por ejemplo, porque a nosotros siempre se hace todo más complicado, por el tema de los recursos. No hay un mapuche que tenga plata, todos los mapuche somos pobres porque nos reducieron y quedamos todos pobres. Entonces, se supone que debiera haber lugares donde pudieran alojarse los mapuche. Bueno, está ahí el hogar mapuche, pero igual son pocos recursos que se dan para este tema. La beca indígena, por ejemplo, debería ser más dinero. La educación debería ser gratis para los mapuche, porque existe una deuda del Estado hacia el pueblo mapuche. Y por otro lado existe esa beca indígena - que es poca plata - y la visión de la gente chilena es que los mapuche estudiamos gratis con esa beca que no es nada. Pero los chilenos creen que por ser mapuche estudiamos gratis. Pero en la realidad no es así. Igual mi familia que no es mapuche cree que estudio porque soy mapuche y yo les conté que tengo una beca estatal que puede tener cualquier persona, sea mapuche o no mapuche, porque es por nota. Y la gente jura que la tengo porque soy mapuche.

S.A.: ¿Ustedes ven lugares donde sí se da la confrontación con los valores, o sea la relación intercultural en este sentido, donde de verdad hay interacción profunda? En la universidad, por ejemplo, dijeron que la relación entre mapuche y no mapuche es igual a igual. ¿Eso es porque no se habla del conflicto?

D.C.: Si se habla, queda para la escoba en todo caso. Por ejemplo, si llegaran dos personas más aquí y hablamos del conflicto mapuche, todos tenemos diferentes opiniones, hasta entre mapuche. Entonces, se armaría un conflicto y no tendría fin. Como yo decía, al final mejor no alegar o discutir de estos temas porque es como discutir de religión o política. Es como lo

mismo. (...)

S.A.: ¿Ustedes ven como un quiebre entre la vida en la universidad y "afuera", todo lo que es la sociedad civil, las políticas públicas, la vida en comunidades, etc.?

D.C.: Sí, hay una gran diferencia entre la gente de la universidad, la relación que existe entre mapuche y no mapuche aquí en la universidad y lo que se da en comunidades. Por ejemplo, aquí mismo dentro de la universidad hay mapuche universitarios que están en el movimiento mapuche. Tienen un ideal de ser mapuche por un tema más teórico, de idealismo, una cosa así. Pero después en la comunidad es otra cosa. Porque se vive de otra forma. Por ejemplo se trabaja. Ahí la gente no está preocupada del discurso, la gente está preocupada de trabajar para poder comer. No está preocupado del conflicto mapuche. Claro, también en algún momento en una reunión de comunidad sale el tema, pero en su vida diaria están más preocupados del seco, de sus pollos, de los árboles, etc. Es distinta la realidad. Todo el discurso bonito se muere, porque allá es otra cosa. (...)

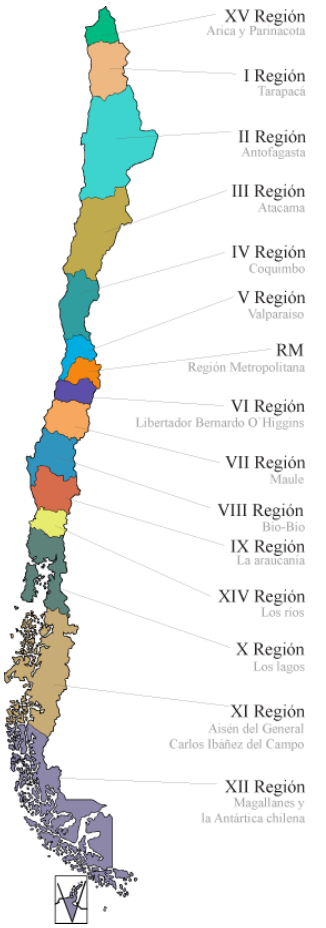
I.L.: Yo creo que sí, los proyectos de interculturalidad pueden ser una solución. Pero depende desde donde nazca aquel proyecto. Si es un proyecto hecho en una oficina, encerrado, viendo yo desde aquí una comunidad y no ves esa comunidad para saber qué es lo que quieren como desarrollo o qué es lo que ellos realmente necesitan. Yo creo que puede resultar y puede servir más allá de que sea una media para ti o una media que solamente soporte algo que a lo mejor necesite un cambio mucho mayor que es el cambio desde la gente. Del pensamiento, de cómo nos conocemos, de cómo nos vamos a relacionar... Yo creo que los medios de comunicación deberían ayudar en ese sentido a cómo nos vamos a ver entre todos nosotros como personas, como habitantes de un mismo territorio. Si los medios de comunicación siguen tirando noticias de conflicto, pelea, de todo lo negativo y lo positivo no está, no existe, no hay nada positivo en el pueblo mapuche, yo creo que al final los programas o los proyectos que se realicen van a estar ahí, van a durar lo que dura el proyecto, pero el pensamiento va a seguir igual. No va a haber un acercamiento entre el chileno y el mapuche.

S.A.: El otro día alguien me dijo que hablar de interculturalidad siempre significaba hablar de distintas identidades, de un "ellos" y "nosotros". Tiene efectos positivos de relacionarse, pero al mismo tiempo siempre separa. Por eso, esta persona me dijo que no veía solución en la interculturalidad, porque solamente va a haber más discriminación, más prejuicios, etc. ¿Qué piensan ustedes de eso?

I.L.: Claro, si creemos que una cultura es superior a la otra o si creemos que las diferencias entre culturas es algo negativo, obviamente siempre va a existir eso. Pero si creemos que las culturas sí son distintas, pero no por eso no nos podemos aceptar y no nos podemos relacionar, yo creo que pasa por cómo vemos el concepto de cultura.

D.C.: Sí, porque muchas veces los mapuche ven como una plaga a los chilenos. Como si la cultura fuera contaminada. Bueno, en cierto grado sí, porque más allá de la cultura chilena es la cultura occidental que contamina a toda Latinoamérica.

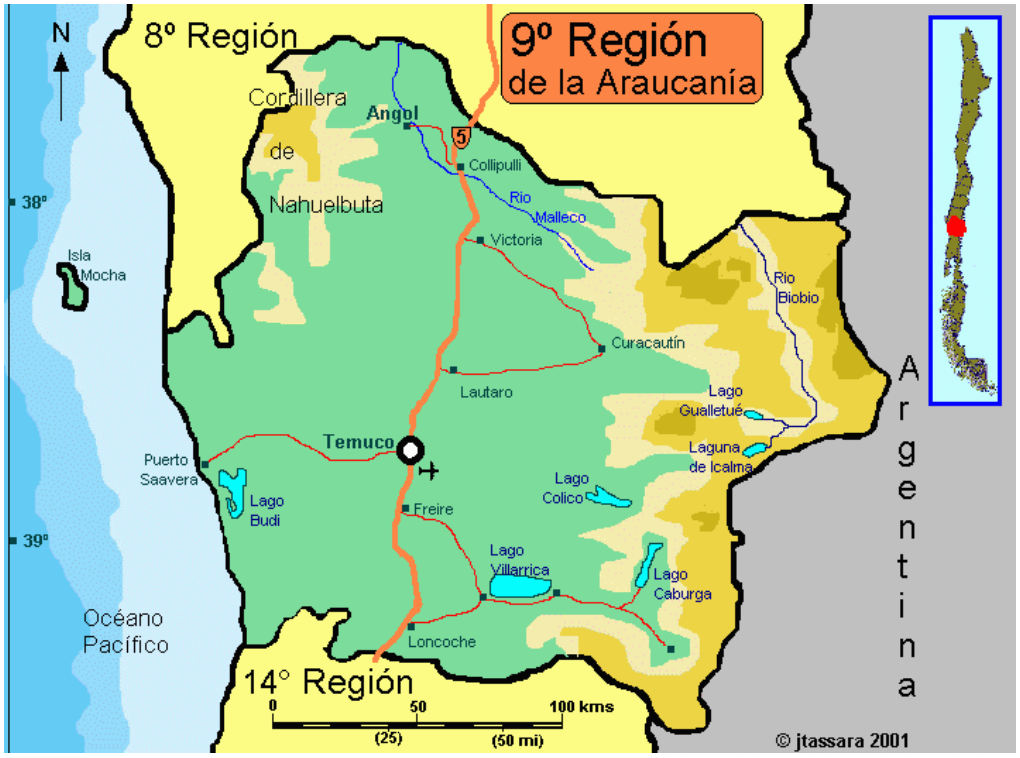
11.5.3 Landkarten



Quelle oben: *www.easyviajar.com/chile/el-desierto-612* [Zugriff: 16.05.2010]

Quelle links: *http://ce1uicce1uicce1uic.super-red.es/twodescphotos8.html* [Zugriff: 16.05.2010]

Quelle unten: „Mapa de la 9º región de la Araucanía“, *www.avesdechile.cl/9region.htm* [Zugriff: 16.05.2011]



11.6 Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Stefanie Shila Auer
Adresse: Neustiftgasse 66/2/17, 1070 Wien
Telefon: +43/664/2301881
E-Mail: *shila.auer@aon.at*
Geburtsdatum und -ort: 29. August 1986 in Freilassing (D)
Staatsbürgerschaft: österreichisch und deutsch
Eltern: Dr. Bettina Waldhelm-Auer und
Dr. Alfred Auer

Schulische Ausbildung:

1992-1996:	Volksschule Josefiau in Salzburg
1996-2004:	Europa- und Bundesgymnasium Salzburg-Nonntal; AHS mit 3 lebenden Fremdsprachen (Englisch, Französisch, Spanisch)
2004:	Maturiert mit „ausgezeichnetem Erfolg“ (in Deutsch, Spanisch, Mathematik, Geographie und Wirtschaftskunde, Musikerziehung)

Studium:

seit 2005:	Individuelles Diplomstudium „Internationale Entwicklung“ an der Universität Wien
2008:	Abschluss des ersten Studienabschnittes / 1. Diplomprüfung
2009/10:	Auslandssemester in Santiago de Chile an der Universidad de Chile
2010:	Forschungsaufenthalt in Temuco (Chile) für die Dipolomarbeit

Berufliche Erfahrungen:

- Sept. bis Jänner 2008: Praktikum beim Paulo Freire Zentrum in Wien: Mitarbeit bei einem Bildungs- und Beratungs-Projekt mit MigrantInnen vom Verein Im.Ausland sowie bei der Organisation und Dokumentation der Entwicklungstagung 2008 in Innsbruck
- seit 2008: Mitarbeiterin des Online-Redaktionsteams des Paulo Freire Zentrums
- 2010: dreimonatiges Praktikum in der Deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) in Santiago de Chile im Kooperationsprogramm mit der UN-Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik (ECLAC/CEPAL), „Nachhaltigkeit und Chancengleichheit in der Globalisierung“: Tätigkeiten im Rahmen des Kooperationsmanagements, Öffentlichkeitsarbeit und Monitoring
- Febr. bis Juni 2011: Halbzeit-Anstellung in der GIZ-Chile (frühere GTZ) im Rahmen des Programms CEPAL-BMZ/GIZ (siehe oben) zur Erstellung eines Abschlussberichts über das Projekt