



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Mestizas Costeñas zwischen Dominanz und Diskriminierung

Eine Analyse der interethnischen Beziehungen in der
Región Autónoma del Atlántico Norte
Nicaragua

Verfasserin

Viktoria Adler

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, Mai 2011

Studienkennzahl lt. A 307

Studienblatt:

Studienrichtung lt. Kultur- und Sozialanthropologie

Studienblatt:

Betreuerin / Betreuer: Dr. Georg Grünberg

„aprender y saber de la Costa“
(Carmen, Mestiza Costeña)



Abb. 1. Einfahrt nach Bilwi über die einzige holprige Sandstraße, welche die RAAN mit Managua und dem Pazifik verbindet.

“Ni una simple carretera. el único país del mundo creo yo que no está unido por una buena carretera.
El Pacífico con el Atlántico.”
(David, Mesitzo Costeño)

Danksagung

[...] . La solidaridad requiere el reconocer, comprender, respetar y amar lo que nos lleva a llorar en distintas cadencias. El imperialismo cultural desea lo contrario, por eso necesitamos muchas voces. Porque una sola voz nos mata a las dos.

No quiero hablar por ti sino contigo. Pero si no aprendo tus modos y tu los míos la conversación es sólo aparente. Y la apariencia se levanta como una barrera sin sentido entre las dos. Sin sentido y sin sentimiento. Por eso no me debes dejar que te dicte tu ser y no me dictes el mío. Porque entonces ya no dialogamos. El diálogo entre nosotras requiere dos voces y no una. Tal vez un día jugaremos juntas y nos hablaremos no en una lengua universal sino que vos me hablarás mi voz y yo la tuya. (Lugones, Spelman 1992: 378)

Danke an all die Menschen die mich in den verschiedenen Etappen meines Arbeitsprozesses so intensiv unterstützt haben!

Thanks to all the people who supported me so intensely during my whole working process!

Gracias a toda la gente para apoyarme en mi trabajo con tanto esfuerzo.

Tenki pali ya uplika nani sut help aimunan warki wal kasak traimuni

Gracias à Dr. Grünberg, Sandra Davis, Albert St. Clair y toda la gente de la Ciudad Bilwi!

Gracias Susana!

Gracias Sarah!

Abkürzungsverzeichnis

ALPROMISO:	Alianza para el progreso de los Miskito y Sumu
BICU:	Bluefields Indian and Caribbean University
CIDCA:	Centro de la Investigación y Documentación de la Costa Atlántica
CWS:	Critical Whiteness Studies
FSLN:	Frente Sandinista Liberacion National
MISURASATA:	Miskitu, Sumu, Ramas unidos con el Sandinismo
PLC:	Die Partido Liberal Constitucionalista
PNUD:	Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
RAAN:	Región Autónoma del Atlántico Norte
RAAS:	Región Autónoma del Atlántico Sur
URACCAN:	Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense
YATAMA:	Yapti Masraka (Hijos de la madre tierra)

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG.....	15
1.1. FORSCHUNGSINTERESSE, FORSCHUNGSFRAGE	17
1.2. STRUKTURIERUNG DER ARBEIT.....	19
2. METHODIK	21
2.1. DATENERHEBUNG	21
2.1.1. Teilnehmende Beobachtung	21
2.1.2. Interviews	23
2.2. DATENANALYSE	25
2.3. REFLEXION- ROLLE ALS FORSCHERIN	25
3. DOMINANZ UND DISKRIMINIERUNG –.....	28
3.1. CRITICAL WHITENESS STUDIES- NEUE ANSÄTZE ZUR RASSISMUSFORSCHUNG.....	31
3.1.1. „Das Subjekt“ der Rassismusforschung- ein Perspektivenwechsel	32
3.1.2. Weißsein und Dominanz im deutschsprachigen Raum.....	34
3.2. DOMINANZKULTURANSATZ.....	36
3.2.1. Herrschende und Unterdrückte- Auflösung einer bipolaren Machtkonzeption	37
3.2.2. Vieldimensionalität von Macht.....	38
3.2.3. Normen als Mittel der Diskriminierung	39
3.2.4. Differenzen und deren Negierung durch die Mehrheitsgesellschaft.....	39
3.2.5. Auswege aus der Dominanz	41
3.2.6. Dominanzkulturansatz und die Costa Caribe in Nicaragua.....	42
3.3. KULTURIMPERIALISMUS	43
3.4. ENTSTEHUNG EINER DOMINANZKULTUR IN ZENTRALAMERIKA	45
3.4.1. Kolonialisierung - Prozesse der kulturellen Unterordnung	46
3.4.2. De- Indianization	47
3.4.3. mestizaje	49

3.4.4. Das mestizische Nicaragua.....	50
3.5. KULTURIMPERIALISMUS UND AUSBEUTUNG AN DER KARIBIKKÜSTE.....	53
3.5.1. Allianzen und Wandel – Koloniale Periode an der Costa.....	53
3.5.2. Miskitukönig – Englands Vormachtstellung an der Atlantikküste	56
3.5.3. Die Zeit nach der Unabhängigkeit.....	57
3.5.4. Neue Machtverteilung - der Abzug der EngländerInnen	59
3.5.5. Company Time	60
3.5.6. General Augusto C. Sandino und seine Präsenz an der Atlantikküste	65
3.5.7. Die Somoza Dynastie.....	66
3.5.8. Sandinistische Revolution und der Contra- Krieg.....	68
3.6. ETHNISCHE HIERARCHIE AN DER COSTA	71
3.6.1. Hierarchie während der Company- Time	72
4. MESTIZAS COSTEÑAS- ZWISCHEN DOMINANZ UND DISKRIMINIERUNG	74
4.1. VERORTUNG DES FORSCHUNGSFELDES.....	74
4.1.1. Das Autonomiestatut	76
4.1.2. Soziale Bedingungen in der RAAN seit Einführung der Autonomie 1987	78
4.1.3. Frontera Agrícola - die neue Gefahr für die Autonomie	79
4.1.4. Bilwi	80
4.2. ¿QUIEN SON LAS MESTIZAS COSTEÑAS?	83
4.2.1. Migrationsgeschichte der MestizInnen in die Atlantikregion.....	84
4.2.2. Meine InterviewpartnerInnen - Mestizas Costeñas	85
4.3. MESTIZAS COSTEÑAS.....	86
4.3.1. Mestizas Costeñas in Bilwi.....	90
4.3.2. Eigenwahrnehmung	92
4.3.3. Abgrenzung von den Mestizas del Pacífico	93
4.4. AUTONOMIE – ZUGEHÖRIGKEIT – MACHT	99
4.4.1. Autonomie – ein Schutzinstrument für Mestizas Costeñas?	99
4.4.2. Wahrnehmung der Autonomie	103

4.4.3. Akzeptanz der Mestizas Costeñas innerhalb der Autonomie.....	105
4.4.4. Umkehrung der ethnischen Hegemonie?!	108
4.5. AKZEPTANZ INNERHALB DER SOZIALEN GRUPPE DER COSTEÑAS?!	113
4.5.1. Gefühl der Zugehörigkeit.....	113
4.5.2. Walpa Siksa- Momente des offenen Konflikts.....	114
4.5.3. Akzeptanz im öffentlichen Raum.....	116
4.6. DOMINANTE BEWERTUNGEN.....	122
4.6.1. Bewertung der Diskriminierung – Reflexionen über die eigene hegemoniale Position.....	127
4.7. DISKRIMINIERUNG DURCH DIE MESTIZISCHE MEHRHEITSGESELLSCHAFT.....	130
4.7.1. Diskriminierung der Mestizas Costeñas	132
4.7.2. Die MestizInnen – eine Bezugsgruppe?!	134
4.7.3. Leugnung von Diskriminierung.....	136
5. SCHLUSSFOLGERUNG	139
6. BIBLIOGRAPHIE	147
6.1 ONLINEDOKUMENTE	151
6.2 ABBILDUNGSVERZEICHNIS	152
ANHANG.....	153
ABSTRACT	154
LEBENS LAUF.....	156

Zur Schreibweise

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit verwende ich bei spanischen Personenbezeichnungen wie z.B. Mestizas/ Mestizos stellvertretend für beide Geschlechter lediglich die weibliche Form. Männliche Personen werden hierbei immer mitgedacht.

Alle fremdsprachigen Wörter sind kursiv gesetzt. Konzepte bzw. Ausdrücke von denen ich mich distanzieren möchte bzw. denen ich kritisch gegenüber stehe, habe ich mit Anführungszeichen gekennzeichnet.

In meiner Arbeit verwende ich oft die Ausdrücke – Andere - sowie – Schwarz – bei diesen Begriffen handelt es sich um Personen bzw. Gruppen die durch kulturellen oder biologischen Rassismus abgewertet wurden. Ich schließe ich mich der gängigen Schreibweise innerhalb der Disziplin der Critical Whiteness Studies an und schreibe diese Wörter groß. Dies gilt auch für Wörter mit einer ähnlichen bzw. gleichen Konnotation. Auch bezüglich der Schreibweise von Begriffen wie »weiß«, »whiteness«, etc... orientiere ich mich an der Fachliteratur. Daher sind diese kleingeschrieben und durch jene Hervorhebung »« ebenfalls als Konzepte, allerdings diesmal der Bemächtigung, gekennzeichnet.

1. Einleitung

Nicaragua verankerte im Jahre 1987 den multiethnischen Charakter seiner Bevölkerung in der neuen Verfassung. Mit diesem Zugeständnis an die indigene und afrokaribische Bevölkerung, wurde der Mythos des mestizischen Nationalstaats, zumindest offiziell, aufgegeben.

Zum selben Zeitpunkt erlangten die *pueblos indígenas* und *comunidades étnicas*, der nicaraguanischen Atlantikküste, die hart umkämpfte Autonomie. Die Atlantikseite des Landes, die sich in die *Región Autónoma del Atlántico Norte* und *Región Autónoma Atlántico Sur* unterteilt, erhielt offiziell den Status als multiethnische Regionalautonomie. Die Notwendigkeit für diesen Schritt, liegt in der Geschichte des Landes.

Nicaragua wird in der Fachliteratur gerne als zweigeteilt bzw. gespalten beschrieben. Die Pazifikseite wurde durch die SpanierInnen kolonisiert und mündete nach der Unabhängigkeit in einen offiziell monoethnisch mestizischen Nationalstaat, der die Existenz indigener und afrokaribischer Bevölkerung in der Region leugnete bzw. versuchte diese in die mestizische Bevölkerung zu assimilieren.

Die Atlantikküste hingegen unterlag lange Zeit dem Einflussbereich der EngländerInnen, welche ihre Kolonialisierung hauptsächlich durch die Etablierung von Handelsverbindungen vorantrieben. Im Gegensatz zur Pazifikseite, kam es zu keinem Ethnozid an der indigenen und afrokaribischen Bevölkerung, sodass bis heute sechs verschiedene ethnische Gruppen die Region bewohnen. Dennoch litten sie unter politischer Fremdherrschaft und ökonomischer Ausbeutung.

Nach der Unabhängigkeit galten die Bestrebungen der jungen Nation der „Integration“ der Atlantikküste und deren Bevölkerung in den mestizischen Staat, welche 1894 schlussendlich in deren gewaltvolle Inkorporation mündete. Doch blieb die Pazifikhälfte das Machtzentrum Nicaraguas und stand der multiethnischen Atlantikküste weiterhin antagonistisch gegenüber.

Der Mythos, des mestizischen Nicaraguas, implizierte eine gesellschaftliche Norm, die sich ausschließlich an der Realität der dominanten mestizischen Bevölkerung orientierte und Andere, abweichende Realitäten, abwertete und diese Zwang sich der herrschenden Norm unterzuordnen. Das führte zu harten Restriktionen in den Lebensrealitäten (Sprache, politische und rechtliche Praxis, Heilungspraktiken, usw.) der verschiedenen indigenen und afrokaribischen Gruppen an der Atlantikküste und zu einer generellen Abwertung ihrer

kulturellen Identitäten. Sie galten (und gelten auch heute noch) als „primitive Waldmenschen“.

Erst nach dem Contra- Krieg, sollte sich ihr Status innerhalb des Landes, sowohl juristisch als auch sozial, durch die Etablierung des Autonomiestatuts verbessern.

Heute, 24 Jahre später, hat sich an dem asymmetrischen Verhältnis zwischen der dominanten Pazifikküste und der marginalisierten Atlantikküste kaum etwas verändert. Noch immer ist die Region die ärmste des Landes. Weiterhin leidet die Bevölkerung unter massiver struktureller und institutioneller Diskriminierung und die MestizInnen nehmen noch immer eine hegemoniale, gesellschaftliche Position ein.

Allerdings kam es, innerhalb der beiden Autonomieregionen, auch zu Verbesserungen der Situation. Es wurden einige Institutionen geschaffen, die der politischen Selbstbestimmung dienen sollten. Der Bildungssektor wurde einer breiteren Masse zugänglich gemacht und der Ausbau der Infrastruktur wurde ebenfalls vorangetrieben.

Die Küstenbevölkerung genießt heute eine stärkere Kontrolle über ihr Land und die natürlichen Ressourcen der Region. Die wohl wichtigste Errungenschaft, war die Aufwertung von Kultur und Identität der indigenen Völker und damit einhergehend auch die des Selbstwertgefühls der betroffenen Personen. Im Zuge dessen kommt es heute zu einer stärkeren Einforderung politischer und kultureller Rechte und einer langsamen Dekonstruktion der mestizischen Norm im Leben der indigenen und afrokaribischen Gruppen.

Heute leben drei indigene Völker (Miskitu, Mayangnas, Ramas) und drei ethnische Gruppen (Creoles, Garifunas, Mestizas) in den beiden autonomen Regionen. Die momentan größte Bedrohung für diese stellt, die seit den 90er Jahren kontinuierlich ansteigende Migration von mestizischen Bauern und Bäuerinnen dar, die heute bereits 75% der Bevölkerung in der Autonomie ausmachen. Diese Tendenz droht die Errungenschaften im Bereich der kulturellen und politischen Selbstbestimmung zu zerstören, da sich die Mehrheit der Bevölkerung wieder an einer mestizisch dominanten Norm orientiert. Unterstützt wird dieses Problem, durch die rechtliche Zugehörigkeit der mestizischen Bevölkerung zur Autonomie, welche durch das *Ley de la Autonomía* festgelegt ist.

1.1. Forschungsinteresse, Forschungsfrage

Mein primäres Forschungsinteresse galt zunächst der Frage: Wie und Warum die verschiedenen ethnischen und indigenen Minderheiten, mit der dominanten Mehrheitsgesellschaft innerhalb der Autonomie zusammenleben? Welche Positionen nehmen die MestizInnen innerhalb der Autonomie ein?

Die oben gestellten Fragen führten mich weiter, zu jenem Teil der mestizischen Bevölkerung, der bereits seit mehreren Generationen an der Atlantikküste lebt und in den letzten Jahrzehnten eine Identitätsveränderung durchmachte. Die sogenannten Mestizas Costeñas entwickelten eine regionale Identität, die ihre Zugehörigkeit zur lokalen Bevölkerung betont und sich gleichzeitig von der dominanten mestizischen Bevölkerung abgrenzt. Sie verorten ihr Leben an der Atlantikküste Nicaraguas und beschreiben ihre Erfahrungswelt als geprägt durch die multiethnische Beschaffenheit der Region. Matamoros (2005: vii) beschreibt sie in seiner Arbeit mit folgenden Worten:

„Mestizos Costeños are descendants of Mestizos who migrated to the Coast during the late nineteenth century and first half of the twentieth century. [...] They identify themselves as an ethnic group with a regional identity different from the national identity.“

Meine Forschungsfragen und Hypothesen sind geleitet von Birgit Rommelspachers Konzept der Dominanzkultur. Dieser Ansatz geht davon aus, dass unsere gesamte Lebenswelt strukturiert wird durch Kategorien der Über- und Unterordnung.

Hierbei wird kultureller oder sozialer Differenz mit Dominanz und Unterwerfung begegnet, die wiederum eine Hierarchisierung mit sich bringt. Diese Hierarchisierung kann als eine Grundvoraussetzung der Dominanzkultur angesehen werden, einer sozialen Struktur, die auf dominanten gesellschaftlichen Normen beruht.

Durch diese Normen werden die Zugänge zu Privilegien bzw. die Zugehörigkeit zu einer dominanten, privilegierten Gruppe verhandelt. Die Anderen, die diesen Normen nicht entsprechen können, werden von Privilegien ausgeschlossen und sind, durch ihre Differenz, bereits der dominanten Gruppe untergeordnet. Die Dominanz reproduziert sich durch eben diese unhinterfragten Normen und Strukturen.

„Zusammengefaßt bedeutet Leben in einer Dominanzkultur die Internalisierung meist unbewußter Strategien, das Bemühen, die Privilegien und die eigene Vormachtstellung zu erhalten und auszubauen mithilfe ständiger Hierarchisierungen entsprechend der hier herrschenden kulturellen Normen in allen Bereichen des Lebens.“ (Rommelspacher. 1994: 22f.).

Rommelspacher verortet die einzelnen AkteurInnen in einem Geflecht von unterschiedlichen Dimensionen der Dominanz, was für die einzelnen Individuen bedeutet, dass sie in bestimmter Hinsicht privilegiert und in anderen Aspekten diskriminiert sind. Meist führt dies, durch das gemeinsame Einwirken verschiedener gesellschaftlicher Kategorien der Inklusion und Exklusion, zu einer Gleichzeitigkeit von Dominanz und Diskriminierung. So kann beispielsweise ein Mann der privilegierten Gruppe der Männer und gleichzeitig auch, z.B. durch seine ethnische Identität als indígena, einer diskriminierten Gruppe angehören. (vgl. Kap. 3.2.).

Dies bedeutet für mein Forschungsfeld, dass einerseits Dominanz und Macht der mestizischen Dominanzgesellschaft auf dieses einwirkt. Andererseits stellen die AkteurInnen eine Gegenkonstruktion zu dieser mestizischen Macht dar und zwar in der multiethnischen Regionalautonomie, dessen Ziel die Selbstbestimmung in allen kulturellen sowie politischen Belangen ist und innerhalb derer es eine starke Revitalisierung der indigenen Kultur gibt.

Die Mestizas Costeñas leben, als Teil der dominanten mestizischen Bevölkerung, in einer Region, dessen *comunidades* von je her diskriminiert wurden. Nun grenzen sie sich selbst von der dominanten Gruppe ab und nehmen sich als ethnische *comunidad* der Atlantikküste wahr.

Somit stellte sich für mich die zentrale Frage: Wie und wodurch sich Privilegierung/ Dominanz und Diskriminierung auf die Gruppe der Mestizas Costeñas in Bilwi auswirken?

Ich konzentrierte mich vor allem auf das Verhältnis der Mestizas Costeñas zur bevölkerungsreichsten Gruppe der Stadt, den Miskitu. *Indígenas*, die besonders stark unter der mestizischen Diskriminierung und Marginalisierung litten.

Daraus ließen sich weiterführende Fragen ableiten: Inwieweit nehmen die Mestizas Costeñas eine dominante Position innerhalb der Gesellschaft ein oder haben sie diese hegemoniale Haltung abgelegt? Werden sie von den restlichen indigenen und afrokaribischen Gruppen, als Teil der Autonomie akzeptiert und welchen Statuts haben sie innerhalb der Autonomie? Welchen Zugang haben sie zu gesellschaftlichen und sozialen Ressourcen? In welchem Maße, wirken Jahrhunderte lange Vorurteile über die Minderwertigkeit der indigenen Bevölkerung in ihnen weiter? Wie weit sind sie von Ausschluss und Diskriminierung aufgrund des konfliktären Verhältnisses zu den lokalen Bevölkerungen, betroffen? In welchen Bereichen profitieren sie von ihrer ethnischen Identität, als MestizInnen und in welchen sind sie dadurch benachteiligt?

Mein Forschungsprozess wurde von drei Hypothesen geleitet:

In Nicaragua existiert aufgrund der Kolonialisierung eine mestizische Dominanzkultur, die bis heute in einem dominanten Verhältnis zu den indigenen Völkern und afrokaribischen Minderheiten des Landes steht.

Die indigenen und ethnischen Gruppen der Atlantikküste stehen auch heute noch in einem antagonistischen Verhältnis zur mestizischen Bevölkerung, besonders innerhalb der Autonomieregion.

Ausgehend von Rommelspachers Konzept der Dominanzkultur, ist jede Person innerhalb eines Geflechts unterschiedlicher Dominanzen zu verorten und daher in bestimmter Hinsicht privilegiert und in anderen Aspekten diskriminiert. Somit sind auch die Mestizas Costeñas in Bilwi in einigen Aspekten privilegiert und in anderen diskriminiert.

Das Ziel dieser Arbeit war es, die Mestizas Costeñas in dem „sozialen Raum Bilwi“ mehrdimensional zu verorten, um so einen Einblick in ihre Position und ihr Leben an der Atlantikküste zu erhalten. Dadurch erhoffte ich mir einen besseren Einblick in die interethnischen Konflikte und den Kampf um Raum und Anerkennung in Bilwi zu erhalten.

1.2. Strukturierung der Arbeit

Im Folgenden möchte ich kurz die Struktur meiner Arbeit skizzieren.

In Kapitel 2 beschreibe ich meine methodische Vorgangsweise während meines Forschungsprozesses, sowie die wichtigsten AkteurInnen meiner Feldforschung. Abgeschlossen wird das Kapitel durch eine kurze Reflexion meiner Rolle als Forscherin im Feld (Kap. 2.3.).

Kapitel 3 widmet sich dem Zusammenspiel von Dominanz und Diskriminierung. Im Zentrum steht Birgit Rommelspachers Ansatz der Dominanzkultur. Dieses Konzept ist in der Rassismusforschung verortet und entstand im Zuge, der aus den USA stammenden Critical Whiteness Studies, die in den 1990er Jahren auch Einzug in die deutschsprachige Wissenschaftsdiskussion fanden. Für ein besseres Verständnis des Dominanzkulturansatzes gehe ich kurz auf einige wichtige Begriffe ein, sowie auf die Entstehungsgeschichte der Critical Whiteness Studies (Kap. 3.1.) und deren Anfänge innerhalb der deutschsprachigen Rassismusforschung. Abschließend führe ich das Konzept der Dominanzkultur aus (Kap. 3.2.) und die damit einhergehende Unterdrückungsform des Kulturimperialismus (Kap. 3.3.).

Der verbleibende Teil des Kapitels, behandelt die historische Entstehung und die realen Auswirkungen einer mestizischen Dominanzkultur in Mittelamerika (Kap. 3.4.) und verbindet dadurch, den von mir verwendeten Ansatz, mit der mittelamerikanischen Geschichte. Im Abschnitt Kulturimperialismus und Ausbeutung an der Karibikküste (Kap. 3.5.) behandle ich die geschichtlichen Entwicklungen der Atlantikküste und das historische Verhältnis zur Pazifikküste. Das letzte Unterkapitel beschäftigt sich mit der ethnischen Hierarchie (Kap. 3.6.), die sich durch die verschiedenen machtvollen AkteurInnen innerhalb der Gesellschaft der Costeñas bildete und bis heute die gesellschaftliche Ordnung determiniert.

Kapitel 4 stellt den empirischen Teil meiner Arbeit dar, der hauptsächlich auf meinen Interviews und Beobachtungen basiert. Hierbei lasse ich viele direkte Zitate von den AkteurInnen selbst in den Text einfließen, um möglichst nahe an ihren Darstellungen der sozialen Gegebenheiten zu bleiben.

Ich beginne diesen Teil mit der Verortung meines Forschungsfeldes sowie der genaueren Beschreibung Bilwis (Kap. 4.1.).

Anschließend stelle ich meine InterviewpartnerInnen vor und verbinde die offizielle Geschichte der Migration der Mestizas Costeñas mit ihren privaten Erzählungen (Kap. 4.2.). Im darauffolgenden Kapitel gehe ich näher auf ihre ambivalente Identitätskonstruktion und ihre Abgrenzung gegenüber den MesitzInnen des Pazifiks ein (Kap. 4.3.). Sowie der Darstellung ihrer Position innerhalb der Autonomie (Kap. 4.4.) und der sich daraus ergebenden Akzeptanz der Mestizas Costeñas, innerhalb der Atlantikbevölkerung anhand einiger Beispiele (Kap.4.5.). Kapitel 4.6. beschäftigt sich mit der diskriminierenden Haltung der Mestizas Costeñas gegenüber den Miskitu.

Das abschließende Kapitel setzt die Mestizas Costeñas wieder in Verbindung mit der Pazifikküste und untersucht, inwieweit sie selbst von Diskriminierung durch die mestizische Mehrheitsbevölkerung betroffen sind (Kap. 4.7.).

Kapitel 5 schließt meine Arbeit ab und soll einen zusammenfassenden Überblick geben, sowie meine Forschungsfragen mit meinen Forschungsergebnissen verbinden.

2. Methodik

Meine Forschung ist eine ethnographische Arbeit die auf qualitativen Forschungsmethoden aufbaut. Aufgrund dessen absolvierte ich einen 5 monatigen Feldforschungsaufenthalt in Bilwi, Nicaragua. Die engen Verbindungen meines Diplomarbeitbetreuers, Georg Grünberg, zu der *Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense* in Bilwi ermöglichten mir, durch die universitäre Anbindung, einen guten Feldzugang. Die Datenerhebung geschah im Zuge einer teilnehmenden Beobachtung. Mein Datenmaterial setzt sich aus den Feldforschungsnotizen, problemorientierten Interviews, informelle Gespräche mit FreundInnen und Bekannten, InformantInnen und ExpertInnen, in diesem Fall mit sozialwissenschaftlichen MitarbeiterInnen der URACCAN sowie einer ausgiebigen Literaturrecherche zusammen. Zugriff auf wissenschaftliche Literatur vor Ort war durch die Universitätsbibliothek der URACCAN und dem CIDCA gegeben.

Wissenschaftliche Unterstützung erhielt ich durch die Anbindung an die URACCAN und die Unterstützung des Lehrpersonals.

2.1. Datenerhebung

2.1.1. Teilnehmende Beobachtung

Im Zeitraum von Oktober 2009 bis März 2010 verbrachte ich zum Zweck einer Feldforschung fünf Monate an der Atlantikküste Nicaraguas. Erst vor Ort entschied ich mich dafür meine Feldforschung ausschließlich in der Stadt Bilwi durchzuführen.

Wie jede teilnehmende Beobachtung wurde auch meine Forschung am stärksten durch die Menschen, denen ich begegnete, geprägt. Für die Transparenz meiner Forschung erscheint es mir daher wichtig, etwas genauer auf mein Umfeld einzugehen da dieses besonders meine Feldforschungsnotizen prägte.

Mein erster sozialer Bezugsrahmen stellte die Familie dar, in der ich lebte. Ich wohnte bei einer alleinerziehenden Mutter mit drei Söhnen, in einem sehr zentralen Bezirk der Stadt, der überwiegend von Mestizass Costeñas bewohnt wurde. Ausserhalb ihrer Kernfamilie pflegte meine Gastgeberin einen sehr intensiven Kontakt zu ihren Schwestern. Jeden Sonntag gab es ein gemeinsames Familienessen, an dem ich jedesmal teilnehmen durfte.

Die gesamte Familie bezeichnete sich selbst als Miskitu, auch wenn ihre Väter teilweise MestizInnen vom Pazifik waren. Ihre Miskitumutter lebt mit einer ihrer Schwestern in den USA. Doch hatte ich das Glück auch sie kennen lernen zu dürfen, da sie für 2 Monate in Bilwi war. Obwohl ihre Mutter fließend Miskitu sprach, brachte sie es ihren Töchtern nicht bei. Diese lernten die Sprache im Laufe der Zeit auf der Straße oder in der Schule. Die folgende Generation, also die Kinder meiner Gastgeberin, sprechen kaum noch Miskitu.

Innerhalb der Gesellschaft war ihre ethnische Zuschreibung nicht näher spezifiziert. Viele kategorisierten sie als MestizInnen ein, was meiner Meinung nach viel damit zu tun hatte, dass die gesamte Familie gut verdiente.

Meine Gastgeberin wurde für mich auf zwei Ebenen zu einer wertvollen Informantin: einerseits durch ihre Anstellung als Projektleiterin bei einer internationalen NGO in Bilwi und andererseits als Freundin und Vertraute in unzähligen persönlichen Gesprächen sowie durch ihre offene und einladende Art mich für die Dauer meines Aufenthaltes ein Teil ihrer Familie und somit ihrer Probleme und Freuden werden zu lassen.

Ihre Schwester führte mit ihrer Familie die größte lokal betriebene *tienda* und war die größte Nahrungsmittelimporteurin der Stadt. Dadurch fungierte ihr Geschäft auch als eine Art Umschlagsplatz für Informationen und vor allem Tratsch, der mir einen sehr lebhaften Einblick in die Gesellschaft ermöglichte. Egal ob es sich um Liebesgeschichten, Tratsch um abgestürzte Drogenflugzeuge, flüchtende Drogendealer, Kooperierende *sindicos* (DorfvorsteherInnen) bis hin zu tragischen Ereignissen wie Morde und Unfälle handelte, alles erfuhr man zuerst in ihrem Geschäft.

Durch einige Zufälle fand ich Anschluss an eine junge Miskitu die sich sozial und innerhalb der Moravian Church engagierte. Sie und ihre Familie ermöglichten mir Einblicke in eine Familie deren Struktur von den Traditionen der Miskitu, des Contrakrieges und der Moravian Church geprägt ist. Drei Faktoren die meiner Meinung nach die gesamte Region bzw. die Stadt sehr stark beeinflussen und prägen. Ich hatte das Glück mit ihr auch in ihren Heimatort Waspam reisen zu können und somit auch den Teil der Autonomie zumindest einmal gesehen zu haben. Durch sie lernte ich eine Sarah kennen, die mir durch ihre Reflexionen über meine Interviews und ihrem Wissen und ihrer Verortung als Miskitu in vielen Diskussionen sehr weitergeholfen hat. Sie ermöglichte es mir an der Lebenswelt von jungen Frauen in Bilwi teilhaben zu können.

Zu guter Letzt möchte ich die Familie Matamoros erwähnen, die mich in vielfältigster Weise mit ihren sozialen und persönlichen Ressourcen unterstützten. Hervorheben möchte ich hierbei eine Reise mit Anisia nach Alambikama, im *municipio* Prinzapolka und gleichzeitig eine der ärmsten Region innerhalb der Autonomie. Die Reise war für mich deshalb besonders interessant, da wir durch die Region Las Minas durch fuhren. Diese Region ist am stärksten von der Invasion der MestizInnen des Pazifiks betroffen. Im Verlauf einer Straße konnte man die demographischen Veränderungen in der Region wahrnehmen. Fließend änderten sich die Siedlungen entlang der Straße, von kleinen Miskitudörfern, deren Häuser ohne Zaun im Verbund, standen hin zu vereinzelt mestizischen Häusern am Straßenrand und Pferden, von denen ich im *municipio* Puerto Cabezas vier Monate lang kein einziges gesehen hatte. Auch die Nahrungsmittel, die im Bus verkauft wurden, änderten sich. Auf einmal war alles aus Mais! Wir sahen illegale Holzrohdungen, mestizische Bauern und Bäuerinnen die in Zeltkolonnen am Straßenrand hausten, weil sie sich zuvor illegal auf indigenem Land niedergelassen hatten und gerade vertrieben wurden. Vor allem sahen wir viele Schilder auf denen stand, dass indigenes Land nicht zu verkaufen sei. Die Reise zeigte mir, dass die Situation in Bilwi nicht vergleichbar ist mit den Konflikten, die an der *frontera agricola* herrschen. Das diese Konflikte aber sehr wohl das Verhältnis der Miskitu zu den MestizInnen in Bilwi prägen.

2.1.2. Interviews

Wie bereits erwähnt, arbeitete ich mit problemzentrierten Interviews, einer offenen, halb-strukturierten Befragungsmethode (vgl. Mayring 1999: 50). Hier haben die befragten Personen einerseits die Möglichkeit relativ frei zu reden, andererseits sind die Fragen auf eine, bereits im Vorfeld ausgearbeitete Problemstellung, hin zentriert und dadurch thematisch auf die gewünschte Fragestellung „eingeschränkt“.

„Die Konstruktionsprinzipien des problemzentrierten Interview (PZI) (WITZEL 1982, 1985) zielen auf eine möglichst unvoreingenommene Erfassung individueller Handlungen sowie subjektiver Wahrnehmungen und Verarbeitungsweisen gesellschaftlicher Realität.“(vgl. Witzel 2000).

In meinem Fall konzentrierte sich die zentrale Problemstellung der Interviews sowohl an den interethnischen Konflikten zwischen MestizInnen und Miskitu als auch an der Inklusion der MestizInnen in die Gesellschaft Bilwis und die Akzeptanz der Miskitu als gleichwertige, soziale AkteurlInnen in der Wahrnehmung der MestizInnen. Um diese drei zentralen Blöcke gestaltete ich meine Interviews, wobei der erste Teil meiner Interviews sich intensiv mit der Geschichte, identitären Zuschreibung der und Abgrenzung zu anderen ethnischen Gruppen

(vorrangig den MestizInnen vom Pazifik) der Mestizas Costeñas beschäftigt. In den Interviews die ich mit Miskitu bzw. Creoles führte, konzentriere ich mich auf die Fremdwahrnehmung bezüglich der oben angeführten Fragen. Da das problemzentrierte Interview an einem gesellschaftlichen Problem ansetzt, dass bereits vor der Interviewphase erarbeitet wurde, fing ich erst nach zwei Monaten Feldforschungsaufenthalt an, Interviews zu führen. Im Laufe meines Forschungsprozesses kam es immer wieder zu einer reflexiven Überprüfung und Überarbeitung meiner Forschungsfrage und zur Anpassung meines Interviewleitfadens an meinen neuen Erkenntnisstand. Im Zuge dessen kam es dann auch zu einer Einschränkung meiner Zielgruppe, sodass ich erst Mitte Jänner mit den Interviews begann die dann tatsächlich auch in Form einer Inhaltsanalyse in meine Forschung einfließen.

Meine InterviewpartnerInnen wählte ich zuerst anhand ihrer ethnischen Eigenwahrnehmung aus, da dies für die Beantwortung meiner Fragestellung notwendig war, wobei mein Hauptaugenmerk auf der Gruppe der MestizInnen lag. Als „Gegenbild“ bzw. als „Bestätigung“ zu diesen Interviews, dienten mir die Interviews mit der Gruppe der Miskitu. Hierbei waren vor allem die Diskrepanzen in der Eigen – und Fremdwahrnehmung der MestizInnen besonders aufschlussreich. Während meiner Feldforschung führte ich insgesamt 17 Interviews, von denen ich 12 einer qualitativen Inhaltsanalyse unterzog. Die restlichen fünf Interviews fließen als Kontextwissen bzw. in Form von Feldnotizen in meine Forschung ein. Von den 12 oben erwähnten Interviews, habe ich neun Befragungen mit Mestizass Costeñas durchführt. Davon waren vier Interviews mit weiblichen InformantInnen und fünf mit männlichen. Die drei Interviews mit der Gruppe der Miskitus waren alle Frauen. Alle Interviews wurden mit einem Diktiergerät aufgenommen. Desweiteren habe ich drei auf Band aufgenommene informelle Gespräche. Eines davon ist mit dem Vizerektor der URACCAN, ein weiteres ist ein Gespräch mit meiner Gastfamilie und ein drittes ist ebenfalls ein Gruppengespräch mit einem meiner Interviewpartner und einigen Familienangehörigen.

Bis auf drei meiner Interviews fanden alle in den Häusern meiner InterviewpartnerInnen statt. Die restlichen drei führte ich am Universitätsgelände der URACCAN durch. Durchschnittlich dauerten sie etwa 1 Stunde und 15 Minuten. Mit zwei meiner Interviewpartner hatte ich zwei Interviews. Die Interviews wurden auf Spanisch geführt und anschließend transkribiert.

2.2. Datenanalyse

Bei meiner Interviewanalyse orientierte ich mich an der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (2007, 1999). Meine Interviews, Feldnotizen und informellen Gespräche flossen gleichberechtigt in meine Analyse mit ein.

Im ersten Schritt ging es um die Festlegung des Materials dh. dem Auswählen der relevanten Interviews bzw. der relevanten Textpassagen. Im zweiten Schritt fasste ich das Material zusammen. Dies ging Hand in Hand mit der Reduktion durch die Streichung irrelevanter Passagen und Wiederholungen. Anschließend strukturierte ich das Material entlang der vorher generierten und überprüften Codes die theoriegeleitet waren bzw. sich induktiv aus den Interviews ergaben.

Bei Passagen bei denen es notwendig war, suchte ich zusätzliches, erklärendes Material, obwohl mir durch meine Feldforschung und die teilnehmende Beobachtung bereits eine Fülle an Kontextmaterial zur Verfügung stand. Meine Feldforschungsnotizen und informellen Gespräche dienten mir zur Kontextualisierung und wurden nach dem Vorbild meiner Interviews kodiert, strukturiert und analysiert.

Aufgrund der Thematik meiner Interviews habe ich mich dazu entschlossen, alle Interviews u.a. durch falsche Namen zu anonymisieren.

2.3. Reflexion- Rolle als Forscherin

Die Problematik der Forscherin zwischen Objektivität und Subjektivität galt es natürlich auch meinem Fall kritisch zu reflektieren. Durch die Länge des Forschungsaufenthaltes und die relative Abwesenheit anderer „AußenseiterInnen aus dem Ausland“ ließ mich relativ schnell sehr intensiv in die Materie und das Leben vor Ort eintauchen. Mir ist bewusst, dass der gesamte Forschungsprozess, einschließlich meiner Datenerhebung nie neutral präsentiertes Datenmaterial, sondern bereits eine von mir interpretierte Darstellung dieses Materials bedeutet. (vgl. Haraway 1991)

Genauso beeinflusste ich als Forscherin, welche Informationen ich überhaupt erhalten konnte. Als 25-jährige, blonde Österreicherin in einer multiethnischen Autonomieregion wurde mir spezielles Wissen vorenthalten bzw. aufgrund der Tatsache, dass ich keiner Konfliktpartei angehörte allerdings auch spezielle Informationen überhaupt erst zugänglich.

Als weiße, europäische Ethnologin in einer Region, die Jahrhunderte lang vom „Westen“ kolonialisert wurde, beschäftigte mich vor allem die Frage wie ich mit Bewertung und der Repräsentation von Anderem Wissen, meiner hegemonialen Rolle als Forscherin und als weiße Frau am besten sensibel und machtkritisch umgehen kann.¹

Eine besondere Herausforderung stellte für mich die Tatsache dar, dass ich meinen Fokus auf die Gruppe der MestizInnen legte, allerdings aufgrund der Zufälle die meine Feldforschung gestalteten, ansonsten intensiver mit der Gruppe der Miskitu in Kontakt stand und diese auch meine größten Ansprechpersonen waren (siehe oben).

Generell stellte mich meine gewählte Thematik oft vor einige Schwierigkeiten. Ich war sehr bemüht darum, meine Forschungsabsichten offen darzulegen und somit klar zu machen, dass ich in meiner Rolle als Forscherin nicht „auf der Seite“ der MestizInnen stehe oder umgekehrt, sondern daran interessiert bin, welche Position diese Gruppe innerhalb der Gesellschaft einnimmt, mit ihren Problemen sowie auch mit den Problemen die andere soziale Gruppe mit ihnen haben. Hierbei diente ich, einigen meiner InterviewpartnerInnen als Projektionsfläche, da sie mich als ihre „Heilsbringerin“ und „langersehente Kämpferin für ihre Rechte“ wahrnehmen wollten.

Da ich mich in meiner Forschung mit dem Thema Diskriminierung und interethnische Konflikte beschäftige, stellte sich für mich wiederholt die Frage, wie ich mit delikaten Aussagen und Meinungen meiner InterviewpartnerInnen umgehen sollte.

Zu meiner Rolle als Frau möchte ich anmerken, dass ich aufgrund meines »weißseins« natürlich nicht denselben gesellschaftlichen Regeln unterlag wie lokale Frauen. Ich erhielt allerdings trotzdem keinen Zugang zu einer „männlichen Lebensrealität“. Ich wurde zwar als Gesprächs- und Diskussionspartnerin bzw. als Informantin über Europa geschätzt, aber ich blieb von jeglichen Prozessen ihres Alltages oder ihrer Lebenswelt ausgeschlossen. Daher sind meine Feldforschungsnotizen stark von einer weiblichen Lebensrealität geprägt.

¹weiterführende Literatur: Schramm, K. 2009, Weißsein als Forschungsgegenstand. Methodenreflexion und >neue Felder< in der Ethnologie in Mythen, Masken und Subjekte, Arndt et al. (Hg.)

An dieser Stelle möchte ich eine Erfahrung wiedergeben, die mich während meiner Feldforschung sehr in meinem Forschungsinteresse bestärkte. Eine junge Miskitu, die im Laufe meines Forschungsaufenthaltes auch zu einer Freundin wurde, half mir beim transkribieren meiner Interviews. Bei unseren ersten Treffen vertrat sie mir gegenüber mit großer Leidenschaft die Meinung, dass die MestizInnen in der Region immer noch die Macht sichern wollen und in vielen sozialen Aspekten besser gestellt seien als die Miskitu. Nach dem sie zwei meiner Interviews genauer gelesen hatte, unterhielten wir uns erneut über dieses Thema und sie merkte an, dass die Problematik wahrscheinlich doch nicht so einfach sei und wohl auch die Miskitu einiges falsch machen würden. Dies zeigt mir, dass Wissen, das aus einem spezifischen Standpunkt (vgl. Harding 2005) heraus generiert wird, große Einblicke in Lebensrealitäten bietet und dieses Wissen zu mehr gegenseitigem Verständnis führen kann.

3. Dominanz und Diskriminierung – „Kultur“ als System der Über- und Unterordnung

Zu Beginn möchte ich kurz näher auf einige Definitionen bzw. Begriffe eingehen, die für den folgenden Teil meiner Arbeit grundlegend sind.

Wenn ich „Kultur“ unter Anführungszeichen setzte, gebe ich diesen Begriff in seiner rassistischen, essentialistischen, diskriminierenden und abwertenden Verwendung wider, die nicht meiner Auffassung des Begriffs entspricht sondern der eines hierarchisierenden Systems von „ konkurrierenden Kulturen“.

Kultur ohne Anführungszeichen wird auf meine Definition des Begriffs hindeuten. Für meine Arbeit verwende ich die ausführliche Kulturdefinition von Guillermo Bonfil Batalla. In seiner Definition bezieht er sich auf indigene Gemeinschaften. Meiner Meinung nach ist sein Kulturbegriff auch auf nicht- indigene Gruppen anwendbar.

“Indian peoples, like all others at any time or place in history, have their own particular history. Throughout that often ancient history, each generation transmits a heritage – its culture- to the next.“

„Culture includes many diverse elements: objects and material goods considered as property, a territory and the natural resources it contains, habitations, sacred sites, the place where our dead ancestors are buried, instruments of work and of daily life – in sum, all the material repertoire that has been invented or adopted through time and that we consider ours, as belonging to the Maya or the Tarahumara or the Mixe.

Also transmitted as a part of the cultural heritage are the forms of social organization: what rights and responsibilities individuals have as members of families, communities, and cultural groups as a whole; how to solicit the collaboration of others and to repay it; to whom to turn for orientation, decision making, or help. All this leads to another area, inherited knowledge.

We learn how to do things, to do the kind of work that is done here, to interpret the natural world and its expressions, to find ways of confronting problems, to name things. Along with this we also receive values: what is right and wrong, what is desirable and what is not, what is permitted and what is forbidden, what should be – relative value of all acts and things. One generation transmits to those that follow the codes that allow communication and mutual understanding. It transmits a particular language that expresses the vision of the world and the ideas created by the group throughout its history. Also transmitted are particular gestures, tones of voices, ways of looking, and attitudes that have meaning for us, and often for us alone. At a deeper level a spectrum of sentiments are also transmitted. Because they are shared, they allow us to participate, to accept, and to believe. Without them personal relations and collective effort would be impossible. All this is culture and each new

generation receives it enriched by the efforts and the imagination of those who went before. As each generation is shaped within a culture, it in turn helps enrich that culture.“ (Batalla 1996: 20f.)

Da sich meine Arbeit auf eine Region konzentriert, die hauptsächlich von indigenen Völkern und ethnischen Gruppen bzw. Minderheiten bewohnt ist, möchte ich an dieser Stelle auch diese beiden Begriffe näher definieren.

Die gängigste Definition des Begriffs *indigenous people* bzw. *pueblos indígenas* stammt von UN- Sonderberichterstatter José Martínez-Cobo.

“Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories or parts of them. They form at present non-dominant sectors of that society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems. Their historical continuity may consist of the continuation, for an extended period reaching into the present, of one or more of the following factors: Occupation of ancestral lands, or at least parts of them; Common ancestry with original occupants of these lands; Culture in general, or in specific manifestations (such as religion, living under a tribal system, membership of an indigenous community, dress, means of livelihood and lifestyle); Language (whether used as the daily language, as mother-tongue, as habitual means of communication at home or in the family, or as the main, preferred, habitual, general or normal language); Residence in certain parts of the country, or in certain regions of the world; Other relevant factors.“

(Martínez- Cobo 1986)

Auch die von mir verwendete Definition des Begriffs ethnic minorities bzw. comunidades étnicas stammt aus dem UN- System:

“A group of citizens of a State, constituting a numerical minority and in a non-dominant position in that State, endowed with ethnic, religious or linguistic characteristics which differ from those of the majority of the population, having a sense of solidarity with one another, motivated, if only implicitly, by a collective will to survive and whose aim is to achieve equality with the majority in fact and in law. “

(Deschênes 1985)

Ein weiterer wichtiger Begriff meiner Arbeit ist Diskriminierung.

„Eine Diskriminierung liegt dann vor, wenn Menschen, die einer Minderheit angehören, im Vergleich zu Mitgliedern der Mehrheit weniger Lebenschancen, das heißt weniger Zugang zu Ressourcen und weniger Chancen zur Teilhabe an der Gesellschaft haben. Die Mechanismen, die dies bewirken, können sowohl individueller und interaktioneller als auch struktureller und institutioneller Natur sein.“ (Rommelspacher 2009: 30).

Hierbei beziehen sich die Begriffe Minderheit und Mehrheit nicht auf die Bevölkerungsverteilung, sondern auf die Machtverhältnisse der jeweiligen AkteurInnen. So gehören z.B. Frauen aufgrund ihrer Diskriminierung auch einer Minderheit an. (vgl. Rommelspacher 1998: 52).

In der Literatur werden die Begriffe (kultureller) Rassismus und Kulturimperialismus in Bezug auf das koloniale wie postkoloniale Lateinamerika häufig sehr ähnlich bzw. ohne klare Abgrenzung zu einander verwendet. Ich werde vorrangig mit dem Begriff des Kulturimperialismus arbeiten, da er meiner Meinung nach den systematischen Prozess der Abwertung jeglicher nicht-westlichen „Kultur“ besser vermitteln kann. Rassismus biologischer wie auch kultureller Art, stellt in meinem Verständnis das wohl effektivste Mittel der Abwertung und Unterordnung innerhalb des Kulturimperialismus dar und ist somit unmittelbar mit ihm verbunden. Aus Platzgründen kann ich nicht detaillierter auf eine Rassismusdebatte eingehen. Jedoch erscheint mir eine kurze Darstellung einiger Prozesse und Begriffe, wie z.B. kultureller Rassismus, für den Kontext meiner Arbeit als notwendig.

Der moderne Rassismus basiert auf der Idee der Unterschiedlichkeit menschlicher „Rassen“ aufgrund biologischer Merkmale. Hierbei werden einer sozialen Gruppe negative Eigenschaften bzw. Wesensarten, aufgrund von biologischen Unterschieden (meist Hautfarbe) zugeschrieben und als unveränderlich dargestellt. Dadurch kommt es nicht nur zu einer Abwertung der Gruppe sondern auch zu deren Homogenisierung. Dies lässt sich eindeutig am kolonialen Rassismus nachvollziehen. Doch auch gegenwärtig kann er der Legitimation von gesellschaftlichen Hierarchien dienen, die auf der Diskriminierung sozialer Gruppen basieren (vgl. Rommelspacher 2009: 26, 29).

„Rassismus ist eine hierarchische Gliederung der sozialen Welt, die durch Rassisierung, Ausgrenzungspraktiken und differenzierende Macht (Definitionsmacht) bestimmt ist. Rassistische Ideologie äußert sich nicht nur in explizit rassistischen Diskursen und gewalttätigen Delegitimierungspraktiken, sondern auch in gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen. Rassismus ist damit sowohl Ideologie als auch diskriminierende soziale Praxis.“ (Reisigl/Wodak 2001, Rommelspacher 195, Terkessidis 1998, Weiß 2001 in Amesberger/ Halbmayr 2008: 1).

In den letzten Jahrzehnten hat sich die wissenschaftliche Debatte um Rassismus allerdings verändert. Der Diskurs des klassischen biologischen Rassismus wurde von einem differenzierten kulturellen Rassismus überlagert (vgl. Reinfeld/ Schwarz 1993: 5).

Die Argumentationen des kulturellen Rassismus beziehen sich, innerhalb dieses Diskurses, nicht mehr auf die biologische Über- bzw. Unterlegenheit verschiedener Gruppen sondern stützen sich dafür verstärkt auf die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen und die Unübwindbarkeit der eigenen kulturellen Prägungen (Reinfeld/ Schwarz 1993: 8; Balibar, E 1990: 28, Brah, A. 1996: 35)².

Meist treten beide Formen des Rassismus gemeinsam auf. Der kulturelle Rassismus ersetzt den biologischen nicht, sondern sie ergänzen sich. Die jeweiligen „Argumente“ werden situationsabhängig von den AkteurInnen aktualisiert. Auch wenn der kulturelle Rassismus im öffentlichen Diskurs momentan aktueller ist, können VertreterInnen dieser Ansicht auch auf biologische Rassismen zurückgreifen. „Kultur“ selbst wird verdinglicht und biologisiert. Daher beschäftigen sich die folgenden Konzepte auch mit beiden Formen des Rassismus. Allerdings unterscheiden sich die folgenden Ansätze in einigen Aspekten von der klassischen Rassismusforschung.

3.1. Critical Whiteness Studies- Neue Ansätze zur Rassismusforschung

Seit Mitte der 1990er Jahre erhalten die Critical Whiteness Studies (CWS) in den USA eine große wissenschaftliche Aufmerksamkeit und etablierten sich innerhalb der akademischen Landschaft. Das Ziel der CWS ist es - im Gegensatz zu den klassischen Rassismusforschungen - nicht mehr nur die Symptome des Rassismus zu bekämpfen sondern die Rassismus erzeugende Struktur zu benennen und diese im Zuge dessen auch zu verändern. Alle Menschen, Diskriminierte und Diskriminierende, sollen innerhalb einer rassistischen Struktur verortet werden (vgl. Amesberger/ Halbmayr 2008: 1f.).

² weiterführende Literatur: Balibar, Etienne/ Wallerstein, Immanuel 1990: Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten, Argument Verlag

Mitte der 1980er Jahre wurde die Kritik afro- amerikanischer WissenschaftlerInnen bzw. FeministInnen am universellen »weißen« Feminismus und an der einheitlichen Kategorie der „unterdrückten Frau“ vehement. »Weiße« FeministInnen wurden aufgefordert ihre dominante Stellung sowie ihre Privilegien gegenüber Women of Color kritisch zu reflektieren (vgl. Kossek 1996: 12ff, hooks 1992: 391, Lugones/ Spelman 1992). Im Zuge dessen kam es zu den ersten Auseinandersetzungen von »weißen« Frauen mit dem Thema »whiteness«. (vgl. Amesberger/ Halbmayr 2008: 73f.). Somit basieren die Critical Whiteness Studies auf den Texten Schwarzer AutorInnen (Tony Morrison 1992, bell hooks 1992, Ruth Frankenberg 1996, uvm.) welche die »weiße« Dominanz einer Hegemoniekritik unterzogen. Sie versuchten erstmals (Macht)Differenzen zwischen Frauen aufzuzeigen und somit auf die Unterschiede bezüglich der Privilegierung bzw. Diskriminierung verschiedener Frauen hinzuweisen. Ein Ziel war es aufzuzeigen, dass auch Frauen ein Teil der diskriminierenden Gesellschaft sind und Andere, »nicht- weiße« Frauen diskriminieren und dadurch eine universelle Kategorie der „unterdrückten Frau“ nur ein weiterer Mechanismus zur Verschleierung von Differenzen und somit Aufrechterhaltung von diskriminierenden Praktiken darstellt ³(vgl. Junker, Roth 2010, Kossek 1996, Rommelspacher 1998).

3.1.1. „Das Subjekt“ der Rassismusforschung- ein Perspektivenwechsel

Innerhalb der klassischen Rassismustheorien liegt das Hauptaugenmerk auf der diskriminierten Person. Der Fokus der Forschung liegt bei „den Fremden“ bzw. den Anderen. Diese Anderen werden in der rassistischen Alltagspraxis durch generalisierende, biologistische bzw. „kulturelle“ negative Zuschreibungen von der Mehrheitsgesellschaft⁴ abgewertet und ausgegrenzt. In der Forschung wurde auf die Mehrheitsgesellschaft oder das kollektive „wir“⁵, also die Bevölkerungsgruppen die die Anderen diskriminieren, selten eingegangen. Sie blieben lange Zeit unhinterfragt und unmarkiert. Die Mehrheitsgesellschaft wurde mit keinen negativen, aber auch keinen explizit positiven Zuschreibungen versehen. Sie blieb ein blinder Fleck (Amesberger/ Halbmayr 2008: 1).

³ Zusätzlich integriert die Critical Whiteness Studies auch Postcolonial Studies, postmoderne Theorieansätze sowie Michel Foucaults Machtbegriff und Gramscis Ansatz der kulturellen Hegemonie (vgl. Amesberger/ Halbmayr 2008: 9).

⁴ Der Begriff Mehrheitsgesellschaft bezieht sich nicht immer unbedingt auf den zahlenmäßig größeren Teil der Gesellschaft sondern auf den Teil der Gesellschaft der mehr Macht besitzt als andere.

⁵ Das „wir“ bezieht sich auf das Konzept des „otherings“. Das „wir“ braucht ein negatives Gegenbild, also ein „Andere“ um ein eigenes positives Bild von sich selbst zu erzeugen. vgl. dazu ua. Said 1995

„Alle Menschen, die in einer rassistischen Gesellschaft aufgewachsen sind, kennen die Geschichten von Schwarzen und »Normalen«, und sie sind mit einer Sprache vertraut, die markiert und entnennt, die abwertet und verschleiert“ (Wollrad 2005: 16).

Die Mehrheitsgesellschaft wurde nicht innerhalb eines rassistischen Systems verortet. Somit beschäftigte sich die Forschung auch nicht mit den zugrunde liegenden Systemen von Normen, Werten, soziale Konstruktionen und Privilegierungen der diskriminierenden Mehrheitsgesellschaft, sondern endete meist beim Aufzeigen der Ausschlussmechanismen und Rassismen mit denen die Diskriminierten konfrontieren sind. Durch dieses nicht-benennen wurde »whiteness« zur hegemonialen universellen und diskriminierenden Position (vgl. Amesberger/ Halbmayr 2008: 1).

„ [...] alle, die nicht weiß sind, werden in ihrem "Anderssein" Thema, ob positiv besetzt oder nicht, während Whiteness selbst außen vor gelassen wird - unhinterfragt, selbstverständlich, monolithisch, unhistorisch. Wer von "ethnischen Communities" spricht, meint "farbige" Communities; Weiße scheinen keine ethnische Community zu sein“ (Frankenberg 2001).

Durch die Existenz dieser unsichtbaren Norm des »weißseins« kann jede Abweichung dessen in ein diskriminierendes Beziehungsverhältnis dazu gestellt werden. Wollrad (2005: 14f.) definiert »weißsein« als ein gesellschaftliches Konstrukt, dessen Funktion es ist »weiße« Herrschaft zu legitimieren und »weiße« Privilegien aufrecht zu erhalten. Wobei natürlich davon ausgegangen wird, dass auch „Rasse“ und somit auch die »weiße« bzw. „Schwarze Rasse“ schon ein machtvolleres Konstrukt sind. Wollrad argumentiert weiter, dass schon die Erfindung von „Rassen“ den Herrschaftsinteressen folgte.

„Weiße europäische Philosophen, Anthropologen und Ethnologen haben nicht aus schlichter Ordnungsliebe Kategorien zur Klassifikation der gesamten Menschheit eingeführt, sondern die Ordnung wurde in Form einer Hierarchisierung gestaltet, deren Kern in der Selbstpositionierung der Erfinder an der Spitze der Hierarchie befand. Dieser Vorgang wird als *Rassifizierung* bezeichnet: Im Prozess kognitiver Abrischtungen werden Zeichen auf Körper übertragen und diese entsprechend gewertet.“ (Wollrad: 2005: 14).

Um dem entgegen zu wirken begannen die Critical Whiteness Studies die Kategorie »white« bzw. »whiteness« in den rassistischen Diskurs mit ein zu beziehen. CWS und die deutschsprachige kritische Weißseinsforschung beschäftigen sich zum einen mit der Konstruktion des »weißsein« und zum anderen mit den realen Auswirkungen dieser hegemonialen Macht konstruktion bzw. mit dem Sichtbarmachen der rassistischen Praxis der Mehrheitsbevölkerung (vgl. Wollrad 2005: 14f.).

„Mit ihrer Kritik an Weißsein als Norm, als Signatur von Überlegenheit, Intelligenz und Zivilisation ist die Weißseins- Forschung fest auf dem Gebiet der Rassismuskritik verankert und vertieft sie um eine wesentliche Dimension: kritische Forschung zu Weißsein ermöglicht es, *alle* Menschen, nicht nur die sog. Nicht- Weißen, innerhalb rassistischer Strukturen zu positionieren. Auf diese Weise bleibt Weißsein nicht der „unmarked marker“, sondern wird selbst markiert als spezifisch, partikular, seltsam und relational.“ (Uni Oldenburg 2010).

3.1.2. Weißsein und Dominanz im deutschsprachigen Raum

Mit Ende der 1990er Jahre hatte die Diskussion um »whiteness« auch den deutschsprachigen Raum erreicht. Im Zuge dessen begann eine Beschäftigung mit der eigenen rassistischen Vergangenheit⁶ besonders mit der kolonialen Herrschaft. Es gab erste Versuche die deutsche Kolonialgeschichte zu thematisieren und aufzuarbeiten. Hierbei wurde vor allem versucht, die Kontinuität der damaligen rassistischen Diskurse bis in die Gegenwart aufzuzeigen und somit die herrschende diskriminierende Praxis mit der kolonialen Vergangenheit zu verknüpfen (vgl. Amesberger/ Halbmayr 2008: 2).

Birgit Rommelspachers Dominanzkulturansatz ist eine Weiterentwicklung dieser Überlegungen für den europäischen Raum und deren herrschende Diskriminierungspraktiken. Sie folgt primär einem sozialpsychologischen Zugang zu diesem Thema. In ihrem Konzept stellen ebenfalls die Unsichtbarkeit und die Unbenanntheit der sozialen bzw. kulturellen Norm den Antrieb der Dominanz dar. Auch sie konzentriert sich auf die diskriminierende Mehrheitsbevölkerung, die aufgrund rassistischer Strukturen Privilegien gegenüber den nicht- dominanten Gruppen erhalten. Sie verortet ihr Konzept in der „europäischen“ „westlichen“ Gesellschaft und dessen Dominanzanspruch, der sich seit der Kolonialzeit durch das Beziehungsverhältnis „Europas“ zum „Rest der Welt“⁷ durchzieht. Wie bereits erwähnt beschäftigt sich Rommelspacher nicht nur mit der klassischen Form von Rassismus sondern auch mit Themen wie dem Nationalsozialismus und den heutigen Formen des europäischen Rassismus z.B. Antisemitismus, Antiziganismus usw. In ihrer Analyse integriert sie mehrere Kategorien der Differenzen die zu Exklusion bzw. Inklusion führen können wie etwa Geschlecht, Behinderung, Klasse, Alter, Nationalität usw. und betont deren Interdependenzen. Darin liegt auch die Stärke des Ansatzes. Durch die multidimensionale Gefasstheit des Begriffs Dominanz, der sich nicht nur auf eine Form des Rassismus oder gesellschaftlichen Ausschlusses beschränkt, können hier auch rassistische

⁶ weiterführende Literatur zum Thema kritische Weißseinsforschung : Tißberger, M. u.a. (Hrinnen) 2006: Weiß, Weißsein – Whiteness, Frankfurt am Main [u.a.], Peter Lang, Maureen Maisha Eggers u.a.(Hrinnen) 2005: Mythen, Masken, Subjekte, München, UNRAST- VERLAG, Amesberger/ Halbmayr (2008)

⁷ Stuart Hall 1992, 1994

Diskriminierungen erfasst werden, die primär auf kulturellen oder sozialen Faktoren aufbauen (vgl. Amesberger/ Halbmayr 2008: 2.f., 152).

Den CWS, sowie den deutschsprachigen Studien zu Weißsein und Dominanz gemein, sind der analytische Fokus auf die diskriminierende Mehrheitsbevölkerung sowie die Betonung der Privilegien der dominanten Gruppe aufgrund von rassistischen Strukturen. Beide betrachten Rassismus als gesellschaftsimmanent und vor allem auch als gesellschaftsstrukturierend. Durch diese Sichtweise kann die Normativität von »whiteness« bzw. der Mehrheitsgesellschaft und somit die konstruierte Andersartigkeit die ihr gegenübersteht, aufgedeckt werden. Dies ermöglicht die Enttarnung der unmarkierten »weißen« bzw. der Mehrheitsgesellschaft als soziale Konstruktion (vgl. Amesberger/ Halbmayr 2008: 170f.).

Ein wichtiger Unterschied⁸ zwischen den deutschsprachigen und US- amerikanischen Ansätzen liegt in der rassistischen Alltags-Praxis. Während diese in den USA häufig über einen „race“ Diskurs stattfindet, dreht sich die Diskussion in Europa weitestgehend um „den/ die Fremde/n“. Der Unterschied liegt darin, dass im ersten Fall der rassistische Diskurs ausgehend von Hautfarbe bzw. „Rasse“ erzeugt wird, wobei in der europäischen Diskussion, die Diskriminierung durch „das Fremdsein“ entsteht. Und doch überlagern sich diese beiden Formen häufig (vgl. Amesberger/Halbmayr 2005: 11).

„Whiteness wie Dominanzkultur werden als ein Set von Praktiken, Weltansichten und Regeln, das die gesellschaftlichen Verhältnisse prägt, verstanden. Es handelt sich hierbei um einen Kodex und um gesellschaftliche Ein- und Ausschließungspraktiken (ökonomisch, politisch, sozial, kulturell), die bestimmten Bevölkerungsgruppen Dominanz und Privilegierung sichern, welche dabei aber weitgehend unsichtbar bleiben. Als solche sind die omnipräsent. Charakteristisch ist, dass die Lebens- und Verhaltensweisen sowie die Sicht auf die Welt mit dem Anspruch auf Überlegenheit einhergehen- die Welt wird in Bildern von Unter- und Überlegenheit geordnet. Whiteness und Dominanzkultur sind damit relationale Machtverhältnisse, die ihre Bedeutung über die Abgrenzung und im Gegensatz zu den Anderen erhalten. Sie können aber nicht auf Rassismus, weder individuell noch institutionellen, reduziert werden; Rassismus ist lediglich eine Form, in der sich der Überlegenheitsanspruch äußert.“ (Amesberger/ Halbmayr 2008: 168f.).

⁸ Natürlich gibt es noch mehr Unterschiede zwischen der CWS, der deutschen Weißseinsforschung und der Dominanzkultur. Aus Platzgründen möchte ich hier allerdings nur diesen exemplarisch anführen. Für weiterführende Lektüre siehe Amesberger/ Halbmayr (2008).

3.2. Dominanzkulturansatz

Birgit Rommelspachers⁹ Dominanzkulturansatz basiert auf der Annahme, dass die „westliche Welt“ geprägt und konstituiert ist von Erfahrungen der Unterwerfung und Herrschaft. Dies begründet sie durch die vorherrschende christliche Tradition und deren Unterwerfungs- und Expansionsstrategien, den europäischen Kolonialismus, die Expansionspolitik der neoliberalen Wirtschaft sowie durch das asymmetrische Geschlechterverhältnis (vgl. Rommelspacher 1994: 18f., 1998: 21f.). Auf Basis dieser Grundlage formuliert sie ihr Konzept zur Analyse von sozialen Ausgrenzungsmechanismen und verschiedenen Dimensionen von Diskriminierungen.

Der Dominanzkulturansatz geht davon aus, „[...] daß unsere ganze Lebensweise, unsere Selbstinterpretationen sowie die Bilder, die wir vom Anderen entwerfen, in Kategorien der Über- und Unterordnung gefasst sind.“ (Rommelspacher 1998: 22). Implizit bedeutet dies, dass Differenzen mit Hierarchisierung begegnet wird bzw. Differenzen in Kategorien von Über- und Unterordnung gefasst werden (vgl. Rommelspacher 1994: 19). Für ein klares Verständnis der Tragweite der Dominanz ist die Kulturdefinition von Rommelspacher nötig. Sie verwendet einen sehr weit gefassten Kulturbegriff:

Kultur ist „[...] Ensemble gesellschaftlicher Praxen und gemeinsam geteilter Bedeutungen, in denen die aktuelle Verfasstheit der Gesellschaft, insbesondere ihrer ökonomischen und politischen Strukturen, und ihre Geschichte zum Ausdruck kommen. Sie bestimmt das Verhalten, die Einstellungen und Gefühle aller, die in dieser Gesellschaft leben, und vermittelt so zwischen den gesellschaftlichen und individuellen Strukturen“ (vgl. Rommelspacher. 1998: 22).

Dominanz besteht hierbei aus verschiedenen Dimensionen, wie z.B. der ökonomischen, der sozialen und der kulturellen Dominanz. Diese sind miteinander verflochten, stabilisieren sich und bedingen sich gegenseitig. Es handelt sich um ein Geflecht verschiedener Machtdimensionen, die in Wechselwirkung stehen und ineinander greifen (vgl. ebd. 23).

⁹ Prof. Dr. Birgit Rommelspacher Professorin für Psychologie mit dem Schwerpunkt Interkulturalität und Geschlechterstudien an der Alice Salomon Fachhochschule Berlin, University of Applied Science.

3.2.1. Herrschende und Unterdrückte- Auflösung einer bipolaren Machtkonzeption

Die Existenz eines „Geflechts verschiedener Machtdimensionen“ geht implizit von der Auflösung des dichotomen Herrscher_in vs. Unterdrückte_r bzw. mächtig vs. machtlos Verhältnisses aus (vgl. ebd. 23). Die Rekonzeptualisierung des Konzeptes gründet auf Michel Foucaults Konzeption von Macht. Er schreibt von einer Differenzierung der Macht und deren Verallgemeinerung in die Gesellschaft hinein. „[...] sie realisiert sich sowohl in den gesellschaftlichen Strukturen als auch in den normativen Orientierungen“ (vgl. Foucault nach Rommelspacher 1998: 24). Macht durchdringt alle gesellschaftlichen Instanzen bzw. Bereiche des individuellen Lebens, erzeugt Normen und allgemeine „Spielregeln“ sowie Lebensräume. Ein klar abgrenzbares Machtzentrum bzw. eine Rangordnung der Macht existiert aufgrund der Vielzahl von Machtquellen ebenso wenig wie ein machtfreier Raum. Dadurch werden die Machtverhältnisse undurchschaubarer und gleichzeitig auch unsichtbar (vgl. Rommelspacher 1998: 23). Rommelspacher veranschaulicht diesen Aspekt anhand des Beispiels des rassistischen Gesellschaftssystems.

„[...] Rechte wie Linke, Konservative wie Liberale, Feministinnen wie Umweltschützer, Mächtige wie Machtlose rassistisch orientiert sind, wenn sie in dieser Gesellschaft auf- gewachsen sind und nicht gelernt haben, sich bewußt davon zu distanzieren“ (Rommelspacher 1992).

Daher kann eine eindimensionale Analyse der Vieldimensionalität der Macht nicht gerecht werden. Positionen innerhalb eines Machtverhältnisses können nicht mehr in den absoluten Polen Macht – Ohnmacht ausgedrückt werden, sondern lassen sich präziser innerhalb eines vielschichtigen Systems der Dominanzen und Diskriminierungen darstellen (vgl. Rommelspacher 1998: 26, 29f.).

In der Praxis bedeutet das, dass zwar Männer mehr Zugang zu Macht besitzen als Frauen, aber nicht jede Frau ökonomisch ärmer ist als jeder Mann. Die Wahrscheinlichkeit für eine Frau arm zu sein ist höher als für einen Mann, aber nicht jede Frau ist arm. Viele Frauen sind reicher als Männer. Auch innerhalb der Kategorie „Frau“ gibt es Differenzen. Hier herrscht also die Ebene der Geschlechterasymmetrie, die sich aber verändert durch die ökonomische Macht, welche wiederum beeinflusst wird durch die „westliche“ politische Macht. Die Kategorie „Frau“ nimmt im Geschlechterverhältnis zwar die Rolle der Unterdrückten ein, allerdings bedeutet das nicht die absolute Machtlosigkeit jeder Frau. Auch innerhalb der Kategorie „Frau“ gibt es Dominierende und Diskriminierte. Ein Machtverhältnis setzt nicht alle anderen außer Kraft (vgl. Rommelspacher 1995: 28).

„Die Tatsache, dass die Individuen in einem Geflecht unterschiedlicher Dominanzen zu verorten sind, bedeutet, dass jeder und jede in bestimmter Hinsicht privilegiert und in anderer wiederum auch diskriminiert wird – wenngleich jeweils in sehr verschiedenem Ausmaß.“ (Rommelspacher 1998: 35).

Eine Kategorie der Unterdrückung darf nicht durch eine andere abgewertet bzw. aufgerechnet werden. So kommt es auf die Analyse an, ob ein Schwarzer Mann für die Rechte aller Schwarzen kämpft oder ob er als Mann die Unterdrückung der Schwarzen Frau weiter reproduziert und teilweise auch eigennützige Interessen an der Aufrechterhalten der Geschlechterasymmetrie hat. Die Berücksichtigung mehrerer Kategorien verortet Menschen zwar in teils widersprüchliche Positionen, wird aber deren Lebenswelt gerecht. Für Rommelspacher besteht die Herausforderung für eine Analyse darin gerade diese Wechselwirkung von Dominanz und Diskriminierung herauszuarbeiten (vgl. ebd. 54).

3.2.2. Vieldimensionalität von Macht

„Jede und jeder wird zunehmend Subjekt und Objekt von Macht. [...] Die Omnipräsenz der Machtverhältnisse, ihre Vieldimensionalität wie auch ihre relative Unsichtbarkeit sind so zentrale Merkmale dessen, was hier als Dominanzkultur bezeichnet wird.“ (Rommelspacher 1998: 23).

Trotz der Vieldimensionalität der Macht verteilt sich Macht nicht im gleichen Maße auf alle Menschen. Vielmehr bilden und verfestigen sich durch diese erst Asymmetrien, die dann zu gesellschaftlicher Dominanz führen. Nach Norbert Elias (1993) „wird Macht dann zur Dominanz wenn sich viele Machtquellen vernetzen und damit ein Anspruch auf soziale Unterscheidung und Überlegenheit durchgesetzt wird.“ (in Rommelspacher 1998: 25). Dieses System erzeugt Privilegierte, welche die Möglichkeit besitzen die Nicht- Privilegierten von diversen Zugängen zu Ressourcen auszuschließen. Das geschieht allerdings nicht durch persönlichen bzw. absichtlichen Ausschluss sondern vielmehr durch gegebene Strukturen innerhalb eines stabilen Systems asymmetrischer Verteilung und rassistischer wie diskriminierender Alltagspraktiken.

„Diese Ungleichheit äußert sich sowohl in dem unterschiedlichen Zugang zu Ressourcen als auch in der unterschiedlichen Repräsentanz und Partizipation in der Gesellschaft, was sich über ungleiche Chancen im Bildungssystem, im Gesundheitswesen, auf dem Wohnungsmarkt und über soziale Beziehungen vermittelt, die bestimmte Gruppen von Menschen tendenziell ausschließen.“ (ebd. 25).

3.2.3. Normen als Mittel der Diskriminierung

Wichtig für das Verständnis des Begriffes der Dominanz ist, dass sie im Gegensatz zur Herrschaft, welche auf Repression beruht, auf weitreichender Zustimmung basiert „indem sie sich über die sozialen Strukturen und die internalisierten Normen vermittelt, weshalb sie in eher unauffälliger Weise politische, soziale und ökonomische Hierarchien reproduziert“ (Rommelpacher 1998: 26). Durch die Verlagerung von Macht in die gesellschaftlichen Strukturen und normativen Orientierungen der Individuen, werden Machtverhältnisse über Normativität reproduziert, Diese Normen, geben Verhaltensregeln vor, sodass jede Abweichung mit Segregation bestraft wird. Diese Normenkonformität gibt den Betroffenen das Gefühl „das Richtige“ zu tun und ermöglicht gleichzeitig die Abweichenden abzuwerten. Dadurch verstärkt sich die Konformität und reproduziert sich. Dominanz erhält sich so durch das nicht infrage Stellen von der herrschenden Normalität aufrecht (vgl. Rommelpacher 1998: 32, Amesberger/ Halbmayr 2008: 26).

3.2.3.1. Rassismus in der Dominanzkultur

Rommelpacher (1998: 51) hält fest, dass Rassismus viele verschiedene Ausprägungen und Funktionen hat. Die jeweiligen Ausformungen von Rassismus und dessen Funktionen hängen allerdings immer von der spezifischen Geschichte, Kultur bzw. politischer Tradition einer Nation oder Entität ab. Trotz all dieser Unterschiede geht sie davon aus, dass es in jeder Form des Rassismus um einen Kampf um ökonomische, politische bzw. kulturelle Vormachtstellung geht.

3.2.4. Differenzen und deren Negierung durch die Mehrheitsgesellschaft

Durch die Leugnung von Ungleichheiten und Machtdifferenzen in „westlichen Gesellschaften“¹⁰ (von der Rommelpacher ausgeht) wird die ausgeübte Dominanz zur Unterdrückungsmethode. Eine ganze Gesellschaft leugnet die Ungleichheiten und reproduziert sie still weiter. So können die Differenzen erst gar nicht in einen offenen Diskurs aufgenommen werden. Machtdifferenzen werden durch diskriminierende Praktiken verschleiert und als notwendige sowie legitime Ausgrenzungsmechanismen präsentiert. Hierbei entsteht ein „Rassismus unter der Prämisse der Gleichheit“. Durch diese Mechanismen kann Schuld auf die Anderen abgeschoben werden. So sind die „dummen

¹⁰„[...]“, denn zum westlichen Selbstverständnis gehört das *Leugnen von Ungleichheit*. (Rommelpacher 1998: 30)

AusländerInnen“ daran schuld, dass ihre Kinder in der Schule nicht gleich gut abschneiden wie inländische Kinder und nicht das österreichische Bildungswesen, das systemimmanent Kinder mit Migrationshintergrund durch falsche Bildungsmaßnahmen und rassistisches Lehrpersonal benachteiligt.

Man selbst distanziert sich vom diskriminierten Subjekt räumlich wie auch gedanklich. Dadurch kommt es zur Leugnung anderer Lebenswelten bzw. Erfahrungen und in weiterer Konsequenz aller Differenzen und Unterschiede. Das eigene Weltbild wird nur mehr ego- bzw. ethnozentrisch konstruiert. Dies betrifft die gesamte Gesellschaft und nicht etwa nur Menschen deren politische Gesinnung sich am rechten äußeren Rand befindet. Auch Personen mit einem Bewusstseins für Rassismus sowie Menschen mit einem „linken“ Selbstverständnis oder den/die ForscherIn im Feld der Sozialwissenschaft. So versucht jede/jeder sich nicht als Teil der dominanten, diskriminierenden Gesellschaft wahrzunehmen und leugnet somit die eigenen Dominanz und rassistischen Praktiken. Die Anderen werden gezwungen sich an den herrschenden Normen zu orientieren. Differenzen, seien es „kulturelle, soziale oder ökonomische werden hierbei geleugnet und ein Abweichen von der Norm als Fehlleistung des Anderen interpretiert, der nicht an dem Rassismus der Mehrheitsgesellschaft scheitert sondern an seiner wie auch immer gearteten „minderwertigeren“ Existenz (vgl. Rommelspacher 1998, 31f., 1994: 22). Einen Ausweg daraus sieht Rommelspacher durch den Prozess des Eingestehens selbst ein Teil dieses rassistischen Systems zu sein und sich dadurch der eigenen Rassismen bewusst zu werden.

„Zusammengefaßt bedeutet Leben in einer Dominanzkultur die Internalisierung meist unbewußter Strategien, das Bemühen, die Privilegien und die eigene Vormachtstellung zu erhalten und auszubauen mithilfe ständiger Hierarchisierungen entsprechend der hier herrschenden kulturellen Normen in allen Bereichen des Lebens.“ (Rommelspacher. 1994: 22f.).

Mit den Begrifflichkeiten der Dominanzkultur kann man, wie bereits erwähnt, abseits des Rassismus auch andere Formen der Diskriminierung erfassen. Für meine Arbeit ist die Rolle von Kultur, wie Rommelspacher sie fasst, besonders interessant. Kultur ist unter anderem, ein Medium durch welches sich die Ein- und Ausschlussmechanismen verdeutlichen und gesellschaftliche Positionen regulieren lassen. Die eigene Kultur bildet die unhinterfragte Norm, anhand derer symbolische Grenzen gezogen werden: „Denn über Kultur wird auch festgestellt, wer in der Norm lebt und sie repräsentiert und wer von ihr abweicht.“ (Rommelspacher 2006: 3).

3.2.5. Auswege aus der Dominanz

„In einer Dominanzkultur zu leben bedeutet, ständig zu expansiven Bemächtigungstendenzen ermuntert zu werden. Dabei stützen sich gegenseitig die christliche Tradition, ein expansives Wirtschaftssystem und das Herrschaftsverständnis zwischen Männern und Frauen. Ihnen allen ist der Versuch gemeinsam, durch Differenzen verursachte Spannungen qua Hierarchisierung zu überwinden.“ (Rommelspacher 1994: 18).

Für Rommelspacher (1998: 35) bedeutet gerade die Verortung jedes Individuums in einem Geflecht unterschiedlicher Dominanzen eine Lösung bzw. einen Ausweg aus der Dominanzgesellschaft. Da jede/jeder in einem unterschiedlichen Ausmaß privilegiert wie aber auch diskriminiert ist, kann ein „tendenziell *gemeinsames Interesse*“ (Hervorhebungen der Autorin) entstehen. Jeder und jede wünscht sich einen angemessenen freien Entfaltungsspielraum sowie ein möglichst großes Maß an Selbstbestimmung. Um die größtmögliche Akzeptanz für das Selbst zu erhalten, muss man auch dem Gegenüber das Recht auf Differenz und Andersartigkeit einräumen. Rommelspacher führt dieses Bedürfnis auf das eigene Selbstinteresse nach Respekt und Anerkennung zurück und nicht primär auf eine abstrakte Moral (vgl. Rommelspacher 1998: 35).

Rommelspacher (1994: 32) sowie auch Amesberger/ Halbmayr (2008: 159) gehen davon aus, dass rassistische Praktiken veränderbar sind. Schon die Hinterfragung der eigenen Normen, der eigenen diskriminierenden Praxis gegenüber Anderen sowie die Auseinandersetzung mit der eigenen Involvierung in rassistische Systeme können einen Ausweg aus der Dominanz bieten bzw. zu einem Umdenken bei der diskriminierenden Person führen. Doch würde es das Aufbrechen der gesamten rassistischen Gesellschaftsstruktur benötigen um Rassismus und andere Ausgrenzungspraktiken zu beseitigen. Die rassistischen Subjekte müssen sich verändern (vgl. Balibar 1990: 25). Erst dann können sich asymmetrische und diskriminierende Strukturen verändern. Daher ist es wichtig innerhalb der Rassismusforschung den Fokus nicht nur auf die diskriminierten Personen zu legen sondern auch auf diejenigen, die sie diskriminieren.

3.2.6. Dominanzkulturansatz und die Costa Caribe in Nicaragua

Mir erscheint die Bearbeitung meiner Forschungsergebnisse mit dem Ansatz der Dominanzkultur aus verschiedenen Aspekten sinnvoll und interessant:

Die Analyse entlang der Kategorien »race« »white«/ Black, wie sie die Critical Whiteness Studies anbieten wäre zu kurz gefasst für die interethnischen Verhältnisse an der Costa Caribe, vor allem weil ich mich in meiner Arbeit hauptsächlich auf die Gruppe der Miskitu und der Mestizas konzentriere. Gerade für das Verhältnis zwischen der kulturell dominanten Gruppe der Mestizas und der seit fast 500 Jahren unterdrückten Gruppe der Miskitu erscheint mir Rommelspachers Konzept, aufgrund der Möglichkeit sich mit Formen der Diskriminierung abseits des phänotypischen Rassismus beschäftigen zu können sowie ihre Konzentration auf Kultur“ als Medium von Ein- und Ausschluss, als nützlich. Die Erfahrung der Kolonialisierung und *mestizaje* (vgl. Kap. 3.4.3.) stellten massive Formen des Kulturimperialismus dar. In weiterer Konsequenz führte dies zur Entwicklung einer dominanten mestizischen Mehrheitsbevölkerung, der die verschiedenen ethnischen und indigenen Gruppen als „minderwertige Kulturen“ gegenüber gestellt wurden. So dient heute, neben anderen Kategorien, vor allem die „Kultur“ als Unter- und Überordnungsprinzip an der Atlantikküste. Ich werde mich in meiner Arbeit auf die vorherrschenden Machtverhältnisse interethnischer Beziehungen in Bilwi konzentrieren.

Rommelspacher (2006: 4) formuliert drei Fragen auf die sich das Konzept der Dominanzkultur konzentriert:

1. Wie wird Ungleichheit in einer Gesellschaftlich legitimiert, die vom Gleichheitsanspruch getragen ist? (Dominanztabu; Egalitarismus)
2. Wie interagieren unterschiedliche Dimensionen der Dominanz; und zwar nicht nur im Sinne mehrfacher Diskriminierung sondern in Bezug auf die Gleichzeitigkeit von Diskriminierung und Dominanz?
3. Wie wirken die Dominanzverhältnisse nicht nur auf diejenigen, die unterdrückt sind, sondern auch auf diejenigen, die Dominanzpositionen innehaben?

Alle drei erscheinen mir auch für meine Forschung wichtig. Allerdings beschäftigte mich während meiner Feldforschung besonders die Frage nach der Gleichzeitigkeit von Diskriminierung und Dominanz. Da sich meine Problemstellung auf zwei Ebenen abspielt, erhielt diese Frage eine nochmals größere Bedeutung für mich. Auf mein Forschungsfeld

wirkt einerseits die Dominanz und Macht der mestizischen Mehrheitsbevölkerung bzw. des mestizischen Nationalstaats ein. Andererseits befinden sich die AkteurInnen innerhalb der Gegenkonstruktion zu dieser mestizischen Macht und zwar in der multiethnischen Regionalautonomie, dessen Ziel die Selbstbestimmung in allen kulturellen sowie in politischen Belangen ist. Wie wirken sich Dominanz und Diskriminierung auf die Angehörige der mestizischen Mehrheitsbevölkerung aus, die allerdings seit mehreren Jahrzehnten und Generationen in der Autonomie leben?

Zuletzt möchte ich noch auf einen wichtigen Punkt eingehen. Auch wenn Birgit Rommelspacher ihr Konzept für „westliche“ Gesellschaften entworfen hat, glaube ich trotzdem es für ein mittelamerikanisches Land wie Nicaragua anwenden zu können. Ich gehe davon aus, dass der Ursprung der nicaraguanischen Dominanzkultur, also die mestizische Mehrheitsbevölkerung in der europäischen Kolonialisierung und im europäischen Rassismus liegt. Im Zuge der Kolonialisierung wurde die Bevölkerung Nicaraguas von den EuropäerInnen zu „Untermenschen“ erklärt. Durch die *mestizaje* wurde ihnen eingeredet, dass sie durch die Vermischung mit europäischen, »weißem« Blut von ihrer wilden Unvernunft erlöst werden und hierdurch noch zu vollständigen Menschen werden können. Und gerade diese Ideologie der *mestizaje* bildet auch heute noch den ideologisch Grundstein der nicaraguanisch, mestizischen Bevölkerung und bildet die Basis des Rassismus gegenüber indigenen und ethnischen Minderheiten (vgl. Kap. 3.4.3.).

Aufgrund dessen ist das Konzept der Dominanzkultur (natürlich mit Einschränkungen bzw. unter Berücksichtigung lokaler Entwicklungen und Phänomene) ein brauchbarer Ansatz zur Analyse der Verhältnisse der Mehrheitsgesellschaft zu den indigenen und ethnischen Minderheiten.

3.3. Kulturimperialismus

[...] . La solidaridad requiere el reconocer, comprender, respetar y amar lo que nos lleva a llorar en distintas cadencias. El imperialismo cultural desea lo contrario, por eso necesitamos muchas voces.

Porque una sola voz nos mata a las dos.

No quiero hablar por ti sino contigo. Pero si no aprendo tus modos y tu los míos la conversación es sólo aparente. Y la apariencia se levanta como una barrera sin sentido entre las dos. Sin sentido y sin sentimiento. Por eso no me debes dejar que te dicte tu ser y no me dictes el mío. Porque entonces ya no dialogamos. El diálogo entre nosotras requiere dos voces y no una. Tal vez un día jugaremos juntas y nos hablaremos no en una lengua universal sino que vos me hablarás mi voz y yo la tuya.

(Lugones, Spelman 1992: 378)

Der Kulturimperialismus in Lateinamerika diene der jeweiligen dominanten Gruppe als Werkzeug der Unterdrückung der indigenen und afrokaribischen/ afroamerikanischen Bevölkerung und hat maßgeblich zu der Entwicklung einer Dominanzgesellschaft beigetragen. Somit kann die Analyse der Prozesse des Kulturimperialismus einige Aspekte des gegenwärtigen Verhältnisses zwischen der mestizischen und indigenen Bevölkerung Nicaraguas erklären.

„Unter Kulturimperialismus zu leiden heißt, zu erfahren, wie durch die in einer Gesellschaft herrschenden Werte die besondere Perspektive der eigenen Gruppe unsichtbar gemacht und wie zugleich die eigene Gruppe stereotypisiert und als das Andere gekennzeichnet wird. Kulturimperialismus bedeutet, daß die Erfahrungen und die Kultur der herrschenden Gruppe universalisiert und zur Norm gemacht werden“ (Young 2002: 439).

Die dominante Gruppe setzt ihre kulturellen bzw. sozialen Normen absolut und sieht nicht, dass auch diese Perspektive eine partikulare ist. Sie scheint die einzig legitime Lebensform zu sein und entzieht damit allen anderen Erfahrungen und Kulturen ihre Berechtigung. Die diskriminierten Gruppen weichen durch ihre Lebenswelten per se von den sozialen herrschenden Normen ab. Diesen Abweichungen wird hierarchisierend begegnet und es werden negative, abwertende Stereotype an die Differenzen (der diskriminierten Gruppe) gekoppelt. Durch die Stereotypisierung einer Gruppe wird einerseits das Bild der Homogenität imaginiert und die negativen Zuschreibungen werden naturalisiert. Sie werden als „natürliche“, unveränderbare Eigenschaften dieser spezifischen Gruppe diskutiert. Oft werden solche Vorurteile auch mit Körperlichkeiten in Verbindung gebracht. Somit werden sie zu sichtbaren „Mahnmalen“ der Andersartigkeit. Die Stereotypen durchdringen die dominante Gesellschaft, so dass sie nicht mehr hinterfragt werden (vgl. Young 1990: 123, 2002: 439).

„Sowie jeder Mensch weiß, daß die Erde die Sonne umkreist, geht auch jeder davon aus, daß Homosexuelle promiskuitiv leben, daß Indianer Alkoholiker sind, und daß Frauen gut mit Kindern umgehen können. Hingegen dürfen weiße Männer, insofern sie nicht die Merkmale einer besondern Gruppe aufweisen, Individuen sein.“ (Young 2002: 439f.).

Die diskriminierten bzw. unterdrückten Gruppen erfahren eine permanente negative und machtvolle Fremdzuschreibung in der sie als minderwertige „Kultur“ dargestellt werden. Diese Bilder müssen aufgrund der bestehenden und nicht vermeidbaren Interaktion zwischen den dominanten Gruppen und den Diskriminierten, von letztgenannten zu einem gewissen Grad internalisiert werden (vgl. Young 2002: 440, Lugones/ Spelman 1992: 379). Die Wünsche des Subjekts als Mensch anerkannt zu werden, selbstständig zu handeln und

im gleichen Maße wie Andere die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung zu haben, werden von der dominanten Kultur permanent abgeschmettert. Young argumentiert weiter, dass gerade der Status des Andersseins, spezielle und andere Erfahrungen erzeugt. Außerdem erfahren unterdrückte Gruppen meist auch eine gesellschaftliche Isolierung sowie eine starre und untergeordnete Positionierung innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Diese Erfahrungen der Unterdrückung teilen die betroffenen Menschen miteinander und erzeugen damit eine gemeinsame erlebte und gelebte Realität bzw. Kultur. Sie teilen miteinander einen spezifischen Standpunkt innerhalb der Gesamtgesellschaft den die Elite bzw. andere Teile der Gesellschaft nicht mit ihnen teilen bzw. die diese Erfahrungen sogar ignorieren (vgl. Young 2002: 440, 443).

Die Ambivalenz des Kulturimperialismus ist, dass das eigene Wesen durch zwei verschiedene Standpunkte definiert wird; aus einem dominanten „fremden“ und einem unterdrückten „eigenem“¹¹. „Kulturimperialismus bedeutet die Paradoxie, sich selbst als unsichtbar zu erfahren und gleichzeitig als anders gekennzeichnet zu sein“ (Young 2002: 441).

3.4. Entstehung einer Dominanzkultur in Zentralamerika

„Again, it was the colonial experience that organized society on the basis of hierarchical divisions.

Physical features were used as social principles for ordering groups and individuals. The old structures of domination with their supporting ideologies continue in effect in many parts of our contemporary society. The privileges of the groups that inherited and continue to hold wealth and power tend to be justified as the necessary result of a natural superiority visible in physical differences.

Faced with the new metropolis, which proclaims its Western, Christian, and white affiliations, neocolonialism and dependence reinforce the racist ideology of the old elite, in spite of rhetoric that disguises it. The ideals of physical beauty, discriminatory language, and the daily conduct of those elites demonstrate an underlying, unmasked racism.“ (Batalla 1996: 18).

Im folgenden Kapitel werde ich die Entwicklung einer Dominanzgesellschaft in Zentralamerika aufzeigen.

¹¹ W.E.B Du Bois (1903) prägte in seinem Buch *The Soul of Black Folks* den Begriff des „doppelten Bewusstseins“ für diese Erfahrung.

3.4.1. Kolonialisierung - Prozesse der kulturellen Unterordnung

Die indigenen Völker Mesoamerikas blicken auf eine 500 Jahre alte schmerzvolle Tradition der Unterwerfung zurück, die ihre Spuren hinterlassen hat. Diese Tradition hat zu dem größten Ethnozid¹² sowie Genozid der Geschichte geführt.

Die indigene Bevölkerung wurde durch Ausbeutung, Krankheiten, Missbrauch getötet, durch genetische und soziale Vermischung als Gruppe entwurzelt und in ihrer kulturellen Kontinuität beschnitten sowie schlussendlich durch den „kulturellen“ Druck der europäischen Eliten und deren Nachkommen gänzlich ihrer Identität und Zugehörigkeit beraubt. (vgl. Klor de Alva 1995: 242, Batalla 1996: 22, Cunningham 2008: 30).

Die Zeit der europäischen Kolonialisierung war allerdings auch die Zeit der bürgerlichen Revolutionen in Europa und somit auch die der Idee der Menschenrechte und der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen (vgl. Rommelspacher 2009: 26). Dabei stellt sich aus heutiger Sicht die Frage, wie brutale Unterwerfung, Ausbeutung und Tötung von Millionen von Menschen gerechtfertigt wurden, wenn man doch von einer generellen Gleichheit aller Menschen ausging?

Europas Idee der allgemeinen Gleichheit lag allerdings ein prinzipieller Eurozentrismus zu Grunde. Im Zentrum stand die europäische »weiße« männliche christliche Lebensrealität. Abweichende Lebensrealitäten wurden als nicht gleichwertig wahrgenommen und der eigenen Realität untergeordnet. Diese Hierarchisierungen des Anderen wurden mit dem Argument der biologischen Überlegenheit der „eigenen“ Rasse bzw. mit evolutionistischen Gesellschaftsvorstellungen gerechtfertigt (vgl. Rommelspacher 1998: 17). Man(n) selbst stellte die Spitze des Fortschritts dar.

1914 hatte Europa bereits 85% der Welt unterworfen (vgl. ebd. 18). Die rassistischen Konstruktionen von „primitiven“ und „unzivilisierten“ „Rassen“ bzw. „Kulturen“ eigneten sich besonders effektiv um einen großen Teil der Bevölkerung unter der Prämisse der Gleichheit, durch das Absprechen ihres „Mensch Seins“ als minderwertig zu erklären. „Insofern kann Rassismus als eine Legitimationslegende verstanden werden, die die Tatsache der Ungleichbehandlung von Menschen „rational“ zu erklären versucht, obgleich die Gesellschaft von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen ausgeht.“ (ebd. 25).

¹² Ethnozid ist die vorsätzliche Vernichtung einer Sprache, Religion oder Kultur

Das zweite Argument der Unterwerfung war der Missionierung der katholischen Kirche und deren gewaltvollen Maßnahmen. Die Missionierung verfolgte den Gedanken, alle Menschen zu „Kinder des selben Gottes“ zu machen und somit alle Menschen dem Christentum zu unterwerfen (vgl. Rommelspacher 1998: 18, Batalla 1996: 74).

Auf Basis dessen stellten sich den KolonialherrInnen in den Kolonien entscheidende Fragen bezüglich des Umganges mit den „entdeckten Völkern“. Es galt herauszufinden wie weit sie Teil einer mehr oder weniger zivilisierten Gesellschaft waren, also inwieweit sie überhaupt Menschen waren, wenn sie nicht nach den Geboten des einzigen Gottes lebten? Den wären sie Menschen, egal wie groß der Mangel an „Zivilisation“ auch sei, müssten sie empfänglich sein für die göttliche Gnade (vgl. Hall 1994: 168). Genau diese religiöse Argumentation bewegte auch Bartolomé de Las Casas dazu sich gegen die Versklavung der indigenen Bevölkerung einzusetzen. Er folgte gedanklich einem evolutionistischen Gesellschaftssystem. In diesem zählte für Las Casas das Argument, dass die indigenas noch zu Christen werden können da sie große Ähnlichkeiten mit den Christen aufweisen. Er stilisierte die indigenen Völker der Americas sogar zu den „idealtypischen Christen“ hoch auch wenn er ihre „Kultur“ weiterhin als minderwertig bewertete. (vgl. Todorov 1992: 196f., 201.)

Diese evolutionistische Sichtweise dominierte in den kommenden Jahrhunderten das Verhältnis der EuropäerInnen zu den Anderen: „Sie (dort) sind jetzt, wie wir (hier) früher waren. So sollte die Aufgabe der Europäer darin bestehen, „ihnen“ dabei behilflich zu sein, „unseren“ zivilisatorischen Standard zu erreichen.“ (Terkessidis 1998: 87¹³).

3.4.2. De-Indianization

Mesoamerika¹⁴ wurde mit der Kolonialisierung entlang von „westlichen“ Normen, Bestrebungen und Zielen geformt. Diese „westliche Konzeption“ negierte jeglichen Wert der verschiedenen mesoamerikanischen Kulturen. Ihr Grundsatz war die Dominanz und Unterwerfung der Anderen. Daher kam es auch nie zu einer tatsächlichen gleichwertigen Vermischung der westlichen und mesoamerikanischen Traditionen, sodass es zu der Genese einer neuen, gemeinsamen Tradition hätte führen können. Das westliche Gesellschaftskonzept wurde zur „Leitlinie“ erklärt. Den Anfang nahm die „Westernization“ durch die spanischen MachthaberInnen die nach der Unabhängigkeit von den Creoles¹⁵

¹³ vgl. auch Todorov 1992: 201

¹⁴ Der Begriff Mesoamerika geht auf Paul Kirchhoff (1967) zurück und umfasst die heutigen Staaten: Mexiko, Belize, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua und Costa Rica.

¹⁵ Als Creoles wurden ehemals die in den Kolonien geborenen spanischen Nachkommen bezeichnet.

abgelöst wurden. Heute sind es breite Teile der mestizischen Bevölkerung die nach dem westlichen Lebensmodell streben (vgl. Batalla 1996: xvi).

Für die Pazifikseite des heutigen Nicaraguas war das Jahr 1523 der Beginn des kolonialen Ethnozids, der in der Entstehung der mestizischen Bevölkerung mündete. Der koloniale Apparat arbeitete gezielt gegen kulturelle Eigenständigkeit und Diversität. Damit einhergehend kam es zur Okkupation und Enteignung von indigenem Land und Ressourcen sowie zur Vernichtung aller sozialen kulturellen und politischen Strukturen. Die indigene Arbeitskraft wurde massiv ausgebeutet. Die spanische Sprache und der christliche Glaube wurden zu Symbolen der erfolgreichen Unterwerfung der indigenen Völker (vgl. Cunningham 2008: 30).

Der von Bonfil Batalla geprägte Begriff der De-Indianization¹⁶ beschäftigt sich mit den Auswirkungen der kolonialen und postkolonialen Zeit auf die indigene Bevölkerung im heutigen Mexiko. Hierbei konzentriert er sich besonders auf die Kritik jener Maßnahmen, der jeweiligen Eliten, die indigene Bevölkerung von ihren indigenen Wurzeln und kulturellen Erbe abzutrennen, sie also zu de-indianisieren. Er interpretiert die „De-Indianization“ als ein Mittel der kolonialen Praxis um kulturell Andere zu vernichten (vgl. Batalla 1996: 17).

„De-Indianization is a historical process through which populations that originally possessed a particular and distinctive identity, based upon their own culture, are forced to renounce that identity, with all the consequent changes in their social organization and culture. De-Indianization is not the result of biological mixture, but of the pressure of an ethnocide that ultimately blocks the historical continuity of a people as a culturally differentiated group.“ (Batalla 1996: 17).

Somit sind die Mestizas der mesoamerikanischen Länder de-indianisierte *indígenas*, denen es vor Generationen unmöglich gemacht wurde in ihrer eigenständigen kulturellen Kontinuität weiter zu leben (vgl. ebd. 24). Batalla betont, dass der Prozess der „De-indianisierung“ keinen absoluten Bruch mit der eigenen kulturellen Identität bedeutete, aber die kulturelle Kontinuität unterbrochen wurde und dadurch die Fähigkeit zur eigenständigen Entwicklung bzw. Selbstbestimmung verloren ging. Es war ein Prozess der Abspaltung vom eigenen kulturellen Erbe. So kann es sein, dass Menschen deren Lebensformen sich in vielen Punkten nicht von denen ihrer indigenen Vorfahren unterscheiden, sich trotzdem selbst nicht als indigen wahrnehmen (wollen) (vgl. ebd. 51).

¹⁶ Bonfil Batalla 1996: „Mexico Profundo“

„At that moment a system of cultural control was put into effect through which the decision-making capacities of the colonized peoples were limited. Their control over various cultural elements was progressively wrenched away, as it benefited the self-interest of the colonizers in each historical period. [...] It refers to the possibility of deciding, in whatever circumstance, how to put into play the cultural elements indispensable for social action.“ (Batalla 1996: 68).

Auch nach der Unabhängigkeit blieb die „De-Indianization“ weiterhin als sozial-politische Praxis bestehen. Die neuen MachthaberInnen folgten dem „westlichen Weg“. Batalla schreibt über die Anfänge des unabhängigen Mexikos:

„The new nation was conceived as culturally homogeneous, following the dominant European conviction that a state is the expression of a people with a common culture and the same language and is produced by having a common history. Thus, consolidating the nation was the goal of all the groups contending for power. They understood consolidation as the slow incorporation of the great majority to the cultural model that had been adopted as the national plan.“ (Batalla 1996: 63).

3.4.3. *mestizaje*

Nach der Unabhängigkeit der spanischen Kolonien war es für die Entstehung einer modernen Nation grundlegend eine nationale „Einheit“ bzw. Basis zu definieren. Zuerst wurde festgelegt wer ein/e StaatsbürgerIn wurde und welche Voraussetzungen diese haben müssten, um ihre Rechte einfordern zu dürfen. Zweitens war es wichtig eine gemeinsame Vergangenheit zu schaffen aufgrund derer sich die neuen StaatsbürgerInnen miteinander und gegenüber dem neuen Staat verbunden fühlten (vgl. Batalla 1996: 97). Wie die meisten zentralamerikanischen Nationen stützte sich auch die Gründung des nicaraguanischen Staates auf die Idee einer homoethnischen, mestizischen Nation. Alle StaatsbürgerInnen Nicaraguas sollten MestizInnen sein (vgl. Gould 2004: 511). Diese Idee stand weiterhin in der kolonialen Tradition der „De-Indianisierung“. Die neuen Eliten hatten beschlossen den „westlichen“ Weg fortzusetzen und somit weiterhin die präkolumbische Vergangenheit des Kontinents zu verdrängen.

Mestizaje und andere „rassistische“ bzw. „kulturelle“ Vermischungsvorstellungen spielten nicht nur im postkolonialen Nicaragua eine maßgebliche Rolle. Seit der mexikanischen Revolution ist die *mestizaje* ein fixer Bestandteil in den politischen Diskursen Zentralamerikas und bildet in einigen Ländern, auch heute noch die Basis des politischen Denkens.

Das Konzept der *mestizaje* ist Teil einer hegemonialen Identitätspolitik, die Ende des 19. Jahrhunderts aufkam und sich anti-imperialistisch, anti-rassistisch und integrierend präsentierte, der allerdings ein rassistisches, neoliberales und kulturimperialistisches Konzept zu Grunde lag bzw. liegt. Durch die *mestizaje* wurde es den politischen Eliten

möglich, unter dem Deckmantel der Integration, »weiße« Vormacht und Überlegenheit zu reproduzieren. In ihren Diskursen ist die Minderwertigkeit der indigenen bzw. afrokaribischen „Rasse“ tief verankert und ihre Praktiken entsprechen den Prozessen der *desindianización* (vgl. Rahier 2003: 43, Gould 2004: 53, Batalla 1996: 63, xvii).

[...] Mestizaje... is the nation-building myth that has helped link dark to light-skinned hybrids and Euro-Americans, often in opposition to both foreigners and the indigenous "others" in their midst. And it has been effectively used to promote national amnesia about or to salve the national conscience in what concerns the dismal past and still colonized condition of most indigenous peoples of Latin America (Klor de Alva 1995: 257).

3.4.4. Das mestizische Nicaragua

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts sahen viele mesoamerikanische Intellektuelle und PolitikerInnen die Notwendigkeit einer unabhängigen lateinamerikanischen Identität, die sich vor allem klar vom imperialistischen Europa und den USA abgrenzen sollte. Somit näherte man sich, der in Mexiko entstandenen Ideologie, der *mestizaje* auch in Zentralamerika an. Die »weißen« Eliten sahen in der „rassischen“ und „kulturellen“ Vermischung der überlegenen „Rasse“ mit der minderwertigen „Rasse“ die einzige Möglichkeit die indigene Bevölkerung zu modernisieren und sie noch zu „vernunftbegabten“ StaatsbürgerInnen zu machen. Dies eröffnete ihnen auch die Chance auf einen modernen lateinamerikanischen Staat (vgl. Rashier 2003: 43).

Mit dem Sieg der liberalen Revolutionen in Zentralamerika, Mitte des 19. Jahrhunderts, sowie mit dem wachsenden Einfluss der USA, suchten die jungen Staaten Zentralamerikas nicht nur nach Strategien für eine nationale Einheit sondern gleichzeitig auch nach Mitteln und Wegen, mit denen sie sich und ihre lateinamerikanische Identität von den imperialistischen Großmächten abgrenzen konnten. Man suchte nach nationalistischen Symbolen, die es mit der überheblichen Eigenwahrnehmung der US-amerikanischen Übermacht aufnehmen konnten (vgl. Gould 1996: 7).

Die indigenen *comunidades* des Pazifiks waren in den Jahren zuvor stark am Widerstand gegen die USA beteiligt gewesen, weshalb deren „Integration“ in das Nationsprojekt besonders gut zur Abgrenzung gegenüber dem „imperialistischen“ Feindbild diente. Bald darauf erklärte Augusto C. Sandino, in seinen anti-amerikanischen Kriegsankündigungen den Kampf für „la raza indohispana“ (vgl. Gould 2004: 53).

So kam es in Nicaragua zur Konstruktion eines „positiv“ konnotierten Begriffs, der keine Bevölkerungsgruppen per se ausschloss und anhand dessen ein positives Gegenbild zur angeblichen „anglo-sächsischen“ Identität der USA erzeugt werden sollte(vgl. ebd 9,12).

"De la fusion de la antigua raza americana con la sangre espanola resulto este tipo característico que en si contiene las energías del soldado, la tenacidad del agricultor y los ensuenos del poeta" (Falcinelli Graziozi 1898:210 in Gould, 1996: 9).

Somit wurde eine nicaraguanische Kultur kreiert, die das Produkt der Verschmelzung von indigenen und spanischen Elementen imaginierte. Doch war es nie eine „Verschmelzung“ zweier Kulturen. Es war vielmehr die Assimilierung der indigenen Bevölkerung an die kulturellen Normen und Lebensvorstellungen der dominanten, neo- kolonialen Elite.

"There are two separations which are the premises of Nicaragua's existence as a cultural entity: the separation of the Spaniard from his native world and the separation of the indigenous people from their cultural and existential world...Once these two separations take place a simultaneous process of fusion of these two currents begins and in the measure that this fusion goes indigenizing the Spaniard and hispanicizing the indian in Nicaragua, the new limits of what will later be known as 'Nicaraguan culture' become clearer and more defined." (Pablo Antonio Cuadra¹⁷ in Hooker 2003: 156).

Der Mythos der nicaraguanischen *mestizaje* war ein komplexer Diskurs über „Rasse“ und „Gender“, innerhalb dessen die mestizische Identität das Produkt einer Beziehung zwischen einem aktiven spanischen Mann und einer passiven indigenen Frau war. Auch das oben angeführte Zitat zeigt die Verbindung von Rassismus und Sexismus auf. Die Natur wird der weiblichen „indianischen“ Bevölkerung zugeschrieben, während das spanische männliche Blut die Eigenschaften der „Kultur“ beiträgt. Die afroamerikanische bzw. afrokaribische Bevölkerung wurde von vornherein aus dem nationalen Projekt ausgeschlossen und ihre Existenz im Land geleugnet (Hooker 2001: 144, Pineda 2006: 47).

Durch das Projekt der *mestizaje* und der offiziellen Integration der *pueblos indígenas* kam es zu einem weiteren Ethnozid an der mesoamerikanischen sowie afroamerikanischen Bevölkerung. Sie wurden nicht als indigene bzw. afroamerikanische Gruppen mit speziellen Bedürfnissen und Rechten in den Staat integriert, sondern als MestizInnen, ohne jegliche Rechte auf kulturelle oder politische Autonomie (vgl. Gould 1996: 12).

¹⁷ Pablo Antonio Cuadra, "Introducción a la literatura Nicaragüense," in *El Pez y la Serpiente*, no. 4 (January 1963), p. 9.

„[...] the middle isthmus¹⁸ version of mestizaje effaced indigenous communities from modern history with the violent bursts and silent fumes of ethnocide.“ (Gould 1996: 23).

Obwohl in Nicaragua im Jahre 1950 mindestens 10% der Bevölkerung der Pazifikküste und des zentralen Hochlandes indígenas waren, galt der Staat als offiziell homoethnisch. Nicaragua bezeichnete somit nicht nur seine Bevölkerung als „rein“ mestizisch, sondern verlagerte die Existenz der indigenen Bevölkerung gleichzeitig in eine längst vergessene Zeit (vgl. Gould 1996: 23). Die Atlantikküste wurde aufgrund ihrer ethnischen Komposition ganz aus dem Projekt des einheitlichen Nationalstaates ausgeschlossen. Sie müsste zuerst zivilisiert werden, bevor sie ein Teil des modernen Nationalstaates werden könne.

Hier zeigte sich auch der zugrunde liegende rassistische Diskurs der *mestizaje*. Sandino, der sich als politischer Verbündeter der indigenen Bevölkerung wahrnahm, sagte: “Hacer lo que sea necesario para civilizar a estos indios que son la médula de nuestra raza“ (Romón, J. 1983:104 in Gould 2004: 58).

Der Begriff der „Zivilisierung“ ist immer im Sinne einer „De-Indianisierung“ zu lesen. Innerhalb des modernen Nationalstaates durften keine unterschiedlichen kulturellen Realitäten nebeneinander existieren. Die Indigenen mussten sich assimilieren. Noch immer ging man davon aus, dass die indigene Bevölkerung der mestizischen Bevölkerung nicht gleichwertig war. Man nahm an, dass die verbleibende indigene Bevölkerung in einem unterentwickelten Stadium feststeckte. Und noch immer hielt der Glaube an, dass die kulturellen Differenzen verschwinden würden, wenn die indígenas sich auch in ein höheres Stadium „weiterentwickeln“ würden. (vgl. Batalla 1996: 114f.).

„It is a replacement project that does not propose the development of the existing culture of the majority, but its disappearance, as the only path for generalizing the culture of the imaginary Mexico. It is a project that ideologically affirms mestizaje, but in reality allies itself completely with only one of the components, the Western one. That which is Indian remains as a past – expropriated from the Indians – that is assumed to be the common patrimony of all Mexican.“ (Batalla 1996: 128).

Die meisten Staaten Mesoamerikas bauen ihre nationale Einheit auf dem mestizischen Element auf, auch wenn sie sich offiziell, wie Nicaragua, „schon“ als muliethnische Staaten deklarieren. Die Nachwirkungen der *mestizaje* gehören keinesfalls der Vergangenheit an. Vielmehr sind sie der Grund für die diskriminierende Vergangenheit der lateinamerikanischen Staaten gegenüber den verschiedenen indigenen Völkern und afrokaribischen Minderheiten innerhalb ihres Staatsterritoriums. Sie prägen auch heute noch das Verhältnis des

¹⁸ spanisch „istmo central“, geographische Bezeichnung für zentrale Landenge steht für die drei Länder Nicaragua, Honduras und El Salvador.

mestizischen Nationalstaats und der multiethnischen Regionalautonomie und bestimmen die politischen Entscheidungen ausgehend von Managua.

Gould bezeichnet „den Mythos des mestizischen Nicaragua“ als einen der beständigsten hegemonialen Errungenschaften der nationalen nicaraguanischen Eliten. Die *mestizaje* war ein Instrument der Desintegration und Leugnung der indigenen *comunidades* und der anderen ethnischen Minderheiten des Landes (vgl. Gould 1996: 5, 18).

3.5. Kulturimperialismus und Ausbeutung an der Karibikküste

Dieses Kapitel beschreibt zunächst die historische Trennung der beiden Landeshälften Nicaraguas sowie das tief verankerte Misstrauen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen gegenüber den Anderen. Dies erscheint mir wichtig für das Verständnis der fragilen und konfliktären Situation zwischen MestizInnen und Costeñas und somit auch das Verhältnis zwischen den Miskitu und den Mestizass Costeñas. Des Weiteren stelle ich hier die historische Abfolge der Auswirkungen des Kulturimperialismus an der nicaraguanischen Atlantikküste dar. Es sind nicht nur die unterschiedlichen ethnische Zuschreibungen, Sprachen, Religionen oder Lebensrealitäten die ein getrenntes Nicaragua hervor brachten, sondern, auch gezielte Politiken der Ausbeutung und Marginalisierung sowie der Intoleranz die diese Fronten erzeugten.

3.5.1. Allianzen und Wandel – Koloniale Periode an der Costa

Die Kolonialgeschichte der Atlantikküste unterscheidet sich von den Erfahrungen der Pazifikseite Nicaraguas. Der Pazifik unterlag der spanischen Kolonialisierung und damit einem System der systematischen Versklavung und Ausbeutung der indigenen Arbeitskraft. Am Atlantik erfolgte die Kolonialisierung schleichender und „sanft“ durch die Etablierung von stabilen Handelsbeziehungen und Allianzen. Ausschlaggebend dafür war, dass die Küste nicht von den SpanierInnen kolonialisiert wurde sondern von den EngländerInnen, die zwar nicht weniger brutal waren, aber der Küstenstreifen lag zwischen dem spanischen und englischen Kolonialreich, weshalb die britische Regierung um ein gutes Verhältnis mit den indigenen BewohnerInnen bemüht war um eigene politische Interessen durchsetzen zu können (vgl. Oerzten 1987: 26, González 2007: 5).

In vorkolonialer Zeit war die Küste von einer Vielzahl verschiedener, miteinander verwandter Gruppen besiedelt, welche in teils friedlichen, teils kriegerischen Tauschbeziehungen

zueinander standen (vgl. Oertzen 1987: 25). Besiedelungstheorien gehen davon aus, dass um 1640 ein Boot voller SklavInnen schiffbrüchig wurde und an der Atlantikküste strandete. Berichten zufolge wurden die Schiffbrüchigen in die indigenen Gemeinden aufgenommen und adaptierten meist, schon binnen einer Generation die lokalen Gewohnheiten, Traditionen und Praktiken (vg. Oertzen 1987: 33f, Pineda 2006: 34).

Der erste Kontakt zwischen der Costa und den EuropäerInnen wurde durch die Providence Island Company hergestellt, die sich im Jahr 1631 auf den zwei Inseln Providence und Henriette niederließ (vgl. Oertzen 1987: 35). In der Nähe von Bluefields und Gracias a Dios kam es zu den ersten friedlichen, stabilen Handelsbeziehungen zwischen den EngländerInnen und der indigenen Bevölkerung. Als wichtigste Handelswaren etablierten sich Glasperlen, Messer, Äxte und diverse andere Werkzeuge, welche die EngländerInnen gegen verschiedene Färberhölzer und Heilkräuter eintauschten. Zusätzlich profitierten sie von dem lokalen Wissen der Bevölkerung und deren billiger Arbeitskraft. Die wirtschaftliche Präsenz der EngländerInnen hingegen stärkte die KüstenbewohnerInnen im Kampf gegen die SpanierInnen, die seit der Ankunft von Christopher Columbus im Jahre 1502 versuchten ihr Kolonialsystem auch auf die Karibikküste auszudehnen. Allerdings leistete die lokale Bevölkerung permanenten, erfolgreichen Widerstand (vgl. Oertzen 1987: 26, 36, González 2007: 7).

Durch die Etablierung stabiler Handelsbeziehungen und Kriegsallianzen sicherten sich die EngländerInnen die Vormachtstellung gegenüber den SpanierInnen an der Küste. Durch die von den SpanierInnen ausgehende Bedrohung für die Costeñas wurden die BritInnen als Verbündete und nicht als indirekte koloniale Macht wahrgenommen. Dies ging sogar soweit, dass die Miskitu sich selbst als EngländerInnen bzw. Untertanen der englischen Krone wahrnahmen. Diese Faktoren führten zu einem fast unbrechbaren Widerstand gegenüber der spanischen Krone (vgl. González 2007: 5, Pineda 2006: 44).

Im Laufe der Zeit intensivierten sich die Kontakte zwischen den KüstenbewohnerInnen und den EuropäerInnen. Die Küste wurde vermehrt Zufluchtsort für Verstoßene, PiratInnen und HändlerInnen. Der Großteil davon stammte aus England. Einige davon ließen sich längerfristig an der Küste nieder und integrierten sich rasch in die lokale Gesellschaft. Oft kam es auch zu Hochzeiten zwischen Indigenen und EngländerInnen. Üblich war es auch, dass Miskitu die PiratInnen auf ihren Reisen begleiteten, um diese mit Proviant zu versorgen. Es intensivierten sich nicht nur die wirtschaftlichen sondern auch die sozialen Beziehungen, was zu intensiven Transformationsprozessen an der Atlantikküste führte; im Austausch für Fleisch, Schildkrötenpanzer und einige andere Rohstoffe wurden die Miskitu nunmehr auch

mit Feuerwaffen und Metallwaren versorgt. Diese wurden von ihnen anfangs lediglich zur Abschreckung von Feinden verwendet doch führte dies trotzdem zu einer massiven Veränderung der Hierarchie an der Küste. Durch den Einfluss der europäischen SiedlerInnen veränderte sich die Gesellschaftsstruktur wesentlich (vgl. Oertzen 1987: 37ff.). Man nimmt an, dass vor deren Ankunft die verschiedenen indigenen Gruppen auf gemeinschaftlicher, egalitärer Basis zusammenlebten. Dies änderte sich durch die hierarchischen Gesellschaftsstrukturen und ethnozentrischen Vorstellung der SiedlerInnen: Die EngländerInnen wollten im Zuge ihrer Ansiedelung Beziehungen zu lokalen Autoritäten aufbauen. Da sie keine vorfanden, begannen sie diese zu „kreieren“. Sie schufen eine Autoritätsinstanz aus den Reihen der lokalen Bevölkerung. Bezeichnend für ihre Taktik war die Einladungen an den Sohn des ersten Oberhauptes nach England, um ihm dort eine britische Ausbildung zukommen zu lassen und ihn so den britischen Vorstellungen näher zu bringen. So übernahm nach dem Tod des Vaters, der Sohn die Herrschaft und regierte nach einem britischen Vorbild von Macht und Gesellschaft. Als Tribut erhielt England sein Territorium und stellte die Bevölkerung unter die britische Krone. 1687 rief England das „El Reino del la Mosquitia“ aus und erklärte die Macht über die Karibikküste. Gleichzeitig kam es zur Krönung des ersten Miskitukönigs Jeremy I. Diese Taktik wurde fortgeführt und ermöglichte England großen Einfluss über das Gebiet. Das Amt des Königs wurde im Laufe der Zeit auch für die lokale Bevölkerung ein wichtiges Zeichen der Allianz mit den EngländerInnen und somit auch der Überlegenheit gegenüber anderen Gruppen an der Küste (vgl. González 2007: 5f.).

Vor dem europäischen Einfluss lebten die Miskitu in einem Wechselverhältnis von friedlichem Handel und feindlichen Übergriffen mit ihren benachbarten Ethnien. Bei Raubzügen wurde auch Jagd auf Kinder und Frauen gemacht, die dann in die eigene Gruppe integriert wurden oder als SklavInnen dienten. Diese Art von Menschenjagd veränderte sich allerdings durch die wirtschaftlichen Verbindungen zu den EngländerInnen. Die Miskitu stiegen an Englands Seite in den internationalen SklavInnenhandel ein und machten nun gezielt Jagd auf Männer und Frauen anderer Gruppen. Sie entwickelten sich mit Hilfe der Feuerwaffen zur vorherrschenden Gruppe an der Atlantikküste und wurden somit auch für die EngländerInnen immer wichtiger. Auch als die Miskitu ihre Bedeutung für den internationalen SklavInnenhandel bereits verloren hatten, führten sie ihre Menschenjagden noch bis ins 19. Jahrhundert fort. Sie konnten dadurch, sowie durch ihre gewalttätigen Tributforderungen, ihre Vormachtstellung an der Küste noch längere Zeit aufrecht erhalten (vgl. Oertzen 1987: 40f.).

3.5.2. Miskitukönig – Englands Vormachtstellung an der Atlantikküste

Die Macht des Miskitukönigs ging lange Zeit nicht über die eines Kriegskönigs hinaus. Seine einzige zusätzliche Aufgabe war der diplomatische Kontakt mit den EngländerInnen. Neben dem Amt des Königs wurde das des Generals und des Gouverneurs installiert. Jedes dieser Ämter hatte ähnliche Kompetenzen und Funktionen, allerdings blieb der König die mächtigste Instanz, da ihn vor allem die EngländerInnen in der Hierarchie höher stellten. Die Miskitu-Gesellschaft wurde so in drei politische Gruppen mit jeweils eigenem Territorium geteilt (vgl. Oerzten 1987: 43f). Interne Machtkämpfe um die Vorrangstellung gegenüber den EngländerInnen führten zu verstärkten Konflikten innerhalb der gesamten Gruppe der Miskitu und wurden bald zu ethnischen Konflikten hochstilisiert. Die Gebiete, mit ihren jeweiligen politischen Oberhäuptern, wurden in Folge dessen auch nach diesen ethnischen Gesichtspunkten aufgeteilt. Jede dieser Gruppen unterhielt ihre individuellen Beziehungen zum britischen Empire und der spanischen Krone von welchen sie unterschiedlich profitierten. Dies führte zu weiteren Konflikten untereinander, die von der spanischen Krone auch strategisch initiiert wurden, um das Bündnis zwischen Miskitu und EngländerInnen und somit deren Vorherrschaft zu schwächen (vgl. Oerzten 1987: 48f.). Spanien und England standen zu diesem Zeitpunkt in einem erbitterten Krieg um die geopolitische Vormachtstellung in der Karibik, obwohl Spanien bereits Mitte des 17. Jahrhunderts kaum noch Territorien besaß. Durch das enge Bündnis zwischen Miskitu und EngländerInnen gelang es den SpanierInnen nicht die Küste zu erobern (vgl. González 2007: 7). Im Zuge des ersten Vertrages von Versailles mussten die EngländerInnen nach langen Verhandlungen im Jahre 1786 die Mosquitia räumen und der spanischen Krone übergeben. Erfolglos versuchten die SpanierInnen das entstandene Machtvakuum an der Küste zu füllen. Da die EngländerInnen nicht bereit waren ihre wirtschaftlichen Interessen kampflos aufzugeben zogen viele sich nicht von der Küste zurück. Anfang des 19. Jahrhunderts kam es zu einer erneuten intensiveren englischen Besiedelung der Küste; diesmal kamen nicht nur AuswandererInnen sondern auch Unternehmen, welche auf hohe Profite hofften. So blieb die Allianz mit den Miskitu für die EngländerInnen essentiell. Der Kontakt bestand hauptsächlich mit dem Miskitukönig, wobei sein Amt immer häufiger für die Interessen von britischen Kaufleuten missbraucht wurde. Am deutlichsten sichtbar wurde dies an den Ausstellung privater illegaler Besitztitel über indigenes Land. Im Austausch dessen erhielten der König und die wichtigsten Häuptlinge regelmäßig Geschenke aus England (vgl. Oerzten 1987: 50f., González 2007: 8).

In dieser Zeit kam es zu einer starken Ökonomisierung des Lebens an der Atlantikküste. Immer mehr Menschen hörten auf Produkte selbst zu erzeugen und wechselten in die Erwerbstätigkeit. Auch das traditionelle, periodische Umherziehen zwischen verschiedenen Siedlungsgebieten gaben die meisten *comunidades* für die Etablierung fixer Handelsbeziehungen auf. Einige Gruppen wurden dadurch in die Abhängigkeit zur Lohnarbeit gestürzt da sie nun z.B. ganzjährig ein Gebiet mit schlechtem Boden bewohnten und somit keine Möglichkeit mehr zum Anbau hatten (vgl. Oerzten 1987: 52).

3.5.3. Die Zeit nach der Unabhängigkeit

Nach der Unabhängigkeit Zentralamerikas (1821) von der spanischen Krone versuchte England nochmals Fuß zu fassen. 1844 wurde Patrick Walker als British Agent ernannt und an die Atlantikküste entsandt. Obwohl er den Auftrag erhielt, dem König und den Häuptlingen nur beratend zur Seite zu stehen, griff er zu Gunsten Englands in machtpolitische Belange ein. Er intervenierte in Territorialstreitigkeiten, begann Bereiche des Handels zu kontrollieren und führte Hafengebühren ein. Seine Politik ist allerdings von einer plötzlichen Kehrtwende gekennzeichnet: alle Landtitel, die der letzte Miskitukönig ausstellte, wurden von ihm für ungültig erklärt womit er seinen Landsleute in den Rücken fiel (vgl. Oerzten 1987: 52ff.).

Walkers langfristiger Plan war es eine unabhängige Mosquitia zu gründen, die sich zwar formal auf den Miskitu-König berief, sich tatsächlich allerdings auf die politische Macht des creolischen Staatsrates stütze. Seine Motivation hierfür war die „Zivilisierung“ der Küste und besonders der Miskitu, die Walkers Berichten nach barbarisch mit ihren Nachbarethnien umgingen. Durch die Regelung von Arbeitsverhältnissen erhoffte sich Walker die Miskitu bekehren zu können bzw. die Gewalt zu beenden und sie zur freiwilligen Lohnarbeit zu motivieren. Auch die Missionierung sowie die Alphabetisierung waren Walker ein wichtiges Anliegen. Walker sah die creolische Bevölkerung als bessere Verbündete für seine Ziele, da diese seinen Idealen schon näher kamen als die „wilden Miskitu“ (vgl. Oertzen 1987: 55,57). Walker setzte stark auf die protestantische Mission, um die „Zivilisierung“ der KüstenbewohnerInnen auf sozialer Ebene durch zu setzen. So kam 1849 die Herrnhuter Brüdergemeinde nach Bluefields, deren Mitglieder sich mit den Jahren über die gesamte Mosquitia ausbreiteten. Die massive Missionierung hatte weitreichende Konsequenzen für den gesellschaftlichen Wandel an der Karibikküste (vgl. Rossbach 1987: 66).

Exkurs: die Herrnhuter Brüdergemeinde- Moravian Church

Die Missionare trafen zuerst auf die Creoles, die sich gerade im sozialen Aufstieg befanden und sich dem Protestantismus schneller annäherten als die

indigene Bevölkerung. Außerdem wohnten zu dem Zeitpunkt fast ausschließlich Creoles in Bluefields. Durch die Erfahrungen der ehemaligen SklavInnen auf den karibischen Inseln hatte das Christentum für diese Gruppe bereits eine gewisse symbolische Macht erhalten und so fand der Protestantismus schnellen Anklang. Die Brüdergemeinde versuchte „christlich-pädagogische“ Arbeit in der Region zu leisten und bald entstanden Tagesschulen, etc... die den Creoles die strenge protestantische Lebensweise nahe bringen sollten. Dies beinhaltete auch die Alphabetisierung, was der sich im Aufstieg befindlichen Gruppe sehr zu Gute kam (vgl. Rossbach 1987: 72ff.). Mit der Anpassung des Missionsprogramms an die indigenen Lebenswelten wurde die Herrenhuter Brüdergemeinde auch bei den Miskitu erfolgreich und konnte ihre religiösen Strukturen implementieren ¹⁹(vgl. Rossbach 1987: 97). Bereits Ende des 19. Jahrhunderts hatte der Großteil der Bevölkerung offiziell ihre ursprüngliche Religion abgelegt um zum Protestantismus überzutreten (vgl. González 2007: 11). Mit der Übersetzung der Bibel ins Miskitu wurde die Sprache zum ersten Mal verschriftlicht (vgl. González 2007: 12).

Bis zu einem gewissen Grad gelang es Walker innerhalb der creolischen Bevölkerung eine Form des britischen Staatswesens einzuführen. Die Miskitu verloren während dieser Zeit ihre gesamte Macht an der Küste und stoppten im Zuge dessen auch ihre Raubüberfälle und die Tributspflicht für ihre Nachbarethnien. Zwar existierte zu dem Zeitpunkt noch ein Miskitu-König, doch dieser wohnte in Bluefields, weit ab von seinem „Volk“, womit das Amt seine ursprüngliche Bedeutung verlor. Walker versuchte weiterhin die Creoles in die marktorientierte Landwirtschaft zu drängen. Allerdings erließ er auch einige Gesetze zum Schutz der natürlichen Ressourcen und regulierte dadurch die Abholzung der Mahagonibestände und den Schildkrötenfang (vgl. Oerzten 1987: 57f., Pineda 2006: 55). Nach Walkers Tod entsandte Großbritannien noch einen Diplomaten an die Küste, der allerdings ausschließlich an der Ausbeutung der Rohstoffe interessiert war (vgl. Oerzten 1987: 61).

¹⁹ Während meiner Feldforschung in der RAAN konnte ich beobachten, dass der Pastor auch gegenwärtig eine der wichtigsten Positionen innerhalb der Dorfgemeinde einnimmt (vgl. Feldforschungstagebuch 2009/2010).

3.5.4. Neue Machtverteilung - der Abzug der EngländerInnen

Im Jahre 1860 schlossen die USA, Nicaragua und England den Vertrag von Managua ab und Großbritannien gab in der Folge die diplomatischen Beziehungen zur Küste auf (vgl. Oertzen 1987: 62, Pineda 2006: 56). Durch diesen Vertrag wurde die *Reserva Mosquitia* gegründet, die bis 1894 in dieser Form weiter existierte. England akzeptierte die Vorherrschaft Nicaraguas über die Küste. Den Miskitu und anderen ethnischen Gruppen wurde allerdings auch eine Art Autonomie bzw. Selbstregierung zugestanden. Allerdings umfasste die *Reserva* nicht das traditionelle Siedlungsgebiet der Miskitu sondern das ehemalige Machtgebiet von Patrick Walker und der creolischen Bevölkerung (vgl. Oertzen 1987: 63, González 2007: 10).

Mit Hilfe der US-amerikanischen Marine gelang es Nicaragua 1894 unter der Führung von General Rigoberto Cabezas, die Küstenregion vollständig in den nicaraguanischen Nationalstaat einzugliedern. Dies war den Machthabern ein großes Anliegen, da eine autonome *Mosquitia* für sie eine Bedrohung der nationalen Souveränität bedeutete (vgl. Rossbach 1987: 65, Pineda 2006: 60f.). Aufgrund machtpolitischer Auseinandersetzungen zwischen Nicaragua und den USA blieb die *Costa* von 1912 bis 1932 fast durchgehend unter Besetzung der US-amerikanischen Marine (vgl. González 2007: 14).

Im Zuge der Inkorporation kam es zu einer gewaltsamen militärischen Okkupation der Küste, der eine starke Einwanderung von MestizInnen (von der Pazifikküste) folgte - vor allem HändlerInnen, Militär, PolitikerInnen und Verwaltungspersonal, welche die Administration über die Region übernahmen. Für die *Costeñas* verkörperten die MestizInnen den unterdrückerischen, spanischen Nationalstaat und waren somit unerwünschte Eindringlinge (vgl. PNUD 2005: 43). Durch die Ansiedelung der Mehrheitsbevölkerung wurde auch eine kulturelle Norm der Anpassung geschaffen sowie direkte und indirekte Kontrolle auf die *Costeñas* ausgeübt (vgl. Kap. 3.3., 3.4.). Rasch teilte der damalige Präsident José Santos Zelaya²⁰, auch große Teile des indigenen Landes unter seinen FreundInnen und Angehörigen auf. Er verteilte Landkonzessionen an mestizische und nordamerikanische Unternehmen und kaufte sich in große Exportunternehmen an der Küste ein. Regelmäßig kam es zu Enteignungen der creolischen und indigenen Bevölkerung (vgl. PNUD 2005: 43f). Doch auch kulturell kam es zu starken Restriktionen. Kulturelle Praktiken und die Verwendung der eigenen Sprache wurden verboten während Spanisch zur einzigen Amtssprache erhoben wurde. Der Staat Nicaragua negierte jegliche Form von kultureller

²⁰ Im Zuge seiner Machtübernahme teilte er das Gebiet in zwei Teile auf und benannte sie in Zelaya Sur und Zelaya Norte um.

Eigenständigkeit bzw. Landrechte. Im Zuge dessen mussten viele Schulen und andere kulturelle Institutionen geschlossen werden (vgl. Pineda 2006: 61).

Bereits in den 1860er Jahren befanden sich 90% des Kapitals an der Küste in nordamerikanischen Händen. Zu diesem Zeitpunkt herrschte eine boomende Gold-, Kautschuk- und Bananenwirtschaft um Bluefields. Zelayas Regierung setzte auf einen industriellen und wirtschaftlichen Modernisierungskurs, der auf ausländischem Kapital aufbaute und daher einer US freundlichen Linie folgte. Es kam rasch zu Monopolbildungen in fast allen wirtschaftlichen Bereichen, ausgelöst durch die Vergabe von großzügigen Länderkonzessionen an einige wenige nordamerikanische und mestizische Industrielle (vgl. Hale 1987a: 42 in Pineda 2006: 61, PNUD 2005: 44).

Die KüstenbewohnerInnen standen der nicaraguanischen Inkorporation und Politik weiter widerständig gegenüber; sie sahen sich übergangen und nahmen die nicaraguanische Politik als kulturelle und soziale Unterdrückung wahr. Ihre Proteste und die Forderung nach einer eigenen Nation hielten noch bis ins 20. Jahrhundert an (vgl. Pineda 2006: 63f).

Der Vertrag von Harrison Altamirano im Jahre 1905 zwischen Großbritannien und Nicaragua sollte endlich den Vertrag von Managua implementieren und den BritInnen einige Zugeständnisse machen, die den KüstenbewohnernInnen zu Gute kommen sollten. Ziel war es die Eingliederung der Küste in den Nationalstaat etwas sanfter zu gestalten. So sollten die Costeñas das Recht auf private und kommunale Landtitel erhalten und ihre kulturelle Eigenständigkeit sollte wieder in den Vordergrund treten. Dies wurde allerdings nie befriedigend durchgesetzt (vgl. Pineda, 2006: 65f).

3.5.5. Company Time

Die Inkorporation der *Costa* änderte, bis auf die entsandten MestizInnen, nicht viel an der Präsenz der Regierung in der Region. Die Infrastruktur blieb spärlich und auch die Anbindung der Atlantikküste an den Rest des Landes verbesserte sich kaum (vgl. González 2007: 14).

Seit dem langsamen Auseinanderbrechen der zwei großen Kolonialreiche England und Spanien weiterte sich die politische und wirtschaftliche Macht der USA in der Region drastisch aus. Bereits 1933 stellte sie die neue hegemoniale Macht in der Karibik und in Mittelamerika dar. Wie bereits erwähnt war diese wirtschaftliche Vormachstellung an der Atlantikküste ab den 1860ern gegeben. In dieser Zeit begann die Errichtung einer Enklavenwirtschaft die nach den Regeln der kapitalistischen Wirtschaftsweise funktionierte

und damit die Periode der neokolonialen Ausbeutung an die Atlantikküste einleitete. Durch die nordamerikanische Enklave begann eine Dekade der großen, machtvollen Konzerne an der Karibikküste, die wie kleine Staaten organisiert waren und sich besonders durch eine ethnische Arbeitsteilung auszeichnete, an deren Spitze sich immer NordamerikanerInnen befanden (vgl. González 2007: 15).

Durch den Rückhalt der US-amerikanischen Marine war die Enklave zwischen 1910-1920 eine der größten in ganz Zentralamerika (vgl. PNUD 2005: 45, González 2007: 15).

González (2007:15) führt folgende Punkte, als wesentliche Charakteristika der damaligen Enklavenökonomie auf: Die ökonomischen Aktivitäten drehten sich großteils um extraktive und landwirtschaftliche Tätigkeiten, also die Gewinnung von Rohstoffen. Verarbeitungsprozesse fanden an der Küste kaum statt. Expansion und Rückzug der Firmen unterlagen zyklischen Prozessen, die hauptsächlich von den erwirtschaftbaren Gewinnen abhingen. Die Aktivitäten hatten einen großen Einfluss auf die lokale Bevölkerung und ihre sozialen Umstände. Die Investitionen waren sehr kurzfristig angelegt. Bemerkenswert war auch die absolute (politische) Macht der transnationalen Unternehmen. Die Companies bauten eine Infrastruktur mit Kommunikationswegen, Straßen usw., dennoch waren diese lediglich für die bessere Durchführung der wirtschaftlichen Interessen entworfen worden. Die lokale Bevölkerung profitierte nicht von diesen Errungenschaften.

3.5.5.1. Puerto Cabezas- Entstehung und Fall einer wirtschaftlichen Enklave

Ich möchte an dieser Stelle genauer auf die Geschichte der Stadt Bilwi in den letzten Jahrzehnten eingehen, um die Entwicklungen und Auswirkungen der Enklavenökonomie für die Region beispielhaft darzustellen.

Die Stadt Puerto Cabezas wurde vor etwa 120 Jahre gegründet und nach dem General Rigoberto Cabezas benannt, der maßgeblich an der gewaltvollen Inkorporation der Atlantikküste beteiligt war. Ursprünglich war der Ort als Bilwi²¹ bekannt, was in der Sprache der Sumu-Mayangnas „Häutung der Schlange“²² heißt. Eine andere Theorie besagt, dass der Name Bilwi aus dem Englischen abgeleitet wurde. Laut dieser existierte im heutigen *barrio* El Cocal ein Weiler. Um diesen zu erreichen musste man an dem Haus des *chefe*²³

21 auch heute heißt die Stadt wieder Bilwi. Der Name Puerto Cabezas steht im Gedächtnis der Bevölkerung eher für die Zeit der Fremdbestimmung und der Enklavenökonomie.

²² „muda de serpiente“

²³ übersetzt bedeutet das Wort: blond bzw. hellhäutig. In Nicaragua wird das Wort für AusländerInnen (meist aus „westlichen“ Ländern) verwendet.

Bill vorbei. Aus dem englischen *Bill Way* soll so der Ortsname Bilwi entstanden sein (vgl. Alvarez/ Escobar 2004: 10).

Der amerikanische Pionier Leroy Miles landete im Jahre 1921 im heutigen Gebiet von Bilwi. Miles Absicht war es, Land für die ökonomische Nutzung zu erwerben. Bereits im selben Jahr konnte er einen Vertrag über den Kauf von 20.000 Hektar indigenem Land für den Preis von \$2 pro Hektar und Steuerbefreiungen mit der nicaraguanischen Regierung vereinbaren. Nur vier Jahre später gab es bereits 51 Häuser in Bilwi, in denen die ArbeiterInnen lebten, die zu dieser Zeit versuchten eine städtische Infrastruktur aufzubauen (vgl. Alvarez/ Escobar 2004: 10f., Pineda 2006: 75).

Bragman's Bluff Lumber Company

Die Bragman's Bluff Lumber Company begann ihr Rodungstätigkeiten im Jahr 1921 und blieb bis 1933 in Puerto Cabezas. Besaß das Unternehmen im Jahre 1921 Konzession über ein Gebiet von 20.000 Hektar, so waren es zwei Jahre später bereits 33.000 Hektar. Bald begannen sie auch mit dem Anbau und dem Export von Bananen. Das Unternehmen baute ein Transportnetzwerk inklusive Eisenbahn in der Region und einen Frachthafen auf, um ihre Distribution effizienter zu gestalten. Innerhalb einiger Jahre wurde die Bragman's Bluff Lumber Company zum größten Arbeitgeber Nicaraguas (vgl. Wunderlich 1987: 119, Pineda 2006: 78f.). 1924 resümierte der US Konsul in Bilwi über das Ausmaß des Unternehmens:

„The developments so far at Bragman Bluff consists of a railway wharf 1200 feet long, the erection of a sawmill capable of sawing 25 M. feet of lumber daily and a planing mill with two planers which when equipped with electric motors will plane 45 M. feet of lumber daily. The company has erected two large hotels, each having 20 rooms, for the use of their employees. They have also built a large two story office building, a commissary, a material store house, residences for a doctor and assistant manager, about ten buildings for laborers as well as other small buildings. A steel water tank with a capacity of 50.000 gallons has recently been completed, and work is now progressing on a well which is to furnish 500 gallons of water per minute. About ten days ago this well had been drilled 300 feet...

In addition to the saw mill above described, there are three portable mills located along the line of the railway and in the heaviest timbered tracts. Each of these mills is capable of sawing 10 M feet daily. It has been estimated that the timber land at present under lease contains 17,000,000 feet of excellent pine“ (US Department of State Records 817.6172/6 in Pineda 2006: 79).

Im Jahre 1925 übernahm die Standard Fruit Company den Export von Bananen für den US-amerikanischen Markt. Zu den Spitzenzeiten exportierte das Unternehmen bis zu vier Millionen Bananenstauden im Jahr. Die Standard Fruit Company blieb bis 1962 in Bilwi tätig

und zog sich mit der Begründung, dass es keine Rohstoffe mehr gäbe, zurück (vgl. Alvarez/ Escobar 2004: 13, Wunderich 1987: 119).

Soziale Bedingungen in Puerto Cabezas

.Die internationalen Unternehmen förderten die starke Immigration von InderInnen, JamaikanerInnen, EngländerInnen, NordamerikanerInnen, ChinesInnen, Deutschen und MestizInnen von der Pazifikküste. Während 1921 gerade mal 20 Personen in der Gegend lebten, bewohnten im Jahr 1935 bereits 1.200 Menschen die Stadt Puerto Cabezas. Am wirtschaftlichen Höhepunkt im Jahre 1940 lebten bereits 8.000 Menschen in Puerto Cabezas (vgl. Alvarez/ Escobar 2004: 11f.).

Die Stadt gestaltete sich anhand einer ethnischen Segregation, die von den nordamerikanischen Unternehmen fokussiert wurde. Die Grundlage dessen bildete die ethnische Arbeitsteilung. Die gesamte Gesellschaft war diesem Prinzip nach stark hierarchisch organisiert. Daraus ergaben sich, je nach Position innerhalb dieser Hierarchie, sehr unterschiedliche Lebensrealitäten. Funktionäre der Unternehmen lebten in massiven Häusern mit dichten Dächern während der Rest der Bevölkerung abgeschottet in undichten Baracken hauste. Auch die Lohnunterschiede und Arbeitsbedingungen wurden durch ethnische Kategorien strukturiert und variierten stark voneinander. Es gab keinerlei arbeitsrechtlichen Schutz für die ArbeiterInnen. Des Weiteren stellten die Anstellungen keinesfalls stabile und langfristige Arbeitsmöglichkeiten dar. Die taylorisierten Companies benötigten lediglich zu Zeiten des Aufbaus und in der Phase der Expansion viele Arbeitskräfte. Danach bauten sie die Anzahl kontinuierlich wieder ab (vgl. Alvarez/ Escobar 2004: 12, Wunderich 1987: 121).

Die Unternehmen waren auch die BesitzerInnen aller Dienstleistungen in der Stadt; vom Gesundheitswesen über Wasser, Energie, Bildung usw. Auch die Häuser und ArbeiterInnenunterkünfte gehörten ihnen. Die Abhängigkeit der Bevölkerung war somit allumfassend. Darüber hinaus stand auch die Nationalgarde unter nordamerikanischem Kommando (vgl. Alvarez/ Escobar 2004 : 16, Wunderich 1987: 121).

Der Lebensmittel- und Kleidungsmarkt für die ArbeiterInnenschaft war fast ausschließlich unter chinesischer Kontrolle. Bragman's Bluff allerdings besaß eigene Geschäfte für ihre Angestellten, in denen man ausschließlich amerikanische Produkte erwerben konnte; von Lebensmitteln bis hin zur Wohnungseinrichtung. Puerto Cabezas war von nordamerikanischen Konsumgütern überschwemmt (vgl. Alvarez/ Escobar 2004: 14).

Auch anhand der Bildungsmöglichkeiten lässt sich der neokoloniale Einfluss Nordamerikas erkennen. Bis zum Ende der 1930er Jahre war die Unterrichtssprache Englisch. Erst mit der Gründung der ersten öffentlichen Schule wurde die damalige Amtssprache Spanisch als Unterrichtssprache eingeführt.

Christobal Alvarez und Glennis Escobar, zwei AutorInnen aus Bilwi, schreiben über die Schulbildung zu dieser Zeit:

„[...] Valoramos que su desarrollo fue muy lento y no preparó educativamente al elemento humano capaz de crear nuevas actividades económicas una vez terminado los recursos de la madera y el banano. Realmente eran actividades escolares dirigidas a unos procesos de formación de personal que sirviera a la compañía y no verdaderamente a la formación de una personalidad con visiones futuristas.“ (Alvarez/ Escobar 2004: 17, 18).

Exkurs: Landrechtstreitigkeiten

Ein bis heute nicht gänzlich geklärter Konflikt dreht sich um die Besitztitel des von Bragman's Bluff bewirtschafteten Landes. Durch den Harrison- Altamirano-Vertrag (1905) wurde den Miskitu das Recht auf Land ausdrücklich zugesprochen. Erst 1915 wurde von der nicaraguanischen Regierung eine Kommission zur Bestimmung des indigenen Landes eingesetzt. Diese sprach den Gemeinden um den Rio Wawa und der nördlichen Küstenregion etwa 20.000 Hektar zu. Allerdings gingen die Vermessungsarbeiten sehr schleppend voran und als Bragman's Bluff um Landkonzessionen anfragte, waren gerade 1.000 von den 20.000 Hektar vermessen und mit Besitztitel versehen worden. Die anschließend von der Regierung an Bragman's vergebenen Konzessionen betrafen genau dieses, noch nicht betitelte Land der Miskitu-Gemeinden. Auch Puerto Cabezas wurde auf dem Territorium einer indigenen *comunidad* gebaut. Es folgten heftige Proteste, die allerdings ohne Konsequenzen in der Landrechtfrage blieben. Interessant war die Strategie der Miskitus. Da der Vertrag, der ihnen die Rechte auf das Land zustand der Vertrag von Altamirano war, also ein Vertrag der zwischen England und Nicaragua abgeschlossen wurde, wandten sie sich umgehend an die englische Regierung mit der Bitte um Hilfe. England rief daraufhin ein internationales Tribunal ein um diesen Fall zu klären. Allerdings hatte auch England nicht mehr die Macht, diese Landstreitigkeit zu Gunsten der Costeñas lösen zu können. Der Konflikt um

Landrechte hält noch bis heute an (vgl. Wunderich 1987: 122, Pineda 2006: 77²⁴).

Der Großteil der Unternehmen zog sich in den 1930ern aus der gesamten Region zurück; auch aus Puerto Cabezas. Der Hauptgrund war, die durch den Börsencrash ausgelöste Weltwirtschaftskrise. Doch waren auch die politischen Turbulenzen - verursacht durch die Befreiungsguerilla des General Sandino - ein Mitgrund. Zwar kam es zu einer Revitalisierung in den 1940ern, doch die war nicht von Dauer (vgl. PNUD 2005: 45, González 2007: 15).

Erst nach dem Abzug der transnationalen Firmen wurden die Konsequenzen der Ausbeutung im vollen Ausmaß sichtbar: die Erschöpfung der natürlichen Ressourcen, Ausfall jeglichen Lohns und importierter Waren und fehlende ökonomische Perspektiven werden begleitet von zunehmender Armut und Aussichtslosigkeit in der Region (vgl. Hale 1987: 255).

3.5.6. General Augusto C. Sandino und seine Präsenz an der Atlantikküste

Augusto César Sandino war der Anführer des nationalen Befreiungskampfes gegen die nordamerikanische Invasion in Nicaragua. Seine bewaffneten Kampfzüge fanden zwischen 1927 und 1933 statt. Die Auseinandersetzungen und Kampfhandlungen zwischen dem nicaraguanischen Staat und den Truppen Sandinos spielten sich größtenteils im nördlichen und zentralen Bergland Nicaraguas ab. Allerdings kam Sandino 1928 auch an die Atlantikküste, da die nordamerikanische Enklavenökonomie ein logisches Ziel für seinen antiimperialistischen Befreiungskampf darstellte. In Sandinos Augen war die Atlantikküste bzw. Puerto Cabezas durch die vielen amerikanischen Konzerne am stärksten vom US-Imperialismus betroffen. Somit rechnete er mit massiver Unterstützung für seinen Befreiungskampf durch die ArbeiterInnen (vgl. Wunderich 1987: 99, González 2007: 16).

Sandinos Truppen erreichten Puerto Cabezas im Jahre 1931. Es kam in der Folge zu Attacken gegen die Unternehmen und zu Kampfhandlungen bzw. Plünderungen in einigen *comunidades*. Die Jahre des sandinistischen Widerstandes wurden an der Atlantikküste als Jahre des Krieges wahrgenommen (vgl. Wunderich 1987: 107f., 136, González 2007: 16).

²⁴ Während meiner Feldforschung stieß ich auf widersprüchliche Aussagen bezüglich der Landtitel über Bilwi. Einerseits hörte ich, dass der Grund und Boden in Bilwi der Gemeinde Karata gehört und Bilwi ein Teil ihres Territoriums ist und somit unveräußerliches Gemeindeland und es diesbezügliche Besitztitel gäbe. Andererseits behaupteten einige Familien private Besitztitel über einige Grundstücke zu haben, die sie damals den Companies abgekauft hätten. Heute noch gibt es mehrere Besitztitel über das gleiche Stück Land wobei der Konflikt über deren Rechtmäßigkeit nicht geklärt zu sein scheint (vgl. Feldforschungstagebücher 2009/ 10).

Die Costeñas waren keine großen AnhängerInnen Sandinos, obwohl er auch an der Atlantikküste einige MitkämpferInnen für seine Idee gewinnen konnte (vgl. Wunderlich 1987: 136f.). Prinzipiell teilten die KüstenbewohnerInnen jedoch nicht die anti-amerikanischen Ideen Sandinos. Ein weiterer Punkt, der sich negativ auf die Rezeption Sandinos in der Region auswirkte, war die Tötung des Pastors Karl Bregenzer durch einen von Sandinos Männern. Diese Tat war für die durch die Moravian Church massiv missionierte Bevölkerung ein unverzeihlicher Fehler. Es machte Sandinos Truppen in ihren Augen zu antireligiösen, kommunistischen „Monstern“ (vgl. González 2007: 16). Auch waren die USA in der Wahrnehmung der Costeñas keine imperialistischen AusbeuterInnen sondern ArbeitsplatzbeschafferInnen. Hingegen war Sandino ein *español*²⁵, also lediglich ein weiterer Mestizo von der Pazifikküste, dem sie aufgrund der kulturellen und politischen Dominanz der mestizischen Bevölkerung nicht vertrauten sondern feindlich gegenüberstanden (vgl. González 2007: 16).

Noch heute bezeichnen viele, vor allem ältere Menschen, die Zeit der Unternehmen als „goldene Zeit“. Niemals davor oder danach gab es so viel Arbeit und so viele verschiedene Produkte zu kaufen. Auch sollen die Lebenshaltungskosten so niedrig wie nie wieder gewesen sein. Da den Costeñas die Weltwirtschaftskrise und deren Folgen kein Begriff war, machten sie Sandinos Angriffe auf die Unternehmen für deren Abzug aus der Region verantwortlich. Und somit auch für das Ende der „goldenen Zeit“ an der Atlantikküste (vgl. González 2007: 16).

Das Verhältnis der KüstenbewohnerInnen zu Sandino determinierte gerade in den Anfangsjahren, die Einstellung der Costeñas zur sandinistischen Revolution und der Frente Sandinista Liberación Nacional (FSLN), die sich in ihrem Befreiungskampf gegen die autoritären Eliten Nicaraguas auf Sandinos Ideen und Gedankengut beriefen.

3.5.7. Die Somoza Dynastie

Einen Tag nach dem Amtsantritt des Präsidenten Juan Bautista Sacasas im Jahre 1933 zog die US- Marine ab. Im Jahre 1934 ließ der damalige Oberbefehlshaber der nicaraguanischen Nationalgarde Sandino in einem Hinterhalt töten. 1936 zwang Anastasio Somoza García den schwachen Präsident Sacasas sein Amt niederzulegen. Ein Jahr später trat Somoza das Amt des Präsidenten an und läutete damit die über 40 Jahre dauernde Diktatur der Somoza Dynastie ein. Ihre Macht sicherten sie durch die Unterstützung der USA und der Nationalgarde. Es gelang dem Clan im Laufe seiner Herrschaft die gesamte nicaraguanische Wirtschaft unter seine Kontrolle zu bringen (vgl. González 2007: 17, Dietrich 1988:76).

25 bzw. auch *spaniards* – sind beides abfällige Bezeichnung für die MestizInnen von der Pazifikküste.

Die Familie Somoza hatte nie direktes Interesse an der Atlantikküste und überließ deshalb die Region wirtschaftlich weiterhin den verbliebenen Exportunternehmen. Der interne Markt wurde von ChinesInnen geregelt. Sämtliche soziale Leistungen wie z.B. Bildung, Gesundheitsversorgung, etc. übernahm die Moravian Church. Die einzig vorhandene Infrastruktur war jene, die einst von den großen Unternehmen aufgebaut wurde (vgl. González 2007: 17). Somit war der Staat an der Küste kaum existent. Der Staat war abwesend. Dadurch blieben die Costeñas auch weitestgehend von der am Pazifik omnipräsenten Repression Somozas verschont. Das tägliche Leben änderte sich an der Küste kaum. González (2007: 17) spricht in diesem Zusammenhang davon, dass man am Atlantik das Gefühl hatte, in einem anderen Land zu sein. Lediglich eine handvoll staatlicher Funktionäre wurde an die Karibikküste geschickt. Für sie waren die Costeñas „unzivilisierte“, „dumme Indianer“. Hingegen symbolisierten die „españoles“ für die Indigenen immer noch den hinterhältigen Feind und andauernden/e AggressorIn aus der Zeit der spanischen Kolonialisierung (vgl. ebd. 17).

Die Bevölkerung der heutigen Autonomieregion, allen voran die Miskitu, nahmen sich selbst nicht als NicaraguanerInnen wahr sondern als ein eigenes „Volk“ deren engste Verbündete zu diesem Zeitpunkt die USA waren. Diese Verbundenheit wurde nicht nur durch die wirtschaftlichen Beziehungen begründet sondern beruhte zu einem Großteil auf der enormen Präsenz der Moravian Church, der vorwiegend US- amerikanischen Missionare und deren massiven ideologischen Einflüssen (vgl. González 2007: 17).

Doch auch wenn die Costeñas von der direkten Gewalt der Diktatur verschont blieben, kam es in dieser Zeit zu dramatischen Veränderungen, die auch heute noch zu blutigen Konflikten in der Autonomieregion führen.

Während der Diktatur kam es mit Hilfe der USA, immer wieder zu Versuchen die Wirtschaft des Landes zu modernisieren. Im Zuge dessen kam es ab 1950 zu massiven Landvertreibungen armer mestizischer Bauern und Bäuerinnen aus dem Westen und Zentralnicaraguas. Diese wurden am Rand des Regenwaldes neu angesiedelt, welcher bis dorthin die Grenze zwischen der spanisch/mestizischen Vorherrschaft und dem karibischen Teil des Landes darstellte. In den kommenden Jahrzehnten kam es dadurch zu einer massiven Abholzung und Verschiebung der sogenannte *frontera agrícola*²⁶ zum Nachteil der indigenen Gebiete und der heutigen Autonomieregion²⁷. (vgl. ebd. 18).

²⁶ Agrargrenze; Sie stellt die Grenze zwischen dem landwirtschaftlich genutzten Land und der „unbenutzten“ Natur, im Falle der RAAN, des Regenwalds dar.

²⁷ Besonders die Region „Las Minas“ ist auch heute noch täglich illegalen Landnahmen indigener Gebiete durch mestizische Bauern und Bäuerinnen ausgesetzt was immer wieder blutige Konflikte

Zunehmend zeigte auch Managua wieder wirtschaftliche Interesse Managuas an der Atlantikküste. 1945 ließ sich das nicaraguanische Unternehmen Long Leaf Pine Lumber Company (NIPCO) in Puerto Cabezas nieder und führte die Arbeit der Bragman's Bluff Lumber Company fort. Es kam zu einer intensiven Abrodung und Ausbeutung der umliegenden Wälder. In den kommenden 18 Jahren wurden mehr als 183 Millionen Meter Kiefer- und Zederholz in die USA exportiert. Mit der Schließung von NIPCO im Jahre 1963 kam es zu einer erneuten massiven Rezession und Arbeitslosigkeit in der Region. Weitere industrielle Anlagen und Industriezweige wurden in dieser Zeit in Zelaya Norte (der heutigen RAAN) errichtet: zum Beispiel die Atlantic Chemical Company sowie die Gold, Silber und Kupferminen. Doch auch die große Zeit der Minen war bereits 1978 aus Gründen der Unrentabilität wieder vorbei (vgl. González 2007: 19).

3.5.8. Sandinistische Revolution und der Contra- Krieg

Die Karibikküste war bis auf einige Ausnahmen, nicht an den Kampfhandlungen der sandinistischen Revolution involviert. In den Kämpfen in den Jahren 1976 bis 1979, die schlussendlich zum Fall des Somoza Regime geführt haben, fanden zum Großteil in der Pazifikhälfte des Landes statt und wurden mehrheitlich von der mestizischen Bevölkerung getragen. Die Gallionsfigur der Revolution, General Augusto Sandino, erfreute sich, wie bereits erwähnt, keiner großen Beliebtheit an der Karibikküste. Er und die Frente Sandinista galten noch immer als KommunistInnen und als anti-religiöse Unmenschen (vgl. González 2007: 21).

Ohne Kenntnisse über die Abneigung, die ihnen die Costeñas entgegenbringen würden, erreichte die Frente Sandinista im Juli 1979 die Atlantikküste und wollte sie in „ihr“ befreites Nicaragua aufnehmen. Doch hatte die FSLN kaum Kenntnis über die Geschichte, Kultur und interethnischen Beziehungen der Atlantikküste beziehungsweise berücksichtigten sie diese Unterschiede nicht bei ihren Integrationsversuchen. Für die Costeñas bestand die FSLN aus den verfeindeten „ispails“²⁸ vom Pazifik und folgten der Idee Sandinos. Beide Punkte erzeugten eher Ablehnung als Sympathie für die Frente Sandinista. Aber auch die FSLN war den Costenas gegenüber skeptisch, da diese keine anti -US- amerikanische Linie vertraten. Die USA waren für sie vielmehr ArbeitgeberIn und Verbündete als „imperialistischer“ Feind. Außerdem waren die Costeñas auch nicht an dem Projekt eines einheitlichen mestizischen

nach sich zieht. Gerade arme mestizische Familien wandern auf der Suche nach Arbeit in die heutige Autonomieregion ab und kaufen illegal sehr billiges Kommunalland, um dieses dann aufzuteilen und teurer an andere mestizischen Familien weiterzuverkaufen (vgl. Feldforschungstagebücher, Reise nach Prinzapolka mit Anicia).

28 Abwertende Bezeichnung der Miskitu für die MestizInnen.

Staates, wie dies schon von Sandino angestrebt wurde beteiligt (vgl. González 2007: 21, Hale 1987: 260).

Gerade das Projekt der Integration der Atlantikküste stimmte die Costeñas sehr misstrauisch und erinnerte sie an die brutale Inkorporation unter Präsident Zelaya (1894). Allerdings versprachen die Sandinistas auch einen wirtschaftlichen Aufschwung, den Schutz der indigenen und afrokaribischen Kulturen und die Beendigung der ethnischen Diskriminierung. Die FSLN war von einem starken Ethnozentrismus geprägt, der dazu führte, dass sie sich nicht mit ethnischen Konstellationen und Beziehungsgeflechten beschäftigten (vgl. González 2007: 22, Hale 1987: 261).

Einige, der in Managua lebenden jungen Mitglieder von ALPROMISU²⁹ wie z.B. Steadman Fagoth, Hazel Law und Brooklyn Rivera näherten sich relativ rasch an die FSLN an. Sie waren VertreterInnen eines radikalen Diskurses über indigene Rechte und Selbstverwaltung. Nach 1979 übernahm Steadman Fagoth die Rolle des offiziellen Repräsentanten der SandinistInnen an der Atlantikküste. Er verband die indigenen Forderungen mit denen der FSLN (vgl. González 2007: 22f.). Doch schon bald kam es zu politischen Differenzen zwischen den beiden Organisationen. Präsident Daniel Ortega verkündete noch im selben Jahr, dass es keine *indigenas* mehr in diesem Land gebe, sondern nur mehr *nicaragüenses*. Denn mit der Revolution wäre jegliche Art von ethnischer Diskriminierung bzw. Rassismus eliminiert worden, daher wären auch ethnisch/politische Organisationen wie ALPROMISU nicht mehr notwendig. Allerdings konnte Ortega diese Aufforderung nicht umsetzen und so einigte man sich auf eine Umbenennung von ALPROMISU in MISURASATA³⁰ was für *Miskitos, Sumos y Ramas Unidos con el Sandinismo* stand. Es muss erwähnt werden, dass es bis auf den Namen, eigentlich eine reine Miskituorganisation war an deren gewählter Spitze Steadman Fagoth stand. MISURASATA stellte nun die offizielle, von der FSLN anerkannte, Repräsentation der indigenen Bevölkerung dar (vgl. González 2007: 23).

Das von MISURASATA im Jahr 1980 herausgegebene politische Programm versuchte immer noch die eigenen Forderungen mit der sandinistischen Revolution abzustimmen. Ihre Hauptpunkte waren die Selbstbestimmung der Völker und Ethnien auf der Grundlage von kommunalem Land, der Nutzung der Ressourcen zu Gunsten der BewohnerInnen der Küste und der Status als Nation innerhalb Nicaraguas. Richtiges Vertrauen zueinander konnten die FSLN und die MISURASATA nie aufbauen. Ihr Verhältnis war durchgehend von Spannungen geprägt (vgl. González 2007: 24).

²⁹ ALPROMISU wurde 1973 gegründet und steht für „Allianza de Progreso para Miskitu y Sumu“ und war somit die erste politisch, indigene Organisation seit einigen Generationen (vgl. Richter 1987).

³⁰ Zwischen den Creoles und der Misurasata kam es zu großen politischen Differenzen im Zuge der Ereignisse rund um die Sandinistische Revolution (vgl. Dietrich 1988: 310).

Die wachsende Zustimmung der Bevölkerung, die MISURASATA in den kommenden Jahren erhielt, ermutigte die Führungsspitze in ihren Forderungen und ihrer Hartnäckigkeit. Sie wollten die politische Macht im Miskitugebiet übernehmen und trotz Eingeständnissen von Seitens der FSLN bestanden sie weiterhin auf die Forderungen, sodass sich die Konflikte verstärkten. Der tatsächliche Konflikt zwischen den beiden Parteien handelte sich laut Hale (1987: 163) um die Frage ob sich MISURASATA im Falle einer Machtübertragung in Opposition zur FSLN stellen würde oder nicht.

1980 spitzte sich die Situation zwischen den beiden Organisationen zu, wobei es sich vor allem um drei große Streitfragen handelte: Erstens die auf Spanisch geplante Alphabetsierungskampagne, bei der die Costeñas darauf bestanden, dass diese in die jeweiligen Muttersprachen adaptiert werden sollte. Zweitens der Umgang der Regierung mit den Ressourcen der Region und den daraus entstehenden Gewinnen und drittens die Einführung eines „Instituto Nicaragüense para el desarrollo de la Costa Atlántica“. Die Einführung dieser Institution zeigt, dass die FSLN den Costeñas kein Mitbestimmungsrecht im Bezug auf die künftigen Entwicklungen der *Costa* zugestehen wollte (vgl. González 2007: 25, Hale 1987: 262).

Zur Eskalation kam es allerdings aufgrund der Forderungen der Miskitu nach einem zusammenhängenden Miskitugebiet. Die FSLN verhaftete daraufhin die gesamte MISURASATA-Führung. Im Zuge der Verhaftungen flohen etwa 3.000 Miskitu nach Honduras. Fagoth flüchtete zwei Wochen nach seiner Inhaftierung ebenfalls ins Nachbarland um von dort aus eine kontra-revolutionäre Gruppe aufzubauen. Der Rest der MISURASATA-Führung wurde kurz darauf aus dem Gefängnis entlassen (vgl. Hale 1987: 264f.).

1981 hatten sich die USA bereits in den Konflikt eingemischt und wollte mit Hilfe der alten Nationalgarde, die ihrer Meinung nach kommunistische FSLN stürzen. Durch diese militärische und finanzielle Unterstützung wurde eine bewaffnete Kontrarevolution für Fagoth und seine AnhängerInnen zu einem realisierbaren Vorhaben. Die ersten größeren Kämpfe ereigneten sich Ende 1981 entlang des Rio Coco. Die FSLN empfand dies als erste offizielle Kooperation zwischen den USA und der MISURASATA. Als Reaktion siedelten sie alle noch nicht geflohenen BewohnerInnen entlang des Rio Cocos um in der Hoffnung so besser auf die Angriffe reagieren zu können und erwiderten die Kampfhandlungen. Dies hat bis heute ein tiefes Trauma bei den Vertriebenen hinterlassen (vgl. Hale 1987: 265, 269).

1984 kam es zu einer Kursänderung der sandinistischen Politik. Sie wollten die Forderungen der Costeñas wieder in einen friedlichen politischen Rahmen integrieren und versuchten

deren Anliegen nicht mehr als US-freundlich und kontrarevolutionär sondern als Ausdruck einer ethnischen Politisierung wahrzunehmen. Es kam zur Generalamnestie und Friedensgesprächen in denen erstmals auch über ein Autonomieprojekt geredet wurde. In den kommenden Monaten kam es zu langwierigen Verhandlungen und vielen Eingeständnissen von Seiten der FSLN. Die vertriebenen Miskitu wurden wieder an den Rio Coco übersiedelt und schrittweise erhielten die Costeñas eigenständige politische Macht. Im November 1984 begannen die ersten Verhandlungen über ein Autonomiestatut durch welches die Costeñas politische und kulturelle Selbstbestimmung sowie die Rechte über die natürlichen Ressourcen ihrer Region erhalten sollten (vgl. Hale 1987: 270f., 273).

Soweit ein kurzer Abriss der Geschichte der Atlantikküste von der präkolonialen Zeit bis in die Gegenwart. Auf die wichtigsten Punkte des im Jahre 1987 in Kraft getretenen Autonomiestatuts werde ich in einem späteren Kapitel noch näher eingehen. (vgl. Kap. 4.1.1.).

3.6. Ethnische Hierarchie an der Costa

Die Atlantikküste ist seit den ersten europäischen Kontakten, durch eine Schichtung der Gesellschaft nach ethnischen Merkmalen gekennzeichnet. Diese überlappt sich auch mit der Kategorie Klasse wie man vor allem anhand der mittellosen MestizInnen erkennen kann. Die Hierarchie reflektierte die interethnischen Verhältnisse und gibt einen Einblick in die jeweiligen Verteilungen von Macht und Privilegien. Auch ist sie ein Schlüssel zum Verständnis der anhaltenden Diskriminierung zwischen den verschiedenen Gruppen an der *Costa* (vgl. Yih/ Hale 1987: 189, Cunningham 2008: 67).

Diese Hierarchie war allerdings nie statisch sondern unterlag immer wieder dem Wandel und war geprägt von zahlreichen Umbrüchen. Die Pyramide gab von jeher Aufschluss darüber, wer gerade Teil der dominanten Gesellschaftsgruppe war. Meist waren es Faktoren von außen bzw. Allianzen mit (neo-) kolonialen Mächten, welche die Hierarchie erzeugten bzw. veränderten. So kooperierten die Miskitu mit den BritInnen um die Macht über die restlichen Völker der Region erlangen zu können und um sich vor den SpanierInnen zu schützen. Die Creoles verbündeten sich mit der späteren britischen Kolonialverwaltung und mit den Führungsetagen der nordamerikanischen Unternehmen um zu politischer und ökonomischer Macht zu gelangen. Zuletzt zeigte sich die mestizische Bevölkerung loyal mit dem nicaraguanischen Nationalstaat um ihre Vorherrschaft weiter auszubauen (vgl. Matamoros 2005: 27, González 2007: 62). So entwickelte sich an der Atlantikküste ein ständiger Kampf um Raum und Macht zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen mit dem Ziel die

Lebensbedingungen für die jeweils eigene Gruppe zu verbessern (vgl. Cunningham 2008: 67).

Die Gesellschaftsordnung, die sich durch die lange Präsenz der ausländischen Unternehmen entwickelte, wurde von den BewohnerInnen internalisiert und scheint im Alltag der Costefías noch immer omnipräsent zu sein

3.6.1. Hierarchie während der Company- Time

Wie bereits im vorigen Kapitel (vgl. Kap. 3.5.) erwähnt, zeichnete sich die Zeit der Unternehmen durch eine klare ethnische Segregation aus. Dies war eine bewusste Taktik, um Solidarität zwischen den ArbeiterInnen zu verhindern, um so Revolten vorzubeugen (vgl. Pineda 2006: 91). Im folgenden Kapitel möchte ich näher auf die Hierarchie eingehen, die sich in den unterschiedlichen Enklaven innerhalb der heutigen autonomen Region entwickelte. In der Literatur werden zwar Unterschiede gemacht zwischen den verschiedenen Enklaven in Las Minas und Puerto Cabezas. Doch arbeiteten alle mit der gleichen ethnischen Hierarchisierung ihrer ArbeiterInnenschaft. Durch die jeweiligen lokalen Grundgegebenheiten wirkten sich diese natürlich auf jede Enklave und deren soziales Konstrukt unterschiedlich (stark) aus – was auch zu unterschiedlichen Konflikten innerhalb der Gesellschaft führte. Doch kann man allgemein gesprochen von der „selben“ ideologischen Gesellschaftshierarchie ausgehen³¹.

Die Hierarchie wurde meist in Form einer Pyramide ausgedrückt, da diese auch die Korrelation zwischen Macht und Bevölkerungsverteilung in den Enklaven entsprach. Die indigene Bevölkerung stand an unterster Stufe dieser Pyramide. Die Miskitu dienten den Unternehmen als reine Arbeitskräfte auf den Feldern oder in den Minen. Die Mayangnas standen sogar noch eine Stufe unter den Miskitu und wurden lediglich für Hilfsarbeiten eingesetzt (vgl. González 2007: 62; Bourgois 1985: 210). Eine Stufe darüber standen die meist sehr armen, Mestizas vom Pazifik. Sie sprachen kein Englisch und waren vorwiegend landlose Bauern bzw. Bäuerinnen. Die Creoles waren meist als Fachkräfte eingestellt und erhielten auch eine weitaus bessere Bezahlung. Dies wurde vor allem durch ihre Bildung und der Beherrschung der englischen Sprache argumentiert. Über den Creoles standen die wohlhabenden »weißen« Mestizas vom Pazifik. Sie übernahmen wichtige administrative Arbeiten in den Unternehmen.

³¹Während meiner gesamten Feldforschung in Bilwi erzählten mir die meisten meiner InformantInnen von dieser ethnischen Hierarchie, die von den meisten Miskitu auch noch als real empfunden wurde (vgl. Feldforschungstagebuch 2009/2010).

»Weiße« NordamerikanerInnen übernahmen die Spitzenpositionen innerhalb der Goldminen und Holzunternehmen, die zu dieser Zeit noch in der Region tätig waren (vgl. Bourgois 1985: 210, González 2007: 62).

„Según diversos estudios (de comienzos de los años ochenta), en la base de esta estructura estaban los Miskitos y Mestizos pobres, “desarrollando los trabajos más duros, menos deseables y peor pagados”, dedicados alternadamente a la economía de subsistencia y como asalariados rurales. En las gradas superiores estaban los Creoles, ocupando cargos intermedios “en su mayoría trabajadores calificados, auto-empleados, pequeños comerciantes urbanos, pescadores, tripulantes, maestros, técnicos”. En la cúspide de la estructura ocupacional, finalmente, estaban Mestizos de clases medias y altas, “propietarios de medios de producción o que ocupaban los cargos de dirección política y económica”; así como gerentes y administradores de las compañías extranjeras, propietarios de barcos y de otros recursos de capital“. (González 2007: 63)

Diese ethnische Hierarchie war geprägt von rassistischen Strukturen. Die jeweiligen Angehörigen einer Gesellschaftsstufe waren überzeugt von der Minderwertigkeit der unter ihr stehenden gesellschaftlichen Gruppe (vgl. Bourgois 1985: 210). Genau diese Struktur der ethnischen Über- bzw. Unterordnung prägt bis heute das Verständnis der interethnischen Beziehungen in der Autonomieregion.

Diese Hierarchie manifestierte sich auch durch Sprache. Die „untersten“ Gruppen der Hierarchie beherrschten die meisten Sprachen. Es kam zu einer Umkehrung; die Mehrsprachigkeit wurde zum Zeichen für einen niedrigen sozialen Status. Die Miskitu sprachen Miskitu, Spanisch, Englisch. Wohingegen die Creoles schon nur mehr Spanisch und Englisch sprachen. MestizInnen und die NordamerikanerInnen sprachen hauptsächlich nur ihre Muttersprache. Auch der Faktor Armut korreliert mit der ethnischen Hierarchie. Umso näher an der Basis eine ethnische Gruppe steht, umso höher ist das Risiko für die Mitglieder dieser Gruppe arm zu sein (vgl. Cunningham 2008: 68).

4. Mestizas Costeñas- zwischen Dominanz und Diskriminierung

4.1. Verortung des Forschungsfeldes

Nicaragua umfasst etwa 130.000 km² und beheimatet 5.2 Mio. EinwohnerInnen. Die Atlantikküste bzw. Karibikküste, die seit 1987 eine multiethnische Regionalautonomie ist, nimmt etwa 52%³² des Staatsterritoriums ein und stellt den Lebensraum von 12% der Gesamtbevölkerung dar. Es leben drei indigene Völker *pueblos indígenas*, die Miskitu (17,1%), die Sumus- Mayangnas (2,6%) und die Ramas (0,2%), sowie drei ethnische Minderheiten, *comunidades étnicas*, die Creoles (3,6%), die Garífunas (0,5%) und die Mestizas (76%) innerhalb dieser Autonomie (vgl. Banco Mundial 2005: 15, IDH-CC / URACCAN 2004 in Banco Mundial 2005: 15 Bush 2006: 45).

Die Karibikküste, umgangssprachlich *Costa* genannt, ist ein sumpfiges Flachland und umfasst den größten tropischen Regenwald in Zentralamerika. Sie gehört zu den feuchtesten Gebieten in den *Americas*. Trockenzeiten gibt es in dieser Region kaum. Durch die Autonomieregion ziehen sich 541 km Strand sowie alle großen Flüsse des Landes (vgl. Nietschmann 1973: 64 in Pineda 2006: 21, Cunningham 2008: 102) .

Die Regionalautonomie ist in zwei Teile geteilt, die Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS) mit der Hauptstadt Bluefields und der Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN), deren Hauptstadt Bilwi ist (ehemals Puerto Cabezas). Jede der beiden Regionen besitzt ein eigenes *Consejo Regional* und ein *Gobierno Regional* für die Abwicklung der internen politischen Angelegenheiten.

In der RAAN leben hauptsächlich Miskitu, Sumu- Mayangnas und Mestizas. In den urbanen Gebieten der RAAN leben auch einige Creoles (vgl. Grünberg 2005).

³² Die Angaben variieren sehr stark. Sie reichen von 51%- 56% des Staatsterritoriums



Abb.2. Karte RAAN

Bilwi, die Hauptstadt der Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN), liegt im *municipio* Puerto Cabezas. Die RAAN ist aufgeteilt in insgesamt 8 *municipios* Prinzapolka, Río Coco, Waslala, Mulukuku, Siuna, Bonanza, Rosita y Puerto Cabezas und hat eine GesamteinwohnerInnenzahl von 308.438 (Erhebung 2003). Lediglich in den drei *municipios* Puerto Cabezas, Waspam und Prinzapolka stellen die Miskitu noch die Mehrheit dar. In den restlichen vier *municipios* ist bereits die ethnische Gruppe der Mestizas die Mehrheitsbevölkerung. Das *municipio* Wasala ist beispielsweise monoethnisch, das heißt, 100% der Bevölkerung sind Mestizas (vgl. Grünberg 2005).

Die folgende Tabelle stellt die Auflistung der Verwaltungseinheiten nach ethnischer Eigenzuschreibung, relevant für meine Feldforschung, dar.:

	Mestizas	Miskitu	Sumu- Mayangnas	Creoles	Garifuna	Rama
Autonomie gesamt²	76%	17,1%	2,6%	3,7%	0,5%	0,2%
RAAN³³	56,6 %	36,2 %	5,9 %	1,15 %	k.A.	k.A
Puerto Cabezas²	21,%	72,3 %	0,3 %	5,7 %		

4.1.1. Das Autonomiestatut

Nach den Jahren des Contrakrieges führten die Friedensgespräche zwischen der Sandinistischen Regierung und den Aufständischen zu dem heute existierenden Autonomiestatut sowie zu einem generellen Umdenken bezüglich des monoethnischen Nationalkonzepts. So wurden in der neuen nicaraguanischen Verfassung des Jahres 1987 folgende Punkte verankert:

„[...] el pueblo nicaragüense es de naturaleza multiétnica

[...] se reconocen los derechos de la comunidades de la Costa Atlántica a preservar sus lenguas, religiones, artes y culturas

[...] se reconoce sus derechos al goce, uso y disfrute de las aguas, bosques y tierras comunales

[...] las comunidades de la Costa Atlántica podrán organizarse y vivir bajo las formas que correspondan a sus legítimas tradiciones.“ (González 2007: 74f.)

Das Autonomiestatut *Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua*, bekannt als *Ley 28*, wurde ebenfalls im Jahr 1987 implementiert. Es stellt eine Richtlinie für die grundlegenden Kriterien und juristischen Grundlagen des gesamten Autonomiesystems dar. Das Statut behandelt zwei Arten von Rechten. Erstens die kulturellen Rechte als indigene und ethnische Gruppen innerhalb Nicaraguas und deren Rechte hinsichtlich der Nutzung der Ressourcen ihrer Region. Zweitens die politischen Rechte, wie das Recht auf Selbstbestimmung. Zusätzlich existieren noch das *Ley (162) la Ley de Lenguas* und das *Ley (445) la Ley de Tierra Comunales*, in denen die speziellen

³³ Daten aus 2005 UNDP, Präsentation G. Grünberg

Rechte der verschiedenen indigenen und ethnischen Gruppen geregelt sind (vgl. PNUD 2005: xviii, 58).

Artikel 1 des Autonomiestatuts besagt, dass das Statut für das Gebiet der *comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua* eine autonome Region etabliert, innerhalb derer die Rechte und Bedürfnisse der verschiedenen Gruppen, basierend auf ihren Gewohnheiten, ausgeübt werden dürfen, solange diese in Einklang mit der politischen Konstitution Nicaraguas stehen. Das Statut beruht auf dem Grundgedanken, die Autonomie regional und nicht nach ethnischen Zuschreibungen zu gestalten. Hierdurch sollten den indigenen und ethnischen Gemeinden innerhalb eines bestimmten Gebietes Sonderrechte zugestanden werden.

Anhand der Formulierung des Statuts ist erkennbar, dass die ethnische Gruppe der MestizInnen formal auch in die Autonomieregion inkludiert ist (vgl. González 2007: 74). So heißt es im Vorwort des Ley Nr. 28 unter Punkt II:

„Que la Región Atlántica nicaragüense constituye aproximadamente el 50% del territorio patrio y, con cerca de trescientos mil habitantes representa el 9.5% de la población nacional, distribuida en: ciento ochenta y dos mil Mestizos de habla hispana; setenta y cinco mil Misquitos con su propia lengua; veintiséis mil Creoles de habla inglesa; nueve mil Sumos con su propia lengua; mil setecientos cincuenta Garifunas, la mayoría de los cuales han perdido su lengua, y ochocientos cincuenta Ramas de los cuales sólo treinta y cinco conservan su lengua.“

Punkt VIII.

„Que el nuevo orden constitucional de Nicaragua establece que el pueblo nicaragüense es de naturaleza multiétnica; reconoce los derechos de las Comunidades de la Costa Atlántica a preservar sus lenguas, religiones, arte y cultura; al goce, uso y disfrute de las aguas, bosques y tierras comunales; a la creación de programas especiales que coadyuven a su desarrollo y garantiza el derecho de estas Comunidades a organizarse y vivir bajo las formas que corresponden a sus legítimas tradiciones (Artículos. 8, 11, 49, 89, 90, 91, 121, 180 y 181 Cn.)“

Somit werden den verschiedenen indigenen und ethnischen Gruppen spezifische Sonderrechte, sowohl im Bezug auf den Schutz all ihrer kulturellen Elemente, der Nutzung und des Konsums der natürlichen Ressourcen, als auch hinsichtlich des Rechts auf politische Selbstbestimmung, vom Staat zugesichert. Das *Ley 445*, das die Landrechte der ethnischen und indigenen Gruppen regelt, schließt die mestizische Bevölkerung per se aus.

4.1.2. Soziale Bedingungen in der RAAN seit Einführung der Autonomie 1987

Durch den Erlass des Autonomiestatuts wurde Nicaragua hinsichtlich der Anerkennung von kollektiven Rechten der indigenen Völker und afrokaribischen Gemeinden auf juristischer Ebene zu einem der liberalsten Staaten Lateinamerikas. Allerdings kam es kaum zu einer tatsächlichen Umsetzung der Verfassungsartikel und Gesetze. In der Wahrnehmung der Betroffenen besteht hier ein großer Widerspruch zwischen den (juristischen) Versprechungen und der Realität. Viele Costeños sind der Meinung, dass an dieser Stelle der politische Wille fehlt, eine tatsächliche Veränderung der ungleichen Verhältnisse einzuleiten bzw. dieses Ziel konsequent zu verfolgen (vgl. Cunningham 2008: 136).

Die Auswirkungen spüren die Costeños täglich, da sich die Asymmetrie zwischen Ost und West in den letzten Jahrzehnten nicht verringert hat. Wie fast überall im heutigen Zentralamerika bedeutet auch in Nicaragua „indigen- Sein“ immer noch „arm- Sein“.

Die Autonomie ist weiterhin die ärmste Region des Landes. Während die Armutsrate auf nationaler Ebene bei 46% (extreme Armut 15%) liegt, ist diese in den Autonomieregionen bei 61% (extreme Armut 20%) (vgl. Cunningham 2008: 100). Die Arbeitslosigkeit liegt mittlerweile bei 90%. Von den 6,758 Schulen in Nicaragua sind nur 631 in den autonomen Regionen. Die Analphabetisierungsrate liegt etwa bei 50%.

Lediglich 20% der Costeños haben regelmäßigen Zugang zu Trinkwasser. Infrastruktur ist kaum vorhanden: Während die RAAN keinen Kilometer asphaltierte Fernverkehrsstraße besitzt, verfügt der Rest des Landes über ein rund 19.137 km betoniertes Fernverkehrsnetz.(vgl. PNUD 2005).

Lediglich 46,8% der Bevölkerung hat Zugang zu Elektrizität, im Rest des Landes sind es immerhin 70%. Von den 32 Spitälern in Nicaragua befinden sich nur zwei in den Autonomieregionen. Von den 175 *Centros de Salud* befinden sich 19% innerhalb des multiethnischen Gebietes. Ebenso fehlen die Institutionen und das *Know- How, die für die Implementierung des Statuts und der spezifischen Gesetze notwendig wären* (vgl. Williamson 2007 in Cunningham 2008: 101).

Diese Missstände zeigen auf, dass die institutionelle Asymmetrie innerhalb Nicaraguas trotz Autonomiestatut weiterhin existiert.

4.1.3. Frontera Agrícola - die neue Gefahr für die Autonomie

Seit den 1990er Jahren findet eine verstärkte Einwanderungsbewegung der mestizischen Bevölkerung in die beiden Autonomieregionen statt. Diese Masseneinwanderung der MestizInnen (zum Großteil sehr arme landlose Bauern und Bäuerinnen) führt zu soziokulturellen, demographischen und ethnischen Umschichtungen der Bevölkerung innerhalb der Autonomieregionen (vgl. PNUD 2005: 59). Laut dem erhobenen Datenmaterial aus dem Jahr 2005 sind 76% der BewohnerInnen der beiden Autonomieregionen MestizInnen und somit primär spanischsprachig sozialisiert. Wie bereits erwähnt, haben sich viele *departamentos* der autonomen Regionen dadurch zu monoethnisch mestizischen Gebieten entwickelt (vgl. PNUD 2005: 59f.). Hierzu proportional verringert sich die indigene und afrokaribische Bevölkerung, sowie der Anteil der Menschen, die sich selbst als *Costeños* wahrnehmen. Dies stellt die Autonomie und ihre rechtliche Grundlage vor Herausforderungen bezüglich der Gewährleistung gleicher Rechte für die ethnischen Gruppen innerhalb der Autonomie. Hieraus ergibt sich die Gefahr, dass durch die mestizische Mehrheit die Forderungen der Minderheiten untergehen und die soziale, politische, juristische und kulturelle Norm sich nun wieder ausschließlich an der mestizischen „Tradition“ orientiert (vgl. PNUD 2005: 59, 60). Dies wird noch verstärkt durch die zunehmende Präsenz der nationalen Parteien innerhalb der Autonomie und den Anstieg ihrer WählerInnenschaft durch die ZuwanderInnen. Somit werden auch Entstehungsversuche einer anderen, indigenen politischen Kultur bereits im Ansatz verhindert. Die Bevölkerung fürchtet daher den Verlust der politischen Kontrolle an den Nationalstaat (vgl. Cunningham 2008: 133f.).

In der Wahrnehmung der BewohnerInnen der Küste ist die Migration der MestizInnen ein Akt der Kolonialisierung, der eine Art Assimilierungspolitik darstellt, mit dem Ziel die spanische Sprache und die mestizische Kultur in der Region stärker zu verankern. Die rassistischen Vorstellungen der MigrantInnen über die *Costeños*, sowie die mestizischen Lebenskonzepte, stellen eine massive Bedrohung für die indigene Bevölkerung innerhalb „ihres“ Lebensbereiches dar (vgl. Cunningham 2008: 94f.).

Die Konflikte, die durch die Migrationswelle entstanden sind, werden an der *frontera agrícola* sichtbar. Sie stellt die Grenze zwischen den landwirtschaftlich genutzten Gebieten und der unberührten Natur bzw. dem Regenwald dar. In Nicaragua ist die *frontera agrícola* auch die traditionelle Grenze zwischen der Pazifik- und der Atlantikseite des Landes. „[...] la frontera cultural que marca los límites de la hegemonía del Estado, del orden jurídico y de los caminos transitables de Nicaragua“ (Rizo 1998: 2 in Matamoros 2005: 20). Durch die Migration der MestizInnen verschiebt sich diese Grenze immer mehr in das indigene Gebiet

hinein und vermindert somit den Lebensraum der lokalen Bevölkerung sowie die vor Ort existierenden Ökosysteme (vgl. PNUD 2005: 59). Die meisten MestizInnen kennen das System der indigenen Landrechte nicht und sind sich daher ihres Landraubes nicht bewusst. Anhand des Umgangs mit der natürlichen Umwelt lässt sich auch der Unterschied zwischen der mestizischen und indigenen Lebensweise erkennen. Die mestizischen Bauern und Bäuerinnen betreiben intensive Viehzucht und Landwirtschaft mit dem Ziel der Ertragsmaximierung. Die indigene Bevölkerung lebt mehrheitlich auf subsistenzwirtschaftlicher Basis und versucht hierbei, sich an einer landwirtschaftlichen Tradition der Nachhaltigkeit zu orientieren. (vgl. Cunningham 2005: 95). Im Zuge dessen kommt es durch die nicht nachhaltigen Wirtschaftsweisen vieler mestizischer Familien zur Ausbeutung der natürlichen Ressourcen. Viele Familien aus der Pazifikregion kaufen hier illegal indigenes Land und verkaufen dieses teurer an andere mestizische Familien. Diese Landrechtstreitigkeiten können in blutigen Konflikten zwischen den verschiedenen Konfliktparteien³⁴ enden.

4.1.4. Bilwi

Bilwi liegt 517 km entfernt von Managua und wird durch eine Sandstraße mit der Hauptstadt verbunden. Die Daten bezüglich der Bevölkerungszahl sind ungenau: Pineda (2006: 19) bezieht sich auf eine Volkszählung von 2005, die Bilwis EinwohnerInnenanzahl auf 35.000 setzt. Bush (2006:47) hingegen geht von über 57.000 Personen in den urbanen und ruralen Gebieten Bilwis aus. Die Stadt ist geprägt von einer multiethnischen Bevölkerung, die sich aus den starken Migrationsbewegungen der *Porteñas*³⁵ ergibt.

Die Stadt Bilwi entstand durch Migrationsbewegungen Ende des 19. Jahrhunderts, bedingt durch die guten Arbeitsmöglichkeiten bei transnationalen Unternehmen, die von hier aus operierten. Der Krieg und die Umsiedelung der *comunidades* am Rio Coco führten zu einer weiteren Migrationswelle.

So ist die Stadt, seit ihrer Entstehung geprägt durch verschiedene Migrationsströme: Einerseits mestizische MigrantInnen aus der Pazifikregion, die aufgrund ihrer Handelsbeziehungen, Arbeitsuche oder durch die Vertreibung von ihrem Land nach Bilwi kamen. Andererseits findet eine interne Migration von Miskitu aus dem ländlichen Raum in die städtischen Gebiete statt. Gründe bestehen ebenfalls in der Arbeitssuche oder dem Bestreben nach einer besseren Ausbildung (vgl. Bush 2006: 73).

³⁴ Bei meiner Reise nach Alambikamba fuhren wir an einer mestizischen Siedlung vorbei, deren BewohnerInnen gerade von indigenem Land vertrieben wurden und nun am Straßenrand in Zelten wohnten (vgl. Feldforschungstagebuch 2009/ 2010).

³⁵ Umgangssprachlich für die BewohnerInnen von Bilwi.

Bilwi zeichnet sich durch diese Geschichten der Migration, der hohen Mobilität seiner Bevölkerung und den multiethnischen Charakter, der sich durch diese Mobilität ergibt, aus. Mehrheitlich leben Miskitu, Mestizas Costeñas, Creoles sowie einige Mayangnas in Bilwi. Trotz der ethnische Diversität konstatiert Bush (2006) eine hohe Xenophobie in Biwli. Obwohl die Stadt seit ihrer Gründung von verschiedenen ethnischen und indigenen Gruppen bewohnt wurde, leben diese nicht miteinander, sondern vielmehr nebeneinander her. Öffentliche Orte, wie z.B. Märkte, Plätze, Bildungseinrichtungen, Arbeitsplätze, Kirche, usw. stellen die Räume der interkulturellen Begegnung dar. Die lange „Tradition“ der kulturellen Abwertung verhindert auch heute noch ein egalitäres Miteinander der verschiedenen Gruppen.

Die multiethnische Zusammensetzung der Bevölkerung lässt sich anhand der Bevölkerungsverteilung innerhalb der *barrios* erkennen. Die meisten sind von mehreren ethnischen Gruppen bewohnt, obwohl in einigen Fällen auch eine ethnische Segregation zu erkennen ist. Die unten aufgelistete Tabelle basiert auf einer Datenerhebung von Debora Bush (2006: 47), die sie im Zuge ihrer Masterarbeit angefertigt hat. Sie bietet einen guten Einblick in die ethnische Aufteilung der Stadt.

Composición socioétnica de Bilwi y sus barrios

Barrio	Composición étnica	Predominio étnico
Muelle	Creole, Miskitu	Miskitu-Creole
Sandino	Miskitu, Mestizo	Miskitu
Spanish Town	Creole, Mestizo, Miskitu	Miskitu-Creole
Los Ángeles	Creole, Mestizo, Miskitu	Miskitu-Mestizo
Alemán	Miskitu, Mestizo	Miskitu
San Judas	Miskitu, Mestizo	Miskitu
Nueva Jerusalén	Miskitu, Mestizo, Sumu-Mayangna	Miskitu
Loma Verde	Miskitu, Mestizo, Creole	Miskitu
José Centeno	Miskitu, Mestizo, Creole	Miskitu
El Caminante	Miskitu, Mestizo	Miskitu
Filemón Rivera	Mestizo, Miskitu	Miskitu
San Luis	Miskitu	Miskitu
Germán Pomares	Mestizo, Miskitu	Miskitu
Arlen Siú	Creole, Mestizo, Miskitu	Creole
Moravo	Creole, Mestizo, Miskitu	Creole

Aeropuerto	Mestizo, Miskitu, Creole	Miskitu-Mestizo
19 de Julio	Mestizo, Miskitu, Creole	Miskitu
El Cocal	Miskitu, Mestizo	Miskitu
Santa Inés	Miskitu, Mestizo, Sumu-Mayangna	Miskitu
San Pedro	Miskitu, Mestizo	Miskitu-Mestizo
Revolución	Miskitu, Mestizo	Mestizo
Pedro Joaquín Chamorro	Miskitu, Creole, Mestizo	Creole-Mestizo
Rigoberto López Pérez	Creole, Mestizo, Miskitu	Mestizo-Creole
Pancasán	Mestizo, Creole, Miskitu	Mestizo
Libertad	Mestizo, Creole, Miskitu	Mestizo-Miskitu
Peter Ferrera	Miskitu, Creole, Mestizo, Sumu-Mayangna	Miskitu-Creole

Fuente: Bush, Deborah. 2006

Abb.3. Bevölkerungsverteilung der *barrios* in Bilwi

Wie aus der Tabelle ersichtlich wird, sind die Miskitu die bevölkerungsstärkste Gruppe. Dies lässt sich einerseits durch den starken Zuzug in Folge der kriegerischen Auseinandersetzungen in den 1980er Jahren erklären, andererseits durch die massiven Abwanderung von Creoles nach der Sandinistischen Revolution in die USA oder die Karibik. (vgl. Pineda 2001: 43).

Die Mehrsprachigkeit der BewohnerInnen Bilwis ist sehr präsent: Die gängigsten Sprachen sind Spanisch und Miskitu. Durch die ethnische Hierarchie und die damit einhergehende „Sprachhierarchie“ bildete sich eine vielsprachige Gesellschaft, so dass heute die Mehrheit der Bevölkerung mindestens zwei Sprachen spricht. Die MestizInnen bilden hierbei eine Ausnahme. Durch ihre ehemals hohe Position innerhalb der ethnischen Hierarchie sprechen die meisten von ihnen bis heute nur Spanisch (vgl. Kap. 3.4.).

In Bezug auf die Bildung gab es in Bilwi große Verbesserungen in den letzten Jahrzehnten. Seit 1995 gibt es zwei Universitäten in der Stadt. Dies bedeutet einen Vorteil für die lokale Bevölkerung, der zuvor der Zugang zur universitären Bildung verwehrt wurde. Beide Universitäten, die BICU (Bluefields Indian & Caribbean University) und die URACCAN (Universidad de la Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense) sind durch mehrere Standorten innerhalb der Autonomie vertreten..

Die URACCAN verfolgt das Ziel, die Prozesse der Autonomie unter Berücksichtigung der lokalen Entwicklungen und AkteurInnen zu stärken (vgl. Kloser 2006: 69). Ein weiterer

Schwerpunkt ist das Thema *interculturalidad* und die Vermittlung von indigenen Wissenssystemen.

An dieser Stelle möchte ich die Moravian Church als wichtige soziale Akteurin erwähnen. Sie leitet eine Vielzahl von Projekten und Organisationen und stellt für die BewohnerInnen Bilwi einen zentralen sozialen Interaktionsraum dar. Generell hat die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft einen sehr hohen Stellenwert in Bilwi und die aktive Mitarbeit in einer Gemeinde trägt zum Prestige der einzelnen Personen bei. Die Moravian Church ist die mit Abstand größte Glaubensgemeinde in den autonomen Regionen, was auf die intensive Missionierung der afrokaribischen und indigenen Bevölkerung durch die Moravian Church zurückzuführen ist. Auch heute noch prägt sie das gesamte öffentliche Leben und trägt stark zur öffentlichen Meinungsbildung bei.

Neben der hohen Arbeitslosigkeit ist vor allem der illegale Drogenschmuggel ein großes Problem in Bilwi. Die Stadt liegt auf der Drogenroute von Columbien in die USA. Viele *comunidades* und *locals* kooperieren aus ökonomischem Druck mit den *narcotraficantes*. Die „größten“ Drogendealer sind stadtbekannt und oft in die lokale Politik involviert. Vor der Küste wird regelmäßig kiloweise Kokain im Meer treibend aufgefunden, auch stürzen kleine Flugzeuge mit ihrer illegalen Fracht über der RAAN ab. Gerade für junge Menschen stellen die Drogen, sowie deren Schmuggel, ein hohes Risiko dar. Schnell werden sie zu Opfern von tödlichen Auseinandersetzungen und internen Machtkämpfen der verschiedenen Kartelle.

4.2. ¿Quien son las Mestizas Costeñas?

Die Mestizas Costeñas sind eine soziale Gruppe, deren ethnische Zugehörigkeit sich erst im Zuge der letzten Jahrzehnte innerhalb der Autonomie entwickelte. Sie haben eine Verbindung zu den MestizInnen an der Pazifikküste, der spanischen Sprache, der katholischen Religion usw., sind allerdings verwurzelt an der Atlantikküste und teilen somit auch die Lebenswelt bzw. die Weltanschauung der Costeñas. Ihre ethnische Identität ist geprägt von den multiethnischen Einflüssen an der *Costa*, sowie dem Gefühl der Marginalisierung durch den Nationalstaat (vgl. Kap. 4.3.).

Im Folgenden möchte ich auf die Geschichte der Mestizas Costeñas in der Region eingehen. Anschließend werde ich kurz die von mir interviewten Mestizas Costeñas und deren individuelle Migrationsgeschichte vorstellen.

4.2.1. Migrationsgeschichte der MestizInnen in die Atlantikregion

Die erste Einwanderungswelle vom Pazifik³⁶ wurde aufgrund des wirtschaftlichen Booms in den 1860ern ausgelöst und lockte mehrheitlich Bauern und Bäuerinnen in die Region. Diese kamen hauptsächlich, um in die Lohnarbeit einzusteigen, die sich durch den Kautschukboom und die beginnende Enklavenökonomie langsam etablierte. Durch die Inkorporation der Atlantikküste unter Zelaya (1894) kam es zu einer zweiten Migrationswelle. Die Nationalregierung schickte viele MestizInnen nach Bluefields, um dort die Administration der Stadt zu übernehmen: alle staatlichen Posten wurden durch Mestizas besetzt. Damit endete auch die Zeit der Creoles als wirtschaftliche und politische Elite. Diese Position wurde von den MestizInnen übernommen. Der Akt der gezielten Ansiedlung kann auch als kulturimperialistische Assimilationspolitik gelesen werden. Die Ansiedlungspolitik des Präsidenten Zelaya verfolgte das Ziel, die Integration der Küste in den mestizischen Nationalstaat zu gewährleisten. Hierbei kam es zu ersten kulturellen Beschränkungen für die KüstenbewohnerInnen (vgl. Pineda 2006: 61).

In den 1950er Jahren setzte die wohl stärkste Migrationswelle ein. Viele mestizische Kleinbauern und Kleinbäuerinnen auf der Suche nach Land sahen sich gezwungen an die Karibikküste zu migrieren. Die exportorientierte Agrarwirtschaft Somozas hatte es ihnen unmöglich gemacht ihre Subsistenzwirtschaft an der Pazifikseite des Landes aufrechtzuerhalten (vgl. Yih/ Hale 1987 :192). Mit dem Triumph der Sandinistischen Revolution kam es schließlich zu einer erneuten verstärkten Einwanderung von MestizInnen, in deren Folge diese sowohl die Regierungsposten, als auch die hohen politischen Ämter in der Region übernahmen (vgl. Matamoros 2005: 56). Seit den 1990er Jahren herrscht eine stetige Migration von Westen nach Osten, die mittlerweile eine reale Bedrohung für die Autonomie darstellt.

³⁶ Der Begriff Pazifik steht in diesem Zusammenhang für das Gebiet Nicaraguas, das von der mestizischen Mehrheitsbevölkerung dominiert wird.

4.2.2. Meine InterviewpartnerInnen - Mestizas Costeñas

Die Gruppe der von mir befragten Mestizas Costeñas umfasst acht Personen, vier Frauen und vier Männer mit universitärem Hintergrund³⁷. Jose studierte in Managua und arbeitete sein gesamtes Berufsleben als Lehrer. David studierte ebenfalls am Pazifik und war längere Zeit als Buchhalter tätig. Carlos studierte an der Bicu in Bilwi im Bereich der Agrarwissenschaft. Eva ist Angestellte einer NGO und arbeitet in deren lokalen Niederlassung. Die restlichen fünf InterviewpartnerInnen sind entweder Studierende oder Lehrende an der URACCAN. Diese Gruppe ist durch die Spezialisierung der Universität auf die Schwerpunkte Interkulturalität und autonome Prozesse tagtäglich mit diesen Themen konfrontiert, eine Sensibilisierung bezüglich dieser Themen kann daher angenommen werden. Mauricio ist Lehrender an der URACCAN, Doris hat am Pazifik Medizin studiert und absolvierte zusätzlich eine Maestria an der URACCAN. Martha und Carmen sind Studierende an dieser Institution.

Carlos Großmutter mütterlicherseits ist eine Miskitu aus der Region. Sein Großvater ein migrierter Engländer. Seine Familie väterlicherseits stammt vom Pazifik. Sein Vater kam durch das Militär als Arzt an die Atlantikküste und lernte so seine Mutter kennen. Die Familie lebte einige Jahre in Managua bevor sie zurück nach Bilwi zog.

Marthas Mutter wurde in Bilwi geboren. Ihr Vater, ein Mestize aus Managua, kam durch den Krieg nach Bilwi. Sie hat intensiven Kontakt mit ihrer Familie am Pazifik, sowie auch zu ihrem Vater, der bereits seit längerer Zeit wieder in Managua lebt. Sie selbst studierte auch einige Jahre in Managua, wechselte dann allerdings auf die URACCAN.

Zwei Interviewpartnerinnen kommen aus Las Minas³⁸. Eva wurde in Bonanza geboren und lebte mit ihrer Mutter einige Jahre in Managua, bevor sie wieder zu ihren Großeltern nach Bonanza zurück zog, die allerdings auch beide ursprünglich aus Granada (Stadt im Westen des Landes) stammen und auf der Suche nach Arbeit in die Region migrierten. Aufgrund familiärer Strukturen und dem Wunsch weiter zu studieren, zog sie mit 18 Jahren nach Bilwi zu Verwandten. Meine zweite Interviewpartnerin aus Las Minas, Carmen, wuchs in Rosita auf. Sie wusste lediglich, dass ihre Familie ursprünglich aus Estelí und Jinotega stammte.

³⁷ Da es sich in meiner Forschung mitunter um gesellschaftlich „heikle“ Themen handelt und Bilwi eine „kleine“ Stadt ist, sind nicht alle biographischen Daten jeder Person aufgelistet. Zusätzlich habe ich die Namen aller InterviewpartnerInnen geändert, um eine gewisse Anonymität zu gewährleisten.

³⁸ Las Minas ist der Name für die Region des ehemaligen Minendreiecks im Landesinneren der RAAN. Auch die *frontera agrícola* liegt in diesem Gebiet. Die Region ist hauptsächlich von MestizInnen und Mestizas Costeñas besiedelt, sowie von einigen kleineren Gruppen der Mayangnas.

Aufgrund der familiären Situation und den Bildungsmöglichkeiten lebt sie seit zehn Jahren mit einem Teil ihrer Familie in Bilwi.

Doris' Großeltern mütterlicherseits kamen in den 1950er Jahren nach Las Minas, um Arbeit zu suchen. Ihr Vater war Migrant aus Matagalpa. Nach ihrer Geburt lebte die Familie einige Jahre in Waspam aufgrund der *Tronquera*, eines großen dort ansässigen Holzunternehmens. Danach migrierte die Familie nach Bilwi, wodurch es Doris ermöglicht wurde die *Secundaria* zu besuchen, die es zu diesem Zeitpunkt in Waspam noch nicht gab. Als erwachsene Frau studierte sie in Managua und kehrte anschließend nach Bilwi zurück.

Die Familie von David stammt aus Granada und auch sie waren im 19. Jahrhundert auf der Suche nach besseren ökonomischen Möglichkeiten und migrierten in die Region. Nach der Revolution flüchteten viele seiner Verwandten in die USA und Kanada.

Die Eltern von Jose stammen väterlicherseits aus der Pazifikregion und mütterlicherseits aus Honduras, Tegucigalpa. Beide kamen nach Bilwi, weil es in den internationalen Unternehmen viel Arbeit gab.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Großteil der MigrantInnen auf der Suche nach Arbeitsmöglichkeiten oder durch das Militär an die Karibikküste kam. Die Gruppe der Arbeitssuchenden kam generell früher in die Region und ist daher meist schon seit zwei bis drei Generationen an der Küste ansässig.

4.3. Mestizas Costeñas Eine Identität zwischen Ser Mestiza und Ser Costeña

Die Identität der Mestizas Costeñas vereint in sich zwei unauflösbare, antagonistische Identitäten. Einerseits den/ die MestizIn, ein Produkt der *mestizaje*, also jenem Prozess, der jegliche Existenz Anderer Identitäten negierte bzw. diese an den Rand der Gesellschaft drängte. Andererseits verweist die *Identidad Costeña* auf die jahrhunderte lange Ausgrenzung und Diskriminierung der indigenen Völker und afrokaribischen Gruppen der nicaraguanischen Atlantikküste durch die mestizische Bevölkerung (vgl. Matamoros 2005: 44).

„Por un lado han convivido entre contradicciones con los otros grupos étnicos de la Costa, pero con los cuales se sienten afines. Por otro lado, comparten una identidad con los mestizos, un grupo hegemónico que amenaza las culturas y recursos naturales de la Costa Caribe nicaragüense.“ (Matamoros 2005: 1)

Der langanhaltende Widerstand der Costeñas gegen den mestizischen Nationalstaat und das von ihm ausgehende Bedrohungsszenario, wirft die Frage nach der legitimen Zugehörigkeit der MestizInnen zu der Gruppe der Costeñas auf. Denn immerhin ist es „der/die FeindIn im eigenen Haus“. Inwieweit können Angehörige der hegemonialen Bevölkerungsgruppe überhaupt Zugehörigkeit zu einer Gruppe entwickeln, die im Widerstand zu dieser entstanden ist? Stellt dies nicht per se einen (identitären) Konflikt dar? Wie auch Matamoros hervorhebt, muss mitgedacht werden, dass die Möglichkeit besteht, es hier mit einer Gruppe zu tun zu haben, die sich zwar als MestizInnen wahrnimmt, ihren Machtanspruch aber abgelegt hat und hierdurch auch keine Gefahr mehr für die Autonomie darstellt (vgl. Matamoros 2005: 44).

Der Diskurs über die ethnische Identität der Mestizas Costeñas ist für das Verständnis ihrer zwiespältigen Position innerhalb der Autonomie grundlegend und eröffnet die Möglichkeit zu verstehen, warum gerade diese Gruppe sich schon durch ihre Selbstdefinition zwischen den Polen Dominanz und Diskriminierung bewegt. Deshalb werde ich zuerst auf die verschiedenen, in den Prozess involvierten Identitätskonstruktionen eingehen, um anschließend die Wahrnehmungen der AkteurInnen in Bilwi darzustellen. Der letzte Teil behandelt die Abgrenzung der Mestizas Costeñas von den MestizInnen der Pazifikküste.

Hierfür ist es zunächst notwendig den Begriff der ethnischen Identität einzugrenzen, wobei die Basis meiner Arbeit sich auf die von Mirna Cunningham verwendete Definition stützt:

„La identidad étnica es dinámica y compleja, y puede evolucionar a lo largo de la vida de las personas en relación con una variedad de factores, que pueden incorporarse de forma consciente o inconsciente en la identidad asumida por la persona. La identidad étnica se afirma a través de varios elementos que definen el sentido de pertenencia de una persona a determinado grupo, entre los cuales hay una serie de valores compartidos, actitudes, estilos de vida, costumbres y ceremonias. La identidad cultural se forma a partir de ancestros comunes, la memoria histórica, conexión a un territorio, prácticas espirituales, idiomas, tradiciones y costumbres compartidas generando un sentido de solidaridad. Cada grupo cultural se define en base a su diferenciación de otro“ (Cunningham 2008: 14).

Mestizische Identität

Die mestizische Bevölkerung bildet die Mehrheitsgesellschaft Nicaraguas und lebt vorwiegend an der Pazifikseite des Landes. Ihre identitäre Geschichte liegt in der Kolonialisierung und der „Vermischung“ der damaligen spanischen Elite mit der lokalen, indigenen Bevölkerung. Dieser Prozess wurde von den damaligen Eliten als „rein biologische Vermischung“ dargestellt, was allerdings eine Verschleierungstaktik implizierte. Vielmehr war es ein gesellschaftliches Konzept, das den Anspruch hatte den nicaraguanischen Staat ethnisch zu homogenisieren und somit die Ausrottung der indigenen Bevölkerung vorantrieb (vgl. Kap. 3.4.3.).

Die Muttersprache, der großteils katholischen Mestizas Costeñas, ist Spanisch. Wie es in den Kategorien der *mestizaje* ausgedrückt wird, beziehen sie ihr kulturelles Erbe aus einer europäischen „Zivilisation“, und nicht aus einer indigenen Verortung, obwohl ihre Lebensrealität sich in einigen Bereichen nicht gravierend von der indigenen Bevölkerung unterscheidet.

An der Atlantikküste hat die Bezeichnung Mestiza noch eine zusätzliche Konnotation. Es ist eine geographische Zuschreibung und zwar zu der Pazifikregion des Landes. Die ethnische Zuschreibung Mestiza impliziert eine Migrationsgeschichte der jeweiligen Person oder der Familie an die Atlantikküste Nicaraguas. Dies bedeutet im lokalen Kontext die Nicht-Zugehörigkeit zu den *nativos*, also der „ursprünglich“ lokalen Bevölkerung, was einen gewissen Einschnitt in ihre Legitimität an der Küste zu leben bedeutet (vgl. Pineda 2006: 188).

Identidad Costeña

„Yo soy, yo nací en la Costa Atlántica yo estoy viviendo en la Costa Atlántica, soy de la étnia miskita, ese es mi único territorio, ahí vive mi gente porque soy costeño, ¿Por que soy costeño? Porque donde yo nací de donde estoy viviendo donde voy a morir es aquí. Entonces eso es ser costeño.“ (Barbara, Miskitu, S.12 Z.28- 31)

Die BewohnerInnen der Autonomieregionen nehmen sich selbst als Costeñas wahr, als Angehörige einer regionalen Gruppe, die neben ihrer ethnischen und ihrer nationalstaatlichen Identität, einen wichtigen identitären Bezugspunkt darstellt. Ser Costeña wird von allen ethnischen und indigenen Gruppen der Atlantikküste geteilt, da der gemeinsame Bezugspunkt innerhalb dieser Identität die lokale Verortung an der Karibikküste ist (vgl. Cunninham 2008: 15).

“Las identidades de los pueblos indígenas, afrocaribeños y comunidades étnicas de las regiones autónomas son el fruto de sus tradiciones y símbolos étnico-culturales, así como de las experiencias históricas de lucha y sobrevivencia recogidas en sus memorias colectivas” (PNUD 2005: xxii).

Weiter heißt es

“Es evidente que las regiones autónomas transitan por un proceso de transformación de las identidades específicas hacia una identidad costeña promovida por los mismos pueblos, como una estrategia de defensa de su identidad e intereses ante la cultura hegemónica nacional mestiza que impulsan instituciones nacionales y externas” (De la Peña 2002 in PNUD 2005: 107).

Somit sind die verbindenden Elemente der Costeñas einerseits ihre Traditionen und geteilten Erfahrungen, und andererseits ein andauernder Prozess der Abgrenzung und Verteidigung der eigenen ethnischen Identitäten gegen die dominante mestizisch- nationale Position.

„No existe la percepción de nación o raza costeña. Ser costeño es una de identidad regional compartida, multiétnica que no pertenece a un grupo ni está estrictamente definida por un origen étnico y en construcción. Es una identidad que se construye en contraposición al Estado- nación mestizo.“ (Matamoros 2005: 37)

Diese Auffassung teilen auch meine InterviewpartnerInnen:

„Pues, siempre nosotras hemos indentificados como costeños lo que hemos nacido en la región verdad ... tanto en la area de las Minas como en Puerto Cabezas Waspam o Prinzapolka. Entonces si nacen en esa área se dicen que sos este costeño....eso es independientemente de como que indentificas tambien, ehnn, de acuerda a tu cultura y esa cosas. Entonces sos costeño por eso cuando llegamos al Pacífico alla no hacen la diferencias decir ah por que este tiene la piel oscura estas costeño´ no si saben naciste aqui ...por eso todos somos costeños“ (Doris, Mestiza Costeña S.1 Z.29- 36).

Die Identidad Costeña ist somit eine kollektive Identität, die die BewohnerInnen der nicaraguanischen Atlantikküste als soziale Gruppe miteinander verbindet.

Identidad Mestizas Costeñas

“Su lengua materna es el español y culturalmente con sus vecinos mesoamericanos comparten similares y una historia común producto del dominio español. Su cultura se la llevarían en olas migratorias realizadas hacia las diversas zonas de la región costeña y son predominantemente católicos” (Benítez 2002: 75 in Matamoros 2005: 2).

Mestizas Costeñas sind einerseits beeinflusst durch ihre mestizische Herkunft und Kultur, andererseits handelt es sich um eine ethnische Identität, die geprägt ist von den Erfahrungen innerhalb eines multiethnischen Umfelds, sowie dem historischen und dem lokalen Kontext der AkteurInnen. Dies beinhaltet die Enklavenökonomie, deren strikte ethnische Hierarchie, sowie das Zusammenleben mit kulturell Anderen Gruppen, die Erfahrung der Marginalisierung durch den Nationalstaat und den Kampf gegen diese Diskriminierung.

„Los mestizos costeños han ido construyendo su propia, una identidad regional compartida con distintos grupos étnicos y que busca alianza con ella para enfrentar o negociar en mejores condiciones con la invasión del Pacífico.“ (Matamoros 2005: 40)

Ausschlaggebend ist die lokale Verortung der AkteurInnen. Sie verstehen sich als Costeñas und erklären die *Costa* zu ihrem primären Sozialisationsraum. Das eigene Leben, Vorstellungen und Praktiken sind geprägt durch die Erfahrungen an der multiethnischen Karibikküste Nicaraguas und nicht durch die Pazifikseite des Landes. Die Küste ist in der Eigenwahrnehmung auch die Heimat der beschriebenen Menschen und keine freiwillige oder unfreiwillige (ökonomischer Druck, etc.), durch Migration entstandene „Zwischenstation“ in der eigenen Biographie. Die Gruppe der Mestizass Costeñas leben somit meist schon seit einigen Generationen an der Atlantikküste.

„¿Por que el mestizo costeño? Es decir los mestizos son costeños. Somos los que hemos venido desarrollándonos en los procesos de cambios de visión, de desarrollo de la Costa de aquellos que hemos venido sufriendo procesos de transformación producto del análisis y la vinculación con los procesos de desarrollo de la región. De una perspectiva del respeto a las particularidades, etno-culturales, y geográficas aquello que hemos asumido una posición de entender, de comprender inclusive de practicar y elementos culturales de los pueblos que inicialmente estaban a vitando el Caribe Nicaragüense“ (Mauricio, Mestizo Costeño, S.1 Z.5- 11).

4.3.1. Mestizas Costeñas in Bilwi

So vereinen die Mestizas Costeñas zwei, in Konflikt miteinander stehende Identitäten. Dies führt wiederum zu Konflikten in den jeweiligen Kontexten. Einerseits gehören sie zwar zur Gruppe der Costeñas, doch ihre Zugehörigkeit und Identität bleibt stets umstritten, da sie immer auch ein Teil der hegemonialen Identitätskonstruktion sind. Andererseits gehört man einer Gruppe an, die innerhalb des nicaraguanischen Staates als „minderwertig“ und als den MestizInnen unterlegen wahrgenommen wird und deren minderer Status sich auch in den Köpfen der Mestizas Costeñas eingepägt hat. Im folgenden Abschnitt möchte ich die

Situation in Bilwi anhand der dort lebenden Mestizas Costeñas und Miskitu und deren Meinungen beschreiben.

Die gängige Meinung unter den befragten Mestizas Costeñas ist, dass all jene, die in der Autonomie geboren wurden, Costeñas sind, unabhängig von ihrer ethnischen oder kulturellen Zugehörigkeit. Auch die von mir befragten Miskitu stimmen dieser Aussage zu.

„Ok, mira pacífico - los mestizos del Pacífico son mestizos que han vivido allí durante años. Los mestizos del Atlántico son mestizos que han nacido, que han vivido aquí en la Costa Caribe durante años... durante los 21 años.... de los 21 años! Después que se han creado las leyes los artículos importantes que les permita a ellos (Barbara, Miskitu, S10 Z.15- 20).

„El mestizo costeño, tiene todo el derecho que puede tener un miskitu, todo el derecho que puede tener un criollo o afrodescendiente cualquiera de esos.“ (Ana, Miskitu S.10 Z.9- 10).

„Hay una diferencia en la relación, verdad, en la relación, hay este... más confianza, por que como costeños, primero nosotros nos identificamos así, cuando en Managua te preguntan o afuera, vos te vas, vos decís, yo soy de la costa de Nicaragua, nunca decimos somos Nicaragüenses, yo no me identifico así, no me veo identificándome como Nicaragüense, antes de haberme identificado como costeña y eso lo tienen los mestizos, los afro descendientes, los miskitus y los mayagnas, mientras que el colono o la frontera agrícola, no tiene identidad. El mestizo costeño tiene identidad o sea tienen esa identidad. Ellos comen igual como comemos nosotros, ya están acostumbrados a comer la comida de la costa, ó sea... no, es totalmente diferente.“ (Ana, Miskitu S.11 Z.15- 31).

Wie die Zitate zeigen, pflegen die von mir befragten Miskitu ein gewisses Nähe- und Vertrauensverhältnis zu den MestizInnen, die bereits seit einigen Generationen gemeinsam mit ihnen leben. Man bezieht sich auf geteilte Erfahrungen, Gewohnheiten und Weltanschauungen. Die Identität Costeñas ist für viele der zweitwichtigste identitäre Bezugsrahmen, nach der eigenen ethnischen Identität. Diesen teilen sie mit den Mestizas Costeñas, auch wenn sie ihnen gewisse Vorbehalte entgegen bringen. Diese Vorbehalte entspringen meiner Meinung nach der Ebene der ethnischen Identität. Auf dieser sind sie antagonistische Gruppen, deren gemeinsame Vergangenheit es erst zu verarbeiten gilt. Die gemeinsame Identität als Costeñas ist bereits ein Schritt in diese Richtung, denn durch das Näheverhältnis und die geteilte Marginalisierung konnten die ersten Annäherungen aneinander, geschehen.

Die oben angeführte Meinung stellt allerdings eine liberale Einstellung dar. Dem gegenüber gibt es auch Miskitu, meist AnhängerInnen der YATAMA- Partei, die betonen, dass

MestizInnen, gleich ob Costeño oder no- Costeño, kein legitimer Teil der Autonomie sein können.

“Los indígenas son la esencia de la Autonomía. Los mestizos son parte de la sociedad nacional” (Brooklyn Rivera, Führungspersonlichkeit der YATAMA).

Dies ist ein ethnopolitischer Diskurs, der die MestizInnen klar als Feinde der Autonomie wahrnimmt und lediglich der Gruppe der Indigenen spezielle Rechte zugestehen möchte. Die Gruppe der Mestizas Costeñas stellt in dieser Rhetorik eine Bedrohung für die Autonomie dar und kann daher auch nie ein legitimer Teil der Gruppe der Costeñas sein (vgl. Kap. 4.4.3.). Für sie überlagert ihre Identität als MestizIn alle anderen identitären Aspekte. Diese ethnozentrische Sichtweise widerspricht allerdings auch dem multiethnischen Charakter des Autonomiestatuts.

An dieser Stelle möchte ich anmerken, dass es in Bilwi sicherlich Mestizas gibt, die in der RAAN geboren wurden und sich identitär trotzdem nur auf ihre geschichtliche Herkunft „*del Pacífico*“ beziehen und sich somit klar von den Costeñas abgrenzen wollen (vgl. Pineda 2006: 1). Damit einher geht meist eine sehr dominante und abwertende Haltung gegenüber der indigenen und afrokaribischen Bevölkerung. Dies gibt Einblicke in die Konfliktlinien innerhalb Bilwis und erklärt auch die Ausgrenzung der MestizInnen aus der Autonomie seitens einiger Miskitu.

4.3.2. Eigenwahrnehmung

Alle von mir befragten Mestizas Costeñas nehmen sich selbst auch als Costeñas wahr.

„Entonces yo digo que soy mestiza costeña, por que ya llevo una vida, ya como lo que comen de puerto, ya prácticamente visto como ellos. Me comporto casi igual que ellos: Igual cuando uno va a Managua por decir así, ya dicen ese ‘costeño’, no se refieren digamos, en otras palabras a ese miskitu, no se refieren como mestizo“ (Carmen, S1. Z.43- 47)

„Para mi costeño es toda persona, que nace en cualquier lugar de la costa realmente. Yo soy costeña porque yo nací aquí, independientemente de que mis abuelos no hayan sido de aquí. Pero yo me siento costeña porque yo nací aquí, yo me siento costeña, Me siento porteña de Puerto Cabezas“ (Martha, S.2 Z.18-21)

“Costeño por que nací aqui. Costeño por que conservo y soy respetuoso a las otras culturas. Costeño también por que amo donde yo nací. Costeño por que me gusta donde vivo y donde estoy.” (Carlos, S.6 Z.19- 21)

Wie die Zitate zeigen, begründen sie dies durch die starke Verbundenheit mit der Region und der geteilten Lebensrealität mit den Anderen Völkern und Ethnien der Autonomie. Ich konnte jedoch bei fast allen meiner InterviewpartnerInnen einen gewissen Bezug zu ihrer mestizischen Identität und zu der mestizischen Bevölkerung erkennen. Oft wurde dieser durch Traditionen und Gewohnheiten, die einige Familien beibehalten haben bzw. durch aktive Verbindungen zu in Managua lebenden Familienmitgliedern, aufrechterhalten. Weitere Aspekte der mestizischen Kultur in den Leben der Mestizas Costeñas sind Traditionen, Feste, Nahrungsmittel, sowie vor allem die spanische Sprache.

4.3.3. Abgrenzung von den *Mestizas del Pacífico*

Seit der massiven Einwanderung (1990er Jahre) der mestizischen Bauern und Bäuerinnen in die Region und dem hiermit einhergehenden Vordringen in die Gebiete der *frontera agrícola*, wird die mestizische Bevölkerung erneut zum Feind der indigenen und afrokaribischen Gruppen. Dies erschwert die Lebenssituation der Mestizas Costeñas, da sie oft mit diesen MigrantInnen in Verbindung gebracht werden. Dies wiederum lässt eine klare Abgrenzung der Mestizas Costeñas von den Mestizas als für diese notwendig erscheinen, um sich innerhalb der Autonomie zu positionieren und die bereits erworbenen Rechte als Costeñas geltend zu machen.

“El costeño que ha nacido y crecido ahí ha convivido con todos...un entorno de convivencia con las otras étnias y la misma naturaleza. Entonces se crece el amor hacia eso mientras que la perspectiva de un mestizo que llega a la Costa es muy diferente”. (Interview in Matamoros 2005: 42f.)

Die Identität der Mestizas Costeñas verändert sich stetig und gewinnt an Bedeutung im Prozess der intensiven Auseinandersetzung mit der Lebenswelt an der Küste und deren sozialen Realität, sowie den Ausschlussmechanismen des Staates.. Hierfür dient der mestizische Immigrant/die mestizische ImmigrantIn als negativer Gegendiskurs zu den Mestizas Costeñas. Er/Sie steht für die mestizische Dominanzgesellschaft, deren Präsenz an der Atlantikküste in Verbindung mit Akten der Kolonialisierung und Ausbeutung gebracht wird (vgl. Matamoros 2005: 43). Daher ist eine klare Abgrenzung von den MestizInnen des Pazifiks ein wichtiger Akt der Affirmation der Identidad Costeña, durch welchen die Mestiza Costeñas auch ihre relative Nähe zu der indigenen und afrokaribischen Bevölkerung unter Beweis stellen können. Hierbei werden insbesondere Aspekte des Lebens betont, in denen die mestizische und die indigene/ afrokaribische Bevölkerung sich sehr von einander unterscheiden bzw. sehr unterschiedlich wahrgenommen werden. Die Nähe zu der Gruppe

der Indigenen und Afrocaribeñas wird in diesem Prozess überbetont und die mestizische Bevölkerung durch negative Stereotype als das „böse“ Andere stigmatisiert.

[...] es una identidad en construcción, y puede significar que los mestizos costeños están reconstruyendo su memoria para dar cabida a un discurso más costeño que los aproxime más a posiciones de grupo con indígenas y afrodescendientes, y los aleje de las contradicciones interétnicas, que han caracterizado su reciente historia“ (Matamoros 2005: 43).

Im folgenden Abschnitt werde ich auf einige Punkte eingehen, die meinen InterviewpartnerInnen hinsichtlich der Abgrenzung gegenüber den MestizInnen sehr wichtig waren.

Leben in der ethnischen Diversität

Da die Mestizas Costeñas Nachfahren der nicaraguanischen Mehrheitsbevölkerung sind, die durch Migration an die Atlantikküste kamen, stellt der Faktor der Anpassung bzw. Integration an die Lebensrealität der ethnischen Gruppen, für die lokalen AkteurInnen einen ausschlaggebenden Punkt bezüglich der Zugehörigkeit zur Region dar. Es wird davon ausgegangen, dass die Anpassung an die karibische Lebensrealität sich durch die Dauer der Anwesenheit (der Familien) intensiviert. So unterscheidet Mauricio, Mestizo Costeño, zwischen MestizInnen der ersten, zweiten, dritten bzw. vierten Generation an der Atlantikküste. Hierbei ist zu beobachten, dass gerade die MestizInnen der ersten Generation noch als „Fremdkörper“, die diesen Prozess der Anpassung noch nicht durchlaufen haben, wahrgenommen werden. Damit einher geht die Annahme, dass die dominante Position der MestizInnen sich über die Generationen hinweg immer stärker auflösen kann. Das Leben in einem multikulturellen Umfeld scheint die Weltanschauungen sowie Traditionen der MestizInnen der zweiten, dritten, vierten Generation stark zu beeinflussen und an die lokalen Gegebenheiten anzugleichen. Dies stellt gleichzeitig auch eine wichtige Dimension der Identität der Mestizas Costeñas dar.

Die Resultate der Anpassungsprozesse spiegeln sich in verschiedenen Bereichen des Lebens der AkteurInnen wieder. Auch wenn es in den Reflexionen meiner InterviewpartnerInnen nicht immer explizit zum Ausdruck kommt, ist es meiner Meinung nach ein fließender Prozess, der über die Generationen hinweg nicht immer bewusst wahrgenommen wird, aber auf jeden Fall Spuren hinterlässt. Davis spricht in diesem Zusammenhang von *enculturación*. „Enculturación [es un] Proceso social por el cual la cultura es aprendido y transmitido a través de generaciones.“(Davis 2009: 14). Durch diesen Prozess erneuert sich das

gemeinsame System von Werten und Einstellungen über Generationen hinweg innerhalb eines neuen kulturellen Kontextes.

Martha, Mestiza Costeña, erzählte mir in diesem Zusammenhang von den Veränderungen, die ihre Familie in den letzten zwei Generationen durchlebte. Ihre Großeltern sind MestizInnen, haben den Großteil ihres Lebens am Pazifik verbracht und migrierten dann an die Atlantikküste. Martha bezichtigte ihre Großeltern nie des Rassismus, jedoch merkte sie an, dass diese einige gängige Vorurteile gegenüber den Costeñas internalisiert hatten, als sie Ende des letzten Jahrhunderts in die Region zogen. Dies machte sich vor allem in Konfliktsituationen mit Anderen ethnischen Gruppen bemerkbar, in denen sichtbar wurde, dass sich Marthas Großeltern Anderen ethnischen Gruppen gegenüber überlegen fühlten. Sie sieht gerade darin den großen Unterschied zwischen ihr und ihren Großeltern. Genauso mieden diese den Kontakt mit Mitgliedern Anderer ethnischer Gruppen, vor allem mit Miskitu. Sie selbst grenzt sich klar von diesem Gedankengut ab. „yo no soy así, yo no crecí viendo a los demás debajo de mí“ (Martha S.3 Z.8). Sie beschreibt ihr Umfeld und das ihrer Mutter als von interkulturellen Begegnungen und Diversität geprägt.

Carmen stammt aus der Region Las Minas, die mehrheitlich von MestizInnen bevölkert ist und sich durch den nicht vorhandenen Einfluss der Miskitu und Creoles bezüglich des Alltags und des Zusammenlebens von Bilwi unterscheidet. Sie reflektiert darüber, dass sich in den zehn Jahren, die sie bereits in Bilwi lebt, viele ihrer Gewohnheiten geändert haben und durch den kulturellen Einfluss der Miskitu bereichert wurden. Durch das multiethnische Umfeld wurde auch der Umgang mit kulturellen Differenzen toleranter.

Gerade für die befragten Mestizas Costeñas, die sich auch beruflich mit dem Thema Interkulturalität beschäftigen, stellt die Koexistenz mit verschiedenen Kulturen eine große Bereicherung dar. Doris, Mestiza Costeña, beschreibt, dass ihre gesamte Lebenswelt durch den Kontakt mit den Anderen ethnischen und indigenen Kulturen beeinflusst wird. Auch die Glaubenssysteme der Mestizas Costeñas werden durch die Glaubensvorstellungen der Anderen Kulturen bereichert. Generell wird die Nahrung häufig als Indiz für Identität und Zugehörigkeit genannt. Doris erzählt, dass sich die Nahrungsgewohnheiten innerhalb einer Generation stark verändert haben. Während ihre Mutter noch immer täglich Maistortilla isst (typische Speise des Pazifiks), essen sie und ihre Kinder vermehrt Brot und Weizentortilla; Nahrungsmittel, die häufiger von Miskitu und Creoles verwendet werden. Auch die Verwendung von Kokos in den Speisen wird hinsichtlich der Anpassung an lokale Essgewohnheiten oft erwähnt.

„Entonces las visionas son distintas, por que las relaciones que se dan entre las étnias determinen muchas veces tu comportamiento y tu visión. Digamos un ejemplo una pareja donde se case un mestizo con una miskitu allí en la visión nueva de esa pareja va a ser diferente. La mezcla de la cultura a veces puede ver personas que querían que no ...verdad no... pero el común de las personas puedes ver la convivencia es mas tranquila. Aceptan una cosa, una cultura su.... su hijo ya nacen viviendo esta dos tipos de cultura: Vez, entonces si hay una mezcla [Anm. der Weltanschauungen].“ (Doris, Mestiza Costeña, S.3 Z.4- 11).

Auch diese Beobachtungen bestätigen, dass durch das enge Zusammenleben der unterschiedlichen, kulturellen AkteurInnen, Veränderungen innerhalb der Weltanschauung und Alltagskultur geschehen können. Dies jedoch nur, solange die AkteurInnen sich nicht bewusst davon abgrenzen und nicht versuchen, sich diesen Einflüssen zu entziehen. Allerdings gibt es noch immer mestizische Familien in Bilwi, denen es sehr wichtig ist, sich nicht mit anderen ethnischen Gruppen zu vermischen und, aus Angst sich dadurch zu einer „minderwertigeren“ Gruppe zu entwickeln, auch keine kulturellen Fremdeinflüsse dulden. Meist sind diese Familien bzw. Menschen stark geprägt vom *blanquamientos*, einem Prozess des sozialen »weiß- werdens« durch die Anpassung an die Normen der Dominanzgesellschaft. Damit einher geht die Leugnung der indigenen und afrokaribischen Elemente im eigenen Leben (vgl. auch Rommelspacher 1998).

Umgang mit anderen kulturellen Gruppen

Viele meiner InterviewpartnerInnen erwähnten Ignoranz als einen der größten Unterschiede zwischen den MestizInnen im Westen und Osten des Landes. Die MestizInnen³⁹ wüssten nichts über die BewohnerInnen der Atlantikküste, deren Lebensweisen, Probleme und Geschichte. So blieben Vorurteile aufrechterhalten und würden durch Unwissenheit reproduziert. Viele meiner InterviewpartnerInnen verorten das Problem innerhalb der Schulbildung, da die Bildungsprogramme des Pazifiks nicht die geschichtliche Aufarbeitung der Geschehnisse an der Atlantikküste beinhalten, sondern sich mehrheitlich auf die Geschichte des mestizischen Nationalstaates beschränken.

Die MestizInnen der Küste nehmen sich selbst als respektvollere Personen im Umgang mit Anderen Kulturen bzw. im multiethnischen Zusammenleben wahr. Es herrscht die Meinung vor, durch die ethnische Diversität an der Küste offener zu sein und ein besseres Verständnis für Andere entwickelt zu haben. Die Erfahrung, den eigenen Lebensraum mit Menschen Anderer ethnischer Zugehörigkeit zu teilen und in einem Raum zu leben, in dem nicht alle dieselbe Muttersprache sprechen, hat einen positiven Einfluss hinsichtlich der

³⁹ MestizInnen steht an dieser Stelle für die MestizInnen des Pazifiks.

Offenheit der AkteurInnen. Dies wird häufig in Kontrast zu den Mestizas des Pazifiks gesetzt, denen vorgeworfen wird, weiterhin eine kulturelle Hegemonie aufrecht zu erhalten.

Hier stellt sich die Frage, inwieweit die AkteurInnen den von ihnen genannten Respekt gegenüber den Anderen ethnischen und indigenen Gruppen internalisiert haben und diesen auch leben. In einigen Fällen wurde mir im Laufe meiner Interviews klar, dass diese in der Realität oftmals nicht gegeben ist. Ich gehe allerdings davon aus, dass der Respekt gegenüber Anderen ethnischen und indigenen Gruppen an der Atlantikküste gesamtgesellschaftlich höher ist, als an der Pazifikküste Nicaraguas, was auch wiederum den hohen Stellenwert des „Respektes gegenüber Anderen Gruppen“ für die Eigenzuschreibung als *Costeña* bzw. Abgrenzung von den MestizInnen erklären könnte.

Wirtschaftsweisen

Ein weiterer oft genannter Unterschied bezieht sich auf die Art und Weise des Wirtschaftens der MestizInnen. Diese wird im Gegensatz zur lokalen Wirtschaftsform als nicht nachhaltig und „kapitalistisch“ wahrgenommen. MestizInnen seien meist diejenigen, die den Handel in der Region betreiben und auf große Gewinne spekulieren.

“Como mas capitalista. Es mas egoísta. ‘Si yo tengo, solamente yo quiero tener y no me importa si el otro no tiene también.’ Entonces es mas egoísta el mestizo que es de allá, que el mestizo que es de aquí. Esa es también otra diferencia..” (Carlos, Mestizo Costeño, S.19 Z.8-10)

Fast alle größeren Geschäfte in Bilwi gehören mehrheitlich den MestizInnen. Diese haben auch Zugang zu Krediten bzw. entwickelten ein System der privaten finanziellen Leihgaben. Hingegen ist vielen *Costeñas* der Zugang zu Krediten verwehrt, so dass diese aufgrund fehlender finanzieller Mittel gar nicht in der Lage wären größere Geschäfte zu betreiben (vgl. Cunningham 2008: 111). Generell gelten die MestizInnen vom Pazifik im Vergleich zu den *Costeñas* als reicher.

Ein ausschlaggebender Punkt ist ebenfalls, wie und wo das verdiente Geld reinvestiert wird. Oft wird daher auch darüber geklagt, dass die HändlerInnen am mestizischen Markt *San Jeronimo* in Bilwi nur in die Stadt kommen, um ihre Produkte zu verkaufen, allerdings kein Geld in die Region investieren. So fühlen sich die *Costeñas* von den MestizInnen ausgebeutet, da deren Geld nicht zum Wachstum der Region beiträgt. Diese Gruppe ist auch besonders unbeliebt bei den Miskitu. Die Mestizas *Costeñas* versuchen sich stark hiervon abzugrenzen und betonen immer wieder, dass sie selbst viel weniger Geld besitzen als die MestizInnen des Pazifiks.

„Que hemos nacido aquí. Que somos de aquí, compartir de esa visión de cuidar la tierra...verdad esa cosas. Pero cuando ya viene la otra gente del Pacífico... que ellos son mas productores verdad....que necesitan ganancia que necesitan...Esa cosas pues vienen digamos con 100 cabezas de ganado lo meten despaltan y así se queden. quien en la región tiene esa posibilidad de tener tanto“ (Doris, Mestiza Costeña S.8 Z.1- 5)

Umgang mit natürlichen Ressourcen

Die Ressourcen der Atlantikregion wurden in den verschiedenen Epochen der Geschichte immer wieder ausgebeutet bzw. geraubt. Selten erhielt die lokale Bevölkerung eine Entschädigung bzw. Gewinne aus diesen Geschäften. Mit der Inkorporation der Küste im Jahre 1894 wurde zum Beispiel das indigene Land rechtswidrig an ausländische und mestizische Investoren verkauft. Durch den Aufbau der Enklavenwirtschaft wurden Wälder abgeholzt und Land unfruchtbar gemacht. Dies hat Wunden bei den Costeñas hinterlassen. Durch die massive Zuwanderung von mestizischen Bauern und Bäuerinnen und der damit einhergehenden Minimierung des indigenen Landes und des tropischen Regenwaldes, haben der Schutz und der nachhaltige Umgang mit den natürlichen Ressourcen der Region eine erneute Relevanz erhalten.

Die Miskitu sind der Meinung, dass das Land in der Autonomie kein Acker- oder Weideland ist, sondern größtenteils Waldboden sei. Auch einige Mestizas Costeñas, wie Martha, Carlos und Carmen, teilen diese Meinung. Ein großes Problem sei, dass die mestizischen Bauern und Bäuerinnen dies nicht wissen würden und mit ihren landwirtschaftlichen Methoden den Boden zerstören bzw. die Wälder roden, um das Holz zu verkaufen usw. Zusätzlich passiert dies meist auf indigenem Kommunalland. Dies widerspricht den nachhaltigen Wirtschaftsweisen der Costeñas und erzeugt offene Konflikte. So kommt es zur Verstärkung der Ressentiments gegenüber den mestizischen ImmigrantInnen (vgl. Matamoros 2005). Die Mestizas Costeñas grenzen sich von den ausbeuterischen Tendenzen ab und projizieren diese nur auf die Wirtschaftsformen der MestizInnen. Mestizas Costeñas haben sich laut Eigeneinschätzung auf die Wirtschaftsweise der indigenen Bevölkerung eingelassen und wirtschaften in einer „nicht- kapitalistischen“ Weise und leben stärker im Einklang mit der Natur (vgl. Matamoros 2005: 42).

4.4. Autonomie – Zugehörigkeit – Macht

Im folgenden Kapitel werde ich das Verhältnis der Mestizas Costeñas zur Autonomie näher beschreiben, v.a. inwieweit diese das Autonomiestatut berücksichtigen. Des Weiteren werde ich die Unterschiede in der Wahrnehmung der Miskitu und der Mestizas Costeñas bezüglich der Funktion der Autonomie näher beleuchten. Im Zuge dessen gehe ich auf das subjektive Gefühl des Akzeptiert-Werdens der Mestizas Costeñas innerhalb der Autonomie ein.

4.4.1. Autonomie – ein Schutzinstrument für Mestizas Costeñas?

Wie das vorherige Kapitel gezeigt hat, ist die Bewertung der Zugehörigkeit der Mestizas Costeñas zu einer regionalen Identität, und somit auch zur Autonomie, abhängig von verschiedenen Faktoren. Neben der subjektiven Wahrnehmung der Costeñas im Feld, besteht der jurisdikative Rahmen des Autonomiestatuts, das bestimmt, welche Personengruppen legitime Teile der Autonomie sind, d.h. Anspruch auf speziellen Rechte haben. Die Autonomie spielt eine zentrale Rolle für die Mestizas Costeñas, da sich ihre regional verankerte Identitätskonstruktion erst im Zuge der Autonomieentstehung entwickelte. Davor bestand keine Notwendigkeit, die Zugehörigkeit zu dieser regionalen Gruppe auszudrücken. Erstens gehörten die MestizInnen einer sozialen Gruppe an, die durch ihre Identität per se mit Rechten ausgestattet war. Zweitens kam es in der Zeit vor der Autonomie kaum zu Interaktionen mit dem Nationalstaat innerhalb der Region. Die Etablierung einer regionalen Identität, die sich vom mestizischen Nationalstaat abgrenzt, wurde erst im Kampf um Rechte innerhalb der Autonomie essentiell (vgl. Feldforschungstagebücher 09/10, Matamoros 2005: 56).

Bezüglich der Frage nach der Zugehörigkeit der verschiedenen ethnischen und indigenen Gruppen, geben folgende Paragraphen Aufschluss:

„Que la Región Atlántica nicaragüense constituye aproximadamente el 50% del territorio patrio y, con cerca de trescientos mil habitantes representa el 9.5% de la población nacional, distribuida en: ciento ochenta y dos mil Mestizos de habla hispana; setenta y cinco mil Misquitos con su propia lengua; veintiséis mil Creoles de habla inglesa; nueve mil Sumos con su propia lengua; mil setecientos cincuenta Garifunas, la mayoría de los cuales han perdido su lengua, y ochocientos cincuenta Ramas de los cuales sólo treinta y cinco conservan su lengua.“ (vgl. Vorwort Ley Nr. 28 Punkt II).

„El presente Estatuto establece el Régimen de Autonomía de las Regiones en donde habitan las Comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua y reconoce los derechos y deberes propios que corresponden a sus habitantes, de conformidad con la Constitución Política“ (Art. 1. Autonomiestatut).

Das Statut definiert *Comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua* wie folgt:

„Comunidades de la Costa Atlántica o Caribe de Nicaragua: Se entiende como las entidades jurídicas – sociales – políticas, constituidas por miskitos, mayagnas o sumus, rama, creoles, garifonas y mestizos que habitan en las Regiones Autónomas con jurisdicción para administrar sus asuntos bajo sus propias formas de organización conforme a sus tradiciones y culturas, reconocidas en la Constitución Política y la Ley 28““ (Reglamento a la Ley Nr. 28 2007: 22).

Somit fallen auch die Mestizas unter das Autonomiestatut und sind TrägerInnen der damit verbundenen Rechte. In Bezug darauf, wer politische Rechte innerhalb der Autonomie hat, geben die Artikel 21 und 22 Aufschluss. Hierin wird erläutert, wer Mitglied des *Consejo Regional* werden darf bzw. wer dazu berechtigt ist an den Wahlen teilzunehmen. Der *Consejo Regional* ist die oberste Instanz der Regionalregierung der jeweiligen autonomen Region (vgl. Reglamento a la Ley Nr. 28: 2007: 23).

Artikel 21:

„Para ser Miembro del Consejo Regional se requiere: haber nacido en la Costa Atlántica o ser hijo de padre o madre nacido en la Región; haber cumplido veintiún años de edad; estar en pleno goce de sus derechos civiles y políticos y haber residido en la respectiva Región por lo menos un año inmediato anterior a las elecciones; los nicaragüenses de otras regiones deberán haber residido en la respectiva Región Autónoma al menos cinco años consecutivos inmediatamente anterior a la elección“.

Man muss entweder an der Küste geboren worden sein oder eine Mutter bzw. einen Vater haben, die/der an der Küste geboren wurde, um sich als WahlkandidatIn aufstellen lassen zu dürfen. Für all diejenigen, die nicht an der Küste geboren worden sind bzw. auch keinen Elternteil haben, der an der Küste geboren wurde, gilt, dass sie mindestens fünf Jahre ununterbrochen an der Küste gelebt haben müssen, um Mitglied des *Consejo Regionals* werden zu können.

Artikel 22.

„Tendrán derecho a votar en la elección de Miembros del Consejo Regional todos aquellos ciudadanos que además de llenar los requisitos de la Ley Electoral, tengan tres meses de residir en la Región respectiva con anterioridad a las elecciones, cuando sean nacidos en la misma o de padre o madre de la Región; o tener un año como mínimo de residir en la respectiva Región inmediatamente anterior a las elecciones, cuando sean nicaragüenses de otras regiones del país.“

Auch das Wahlrecht und somit das Recht auf politische Partizipation für Costeñas ist, wie oben ersichtlich, ähnlich geregelt. Diese müssen mindestens drei Monate an der Küste gewohnt haben. Alle anderen müssen mindestens ein Jahr ohne Unterbrechung an der Küste gelebt haben, um an den Wahlen teilnehmen zu dürfen. Artikel 12. besagt zusätzlich noch, dass jede Person innerhalb der Autonomie das Recht hat, ihre ethnische Identität selbst zu bestimmen.

Somit wird deutlich, dass auf gesetzlicher Ebene kaum ein Unterschied gemacht wird zwischen dem physischen Aufenthalt einer Person in der autonomen Region und dem Punkt, an dem diese Person selbst Mitglied bzw. ein politischer Teil der Autonomie werden kann. Es ist ein offenes System, das den Zugang zu Sonderrechten vielen Menschen ermöglicht. Die in der Autonomie geborenen MestizInnen, die einen Elternteil haben, der an der Costa geboren wurde, sind laut Statut automatisch ein Teil des politischen Systems der Autonomie. Zugewanderte MestizInnen können binnen fünf Jahren denselben politischen Status erlangen, wie an der Küste geborene Costeñas. Somit ist es auch der Mehrheitsbevölkerung möglich, ein Teil der Autonomie zu werden. Dies widerspricht der Wahrnehmung der lokalen AkteurInnen, die ihre Wir - Gruppe durch einen Prozess der geteilten Erfahrungen und Lebenspraktiken beschreiben. Vielen ist die Gewährleistung von Rechten durch das Statut zu offen gefasst und wird von ihnen als eine Bedrohung für die Region wahrgenommen.. Da die Autonomie zum Schutz der ethnischen und indigenen Gruppen geschaffen wurde und ihr Hauptaugenmerk darauf liegt, soziale und legislative Normen zu schaffen, die auf den Bedürfnissen und Praktiken dieser Gruppen basieren, stellt die rasche Inklusion breiter Teile der Mehrheitsgesellschaft fast einen Widerspruch dazu dar. Die Autonomie läuft Gefahr, sich durch die Anwesenheit großer Teile der Mehrheitsbevölkerung wieder den Normen der mestizischen Dominanzgesellschaft anzunähern. Der Faktor der „Angepasstheit“ der Mestizas Costeñas erhält somit eine große Relevanz für die Costeñas, um sicher zu stellen, dass keine Gefahr besteht, sich wieder an das Normensystem der mestizischen Gesellschaft anzupassen. Auch für die meisten der von mir interviewten Mestizas Costeñas stellt die Anpassung an die multiethnische Realität implizit oder explizit ein Kriterium der Zugehörigkeit dar.

Doris, Mestiza Costeña, empört sich über die lockere Regelung der politischen Rechte des Statuts, da sie davon ausgeht, dass die mestizischen MigrantInnen ihre hegemoniale Position nicht binnen fünf Jahren aufgeben (können) und somit auch nicht ihre Vorurteile gegenüber den Costeñas. Auch ist sie der Meinung, dass diese MigrantInnen eine Gefahr für die Autonomie darstellen, da sie die mestizische Dominanzgesellschaft innerhalb der Autonomie reproduzieren (könnten).

„Estoy seguro que no comparten la misma visión como el costeño nacido aquí. Ellos tienen otra visión. Ellos nacieron, se criaron incluso en otra cultura. Somos mestizos, por que nosotros nos llamamos mestizos pero no tenemos la misma cultura que ellos. Es diferente. No es igual!“ (Doris, Mestiza Costeña, S.8 Z.32- 36)

„Yo digo que soy costeña pero aunque este está sustentada en el estatuto, donde dice de que después de cinco años ya puedes pertenecer. Yo siento de que eso es una parte de los conflictos, que se dan por que, los que verdaderamente tienen derecho en la Costa son los que realmente viven aquí. Tienen sus padres aquí, nacen acá. Yo siento de que tienen mas derecho de uno que venga con su, como dice con sus propias, su propia visión pues, aquí al tratar de identificarse como costeño“ (Carmen, Mestiza Costeña, S.7 Z. 37- 41).

Allerdings werden diese Bedenken nicht von allen von mir befragten Mestizas Costeñas geteilt. Viele möchten keine klare Eingrenzung machen, welche Attribute der Anpassung die MestizInnen erfüllen müssen, um ein legitimer Teil der Autonomie zu werden. Sie gehen vielmehr davon aus, dass die „Zugezogenen“ sich lediglich an die herrschenden Normen zu halten haben und somit das nötige Maß an Anpassung bereits gegeben wäre.

„Pero ese es el problema que no hemos querido entender desde cada pueblo, que todo mundo tiene derecho a asentarse y participar de los procesos. Pero nada mas que allí deberíamos de estar cumpliendo con algunas normas particulares que hay como lo establece el marco jurídico de la ley de titulación, la ley de demarcación. Es decir cuando voz tenés derecho, cuando no tenés derecho, y por que tenés o no tenés ciertos derechos verdad, y en medida que vos vayas entendiendo los procesos vayas compenetrándote de estos y haciendo esas practicas, entonces si podes no ser un, a ver no se diría yo un enemigo a la autonomía mas bien convertirse en un aliado si vos cumplís con el marco normativo de respeto de lo que existe.“ (Mauricio, S.11 Z.15- 22).

Die Positionen der Miskitu unterscheiden sich in dieser Frage von denen der Mestizas Costeñas. Die *coloneos/ colonas*⁴⁰ stellen für sie eine klare Bedrohung dar, was dadurch, dass diese lediglich fünf Jahre in der Region leben müssen, um Rechte zu erhalten, noch verstärkt wird. Für sie ist die Anpassung der MestizInnen an die multiethnische Region und

⁴⁰ Bezeichnung für die MestizInnen an der *frontera agrícola*.

an die Weltanschauung der Miskitu ein notwendiges Kriterium für deren Akzeptanz innerhalb der Region und den Erwerb von Rechten.

Die Gefahr, die von der Invasion der mestizischen *colonos/colonas* ausgeht, scheint für die meisten Mestizas Costeñas nicht so bedrohlich zu sein, wie für die Miskitu. Dies verweist auf die Tatsache, dass die Mestizas Costeñas in der Vergangenheit nicht derselben Unterdrückung und Gewalt ausgesetzt waren wie die Miskitu. Meiner Meinung nach deutet inkludierende Verständnis der Mestizas Costeñas auf eine dominante Position hin, durch welche sie sich nicht in die Situation der Miskitu hineinversetzen müssen/ wollen, da sie selbst nicht im gleichen Maße bedroht sind wie diese und daher dazu tendieren, auch rassistische Erfahrungen oder Bedrohungen in den Leben der Anderen zu negieren (vgl. Bonilla- Silva: 2010: 7, 18).

4.4.2. Wahrnehmung der Autonomie

Die Autonomie wurde zum Schutze aller ethnischen und indigenen Gruppen, sowie zur Gewährleistung deren prinzipieller Gleichstellung geschaffen. Ein besonderer Fokus liegt auf dem Schutz der Minderheiten innerhalb der Region, wobei Minderheit an dieser Stelle für jene Gruppe steht, die den geringsten Zugang zu Macht besitzt – in diesem Fall die Mayangnas und Miskitu (vgl. Bush 2006: 105).

„La autonomía pone énfasis en los derechos de los pueblos indios por su condición histórica de exclusión, pero su desarrollo supone el reconocimiento y la participación de todos los componentes de las regiones multiétnicas, incluidos los propios mestizos [y afrodescendientes] y abre el espacio a la combinación de la semejanza y de la diferencia como principio organizador de la convivencia intercultural“ (Castellanos in Bush 2008: 127).

Meine InterviewpartnerInnen sehen die Autonomie als Möglichkeit die herrschende Marginalisierung zu bekämpfen, unter der die gesamte Autonomieregion leidet - unabhängig davon, zu welcher ethnischen Gruppe die Person gehört. Alle fordern mehr Selbstbestimmung in ökonomischen und politischen Belangen und besseren Zugang zu öffentlichen Dienstleistungen wie Bildung und Gesundheitswesen, sowie auch die Aufwertung der Infrastruktur und Impulse zur autarken Selbstversorgung der Region. Für viele ist die Autonomie eine Möglichkeit, nicht mehr von Managua abhängig zu sein und ihre Steuern selbstständig verwalten zu können.

“Primero que es la autonomía verdad! Es un proceso, en el cual toditos, todos los costeños dentro de esto mestizos, miskitus, mayagnas, creoles nos vamos empoderando de nuestros propios recursos, dentro de nuestros propios bienes y somos los que vamos a tomar las decisiones en busca del desarrollo de esta región y de nuestros pueblos. Esa es la autonomía en si, dentro de mi punto de vista conceptual.“ (Carlos, Mestizo Costeña, S.12 Z.1- 6).

„[...] y tal vez no estoy pensando en el desarrollo que tal vez otros están pensando... tener edificios ...si no ...que nuestra población viva con satisfacción con equidad que llegue la educación para todo que llegue la salud para todo que hay respecto ...verdada la diversas creencias y como visiones que hay.“ (Doris, Mestiza Costeña, S4. Z.11- 13).

Diese Aussagen beziehen sich auf das Ideal der Gleichberechtigung trotz ethnischer Unterschiede. Die Autonomie wird als mögliches Mittel gesehen, allen Gruppen Vorteile zu ermöglichen. Hierbei behandeln die Zitate hauptsächlich den Zugang zu verschiedenen Ressourcen materieller und sozialer Art. Die Aussagen der von mir interviewten Mestizas Costeñas implizieren allerdings indirekt eine historische Gleichheit aller AkteurInnen innerhalb der Autonomie, die in dieser Form nie existierte. Zwar wurde festgelegt, dass die Autonomie multiethnisch und nicht indigen ist, doch fehlt in den Darstellungen der Mestizas Costeñas der Aspekt der historischen Machtsymmetrie, sowie der kulturellen Dominanz über die ethnischen und indigenen Völker der Karibikküste. Dieser Punkt markiert einen großen Unterschied in der Wahrnehmung der Autonomie durch die meisten Mestizas Costeñas und Miskitu, der zu vielen Unstimmigkeiten führt, da die Miskitu die Autonomie als Möglichkeit sehen, sich von der mestizischen Norm los zu lösen.

„Si vas a lo real, pues por supuesto, los mestizos tienen un espacio dentro de la autonomía, pero si vas a lo real a la identidad, los mestizos no tienen esos mismos aspectos y elementos de la autonomía. Ellos hablan de una autonomía como la autonomía de un desarrollo local. Una autonomía mas bien con una percepción de descentralización a la administración. Pero cuando se habla de una autonomía con pueblos indígenas y afrodescendientes, estamos hablando de todos esos elementos material y espiritual de la conservación de la identidad hasta este esa relación espiritual con el territorio“ (Ana, Miskitu, S7 Z. 25- 32).

Ana betont, dass es weltweit keine Autonomie für eine Mehrheitsgesellschaft gibt und es auch im Falle Nicaraguas nicht so sei. Die Forderung der indigenen und afrokaribischen Völker an die mestizische Bevölkerung ist es, ihre dominante Position aufzugeben, damit sich auch die internen Machtverteilungen verändern können und ein horizontales Verhältnis der verschiedenen Gruppen möglich wird.

Martha, Mestiza Costeña und Studierende an der URACCAN, stimmt dieser Perspektive zu und merkt an, dass die besondere Förderung der indigenen und afrokaribischen Bevölkerung aufgrund deren jahrhundertelanger Diskriminierung und Unterdrückung eine Notwendigkeit darstellt. Insbesondere der Aspekt andere Realitäten aufzuzeigen und diese als legitim zu akzeptieren, sieht sie als einen wichtigen Teil der Autonomie an. Für sie war und ist es ein wichtiger Prozess die mestizische Norm zu durchbrechen und aufzuzeigen, dass es auch noch andere Lebenskonzepte gibt. Genauso besteht ein großer Bedarf an Anerkennung von speziellen Rechten für die indigenen und ethnischen Minderheiten der Region in Bereichen wie Sprache, Bildung, Gesundheitswesen, politische Partizipation usw. Die Politik muss mit ihrer Maßnahmensetzung auf die Besonderheiten der Region eingehen und ihre Konzepte an lokale Gegebenheiten anpassen.

„Vienen por ejemplo: doctores del Pacífico, y no entienden a las personas, y las personas tampoco les quiere decir que es lo que tienen, por que saben que no los van a entender. Necesitamos autonomía para esa, esas diferencias que tenemos“ (Martha S.13 Z.4-6)

„De que lo que se hace en Managua, no es lo mismo en la costa y lo que se hace desde Managua no es lo que va a servir aquí en la Costa“ (Martha S.13 Z.9- 10).

Die Forderungen der Miskitu, sowie auch einiger Mestizas Costeñas, gehen weiter als die der primär skizzierten Gruppe. Die Autonomie stellt für sie die Möglichkeit dar, historische Ungleichheiten innerhalb der Region zu überwinden. Sie sollte auch ein Mittel sein, um den noch immer herrschenden Kulturimperialismus, sowie die dadurch entstandenen Strukturen zu dekonstruieren und die mestizische Norm zu durchbrechen. Des Weiteren wünschen sie sich eine Anpassung der Institutionen und Strukturen an ihre kulturellen Visionen und Glaubenssysteme. Hingegen ist die Autonomie für die meisten Mestizas Costeñas mehr ein Mittel der lokalen Entwicklung. Konsensuale Lösungen bezüglich der Autonomie und ihrer Zukunft sind durch die unterschiedlichen Auffassungen bezüglich der Anforderungen an die Autonomie sehr schwierig und erklären, warum der Faktor der „Anpassung“ als bedeutendes Kriterium der Zugehörigkeit erscheint.

4.4.3. Akzeptanz der Mestizas Costeñas innerhalb der Autonomie

„Lo que le debería dar la fuerza a la multi-etnicidad pero cuando esto se viera que es para todos y no para uno como para dos grupos étnicos hay personas que talvez crean que la autonomía es solo cosa de miskitu o cosa de mayagna y no de los otros“ (Martha, Mestiza Costeña S.10 Z.21- 24).

Viele Mestizas Costeñas haben das Gefühl, dass die Autonomie nicht für alle ethnischen und indigenen Gruppen gleichberechtigt zugänglich sei. Gerade in der RAAN gäbe es die

Tendenz, dass die indigene Bevölkerung die Autonomie für sich beansprucht, und in diesem Fall besonders die Miskitu, da kaum Mayangnas in Bilwi leben. Viele MestizInnen haben heute das Gefühl, keinen Raum innerhalb der Autonomie zu haben.

Durch den politischen Aufschwung der Miskitu in den letzten Jahren und deren hoher Präsenz in den politischen Ämtern Bilwis, setzte bei vielen Mestizas Costeñas das Gefühl ein, dass die Autonomie ausschließlich den Miskitu „gehört“ und diese eine ethnopolitische Linie verfolgen. Den Mestizas Costeñas macht es Angst, dass ein großer ethnischer Separatismus innerhalb der autonomen Region existiert, der ein interkulturelles Zusammenleben bzw. eine multikulturelle Auslegung der Autonomie per se verhindert. Zusätzlich fühlen sich viele MestizInnen von einigen MiskitupolitikerInnen bedroht, die sich ausdrücklich dafür aussprechen, dass MestizInnen nichts in der Autonomieregion zu suchen haben.

„Ellos dicen: '¡vos sos españolvos no pertence aqui....andarte para el Pacífico! Vos sos del Pacífico. Solo nosotros los miskitu...' Ellos nos dicen... y eso es la problematica“ (David, Mestizo Costeño, 2. Interview S3. Z.19- 23).

Auch wenn die indigene Bevölkerung geschichtlich die am stärksten marginalisierte Gruppe war, ist die Situation heute für rurale mestizische Gemeinden, beispielsweise Las Minas, ebenso prekär wie für die angrenzenden Miskitu-Gemeinden. Beide sind massiv von absoluter Armut betroffen (vgl. auch Davis 2006: 49).

Im Diskurs um die Autonomie überschneiden sich zwei Problematiken. Einerseits die historische Unterdrückung und der jahrhundertlang anhaltende Kulturimperialismus, der die indigene Bevölkerung am stärksten betraf und sich auch massiv in deren ökonomischen Lage niederschlug. Andererseits ist die Autonomieregion auch heute noch akut von Marginalisierung und Diskriminierung betroffen, unter der alle ethnischen und indigenen Gruppen leiden, auch die Mestizas Costeñas. Durch die historischen Ereignisse litten viele Mestizas Costeñas tendenziell weniger unter den Folgen der Unterdrückung. Dies begründete sich durch ihre hegemoniale Position als MestizInnen und ihrer Affiliation zum Nationalstaat. So hatten sie lange Zeit einen höheren sozialen Status, bessere Bildungsmöglichkeiten, einen besseren Zugang zum Arbeitsmarkt und waren auch strukturell weniger vom Rassismus der Dominanzgesellschaft betroffen.

Allerdings gilt dies nicht für die gesamte Gruppe der MestizInnen. Wie ersichtlich wurde, kamen die meisten Familien meiner InterviewpartnerInnen, sowie hunderte andere Familien, auf der Suche nach Arbeit und besseren ökonomischen Möglichkeiten an die Küste. Nur ein Teil davon hatte ein höheres Bildungsniveau oder lukrative Verbindungen zu den

mestizischen MachthaberInnen. Die nachfolgenden Generationen wuchsen meist unter denselben Bedingungen auf wie ihre Miskitu Nachbarn, und so glich sich in vielen Fällen auch das Lebensniveau aneinander an. Beiden Gruppen standen die gleiche öffentliche Infrastruktur sowie dieselben Bildungsmöglichkeiten zur Verfügung. So leidet heute ein Großteil der mestizischen Bevölkerung unter der gleichen ökonomischen und sozialen Marginalisierung wie die Gruppe der Miskitu. Anzumerken ist an dieser Stelle, dass die Gefahr von Armut betroffen zu sein für die Gruppe der Miskitu noch immer strukturell höher ist als für die Gruppe der Mestizas Costeñas. Genauso ist die Gruppe der Mestizas Costeñas z.B. durch ihr Aussehen und ihre Spanische Muttersprache privilegierter innerhalb des mestizischen Nationalstaats als die Miskitu. Doch darf nicht vergessen werden, dass diese Vorteile, welche die Mestizas Costeñas bzw. MestizInnen lange Zeit besaßen, nicht mehr uneingeschränkt gelten und diese Gruppe ebenfalls von gesellschaftlichem Ausschluss und Armut bedroht ist. Dies gilt besonders für Mestizas Costeñas aus ruralen *comunidades* und für Frauen (vgl. auch Pineda 2006: 166ff, Davis 2006).

“Mire yo creo que aquí los mestizos somos poquito, la directora [de la escuela de liderazgo] nos explico que eso se debe a que los miskitu antes no tenían mucho chance de estudiar. Si es por eso creo que tiene razón aunque también en mi comunidad los muchachos tampoco han tenido mucho chance de estudiar porque somos pobres como los miskitus” (Interview, Mesitzo Costeño, in Davis 2006: 49).

Doris, Mestiza Costeña, merkt kritisch an, dass die Mestizas Costeñas auch kein Engagement zeigen, sich politisch zu organisieren und sich in den Prozess der Autonomie zu involvieren. Stattdessen würden sie eine passive Haltung gegenüber politischen Prozessen innerhalb der Gesellschaft einnehmen. Dies kann einerseits dadurch erklärt werden, dass die urbane mestizische Bevölkerung in der RAAN sich kaum existenziell bedroht fühlte bzw. fühlt, so dass sie (noch) keinen dringenden Handlungszwang verspüren, um ihre politische Situation zu verbessern. Andererseits kann auch ihr Gefühl, kein legitimer Teil der Autonomie zu sein, sie zu einem gewissen Grad eingeschüchtert haben bzw. dazu geführt haben, dass sie sich im öffentlichen Leben eher zurückhalten und wenig an politischen Aktivitäten partizipieren, um rassistische Attacken nicht noch zu verstärken.

4.4.4. Umkehrung der ethnischen Hegemonie?!

„...hoy en día yo diría que el Miskitu por ahí va, cuando decís políticamente nosotros somos mayoría, nosotros mandamos, por eso ganamos, cosas así; entonces eso es como quien dice como nosotros somos un grupo social mayoritario, somos los mandones entonces el etnocentrismo viene siendo como quien dice yo soy esto y aquí el resto tiene que girar sobre esto, entonces cosas así ...yo diría que el grupo social más racista es el Miskitu, yo como Miskitu te lo planteo“ (Interview, Miskitu in Bush 2006: 109).

Die Gesellschaftsordnung wurde seit der kolonialen Periode von einer ethnischen Hierarchie gekennzeichnet. Die Miskitu standen die meiste Zeit am unteren Ende dieser Hierarchie. Die Autonomie sollte diese gesellschaftliche Pyramide auflösen und alle ethnischen Gruppen in ein horizontales Verhältnis zueinander stellen. Bis heute ist dies allerdings nicht gelungen. Die Autonomie brachte allerdings viele Errungenschaften für die Miskitu. Sie hat die indigenen Völker sichtbar gemacht und ihnen eine Stimme innerhalb des Staates verliehen. Rosa verdeutlicht mit einer Erfahrung, die sie als junge Miskitu in Bilwi gemacht hat, die Unterdrückung der Miskitu vor der Zeit der Autonomie.

„¿Por qué nos trata a los miskitus como que no somos gentes? ¿Como que no podemos? Y yo sentí que por que yo pude y muchos otros miskitus mire del Río Coco, y otros que estaban a nuestro alrededor podían estudiar y eran muy buenos estudiantes. Y por que, nos trata que el miskitu no sirve? Entonces yo entre en un conflicto de por que nos mira como menos. por que a los miskitus los mestizos nos trataba como menos, no nos daba un espacio, como que somos algo importante. Sentía siempre ellos son mas importante que nosotros, siento en mi que no tuve, conflicto interno de no valorar, pero en mi como personal si sentí, que a los miskitus siempre era rechazado era de tomar como menos, no tomar en cuenta muchas cosas,“ (Rosa, Miskitu S.5- 6, Z.32. – 5).

Das geschwächte Selbstwertgefühl der Miskitu konnte sich durch die Maßnahmen der Autonomie und der *acciones afirmativas* wieder erholen. Die Menschen redeten wieder mit Stolz über ihre Identität. Dies war aufgrund der permanenten Unterdrückung und Demütigung lange Zeit nicht möglich. Rosa meint, dass sich dahingehend viel verändert hat. Heute trauen sich die Miskitu in der Öffentlichkeit laut zu sprechen; Spanisch wie auch Miskitu. Diese Darstellung wird auch in Pinedas Forschung (2006: 183) bestätigt. InformantInnen erzählten ihm, dass sie sich lange Zeit schämten Miskitu zu sprechen. Doch heute sei dies kein Problem mehr und es ist sogar üblich geworden in öffentlichen Gebäuden Miskitu zu sprechen. Heute achten vor allem die politischen FunktionärInnen der YATAMA darauf mindestens die Hälfte ihrer politischen Auftritte in Miskitu zu absolvieren.

Mittlerweile besuchen auch viele Miskitu die Universität und trauen sich generell mehr zu. Damit einhergehend kam es zu einer Aufwertung ihrer gesamten Identität und Kultur. Auch bezüglich der interethnischen Konflikte hat sich, Rosas Meinung nach, einiges verbessert. Die Menschen wurden sensibilisiert und sind sich darüber bewusst, in welcher sozialen Hierarchie sie früher zusammen lebten. Seit Inkrafttreten der Autonomie haben die verschiedenen ethnischen Gruppen begonnen mehr miteinander zu kommunizieren und somit haben sich auch die starren hierarchischen Konstrukte aufgelockert (vgl. auch Bush 2006: 67).

„Siente que todavía necesita ir, nivelando pero yo creo que ya no es solo que los mestizos nos van a tocar, siento que también los miskitus tenemos que poner mas de nuestra parte siento eso yo ahora“ (Rosa S.9 Z. 26- 28).

Seit der Entstehung der Autonomie haben sich die Miskitu langsam zur bevölkerungsstärksten Gruppe Bilwis entwickelt und übernahmen auch die politische Macht in der Stadt (vgl. Davis 2006: 30). Durch den massiven Aufschwung der Miskitu bildete sich eine neue hierarchische Gesellschaftsordnung. Dies geht einher mit einer, von der YATAMA fokussierten, ethnozentrischen Politik, die den Trend der Hierarchisierung verstärkt.

„Pero todavía digamos hay sectores, ya no de los mestizos, si no de parte de los indígenas que quieren tener hegemonía. Y a mi parece que ese es un error en un territorio donde hay diversidad. Entonces esta repitiendo el mismo patrón que rechazaste“ (Doris, Mestiza Costeña S.3 Z.19- 21).

Viele Mestizas Costeñas befürchten nun, dass sich die Miskitu an die Spitze einer „neuen“ Hierarchie stellen wollen, um ihre historische Unterdrückung zu rächen und um dem Rest der Gesellschaft zu beweisen, dass auch sie fähig sind, die oberste Position innerhalb der Hierarchie einzunehmen.

„Entonces igual pues ellos creen que atraves de la hegemonía atravez de imponerse a las otras etnias es la mejor forma para su etnia seala que este alli...“ (Doris, Mestiza Costeña, S.5 Zeile 29-30).

So dominieren heute die Miskitu die politische Macht. Diese Meinung teilen viele Miskitu selbst und äußern sich unzufrieden über die politischen Führungspositionen der indigenen Partei. Vor allem die ethnozentrische Linie und der Rassismus, der von einigen PolitikerInnen ausgeht, bereiten ihnen große Sorgen. So missbrauchen viele Führungspersonlichkeiten ihre Position, was den interethnischen Rassismus verstärkt. Dadurch haben rassistische Parolen gegen Mestizas Costeñas zugenommen. Zusätzlich ist das politische System von paternalistischen Strukturen durchzogen, so dass sich die sozioökonomischen Bedingungen auch für die Miskitu kaum geändert haben.

“Don’t talk....you have to go from here, because this place is not for the Mestizos” (männl. Miskitu zu einem Mestizen in Bilwi in Bush 2006: 88).

Sólo los indígenas tienen derecho a administrar los recursos, las otras etnias no“ (Radioansprache eines Mitgliedes des *Consejo de Ancianos* in Bush 2006: 88).

Für die Mestizas Costeñas bedeutet dies eine Verweigerung ihrer Rechte innerhalb der Autonomie und massive gegen sie gerichtete rassistische Propaganda, die die gesamte Bevölkerung spaltet. Dieser Diskurs wurde immer wieder dafür eingesetzt, die Idee einer rein indigenen Autonomie durchzusetzen. YATAMA, die sich als indigene Miskitu-Partei wahrnimmt, toleriert innerhalb ihrer Partei keine Mitglieder anderer kultureller Gruppen. Dadurch wird die ethnozentrische Linie nochmals verdeutlicht. Es wird kein Versuch unternommen, eine Politik anzustreben, die der Gesamtheit der Costeñas entsprechen könnte (vgl. Bush 2006: 96).

„[...] y eso criado divisionismo entre las etnias por que el miskitu se quiere como autonomia se cree que la autonomia es de ellos y nada.“ (Doris, Mestiza Costeña, S.7 Z.1- 2).

Der Prozess der Autonomie scheitert laut Meinung der von mir befragten Costeñas häufig an den Einstellungen der politischen Führungskräfte. Früher waren die MestizInnen an der Macht, als Ausgleich dafür beanspruchen heute die Miskitu diese Position. Somit ist der Grundgedanke der Autonomie nicht mehr greifbar. Der Kreislauf der Diskriminierung wird aufrecht erhalten, wodurch eine Zusammenarbeit der verschiedenen ethnischen Gruppen bereits im Ansatz verhindert wird. Viele sind empört darüber und der Meinung, dass es keine Lösung sei „aus Rache“ oder Vergeltung die Macht zu beanspruchen. Noch immer fehlt der Dialog zwischen den verschiedenen Gruppen. So bleibt das alte System der ethnischen Hierarchie aufrecht erhalten - nur dass die Positionen sich geändert haben. Viele glauben, dass es so keine funktionierende Autonomie geben kann.

„Por que hay miskitus, por que ellos no piensan bien para todos. así como los miskitus, cuando estaban los miskitus sentían inseguro ir a los lugares de incidencia allí... hablar, por que sentían que eran rechazados. entonces, yo siento que ahora también los mestizos siente así, por que todavía no tenemos el respeto, mutuo, no tenemos la confianza mutua no la tenemos cultivada por eso. [...] Yo siento que ahorita, los espacios de poder, no es solo de los mestizos ya hay varios, bastantes miskitus en poder, también si, pero que no sabemos convivir bien todavía eso si, ihmmmm“ (Rosa, Miskitu, S.13 Z.3-5 S14 Z.6- 8 13).

[...] Entonces en ese sentido yo creo que de parte de cualquier grupo en Bilwi, yo creo que los Mesitzos sufren un poco por los originarios, porque somos originarios, los dueños....marginar a los Mestizos por ahí hay una idea también. Entonces víctima en este sentido de los Negros y Miskitu, yo creo que un poco más los Mestizos“ (Pastor der Moravian Church, Miskitu in Bush 2006: 94).

Auch wenn viele Miskitu dieser Tendenz zustimmen und sie kritisch betrachten, vermuten sie dennoch einen anderen Faktor, der die Mestizas Costeñas beunruhigt: Die Miskitu und Mayangnas waren die am stärksten marginalisierten Gruppen in der heutigen Autonomieregion und haben seit der Entstehung der Autonomie viel an sozialer und politischer Macht gewonnen. Viele vermuten, dass die Mestizas Costeñas dadurch Angst bekommen haben. Sie fürchten den Verlust ihrer dominanten Position und den damit einhergehenden unfreiwilligen Verzicht auf Privilegien. Hieraus wird ersichtlich, dass viele Miskitu den Mestizas Costeñas unterstellen, immer noch eine dominante Position einzunehmen, die sie nicht gänzlich bereit sind aufzugeben. Sie hätten immer von der ethnischen Hierarchie profitiert und somit sei eine Angleichung der Machtverhältnisse nicht in ihrem Interesse. Außerdem seien sie „zu stolz“ um sich den Vorstellungen und Praktiken der „minderen“ indigenen Bevölkerung anzupassen.

„El conflicto viene por que se esta empoderando el indígena y ahora los mestizos se sienten discriminados“ (Ana, Miskitu, S.3 Z.17- 18).

„Lo que pasa es que el mestizo no puede creer que debe estar bajo la administración y control de un gobierno territorial indígena y eso viene a crear conflicto.“ (Ana, Miskitu, S8, Z.1- 2).

An dieser Stelle muss man primär zwischen dem *Empowerment* der unterdrückten Völker und Gruppen und einer ethnozentrischen Politik der politischen Parteien unterscheiden, die alle von mir befragten Miskitu scharf kritisieren.

Meiner Meinung nach kann die Bemächtigung der Miskitu sehr wohl Angst und ein Gefühl des Machtverlustes bei den Mestizas Costeñas auslösen. Vorallem wenn sie selbst die Asymmetrie zwischen den verschiedenen ethnischen und indigenen Gruppen zu einem

gewissen Grad leugnen, wie auch die Einstellung zur Funktion der Autonomie gezeigt hat. Ebenso herrscht meiner Meinung nach gerade bei den Mestizas Costeñas, die sich nicht näher mit dem Thema Interkulturalität beschäftigen, das Gefühl vor, dass sich alleine durch die Schaffung der Autonomie alle bis dahin kritisierten Missstände aufgelöst hätten. Viele ignorieren, dass die historische Ungleichheit und die dadurch entstandenen Diskrepanzen sich nicht allein durch die Einführung eines Statuts der Gleichstellung auflösen lassen. So erzählte mir einer meiner Interviewpartner, dass der Rassismus gegen die Mestizas Costeñas überhaupt erst mit der Einführung des Autonomiestatuts begonnen hätte. Davor hätten alle Gruppen in harmonischen Verhältnissen zusammengelebt. Diese Aussage deutet sehr wohl darauf hin, dass ein *Empowerment* der Miskitu bzw. die Einforderung ihrer Rechte und deren Anerkennung schon als Akt der Diskriminierung gegenüber den Mestizas Costeñas gelesen wird, da diese, in ihrer eigenen Wahrnehmung, dadurch eingeschränkt werden. Die AkteuerInnen sind sich meist ihrer eigenen, noch immer privilegierten, Position nicht bewusst, deuten daher jeden Machtgewinn der Miskitu als ungerecht und bedrohlich für die eigenen Gruppen und nehmen dabei gar nicht wahr, dass diese Prozesse der Angleichung notwendig sind, um die ehemals herrschenden Machtverhältnisse zu durchbrechen (vgl. auch Rommelspacher 1998:30).

Andererseits herrscht in Bilwi tatsächlich eine gewisse Umkehrung der ethnischen Hierarchie. Durch diese bemächtigen sich viele Miskitu auf nicht legitime Art und Weise und verdrängen die anderen ethnischen Gruppen (auch die Creoles) aus dem öffentlichen Bereich. Sie blockieren ihre politischen Partizipationsmöglichkeiten und führen einen ethnozentrischen politischen Diskurs, welcher der multiethnischen Beschaffenheit des Autonomiestatuts widerspricht. Die Tendenzen verlaufen in die Richtung, tatsächlich nur die Miskitu als *dueñas* der Autonomie darzustellen und somit auch nur deren Chancen zu fördern. All dies erinnert an die ethnische Hierarchie zur Zeit der transnationalen Unternehmen. Auch damals gab es lediglich eine Gruppe, die in allen gesellschaftlichen Bereichen den Zugang zu Privilegien hatte. Genau dieses System streben momentan auch einige Miskitu (mehrheitlich AnhängerInnen der YATAMA) an und arbeiten mit ausgrenzenden und rassistischen Mitteln, vor allem gegenüber den Mestizas Costeñas um ihnen ihre Legitimität innerhalb der Autonomie zu leben zu entziehen.

4.5. Akzeptanz innerhalb der sozialen Gruppe der Costeñas?!

Wie das vorherige Kapitel gezeigt hat, ergeben sich einige Schwierigkeiten bezüglich der Akzeptanz der Mestizas Costeñas als Teil der lokalen Bevölkerung. Im letzten Abschnitt bin ich auf ihre Akzeptanz und Konflikte hinsichtlich des Autonomiestatus eingegangen. Hier möchte ich nun ihre Akzeptanz in einigen sozialen Bereichen innerhalb der Gesellschaft Bilwis darstellen, um so auch die Auswirkungen ihrer zwiespältigen Position in ihrem alltäglichen Leben besser einschätzen zu können. .

4.5.1. Gefühl der Zugehörigkeit

„Hoy el miskitu se cree dueño de la Costa Atlántica. El Miskitu hoy no quiere a lo Mestizo mucho meno a los Criollo“ (David S.6 Z.18- 19).

Martha berichtete, wie viele andere Mestizas Costeñas, dass einige Costeñas ihr das Gefühl geben, dass sie als Mestizin kein Recht habe hier zu leben bzw. durch ihre ethnische Herkunft keine Costeña sein zu können. Diese Ausgrenzung verläuft einerseits über eine politische Argumentation, andererseits über den Diskurs des Angepasstseins durch Themen wie z.B. die Beherrschung von lokalen Sprachen bzw. anderen kulturelle Elementen. Oft werden die Mestizas Costeñas angefeindet, wie es denn möglich sei aus Bilwi zu kommen und kein Miskitu oder Creole zu sprechen. Durch diese Erfahrungen wird bei den Betroffenen das Gefühl ausgelöst in ihrer Heimatstadt nicht akzeptiert zu sein. Ana, Miskitu, erklärt, dass all die Ressentiments gegenüber den Mestizas Costeñas noch aus der Company Time stammen und auf die damalige ethnische Hierarchie zurückzuführen sind.

Alle Aussagen über die Akzeptanz als Costeñas sind geprägt von gemischten Gefühlen. Zwar fühlen sich die meisten meiner InterviewpartnerInnen schon akzeptiert bzw. als ein Teil der Gesellschaft, oft allerdings aufgrund von langen Familiengeschichten oder persönlichen Verbindungen mit anderen BewohnerInnen der Stadt. Die generelle Stimmung gegenüber den MestizInnen⁴¹ wird hingegen negativ dargestellt. Dies wird durch einige Mitglieder der YATAMA begründet, die öffentlich Unmut gegenüber den MestizInnen verbreiten und teilweise die Meinung vertreten, dass diese Gruppe nicht in die Autonomie gehören würde. Alle von mir interviewten Mestizas Costeñas betonten allerdings, dass es für die MestizInnen vom Pazifik noch viel schwieriger sei.

⁴¹ MestizInnen des Pazifiks

Die Ausgrenzung und Exklusion der Mestizas Costeñas aus der Gemeinschaft verläuft über verbale Anfeindungen. Eine gängige, abfällige Bezeichnung für die MestizInnen ist *ispail* bzw. *español*. Für die Betroffenen selbst sind dies sehr offensive Anfeindungen. Beide Ausdrücke bedeuten Spanier und setzten die Mestizas Costeñas einerseits mit den MestizInnen von der Pazifikküste, andererseits mit der ehemaligen spanischen Kolonialmacht gleich. Dies zeigt, dass die Costeñas die Mestizas Costeñas als koloniale ErobererInnen an der Atlantikküste wahrnehmen. Dadurch erhalten diese den Status von Fremden, Eindringlingen und Unerwünschten. Dies trifft die Menschen besonders hart, die sich und ihr Leben an der Küste verorten und diese als ihre Heimat wahrnehmen.

4.5.2. Walpa Siksa- Momente des offenen Konflikts

Während meines Aufenthaltes in Bilwi kam es zu einer Reihe von Auseinandersetzungen zwischen Miskitu und MestizInnen innerhalb der RAAN, von denen auch die in Bilwi lebenden Mestizas Costeñas beeinträchtigt wurden.

Im Dezember 2009 stürzte in der *comunidad* Walpa Siksa ein kolumbianisches Flugzeug ab. Dabei kamen alle InsassInnen zu Tode. Die BewohnerInnen fanden in der Nähe des Absturzortes eine nicht näher beschriebene Menge an Kokain und Geld. Laut Berichten teilten die BewohnerInnen das Geld untereinander auf bzw. versteckten es. Im Zuge dessen erschien wenig später das Militär in der Dorfgemeinde, um die Drogen und das Geld zu beschlagnahmen. Die *comunidad* weigerte sich allerdings die Güter auszuhändigen und es kam zu einer bewaffneten Belagerung Walpa Siksas durch das Militär. Die Familien wurden teilweise aus ihren Häusern vertrieben und wohnten einige Tage in der Kirche. Das Militär verbrauchte alle Nahrungsmittel und das Trinkwasser der *comunidad*, so dass die Miskitu selbst keine Vorräte mehr zur Verfügung hatten. Zusätzlich kam es zu einem tödlichen Zwischenfall. Das Militär erschoss aus ungeklärten Gründen einen 18-jährigen Jungen aus der *comunidad*, der gerade vom Basketball spielen nach Hause kam. Durch diese massiven menschenrechtlichen Verstöße seitens des Militärs, kam es zu indigenen Aufständen in der gesamten Region. Es kam zu Demonstrationen, gewalttätigen Übergriffen und Straßensperren in einigen *municipios*. Teilweise ließen die verschiedenen *comunidades* keine PKWs mit Kennzeichen aus Managua weiterfahren. Doris, Mestiza Costeña, musste selbst eine dieser Straßensperren passieren. Ihr Auto wurde in der *comunidad* Sisín gestoppt und alle InsassInnen mussten aussteigen. Einer der jungen Männer meinte: „Estamos en guerra con los mestizos“. Trotz der beängstigenden Aussage durften sie jedoch nach einiger Zeit weiterfahren.

Einige Tage später war ein Jahrmarkt aus Masaya (Stadt in der Pazifikregion des Landes) zu Besuch und baute seine Stände am Hauptplatz in Bilwi auf. Nachmittags kamen über 100 Menschen und plünderten den gesamten Jahrmarkt. In Bilwi entstanden Gerüchte, dass dies ein weiterer Protestakt der YATAMA gewesen sei.

Doris brachte dies als Beispiel für die latenten Konflikte und deren Gewaltpotenzial, um zu veranschaulichen, wie labil das Gesellschaftssystem in der Stadt ist. Sie versteht die Empörung der Aufständischen, allerdings stellt sich für sie die Frage, inwieweit die restliche mestizische Bevölkerung (z.B. die JahrmarktbetreiberInnen) auch in Mitleidenschaft gezogen werden sollten. Sie persönlich ängstigt es sehr, dass diese Gruppe der Miskitu in diesen Momenten keinen Unterschied zwischen den MestizInnen und den Mestizas Costeñas machte.

„Una de las cosas es eso cuando se dan ese tipo de cosas lo que sentimos es que no tenemos seguridad. no hay seguridad. regulamente cuando se dan esas levantamientos asi la major poblacion mestiza aqui en puerto no se mueve. quedamos en la casa. por que sentimos que no somos parte del problema pero que nos agreden a nosotros“ (Doris, Mestiza Costeña, S.6 Z.16- 20).

In Zeiten der sozialen Unruhe gibt es keine Sicherheit für die Mestizas Costeñas, da sie in diesen Momenten den mestizischen Nationalstaat repräsentieren. Erschwerend kommt hinzu, dass die Auslöser solcher sozialen Aufstände meist auf nationaler Ebene angesiedelt sind und nicht auf lokale, interethnische Probleme zurückgeführt werden können. Der Großteil der Mestizas Costeñas unterstützt die Proteste gegen die Regierung, da sie sich von den meisten Problemen ebenfalls betroffen fühlen.

„Nosotros queremos tambien de mandar de esas mismos cosas por que vivimos en la region. Y en el caso particular de Walpa Siksa era lo mismo.“ (Doris, S6. Z. 24- 25).

Martha, Mestiza Costeña, bestätigt ebenfalls, dass die meisten Mestizas Costeñas hinter solchen Protestaktionen stehen, es allerdings keinen richtigen Dialog zwischen den ethnischen Gruppen gibt und so die Mestizas bei solchen Aktionen außen vor bleiben.

Wenn man es schaffen würde, meinte Doris, einen interkulturellen Dialog zu etablieren, wären solche Ereignisse nicht mehr nur der Protest einer ethnischen Gruppe, sondern ein *movimiento de todos los costeños*. Viele Mestizas Costeñas hätten auch diesmal an diesen Protesten teilgenommen, allerdings fühlen sie sich ausgeschlossen und unerwünscht von den Miskitu.

„Cuando te sentís apartado, aunque estés de acuerdo por lo que ellos están luchando, pero se sienten apartados, por ese grupo que esta luchando, no se unen a la lucha, entonces es lo que te digo, hay conflicto entre nosotros, hay, todavía no nos terminamos de aceptar, no aceptamos nuestras diferencias y, pero todos queremos las mismas cosas, igual lo que pasa aquí, nos afecta a todos, entonces si se estableciera un dialogo, entre todos un dialogo parejo, y todos somos iguales te aseguro que todo mundo estaría en esa lucha, miskitus, negros, mestizos y todos estuvieran pero generalmente se mira como algo de los miskitus, y en realidad es algo que embarga toda la costa no sola a un grupo“ (Martha, Mestiza Costeña, S10 Z.4- 12).

Die Costeñas verbindet der gemeinsame Feind „Nationalstaat“ sowie der geteilte ökonomische Druck usw. So gibt es immer wieder Momente und Gelegenheiten, um gemeinsam in Aktion zu treten.. Allerdings fehlt eine gute Kommunikation zwischen den verschiedenen Gruppierungen, um einheitlich auftreten zu können. Anhand des Falles von Walpa Siksa wurde sichtbar, wie fragil das Verhältnis der Miskitu zu den Mestizas Costeñas ist. Sehr schnell wurden sie zum Feindbild erklärt und verbindende Elemente negiert.

4.5.3. Akzeptanz im öffentlichen Raum

Das öffentliche Leben in Bilwi spielt sich vermehrt auf der Straße, auf öffentlichen Plätzen (wie Märkte, Geschäfte, Parks, Strand,...), der Schule, der Universität, der Kirche und dem Arbeitsplatz ab. Während meiner Feldforschung erschienen mir besonders die Universität, die Kirche und der Arbeitsmarkt öffentliche Bereiche zu sein, in denen die Mestizas Costeñas sich in der Interaktion mit den Miskitu benachteiligt fühlen. Daher werde ich näher auf diese drei „Räume“ eingehen.

Arbeitsmarkt

Die im vorherigen Kapitel angesprochene soziale und politische Hegemonie (vgl. Kap 4.4.4.) der Miskitu hat auch Auswirkungen auf den Zugang zum Arbeitsmarkt. Dies verstärkt sich noch durch die paternalistischen Strukturen aller Parteien. Die Arbeitsmarktsituation ist für viele ein Resultat der aktuell herrschenden politischen Situation. Dadurch verknüpfen sich hier einige Kategorien, die den Zugang zum Arbeitsmarkt regulieren. So ist die ethnische Zugehörigkeit der wichtigste Faktor, aber auch die „richtige“ Parteizugehörigkeit wirkt sich begünstigend auf die Arbeitsplatzmöglichkeiten aus (vgl. auch Bush 2006: 113).

„Por el simple hecho ya de pertenecer en mi caso a la etnia mestiza, no me dan las mismas oportunidades, que aun miskitu, entonces existe bastante discriminación.“ (Carmen, Mestiza Costeña, S.3 Z. 29- 30).

„Oh la prioridad del empleo que es uno de la cosas que esta cuestionando ultimamente uno dice que no hay no entran no entran otro tipo de persona mas que han este de la ethnia miskita a los puestos“ (Doris, Mestiza Costeña, S. 4 Z. 34- 35).

Andererseits muss angemerkt werden, dass die lokalen mestizischen Familien meist noch immer erfolgreicher sind als Andere. Dies kommt vor allem daher, dass es erst seit relativ kurzer Zeit Universitäten in Bilwi gibt. Vorher wurde den Creoles und Miskitu der Zugang zu Hochschulbildung verwehrt. Die Mestizas Costeñas hatten mit ihren teilweise erhalten gebliebenen familiären Verbindungen nach Managua einen großen Vorteil, wenn es um Bildungsmöglichkeiten ging (vgl. Feldforschungstagebüchern 09/10). Der Vorteil des besseren Hochschulzugangs führte auch zu besseren Arbeitschancen in Bilwi und somit meist auch zu einem höheren Lebensstandard. An dieser Stelle möchte ich anmerken, dass dies wohl nur für Bilwi gilt. Innerhalb der restlichen RAAN waren auch die Bildungsmöglichkeiten für die Mestizas Costeñas äußerst gering, da es in ländlichen Regionen bis heute wenige Schulen gibt, die die Möglichkeit bieten, eine *secundaria* zu besuchen.

Beim Zugang zu politischen Posten herrschen ähnliche Strukturen vor. Der Großteil der öffentlichen Posten, sowie Positionen im Rathaus bzw. in der Regionalregierung werden momentan von den Miskitu Partei YATAMA besetzt. Meine InformantInnen meinten, dass die Miskitu nicht die einzige Gruppe seien, die von den paternalistischen Strukturen profitieren würden. Während der Regierungszeit der PLC hatten die MestizInnen besseren Zugang zu öffentlichen Ämtern, unter der YATAMA seien es nun die Miskitu. Diese Politik hat auch starke Auswirkungen die Autonomieprozesse. Durch den Protektionismus werden wichtige Stellen oft an Freunde und Familie, anstatt anhand der Qualifikation, vergeben. Frauen sind in der politischen Sphäre, gleich welcher politischen und ethnischen Zugehörigkeit, kaum präsent.

Universität – die URACCAN

Die URACCAN präsentiert sich als interkulturelle Universität mit den Schwerpunkten Autonomie und Interkulturalität. Sie arbeitet mit dem Ansatz der *acciones afirmativas* und versuchte somit diejenigen, die den geringsten Zugang zu Bildung hatten, am stärksten zu fördern. Im Falle der RAAN waren das vor allem indigene Frauen aus ruralen Gebieten. Die Mehrzahl der Lehrenden sind mittlerweile auch Miskitu. Zur Zeit der Gründung der Universität im Jahr 1990 wäre dies unvorstellbar gewesen, da Miskitu damals kaum Zugang zu Hochschulen hatten.

95% der zu vergebenen Stipendien gehen an Miskitu. Die restlichen 5% gehen an Mestizas Costeñas und Mayangnas (vgl. Davis 2006: 28f.). Diese Daten zeigen eindeutig, dass die Gruppe der Miskitu am stärksten von den *acciones afirmativas* profitieren. Fraglich ist, warum die Quote der Mayangnas so gering ist bzw. ob dies tatsächlich nur an ihrer geringen Bevölkerungszahl liegt. Die anderen ethnischen Gruppen fühlen sich durch diese Politik diskriminiert. Gerade auch die Mestizas Costeñas aus den ruralen Gebieten, die ebenfalls massiv von Armut bedroht sind, fühlen sich stark übergangen und diskriminiert. Ihre Unterrepräsentation bei der Stipendienvergabe liegt in diesem Fall nicht an ihrer geringen Bevölkerungszahl, sondern an dem Programm der *acciones afirmativas* und der Tatsache, dass die MestizInnen nicht zu der Gruppe der am stärksten Förderungsbedürftigen gehören (vgl. Davis 2006: 49f.).

Carmen, Mestiza Costeña berichtete mir, dass es ihr schwer fiele, Anschluss an andere StudienkollegInnen zu finden, da der Großteil der Studierenden Miskitu sind und diese keinen Wert auf den Kontakt mit ihr legen würden. Diesen Umstand belegen auch die Ergebnisse von Davis' Studie (2006) über Interkulturalität an der URACCAN. Auch sie berichtet von Diskriminierung und ethnozentrischen Tendenzen - ausgehend von den Miskitu als gesellschaftlich dominante Gruppe in Bilwi. An der Universität stellen sie die zahlenmäßig größte und sozial dominanteste Gruppe dar. Viele junge Mestizas Costeñas sind von ihnen eingeschüchtert.

"[...] estudiando en URACCAN me siento un poco insatisfecha ya que en algunas ocasiones he visto que existe discriminación por parte de muchos alumnos de la etnia miskita hacia compañeros de otras etnias como la mestiza y la creole" (Interview, Mestiza Costeña in Davis 2006: 29).

"A la hora de realizar trabajos de clase o actividades de grupo no se juntan con nosotros, también en las elecciones de las candidatas a Miss URACCAN solo se fijan en la etnia miskita aunque participan otras etnias, siempre le hacen barra a la etnia que más predomina, que en el caso de nosotros [recinto Bilwi] son los miskitu" (Interview, Mestiza Costeña in Davis 2006: 29).

Diese Erfahrungen teilt auch Carmen, die berichtet, dass es auch kaum zu gegenseitigen Hilfeleistungen kommt. Mestizas Costeñas, sowie Creoles, werden oft aus den Klassengemeinschaften ausgeschlossen.

„Por que inclusive en la sección yo lo practicaba bastante. Éramos pocas mestizas las que estábamos y siempre me sentía diferente. Pero yo trataba de hacer amistad con todos, como era un poquito aplicada de compartir apuntes, de todo. Entonces yo digo una propuesta sería eso de tratar de meternos en la cabeza de que ya nadie es diferente a nadie indiscutiblemente el color sus costumbres nada, todos somos personas. Todos tenemos un mismo fin que es, sea en el caso de la universidad que es superarnos. Entonces por que estamos discriminando. Pero parece que algunas personas no les interesa eso, simplemente les interesa vivir con lo de la historia de que los blancos son los que vienen a apropiarse de nosotros, que los blancos son los que se sienten mejores“ (Carmen S.11 Z.14- 21).

Exkurs: Sprache

Sprache hat innerhalb der multiethnischen Bevölkerung einen sehr hohen identitären Stellenwert und ist ebenfalls ein Ausdruck der eigenen multiethnischen Identität. Interessant ist daher die Tatsache, dass die Mestizas Costeñas die Gruppe mit den geringsten Sprachkenntnissen ist – ein Relikt aus der ethnischen Hierarchie und deren „Sprachpyramide“ (vgl. Kap. 3.4.). Umso weiter unten sich eine soziale Gruppe befand, desto mehr Sprachen mussten sie sprechen. Die MestizInnen konnten aufgrund ihres hohen sozialen Status auf das Erlernen von Fremdsprachen verzichten. Diese hegemoniale Einstellung ist bis heute bei vielen Mestizass Costeñas zu erkennen. Auffällig wird dies besonders in Bilwi, einer Stadt, in der die meisten BewohnerInnen mehr als eine Sprache sprechen. Das Nicht - Lernen einer anderen lokalen Sprache, insbesondere des Miskitu, kann als überhebliche Geste gelesen werden, in der die Position verankert ist, sozial über den anderen ethnischen Gruppe zu stehen. Solche Einstellungen sind vor allem innerhalb des universitären Bereiches und innerhalb der Arbeitswelt zu erkennen.

“La falta de interés de aprendizaje de las lenguas regionales por parte de muchos docentes, por ejemplo yo tengo 12 años de vivir en la región y no he sentido interés de aprender el miskitu, sin embargo, si quiero aprender el inglés porque así puedo optar a una beca para un doctorado” (Fokusgruppe in Davis 2006: 36).

Auch Davis (2006) deutet dieses Verhalten der Mestizas Costeñas als eine Resistenz der dominanten Gruppe gegen neue kulturelle Kontexte. Es ist ein hegemonialer Ausdruck, sich nicht anpassen zu müssen, also eine Haltung, die sich lediglich eine dominante Gruppe leisten kann.

In diesem Zusammenhang möchte ich das Fallbeispiel von Carmen anführen. Sie ist Mestiza Costeña und die beste Studierende in ihrer Klasse. Trotzdem wird sie im Vergleich zu ihren Miskitu- KomilitonInnen weniger zu Vorstellungsgeprächen eingeladen. Neben ihrer ethnischen Identität führt sie hierfür den Grund an, kaum Miskitu zu sprechen. Auf meine Nachfrage erklärte mir Carmen, dass sie Miskitu nicht besonders intensiv in der Universität durchgenommen hätten, sie Miskitu deshalb nur schreiben und leider nicht sprechen könne. Sie verstehe, dass dies ein Nachteil für sie am Arbeitsmarkt sei, gleichzeitig fordert sie jedoch auch gleiche Rechte für sie als Mestiza Costeña ein.

Diese Verweigerung, regionale Sprachen zu erlernen, verhindert eine horizontale Kommunikation zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen, da der Akt des spanischsprechens an der Atlantikküste bereits eine Dimension der mestizischen Dominanz darstellt: unter Präsident Zelaya (1893- 1910) kam es zu einem Verbot aller regionalen Sprachen und Spanisch wurde zur einzigen legitimen Amtssprache erklärt. Dies bedeutete für viele indigene und ethnische *comunidades* einen Identitätsverlust und drängte ihnen eine fremde Sprache auf. Bis heute deutet die Verweigerung Miskitu lernen zu wollen auf die Abwertung dieser Sprache hin.

„La posibilidad de comunicarse en otra lengua que no sea la materna es básico en la relación de poder con otros [...]. Por ejemplo el español, es el lenguaje del poder, si la población a tu alrededor no domina este lenguaje, vos haces discriminación contra ellos, forzándolos a que hablen y entiendan una lengua que no es la propia, y si ellos no pueden hacerlo, ellos pierden bastante e importante información. Pero ellos te discriminan de la misma manera cuando vos andas cerca de ellos, ellos hablan su propio lenguaje independientemente que hablen el tuyo. Vos también perdes mucha información valiosa“ (Interview, Mestiza Costeña in Zapata in Bush 2006: 76).

So hat sich die Situation dahingehend verändert, dass zwar die spanische Sprache immer noch in Verbindung mit der mestizischen Dominanzkultur gebracht und daher negativ konnotiert wird, doch erhielt eben das Miskitu einen hohen Stellenwert innerhalb der Gesellschaft. Mestizas Costeñas, die kein Miskitu sprechen, nehmen anders am öffentlichen Leben teil und erhalten weniger Einblicke bzw. Informationen. Wie auch in Carmens Fall ersichtlich wurde, bedeutet dies ebenfalls einen Nachteil in einigen Sektoren der Arbeitswelt.

Kirche

Während meiner gesamten Forschung führten viele Menschen das Beispiel der Moravian Church an, um mir die interethnischen Konflikte in Bilwi aufzuzeigen. Daher möchte ich auch auf den sozialen Raum Kirche näher eingehen.

Eine gängige Praxis in der Moravian Church ist es, separate Messen für die indigene und afrokaribische Bevölkerung abzuhalten. Die MestizInnen kämpfen noch immer für eine eigene Moravian Church⁴², wobei der Großteil der MestizInnen allerdings der katholischen Kirche und nicht der Moravian Church angehört. Trotzdem gibt es auch mestizische AnhängerInnen der Moravian Church, sie die einzige ethnische Gruppe, die keine eigene Messe gelesen bekommt. Einige kirchliche VertreterInnen argumentieren diese Vorgangsweise damit, dass es angenehmer für die jeweiligen Gruppen sei, dem Gottesdienst in ihrer Muttersprache folgen zu können. Dies bedeutet aber, dass z.B. die Gruppe der Mayangnas Angst davor hat, nicht genügend Pastoren innerhalb ihrer ethnischen Gruppe zu haben, um den Gottesdienst aufrechtzuerhalten (vgl. Cunningham 2008: 84).

Laut Cunningham haben sich viele Kirchen mit politischen Gruppen verbunden, womit der ethnische Divisionismus der Parteien auch auf diese übergesprungen ist. So wurde manche Kirche von politischen Interessen und ethnischer Segregation eingenommen. Dies gilt natürlich nicht für alle Gotteshäuser. Doch kann man davon ausgehen, dass die KirchenbesucherInnen meist tatsächlich ethnisch homogen sind, auch wenn die Kirche sich offiziell mit keiner politischen Partei verbündet hat.

Die Tatsache, dass die MestizInnen großteils keine Beziehung zu der Moravian Church haben, birgt soziale Nachteile in sich. Gerade die Kirche ist, trotz der ethnischen Segregation, ein Raum der sozialen Begegnung und Annäherung. Da die MestizInnen diesen wichtigen Raum nicht mit den Miskitu und den Creoles teilen, kommt es zu geringeren Annäherungen zwischen diesen Gruppen.

⁴² Die Moravian Church Esperanza im *barrio Moravo* bemüht sich darum, eine multiethnische Gemeinde anzuziehen und hält daher auch ihren Gottesdienst auf Spanisch ab.

„Yo pienso que mi acercamiento más con los diferentes grupos ha sido por la iglesia, y en ese sentido siento que con los Mestizos estamos un poco más alejados. Es decir, si usamos a la iglesia como el medio de acercamiento de los diferentes grupos culturales en Bilwi, pues yo creo que los Mestizos están un poco más alejado como grupo y siento que estamos más cerca con los Creoles o Negros y con los Miskitus. porque a nivel de Puerto Cabezas son los grupos dominantes de la Iglesia Morava, entonces por ahí yo creo que trabajamos.“ (Interview mit einem Pastor, Miskitu in Bush 2006: 79).

4.6. Dominante Bewertungen Eindrücke der MestizInnen über die Miskitu

An der Atlantikküste ist jede ethnische und indigene Gruppe von Diskriminierung betroffen.

„Aquí en la Región el racismo es algo que todavía existe. Siempre existe. Los españoles no quieren a los negros, los negros no quieren a los españoles (mestizos) no quieren a los miskitus, los miskitus no quieren a los españoles“ (Interview in Cunningham 2008: 67).

Die historische ethnische Hierarchie, sowie die aktuelle Situation der ethnischen Über- und Unterordnung, sind für diese anhaltenden Diskriminierungen mitverantwortlich. Bis heute wurde kein Gleichgewicht zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen hergestellt und noch immer kämpft jede dieser Gruppen für sich allein, und nicht gemeinsam für die Autonomie. Die Kämpfe um Anerkennung und Privilegien sind hierbei von verschiedenen Formen von Rassismus und Diskriminierung gegen den jeweils Anderen geprägt. Wie auch Rommelspacher (1998: 51) betont, ist Rassismus immer ein Mittel zur Sicherung der eigenen Dominanz – gleich, ob es sich um kulturelle, ökonomische oder politische Vormachstellungen handelt. Hierbei ist die Form des Rassismus bzw. über welche Themen dieser transportiert wird, immer die Konsequenz eines langen historischen Beziehungsverhältnisses der verschiedenen Gruppen zueinander.

So haben z.B. die Mayagnas das Gefühl, am stärksten von den Miskitu diskriminiert zu werden. Einerseits, da sie eine indigene Gruppe sind und in der RAAN die Minderheit⁴³ unter allen indigenen Gruppen darstellen. Andererseits, weil sie von den Miskitu, die sich zunehmend politisieren und hierdurch als indigene Gruppe politische Macht akkumulieren, gänzlich ausgeschlossen werden (vgl. Cunningham 2008: 67f.).

⁴³ Die Mayagnas sind zahlenmäßig die kleinste indigene Gruppe in der RAAN und haben daher auch die geringste Anzahl an politischen VertreterInnen. Zusätzlich werden sie auch häufig im Prozess des *Empowerment* durch die vermehrte Unterstützung der Gruppe der Miskitu vernachlässigt.

Die Creoles sind von einer starken Diskriminierung hinsichtlich ihrer Hautfarbe betroffen. Diese wird mit abwertenden Zuschreibungen konnotiert, wie z.B. Faulheit, Alkoholismus, Landstreichertum etc. Außerdem erfahren sie eine starke Reduktion auf ihre Körperlichkeit. Diese reproduziert sich z.B. in einer übersexualisierten Darstellung, sowie in der Reduktion auf körperliche Aktivitäten, wie Tanz und Sport. Hingegen haben die indigenen Völker das Gefühl, dass sich die Creoles aufgrund ihres höher gestellten ökonomischen Status „als etwas besseres wahrnehmen“. Diese Perzeption kann auf den besseren Zugang zu Bildung in Zeiten des britischen Protektorats und auf die höhere Stellung innerhalb der ArbeiterInnenhierarchie in den internationalen Unternehmen zurückgeführt werden (vgl. Cunningham 2008: 69, Kap. 3.5.3., 3.4.).

Die Mestizas Costeñas fühlen sich von den restlichen Gruppen aus der Autonomie ausgeschlossen und als Feind wahrgenommen, und die Miskitu fühlen sich durch die Anwesenheit der MestizInnen erneut bedroht und in ihren Rechten beschnitten. Dies determiniert die interethnischen Beziehungen der einzelnen Gruppen zueinander.

In diesem Kapitel möchte ich auf die diskriminierende Stereotypisierung der Miskitu durch die Mestizas Costeñas anhand einiger Themen eingehen und damit aufzeigen, dass viele Vorurteile immer noch aktiv reproduziert werden.

Die angebliche Faulheit der Miskitu ist noch immer ein gängiges Vorurteil, das sowohl an der Pazifikküste, wie auch in Bilwi, aktiv reproduziert wird. Viele Mestizas Costeñas werfen ihnen vor, heutzutage nicht mehr arbeiten zu wollen. Dies sei vor der Autonomie anders gewesen. Doch durch die Unterstützung und zahlreiche Hilfsprojekte zu ihren Gunsten, wären die Miskitu faul geworden und hätten sich daran gewöhnt, alles geschenkt zu bekommen. Außerdem werden sie als antriebslos und wenig zielstrebig beschrieben.

„El miskitu les gusta de que le lleven las cosas fácil. No les gusta trabajar. No les gusta ponerse metas. No lo que ellos vean que llega con eso se conforman.“ (Mestiza Costeña⁴⁴ S.15 Z.18- 19).

„Hoy por hoy el miskitu no siembra nada mas. El va a robar al otro el mestizo de su sembras que tiene“ (Mestizo Costeño S.7 Z.16- 17).

⁴⁴ Aufgrund der Thematik habe ich mich entschlossen dieses Kapitel gänzlich zu anonymisieren.

„Por que el miskitu ante era trabajador hoy no...hoy solo quiere vivir de dame dame dame pidiendo y nada mas. Por que si lo han acostumbrado ahoraahora hay implementado eso trabajo por comido... vas a trabajar y te doy tu provisión por que tengas comer y trabajar. Hay un miskitu en una comunidad por allí su casa es bien sucio [...] Entonces ..'¿Ey por que no limpias tu lugar? y el dice ¡no hay comida! ¡no me dan comida!' Su propia casa ahora tiene que pagar con darle comida. Entonces así se vuelto el miskitu ahora.“(Mestizo Costeño, S.7, Z19- 27).

Oft wird hierbei vergessen, dass durch den langen Krieg viel Wissen über Landwirtschaft verloren gegangen ist bzw. nicht mehr von Generation zu Generation weiter gegeben werden konnte, da eine Generation an jungen Männern sich im Krieg befand. Des Weiteren zerstörte der Hurrican Felix (2007) viele Anbauflächen bzw. machte den Zugang zu ihnen unmöglich und nahm vielen Tieren ihren Lebensraum, die nun auf den Feldern der *communides* ihre Nahrung suchen.

Es herrscht ein gewisses Unverständnis von Seiten einiger meiner InterviewpartnerInnen vor, warum die Miskitu die Bewirtschaftung ihres Landes durch mestizische Bauern und Bäuerinnen ablehnen, obwohl sie es selbst nicht nutzen wollen. So kommt es, dass sie als Menschen wahrgenommen werden, die eifersüchtig auf die Errungenschaften Anderer sind und allen das Leben schwer machen wollen.

„Y no dejan a la gente que venga de otro lugar a vender. Entonces, no hacen, ni dejan hacer. No sé sinceramente, por que ellos se ponen en ese punto de quererle hacer la vida imposible a todo mundo.“ (Mestiza Costeña, S.21 Z.6- 8).

„Si yo tengo una tierra y yo no puedo cultivarla. Por que no cultive otro? Es el problema aqui con ahorita mestizo y el miskitu el factor tierra. El quieren que dar la tierra pero ellos no quieren hacer nada...no quieren trabajar. El mestizo aqui mete en ganado... siebran, cultivan la tierra y ello no quieren...hacen nada“ (Mestizo Costeño, S8. Z.9- 15).

Gerade bei der Frage der Bewirtschaftung zeigen sich die Unterschiede in der Weltanschauung und im Umgang mit den Ressourcen deutlich. Traditionell lebten die Miskitu auf subsistenzwirtschaftlicher Basis und vom Fisch- sowie Schildkrötenfang. Die MestizInnen hingegen sind traditionell Bauern und Bäuerinnen, die auch für den Verkauf produzieren und vor allem eine größere Bandbreite an Lebensmitteln anbauen. Der Unterschied in der Produktionsintensität trifft auf großes Unverständnis bei den Mestizas Costeñas. Carmen erklärte mir zwar, dass einige Unterschiede aufgrund von kulturellen Traditionen und landwirtschaftlichen Regeln, an die sich die Miskitu halten, zustande kommen. Jedoch fügte sie hinzu, dass sich dieser Umgang mit Land sehr stark von einer mestizischen Bewirtschaftungsweise unterscheidet. Es sei für sie unverständlich, warum die Miskitu im

Anbau nicht all ihre Ressourcen nutzen würden, um mit den gegebenen Mitteln den größtmöglichen Gewinn zu erwirtschaften.

„Pero yo vi bastante raro de que no siembran. Lo poco que siembran es quizás su grano básico“ (Mestiza Costeña, S.10 Z. 53- 54).

Es existiert wenig Toleranz für unterschiedliche Weltbilder und Zugänge zur Lebensgestaltung. Andersartigkeit wird auch in diesem Fall abgewertet und nicht nur als sich „vom Eigenen unterscheidend“, wahrgenommen. So werden die Miskitu wiederum als unkooperativ und faul dargestellt (vgl. auch Pineda 2006: 2ff.).

If the Indians [of the Pacific] have a little piece of land, they plant green peppers, onions, tomatoes... everything... but here the damn Moscos⁴⁵ are lazy. They just plant their cassava and banana and then sit back in their hammock, real easy. They just cultivate in order to live and as long as they are eating, they don't worry about getting ahead...no progress. IN the Pacific they plant corn, beans and bust their asses taking care of the crops...they will walk ten kilometers to get water. Every day there they are cleaning and taking care of the crops, but for the Moscos from here that is too much work to do. They don't want to grow corn, the damn Moscos, because they are lazy (Interview Mestize geboren in Bilwi in Pineda 2006: 2).

Die folgenden Interviewpassagen geben eine Meinung wider, die man in Bilwi heute kaum noch offen miterlebt. Sie spiegelt eher den Zeitgeist der Periode vor Einführung des Autonomiestatuts wider.

„Si, es que si vos vas a Masaya, vos vas a ver canasta, collares hasta ahora si, un poquito, están trabajando en cosas como de Carey [sic!]. Si están trabajando, no se quien les pero anteriormente no, nada de eso, ellos se dedicaban apor eso su vida era un poco atrasado pues. No hay desarrollo en el aspecto pues, económico, [...] entonces, ellos que estaban atrasados, entonces ellos no podían, entrar, ser doctores, ingenieros, abogado, cuestiones, pues eso no existía aquí, entonces la cultura, es baja en ese aspecto pues.“ (Mestizo Costeño, S.17 Z.1- 10) .

⁴⁵ Abwertende Bezeichnung der MestizInnen für die Miskitu

Seine Aussage zeigt auf, welche Vorurteile lange Zeit den Miskitu gegenüber geherrscht haben bzw. vor allem an der Pazifikküste noch immer vorherrschen. Die Meinung, dass es an der Gruppe der Miskitu und ihrer Rückständigkeit liegen würde, dass ihnen der Zugang zu Bildung und höheren beruflichen Positionen verwehrt blieb, ist auch heute noch eine geläufige Argumentation, um die strukturelle Benachteiligung von indigenen Völkern in Nicaragua zu rechtfertigen. Auch die Sprache der Miskitu ist in seinen Augen nicht vollwertig. Diese Meinung teilt Jose mit vielen MestizInnen (vorwiegend aus der Pazifikregion), die Miskitu als eine vereinfachte Version des Englischen, ohne Grammatik und eigenständiges Vokabular, kategorisieren (vgl. Pineda 2001: 39).

„Hay un tiempo en que salen y tienen su baile, tienen su baile, su música,su música y su baile, entonces le gusta ellos pues. Y lo sacan por que dicen que no quieren perder su costumbre pues, pero generalmente nadie, ningún gobierno le ha quitado nada. Este gobierno les ha ayudado,El gobierno les ha ayudado pues, no los molestan, absolutamente, entonces, su música y sus tradiciones y todo. [...] Entonces, ahora los miskitus, va a la universidad, miskitus son bachilleres son tal, ellos andan e moto, andan en carro, entonces es como el mixto [mestizo], lo mismo. Están mejor talvez por que, algunos están ganando mejor, por que están en la casa de gobierno. Otros están en la alcaldía, están con mejores salario. Es que ahora tienen mejores oportunidades, estar en relaciones, por asunto del gobierno de ellos, le dio chance, le dieron oportunidades.“ (Mestizo Costeño, S.25 Z.20- 34).

Auch in dieser Aussage spiegeln sich die oft genannten Vorurteile gegen die Miskitu wieder. Wie gerade der erste Teil des Zitates zeigt, herrscht hier eine große Unwissenheit über die tatsächlichen historischen Gegebenheiten und somit über die Unterdrückungsgeschichte der Miskitu. Der zweite Teil zeigt allerdings indirekt auch die positive Entwicklung seit der Gründung der Autonomie und der beiden Universitäten in Bilwi.

Weitere Vorurteile gegenüber den Miskitu sind, dass sie besonders neidisch, konfliktfreudig und streitsuchend seien, wodurch sich das Auskommen mit ihnen so schwierig gestalte. Diese Argumentation findet sich auch bei dem Thema des *Empowerment* der Miskitu wieder, denn hierbei werden ihre legitimen Forderungen nach Rechten und Anerkennung mit diesem Argument entkräftigt und als „Streitsucht“ abgetan.

4.6.1. Bewertung der Diskriminierung – Reflexionen über die eigene hegemoniale Position

Eine Interviewpartnerin erzählte, dass es sehr schwer sei mit den Miskitu auszukommen, da sie sich von den MestizInnen immer diskriminiert fühlen würden. Allerdings verstehe sie das nicht, da gerade die Miskitu sich den MestizInnen gegenüber sehr gering schätzig verhalten und sie als „ispails“ bzw. „españoles“ beschimpfen würden. Auch eine andere Interviewpartnerin versteht den Vorwurf der Dominanz an die Gruppe der Mestizass Costeñas nicht.

„Entonces no sé en que sentido dicen, de que es el grupo dominante. No sé si es que mayor, no sé si hay mayor cantidad de mestizos o es que tienen mayor poder, los mestizos eso tendría que... no sé“ (Mestiza Costeña, S.9 Z. 29- 31).

Auch eine respektvolle und gleichwertige Anerkennung und Bewertung von Differenzen konnte ich in meinen Interviews selten erkennen, wie die folgenden Zitate zeigen.

„Entonces, yo!, Yo lo veo de que si yo soy mestiza, si hubiera sido miskita, no me afrento también de ser miskita. Si, me sentiría igual a como estoy ahora“ (Mestiza Costeña, S.11. Z.2- 3).

„No sé, si se sienten bien, si, no sé a veces uno como que... por que yo, sinceramente yo digo que si viene una persona de fuera, que talvez alguien muy importante. Entonces yo no tengo por que sentirme menos que esa persona. Por que todos somos iguales en este mundo. Pero ellos no, ellos lo ven diferente cuando uno viene acá, te miran como que no te conocen. Como animal raro y entonces ya uno se siente mal. Pero no sé si será por que... de que creen que vos venís con la idea de quitarles algo por que prácticamente así pasa siempre.“ (Mestiza Costeña, S.18 Z.19- 14).

„No sé por que ellos tienen esa idea de nosotros que nos tratan como a sus enemigos, por que yo, yo no los veo así. Yo los veo igual a como yo soy... a si, soy! Por que digo yo, si yo hubiera sido miskita no hubiera sido a si. Por que hay miskitus que se afrentan de su raza, de que si me sentiría orgullosa de ser miskita y demostrar de que puedo Salir adelante. Igual que un mestizo, igual que como dicen ellos. Igual que un gringo, igual que cualquier otra persona.“ (Mestiza Costeña, S.19 Z. 5- 9).

All die Aussagen leugnen die (ehemals) dominante Position der MestizInnen bzw. Mestizas Costeñas, und somit auch die historische Unterdrückung der Miskitu. Die Aussage, dass sie kein Problem damit hätten, selbst Miskitu zu sein, negiert die Position derer als diskriminierte Gruppe und ihrer negativen Erfahrungen. Es ist ein weitverbreitetes Phänomen, dass privilegierte Personen, die nicht primär von Rassismus betroffen sind, sich weigern,

unterschwellige Formen des Rassismus als solche anzuerkennen und auf diese zu reagieren. So wirkt die Welt auf sie quasi frei von Rassismus und es kommt oft zu heftiger Gegenwehr bei Maßnahmen, die gegen subtile Formen des Rassismus gesetzt werden, da diese als Diskriminierung der eigenen Person gelesen werden (vgl. Warren/ Sue 2011: 48).

Einige AkteurInnen diagnostizieren den Miskitu eine Art Minderwertigkeitskomplex, der für die Aggressionen gegenüber den Mestizas Costeñas verantwortlich sei. Hierbei argumentieren sie, dass den Miskitu selbst die Zugehörigkeit zu ihrer „Rasse“ unangenehm ist und sie sich deshalb unterlegen fühlen. Hier wird das folgende Fazit gezogen: die Miskitu selbst seien an allem Schuld, da sie sich unterlegen fühlen würden und deshalb allen Anderen unterstellen, rassistisch zu sein und gegen sie zu arbeiten. Dadurch leugnen die Mestizas Costeñas jegliche Verantwortung und negieren die ethnische Hierarchie in Nicaragua und an der Atlantikküste (vgl. Rommelspacher 1998: 177, 185,).

Interessant ist auch die Ratlosigkeit in Bezug auf den Umgang mit den konfliktären interethnischen Beziehungen. Eine junge Mestiza Costeña meint, die Forderungen der Miskitu sehr gut verstehen zu können, doch ist sie der Ansicht, dass es keinen Sinn mache, die Vergangenheit ewig am Leben zu erhalten. Ihrer Meinung nach müsse man die Geschichte abschließen, um wieder gute Beziehungen zueinander aufbauen zu können.

„Pero parece que algunas personas no les interesa eso. Simplemente les interesa vivir con lo de la historia de que los blancos son los que vienen a apropiarse de nosotros. Que los blancos son los que se sienten mejores. Entonces yo, en mi persona no me siento así.“ (Mestiza Costeña, S.11 Z.18- 20).

„Yo pienso de que una propuesta sería esa, pues de que busquen como olvidarse ya de esa historia. Por que imagínate que todo el tiempo en el caso de los negros [sic!] este, viven diciendo de que son esclavos pero no, ya no son esclavos como antes. Ya tienen sus vidas normales ya estudian, ya se han preparado. Entonces por que vivir con ese pasado, que es mas bien una situación de conflicto.[...] pero que me decían: '¡Pero si vos sos racista, vos mas que nosotros!' Me decían porque supuestamente lo que manejan los miskitus es que, los mestizos somos mas racistas que los miskitus. Pero yo les decía: ¿Por que? ¡Por que yo soy mestiza y no me siento así, yo siento de que un miskitu es igual que mi, yo siento todo normal pues!' Entonces me decía que no, que los mestizos son racistas. Pero yo digo que ese es un prejuicio, que ellos tienen, o falta... o su autoestima es tan baja de que sienten de que todos...“ (Mestiza Costeña S.11 Z.24-32).

Die „the past is the past“- Argumentation, wie Bonilla- Silva (2010: 77) es nennt, ist eine gängige Form dominanter Gruppen mit der eigenen rassistischen Vergangenheit umzugehen. Es ist in ihrem Sinne diese zu vergessen, da sie ansonsten nur mit einer unangenehmen Vergangenheit konfrontiert wären, für die niemand mehr die Verantwortung übernehmen möchte.

Um dieser Konfrontation zu entgehen, fordert man auch von den Anderen diese Vergangenheit endlich ruhen zu lassen, ohne mit zu bedenken, dass gerade die Vergangenheit die heutige Position diskriminierter Gruppen determiniert und somit für diese Gruppe nicht im Geringsten gänzlich vorbei sein kann.

Aus der Sicht meiner Interviewpartnerin ist diese Argumentation teils auch verständlich. Sie wird täglich von ihren KommilitonInnen an ihre „Mitschuld“ erinnert und dadurch würde ihr gar keine Chance gegeben, einen angenehmen Umgang mit ihnen zu finden. Ihr wird eine stereotype Täterinnenrolle zugeschrieben, der sie als Individuum vielleicht gar nicht entspricht. Einerseits ist die Übernahme der TäterInnenrolle bzw. die Erkenntnis, solch einer Gruppe anzugehören, ein schwieriger Prozess, insbesondere für eine Einzelperson. Andererseits existieren tief sitzende Vorurteile gegenüber der indigenen Bevölkerung, die nicht überwunden sind.

In Bilwi geschieht der Prozess der Aufarbeitung der ethnischen Unterdrückung erst seit etwas mehr als zwanzig Jahren. Vieles wurde noch nicht besprochen bzw. wird noch immer verdrängt. Meiner Meinung nach fehlt in Bilwi das Bewusstsein dafür, gesamtgesellschaftlich in ein rassistisches System integriert zu sein. Auch die oben erwähnte Mestiza Costeña leugnet ihre Involvierung in ein rassistisches Gesellschaftssystem und verhindert somit den Prozess sich selbst mit ihren rassistischen Vorstellungen und Vorurteilen auseinanderzusetzen und sich diese auch einzugestehen (vgl. Rommelspacher 1998).

Eine andere Studierende der URACCAN erzählte mir, dass sie durch die Ausbildung an der Universität lernte, besser mit der Diskriminierung und dem Ausschluss der Mestizas Costeñas umzugehen. Durch die Aufarbeitung der Geschichte der Atlantikküste und der andauernden Konflikte lernte sie die jetzige Situation besser zu verstehen und die ihr entgegengebrachte Abneigung bzw. Ausgrenzung als Konsequenz dieser konfliktreichen Geschichte zu lesen und nicht als grundlose Aggression abzuschreiben.

„Creo que tener acceso a la educación, sobre todo en la Universidad - por ser de la costa, donde se habla de la interculturalidad - eso es... aquí vos podes entender muchas cosas, y por que pasan las cosas que pasan hoy y poder tratar de mejorar.“ (Martha, S.17 Z.20- 22).

Diese Tendenz lässt sich quer durch meine Forschung beobachten. Menschen, die sich intellektuell mit den Themen Rassismus, Interkulturalität usw. auseinandersetzen, gleich welcher ethnischen Gruppe sie angehören, haben eine tolerantere Einstellung gegenüber kulturell Anderen und den sich daraus ergebenden Konflikten entwickelt, als Menschen, die sich nicht näher mit diesem Thema beschäftigen.

„Retomando la frase de Juan cuando dice que para lograr la construcción de relaciones interculturales se requiere prácticamente nacer de nuevo. Por supuesto, que hay que nacer de nuevo para deconstruir lo que históricamente habíamos aceptado como la única verdad o la única forma de convivencia entre los grupos culturales diferentes y comenzar a revivir los sueños olvidados“ (Davis 2006: 47).

In dieser Zusammenfassung stimme ich Davis zu, doch möchte ich anmerken, dass dieser Neuanfang nicht nur ein Vergessen der Geschichte, wie es meine Interviewpartnerin vorschlug, sondern einen kompletten „Neustart“ implizieren sollte, bei dem die AkteurInnen auch all die internalisierten und erlernten Rassismen und ethnischen Hierarchien vergessen müssten, so dass alle ethnischen Gruppen sich tatsächlich auf gleicher Ebene begegnen können. Es ist fraglich inwieweit dies umsetzbar ist.

4.7. Diskriminierung durch die mestizische Mehrheitsgesellschaft Erfahrungen an der Pazifikküste

Die inoffizielle Aufrechterhaltung der mestizischen Dominanzgesellschaft in Nicaragua führt dazu, dass auch die rassistische Grundstruktur des Systems nicht verändert wurde. Auch heute noch ist der Glaube an die Überlegenheit der spanischen „Rasse“ tief in der nicaraguanischen Gesellschaft verankert. Dadurch wird das hegemoniale Selbstverständnis der MestizInnen weiterhin aktiv am Leben gehalten. Die Karibikküste gilt als negatives Gegenbild zum mestizischen Selbstbild. Das Verhältnis der dominanten Bevölkerung zu den indigenen bzw. afrokaribischen Gruppen ist geprägt von Misstrauen und Vorurteilen. Im Alltagsdiskurs existiert eine klare Trennung zwischen „uns“, also dem „Pazifik“, und „ihnen“, dem „Atlantik“. So werden die Costeñas weiterhin als dumme, „kulturlose“ und „unterentwickelte“ „Waldmenschen“ wahrgenommen (vgl. auch Cunningham 2008: 56, Matamoros 2005: 40).

Die Costeñas sind somit einer Diskriminierung ausgesetzt, die sich in fast allen Bereichen des Lebens manifestiert - sie erfahren eine dauernde Abwertung ihrer Kultur, ihrer Sprache, ihrer Traditionen. Besonders auffällig ist die Abwertung ihrer Arbeitstätigkeiten. Viele Miskitu und Creoles an der Atlantikküste sind FischerInnen, wohingegen viele der MestizInnen Bauern und Bäuerinnen sind. Dies führte zu einer Hierarchisierung der verschiedenen Arbeitsbereiche, denn die MestizInnen halten die landwirtschaftliche Tätigkeit für eine höhere Arbeitsform als die Fischerei. In Folge dessen werden die Miskitu und Creoles als arbeitsfaul und träge abgewertet, da sie nicht dazu bereit sind, einer „hochwertigen Arbeit“ nachzugehen. Auch der Zugang zum Arbeitsmarkt ist für Costeñas in Managua sehr limitiert. Dies wird oft damit argumentiert, dass ihr Spanisch im Vergleich zu dem der MestizInnen vom Pazifik schlechter sei (vgl. Cunningham: 2008: 59f., 111).

Die politische Macht liegt auch heute noch bei einer mestizischen Elite und politische Entscheidungen werden, auch wenn in der Verfassung festgeschrieben wurde, dass Nicaragua ein multiethnischer Staat ist, immer noch mehrheitlich für die mestizische Bevölkerung getroffen. Die Costeñas fühlen sich der restlichen Bevölkerung untergeordnet und von der paternalistischen und diskriminierenden Politik des Nationalstaates benachteiligt. Es gibt wenig politische Partizipationsmöglichkeiten für Costeñas. Auch nehmen sie kaum Schlüsselpositionen in staatlichen Organisationen oder Unternehmen ein, und sind außerdem nicht repräsentativ in der nationalen Regierung vertreten (vgl. ebd. 127f., 131, 134).

Auch auf juristischer Ebene herrscht Diskriminierung: Erstens durch die Tatsache, dass die EntscheidungsträgerInnen fast ausschließlich der Gruppe der MestizInnen angehören, nur Spanisch sprechen und meist Gesetze ethnozentrisch auslegen. Zweitens wirken die diskriminierenden Vorurteile, wie z.B. alle Costeñas sind DrogendealerInnen, voreinnehmend auf die RichterInnen ein, was die Beurteilung bereits im Vorhinein negativ beeinflusst (vgl. Cunningham 2008: 122).

„[...] nosotros desde el Pacífico miramos a la gente de la Costa Caribe como de otro país, como gente totalmente diferente, no solamente por el color sino por la cultura, porque aquí en el Pacífico están la mayoría de los católicos que eso si fue una imposición de la colonia, pero ellos tienen sus costumbres totalmente diferente, entonces en esas cosas se difieren, en lenguas, en las costumbres, en los rituales y en su forma de vida se difiere, porque parte de que nosotros acá tenemos más posibilidades. Ellos allá están bien limitados. Socialmente no se han podido desarrollar“ (Interview mit ZeitungsredakteurInnen/ Managua in Cunningham 2008: 94).

„[...] éramos discriminadas porque no hablábamos español, además por el físico (moreno, negra) era difícil....“ (Interview mit einer Miskitu in Managua in Cunningham 2008: 59).

Wie die beiden Zitate zeigen, gibt es unzählige Beispiele für die Diskriminierung gegen die indigene und afrokaribische Bevölkerung Nicaraguas.

Die Costeñas sind am Pazifik sowohl von institutionellem Rassismus, der durch Gewohnheiten, Wertvorstellungen und Handlungspraktiken wirksam wird, als auch von strukturellem Rassismus, der durch seine Rechtsvorstellungen und seine politischen sowie ökonomischen Strukturen reproduziert wird, betroffen (vgl. Rommelspacher 2009: 30).

4.7.1. Diskriminierung der Mestizas Costeñas

Durch ihre ambivalente Identitätskonstruktion zwischen MestizInnen und Costeñas (vgl. Kap. 4.3.), stellt sich die Frage, inwieweit auch die Mestizas Costeñas von Rassismus und Diskriminierung in der Pazifikhälfte des Landes betroffen sind bzw. mit welchen Vorurteilen dieser Rassismus legitimiert wird. Meine Interviews legen dar, dass die Erfahrungen der Mestizas Costeñas sich mit denen der restlichen ethnischen Gruppen der *Costa* decken. Der Großteil erzählte mir ebenfalls von rassistischen Übergriffen und geringen sozialen Partizipationsmöglichkeiten innerhalb der mestizischen Mehrheitsgesellschaft.

„El mestizo del Managua o del Pacifico pues.....se creen superior a nosotrossi...ellos se creen superior a nosotros y esto ha sido toda la vida“ (David, Mestizo Costeño, S.11 Z.11- 12).

Viele InterviewpartnerInnen berichten von einer großen Ignoranz ihnen gegenüber und einer Unwissenheit über die autonomen Regionen. Den Ursprung dessen vermuten viele im rassistischen Bildungssystem Nicaraguas, in dem bereits den Kindern beigebracht wird, dass Nicaragua ein monoethnischer Staat mit einer einheitlich mestizische Geschichte ist. Die Bildung diene seit Präsident Zelaya als effektivstes Mittel, um die mestizische Dominanz gegenüber den Costeñas aufrechtzuerhalten. Hierzu zählte nicht nur die offizielle Geschichtsschreibung, die in den Schulen gelehrt wird, sondern auch die *castellanización* der indigenen Völker und afrokaribischen Gemeinden Nicaraguas. Dies führte dazu, dass ausschließlich spanischsprachige Schulen an der *Costa* errichtet wurden. Diese Strategie kam auch während der Somoza- Dynastie zur Anwendung (vgl. auch Matamoros 2005: 38f.). So erfahren die Costeñas eine Leugnung ihrer legitimen Existenz innerhalb ihres Heimatlandes durch die mestizische Geschichtsschreibung und werden als Fremde im eigenen Land behandelt.

„Entonces yo creo que eso ha traído toda esta ignorancia. Cuando las personas crecen no ven mas allá. No conocen la vida como es realmente en la Costa.“ (Martha, Mestiza Costeña S. 6 Z. 31- 32).

Carmen, eine junge Mestiza Costena, berichtet, dass es egal ist, ob man Miskitu oder Mestiza Costeña sei, da alle ethnischen und indigenen Gruppen der Atlantikküste in Managua (bzw. in der gesamten Pazifikregion) diskriminiert werden. Dies bestätigt auch Barbara, eine Miskitu aus Bilwi.

„¡Soy mestizo! Verdad pero si tu dices donde naciste... las Minas... allá... en el municipio de Rosita o de Siuna... son de la Costa Atlántica. Así lo catalogan entonces no hay una unidad. Entonces hay peleas [entre los Mestizas tambien]“ (S.10- 25- 27).

„Entonces esta la discriminación entre el Mestizo entre el Miskitu, esta la discriminación entre el Mestizo pero del Pacifico y el Mestizo que ya viven en la Costa Caribe,“ (S6. Z.23- 24).

Costeñas gelten als VerbrecherInnen, DrogendealerInnen bzw. SexarbeiterInnen. Die ethnische Zugehörigkeit der diskriminierten Personen spielt in diesem Zusammenhang eine untergeordnete Rolle. Die Costeñas werden von der mestizischen Mehrheitsbevölkerung als homogene Gruppe wahrgenommen. Wie auch Young (1992:429) hervorhebt, ist Kulturimperialismus und somit auch Diskriminierung immer eine Unterdrückungsform gegen eine soziale, homogenisierte Gruppe; in diesem Fall ist es die soziale Gruppe der Costeñas. Wobei ich anmerken möchte, dass einige Menschen innerhalb dieser Gruppe stärker von Rassismus betroffen sind als andere. Dies gilt vor allem für Menschen, die von Mehrfachdiskriminierungen betroffen sind, wie z.B. indigene Frauen. Generalisierend kann gesagt werden, je dunkler die Haut, desto stärker die erfahrene Diskriminierung. Dies manifestiert sich in dem hartnäckigen Vorurteil, dass z.B. alle Creoles DrogendealerInnen sind bzw. alle weiblichen Creoles Sexarbeiterinnen (vgl. Cunningham 2008: 93, 94). Ebenfalls häufen sich die Berichte, dass die rassistischen Übergriffe meist bereits am Flughafen⁴⁶ in Managua beginnen, wo Indigene und Afrocaribeñas vermehrten Pass- und Polizeikontrollen ausgesetzt sind (vgl. ebd. 122ff.). Die von mir interviewten Mestizas Costeñas bestätigten dies und meinten, dass auch sie, jedoch nicht so stark wie Costeñas mit dunkler Haut, von diesen Schikanen betroffen seien. Ein Creole erzählte mir, dass er bei seinen Besuchen in Managua all seinen Schmuck zuhause lässt, da der Besitz von Goldschmuck die MestizInnen noch mehr dazu veranlassen würde zu denken, er sei ein reicher Drogendealer (vgl. Feldforschungsnotizen 09/10).

⁴⁶ Durch die schlechten Straßenverbindungen, verwenden viele Costeñas auch die inländische Fluglinie „Costeña“ um von Bilwi nach Managua zu reisen.

Doris, eine Mestiza Costeña, berichtete mir während ihrer Studienzeit in Managua stark von Diskriminierung aufgrund ihrer kulturellen Andersartigkeit betroffen gewesen zu sein. Viele studierende Costeñas finden keinen Anschluss zu anderen gleichaltrigen MestizInnen. Da gerade die Universität ein Raum der Begegnung von jungen Menschen ist, kommt es dort oft zu rassistischen Übergriffen aufgrund von kulturellen Differenzen und ihrer spezifischen Sichtweise als Costeñas auf ihre Umwelt (vgl. auch Cunningham 2008: 93).

4.7.2. Die MestizInnen – eine Bezugsgruppe?!

Die Gruppe der Mestizas Costeñas vereint, wie bereits besprochen, zwei antagonistische Identitäten in sich. Einerseits die nationalstaatliche, mestizische Identität, die per se die Existenz anderer ethnischen Gruppen leugnet bzw. sie zumindest an den Rand der Gesellschaft drängt, und andererseits die Identität als Costeña, also eine regionale Identität, die sich aus einem multiethnischen Umfeld und vorallem als Gegenkonstruktion zum monoethnischen Nationalstaat entwickelte (vgl. Matamoros 2005). Somit verbindet sie identitäre Momente und kulturelle Elemente wie Sprache, Religion, usw. mit den MestizInnen. Die Begegnungen zwischen den MestizInnen des Pazifiks und des Atlantiks sind einerseits geprägt von den oben angeführten Antagonismen und andererseits von Mechanismen der ethnischen Zuschreibung und Abgrenzung gegenüber jener Gruppe. Wenn die Begegnungen zwischen diesen beiden Gruppen geprägt sind von Rassismus und Diskriminierung, eröffnet dies einige Fragen bezüglich der ethnischen Zuschreibung der Mestizas Costeñas und deren Umgang mit der Diskriminierung, die sie von einem Teil ihrer „Wir- Gruppe“ erfahren. Ich möchte hier zwei Interviews hervorheben, die den unterschiedlichen Umgang von AkteurInnen mit dieser „geteilten“ Identität im Zusammenhang mit Diskriminierung aufzeigen sollen.

Carmen, eine junge Mestiza Costeña, die in Las Minas aufgewachsen ist, erzählte von ihrem zwiespältigen Verhältnis zu der Gruppe der MestizInnen. Früher fühlte sie sich dieser ethnischen Gruppe zugehörig und konnte sich mit vielen der folkloristischen Elemente identifizieren. Zusätzlich nimmt sie sich, seitdem sie seit einigen Jahren in Bilwi lebt, auch vermehrt als Costeña wahr. Durch die permanente Diskriminierung seitens der MestizInnen (der Pazifikküste), fühlt sie sich heute allerdings von der ethnischen Gruppe der MestizInnen ausgeschlossen und musste lernen damit umzugehen, von der eigenen Wir- Gruppe nicht akzeptiert zu werden. Des Weiteren erscheint es ihr, als wüssten die Menschen gar nicht, dass an der Atlantikküste auch MestizInnen leben würden. Den Mestizas Costeñas wird von MestizInnen oft unterstellt, eigentlich Miskitu zu sein und sich durch die Identifizierung mit

der Gruppe der MestizInnen lediglich „weiß-machen“ zu wollen, bzw. sich einem Prozess des *blanquements* zu unterziehen.

„Entonces piensan de que una vez que uno se identifica como Mestiza, esta tratando de ser ellos, y quiere dejar de ser Miskita.“ (Carmen, S5 Z 27- 29).

Für Carmen, die in einer mehrheitlich mestizischen Stadt in der RAAN aufwuchs, war der Rassismus, der ihr an der Atlantikküste begegnete, unerwartet und unverständlich. Aufgrund ihrer Verortung in einer mestizischen Umgebung innerhalb der Autonomie besaß die mestizische Kultur für sie einen sehr großen identitären Stellenwert. Ihre Erfahrungen an der Pazifikküste führten ihr vor Augen, dass sie von „ihrer“ ethnischen Gruppe als minderwertig betrachtet wurde und für diese einen Fremdkörper darstellte.

Martha, Mestiza Costeña, die einige Jahre in Managua studierte, machte gegenteilige Erfahrungen in dieser Zeit. Während ihrer Studienzeit geschah es öfters, dass einige KommilitonInnen sich wunderten, warum sie Spanisch spricht und ihr dadurch ihre Identität als Costeña absprachen. Durch die vielen Vorurteile und stereotypisierten Bilder der mestizischen Bevölkerung, wurde Martha ihre Identität als Costeña abgesprochen und entlang deren Vorstellungen einkategorisiert. Ihr wurden so ihre Lebenserfahrungen, sowie ihre gesamte Lebensrealität an der nicaraguanischen Karibikküste und damit einhergehenden Erfahrungen der Diskriminierung und Marginalisierung abgesprochen.

„[...] y eso es horrible, vivir discriminación... Cuando se supone sos del mismo país, y que se supone que hay personas que piensan, que por ser mestizo no vas a sufrir discriminación, (Martha, S.6 Z.19-21).

„Yo sentía discriminación porque no me aceptaban como Costeña porque era Mestiza porque no era Negra porque no era Miskita, por que no hablaba Creole, por que no hablaba Miskitu. Entonces no me aceptaban a veces. Yo sentía, que no me aceptaban como Costeña. Ellos querían ver algo muy estereotipo, para considerarla Costeña“ (Martha S.6 Z.15- 19).

Aus den Schilderungen der zwei jungen Frauen wird deutlich, dass beide während ihres Aufenthaltes an der Pazifikküste eine machtvolle Fremdzuschreibung durch die dominante Mehrheitsbevölkerung Nicaraguas Erfuhren. Marthas Aussagen machen deutlich, dass sie aufgrund des stereotypisierten Blickes der Mehrheitsbevölkerung von dieser nicht als Costeña wahrgenommen wurde und ihr so auch ihre spezifische Perspektive und Erfahrungen als Mitglied einer diskriminierten und marginalisierten Gruppe abgesprochen wurde (vgl. Young 2002: 439, vgl. Kap. 3.3.). Sie distanzierte sich allerdings auch schon im

vorhinein klar von der Gruppe der MestizInnen: „Pues te digo que igual, yo me siento, aunque soy Mestiza yo no me siento igual a la gente, del Pacífico.“ (S. 6 Z. 20- 21).

Carmen hingegen wurde durch ihre Identität als Costeña automatisch aus der Gruppe der MestizInnen ausgeschlossen, obwohl sie sich selbst als Mestizin definiert. Ihr Gefühl der Zugehörigkeit wurde ebenfalls durch die machtvolle Fremdzuschreibung der Mehrheitsgesellschaft negiert.

In beiden Fällen ist klar ersichtlich, dass die MestizInnen Angehörige ihrer ethnischen Gruppe nicht als Teil der wilden und primitiven Atlantikbevölkerung wahrnehmen (wollen). Dies liegt wahrscheinlich einerseits an der Unwissenheit über die Region und deren ethnischer Bevölkerungsaufteilung und andererseits daran, dass sie die Gruppe der Costeñas als negatives Gegenbild zur eigenen Gruppe konstruiert haben. Die Inklusion der „eigenen ethnischen Gruppe“ in dieses negative Gegenbild würde hierbei zu einem Konflikt der Eigenwahrnehmung führen.

4.7.3. Leugnung von Diskriminierung

Bis auf drei InterviewpartnerInnen innerhalb der Gruppe der Mestiza Costeña sind sich alle einig, dass sie ein schlechtes Verhältnis zum mestizischen Nationalstaat haben und die MestizInnen an der Pazifikküste ein stark rassistisches Verhalten gegenüber den Costeñas an den Tag legen.

Eva, Mestiza Costena, hingegen erzählte mir ausgiebig über ihr gutes Verhältnis zu den MestizInnen der Pazifikküste und erwähnt lediglich in einem Nebensatz, dass die Mestizas (des Pazifiks) „sich für etwas Besseres“ hielten. Allerdings ging sie nicht weiter auf die Thematik ein. Das Interview mit Carlos, ebenfalls Mestizo Costeño, verlief ähnlich. Zu Beginn versicherte er mir, wie gut sein Verhältnis zu den MestizInnen sei, bis er zu einem späteren Zeitpunkt des Gesprächs von der sehr diskriminierenden Praxis den Costeñas gegenüber erzählte.

“Muy buena, a veces... han habido me entedes... pongámosles... algunas pequeñas diferencia allí, que no implican mayores detalles. Están relacionadas mas que todo en la forma de cómo ellos piensan de nosotros. Aunque seamos Mestizos, nacidos en la costa: Pero ellos siempre tienen una posición errada de lo que es aquí podría ser el mestizo, el negro, criollo, el miskito, mayagna. Los mestizos del Pacífico si tienen una visión de que nosotros somos personas atrasadas, que somos ignorantes, que no tenemos capacidad de podernos desarrollar, de crear, procesos de subsistencia. Entonces en algunas cositas de esa naturaleza. Pues es que he tenido algunas diferencias que

incluso he discutido con algunos amigos que son del Pacífico. Que viven en Managua, que son de esos sectores, pero le hemos demostrado que nosotros somos capaces también!” (S.17 Z. 21- 30).

Wie an dem Zitat erkennbar wird, bezeichnete er dieses Verhalten seiner *amigos* selbst nie als rassistisch bzw. diskriminierend, sondern bagatellierte es. Diskriminierung ist eine schmerzvolle Erfahrung die einher geht mit gesellschaftlichem Ausschluss. Viele AkteurInnen leugnen ihre eigene Unterdrückung, um so die eigene soziale Position als diskriminierte Person nicht wahrnehmen zu müssen. Konsequenzen der Diskriminierung durch eine Mehrheitsgesellschaft sind meist der erschwerte Zugang zu sozialen und öffentlichen Ressourcen. Dieses Manko bedroht zu einem gewissen Grad die eigene Lebenswelt. Das Eingeständnis, selbst zu einem diskriminierten Kreis von Menschen zu gehören, bedarf den Mut und den Willen, sich auch die negativen sozialen Konsequenzen, von denen man als diskriminierte Person stärker betroffen ist, vor Augen zu führen. Diesem Prozess verweigern sich gerade Gruppen, die nicht gänzlich von sozialem Ausschluss betroffen sind (vgl. Rommelspacher 1998: 181).

Interessant erscheint mir die Tatsache, dass gerade die drei befragten Personen, die angaben, keine Diskriminierung in Managua zu erfahren, auch die Personen waren, die wohl die stärkste diskriminierende Praxis gegenüber den Miskitu in Bilwi an den Tag legten.

Neben der ethnisch hierarchisch strukturierten Gesellschaft und deren inhärentem System der gegenseitigen Diskriminierung, kann auch der von Reemtsma (2006) geprägte Begriff der Partizipationsmacht einige Aspekte zur Erklärung dieses Phänomens liefern.

„Bevorteilung in dem einen Lebensbereich lässt Benachteiligung in einem anderen in Kauf nehmen, die Teilhabe an Machtausübung gegenüber bestimmten Menschengruppen entschädigt für die Zugehörigkeit zu den Diskriminierten in einer anderen Machtdimension. Potenzielle Erfahrung eigener Deprivation trotz Zugehörigkeit zu einer (in anderen Bereichen) dominanten Gesellschaftsgruppe ermöglichen die Rechtfertigung gesellschaftlicher Ungleichheit in gesamtgesellschaftlicher Perspektive. So kann etwa Betroffenheit von sexistischer Diskriminierung beobachtete (oder auch selbst getätigte) rassistische Diskriminierung als weniger bedeutend erscheinen lassen“ (Amesberger/ Halbmayr 2008: 156).

Die Mestizas Costeñas können somit ihre Macht innerhalb der multiethnischen Gesellschaft in Bilwi als ehemals hegemoniale Gruppe noch ausspielen und sichern sich dadurch ab, „besser“ zu sein als die Nicht-MestizInnen. Wie sie an der Pazifikküste merken, sind sie zwar von Diskriminierung betroffen, allerdings stehen noch viele andere soziale Gruppen in der Hierarchie unter ihnen. So kann auch das eigene Bedrohungsszenario verharmlost werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Mestizas Costeñas ebenfalls von Diskriminierung durch die mestizische Mehrheitsbevölkerung betroffen sind. Die Gruppe der Costeñas wird am Pazifik homogen als das Andere wahrgenommen und als negatives Gegenbild zum Selbst konstruiert. Dieses Projektionsverhalten deutet auf eine große Unkenntnis der Region und deren BewohnerInnen und auf die Aufrechterhaltung sozialer Distanz zwischen „dem Eigenen“ und „dem Fremden“ hin, sowie auf die Wirksamkeit der kolonialen Strukturen, welche die Gesellschaft einst in „Überlegene“ und „Unterlegene“ einteilte.

Auch wenn die Mestizas Costenas von Diskriminierung betroffen sind, nehmen sie an der Pazifikküste gegenüber der indigenen und afrokaribischen Bevölkerung dennoch eine weitaus bessere Position ein und sind daher strukturell weniger von Rassismus betroffen als jene. Die Vorteile ergeben sich hauptsächlich durch die spanische Sprache und das Aussehen. Opfer von Diskriminierung sind vermehrt Menschen, die von mehreren Kategorien der Diskriminierung gleichzeitig betroffen sind. So sind zum Beispiel Miskitu und besonders Creoles aufgrund der dunklen Hautfarbe vermehrt von biologischem Rassismus und den damit verbundenen Stereotypen betroffen. Frauen sind meist auch Opfer von Mehrfachdiskriminierung.

Die Diskriminierung hat für die Mestizas Costeñas noch eine weitere Komponente, da sie sich zu einem gewissen Teil selbst mit der Gruppe der MestizInnen identifizieren. Das „mestizisch-Sein“, das in Bilwi aufgrund der hegemonialen Konnotation immer ein Faktor des „nicht Dazugehörens“ bedeutet, wird den Mestizas Costeñas zum Beispiel in Carmens Fall an der Pazifikküste gänzlich abgesprochen. Dort wird sie als „minderwertige“ Costeña wahrgenommen und aufgrund dessen als fremd und „nicht dazugehörig“. In Bilwi wird sie nicht als „vollwertige“ Costeña akzeptiert, weil sie sich selbst auch als Mestizin wahrnimmt. In beiden Regionen führt die soziale Stigmatisierung als „nicht ganz dazugehörig“ zum Ausschluss von Privilegien und Zugängen zu sozialen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens sowie zu dem Gefühl, an keinem Ort im eigenen Land akzeptiert zu werden.

5. Schlussfolgerung

Die spanische Kolonialisierung „importierte“ ein rassistisches, europäisches Gesellschaftsmodell in die damaligen Kolonien. Dieses implizierte die Abwertung der indigenen Völker und afrokaribischen Gruppen und stellte die EuropäerInnen an die Spitze der Gesellschaft. Auch die jungen, unabhängigen Nationalstaaten konstruierten sich entlang dieser Idee und bedienen sich der *mestizaje*, um einen monoethnischen, mestizischen Nationalstaat zu errichten.

[...] Mestizaje... is the nation-building myth that has helped link dark to light-skinned hybrids and Euro-Americans, often in opposition to both foreigners and the indigenous "others" in their midst. And it has been effectively used to promote national amnesia about or to salve the national conscience in what concerns the dismal past and still colonized condition of most indigenous peoples of Latin America (Klor de Alva 1995: 257).

Die mestizische Bevölkerung Nicaraguas ist mitunter ein Produkt dieses Prozesses und bildet heute die Dominanzkultur des Landes. Die mestizische „Kultur“ wurde zur unhinterfragten Norm erklärt, anhand derer die Inklusion bzw. Exklusion zur dominanten Gruppe auch heute noch verhandelt wird und somit der Zugang zu sozialen, ökonomischen und politischen Privilegien. Von diesen sind die indigenen und afrokaribischen Gruppen Nicaraguas seit jeher ausgeschlossen und stehen somit der mestizisch dominanten Gesellschaft als marginalisiert gegenüber.

Matamoros stellte sich in seiner Arbeit über die Mestizass Costeñas zwei zentrale Fragen:

„To what extent do they want to be Costeños in order to have equal status with Indigenous and Afrodescendants? Or, to what extent do they want to preserve their power as a hegemonic group within Costeño society?“ (Matamoros 2005: viii).

Ein Ziel meiner Arbeit war es, aufzuzeigen, dass diese Annahmen sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern dass sich die Mestizass Costeñas vielmehr in einem Geflecht verschiedener Machtdimensionen befinden (vgl. Rommelspacher 1998: 23), die unterschiedlich auf diese einwirken. So lassen sich meiner Meinung nach ihre Absichten nicht klar in diese zwei Pole aufspalten. Dies determiniert sich bereits durch ihre ambivalente Identitätskonstruktion. Einerseits teilen sie eine mestizische Identität, durch die sie, vor allem in der Vergangenheit, als Gruppe im Nationalstaat privilegierter waren. Diese Privilegien erhielten sie automatisch, als Teil der dominanten Gesellschaft, die sich in historischen

Prozessen der Über- und Unterordnung in Nicaragua manifestierte. Die Zugehörigkeit ergab sich hauptsächlich durch Faktoren wie Sprache, Religion, kulturelle Elemente, aber auch durch ihr äußeres Erscheinungsbild. Andererseits bedeutet ihre Identität Costeña, einer Gruppe anzugehören, die nie Teil der dominanten Gesellschaft war und unter massiver Diskriminierung und Kulturimperialismus litt. Durch die relativ späte Ansiedelung der Mestizas Costeñas an der Atlantikküste teilen sie diese Erfahrungen der Unterdrückung allerdings nur zu einem gewissen Grad mit der indigenen und afrokaribischen Bevölkerung, die dieser bereits seit der kolonialen Periode ausgesetzt war.

Gemein ist beiden Gruppen die heutige Positionierung gegen den mestizischen Nationalstaat und die Betroffenheit von Diskriminierung sowie Marginalisierung in den letzten drei bis vier Generationen, die sich vor allem durch strukturelle Benachteiligung und unzureichender Selbstbestimmung ausdrückt. Beide leiden unter fehlender Infrastruktur, Krankenversorgung, Bildungsmöglichkeiten. Als Costeñas stehen sie alle am gesellschaftlichen Rand Nicaraguas. Auch wenn die Gruppe der Mestizas Costeñas tendenziell durch ihre historische Verbundenheit mit dem Nationalstaat weniger davon betroffen ist als die Anderen. Zwar sind sie innerhalb der RAAN von Diskriminierung ausgehend von der indigenen Bevölkerung betroffen, doch hat diese nicht dieselbe historisch machtvolle Komponente wie der „klassische“ Rassismus gegen die indigenen und afrokaribischen Gruppen Zentralamerikas. In der Wahrnehmung der meisten Costeñas stellen die Mestizas Costeñas zwar einen Fremdkörper dar bzw. bedeutet ihre Anwesenheit eine gewisse Bedrohung. Allerdings werden sie meist trotzdem auch als ein Teil der Gruppe der Costeñas akzeptiert. Sie haben ein Vertrauen zu den Mestizas Costeñas entwickelt das sie hingegen zu den Mestizas *del Pacífico* nicht aufgebaut haben, da sie mit den Mestizas Costeñas eine rezente Geschichte, sowie Lebenswelt teilen.

„Ellos comen igual como comemos nosotros. Ya están acostumbrado a comer la comida de la costa. Ósea... no es totalmente diferente“ (Ana, Miskitu S.11 Z.29- 31).

Auch wenn sie auf der Ebene der ethnischen Identität zwei antagonistischen Gruppen angehören, verbindet sie die gemeinsame Identität als Costeñas und überwindet zu einem gewissen Teil den herrschenden Antagonismus.

Das Autonomiestatut inkludiert die Gruppe der MestizInnen nach fünf Jahren Anwesenheit in fast alle politischen und sozialen Rechte der Autonomie. Diese Zeitspanne erscheint den meisten Costeñas viel zu kurz, um ein legitimer Teil der Gesellschaft zu werden. Im Alltag wird der Diskurs über die Zugehörigkeit der Mestizas Costeñas oft über den Grad ihrer „Angepasstheit“ an den multiethnischen Lebensraum diskutiert. Dies macht es für die

Mestizas Costeñas notwendig sich klar von den MestizInnen der Pazifikküste abzugrenzen, um die eigene „Angepasstheit“ unter Beweis zu stellen. Hierbei werden Punkte der indigenen Kultur, die an der Atlantikküste als besonders positiv gewertet werden, in den Darstellungen der Mestizas Costeñas vermehrt angeeignet und als Abgrenzungskriterien gegenüber den MestizInnen verwendet. Dazu zählen größere Toleranz und Wertschätzung gegenüber kulturell Anderen, ein nachhaltiger Umgang mit natürlichen Ressourcen und Land, sowie eine „nicht- kapitalistische“ Wirtschaftsweise.

Die (hegemoniale) Position der Mestizas Costeñas als ein Teil der dominanten Gesellschaft, spielt für die meisten AkteurInnen an der Atlantikküste weiterhin eine Rolle. Auch wenn die Mestizas Costeñas eine hohe „Angepasstheit“ aufweisen,

Einige Miskitu negieren die lokale Verortung der Mestizas Costeñas gänzlich und schließen diese per se aus der Autonomie aus. Vor allem AnhängerInnen der YATAMA und deren Führungsspitze vertreten einen ethnozentrischen Diskurs. Sie vertreten die Meinung, die Mestizas Costeñas seien kein legitimer Teil der Autonomie. Sie gehörten nicht zu der „ursprünglich lokalen“ Bevölkerung der Region und hätten somit auch kein Anrecht auf die Autonomie und deren Privilegien. Durch den stetigen Machtzuwachs der Miskitu nimmt auch die ethnozentrische Linie der YATAMA- Partei zu. Eine Auswirkung davon sind vermehrt rassistische Parolen und diskriminierende Praktiken, gegen die Mestizas Costeñas. Dieser Machtzuwachs wird von vielen Costeñas momentan als Hegemonie der Miskitu bezeichnet. Einige befürchten, dass die Miskitu sich nun an die Spitze der ethnischen Hierarchie setzen wollen und dadurch den Zugang zu Privilegien für andere Gruppen blockieren.

Die meisten Mestizas Costeñas fühlen sich durch die Ressentiments die ihnen gegenüber vorherrschen nicht gänzlich akzeptiert von den anderen BewohnerInnen Bilwis,. Diese werden besonders in Konfliktsituationen sichtbar, in denen der Unmut über die mestizische Nationalregierung sich auch in Form rassistischer Wut gegenüber den Mestizas Costeñas ausdrücken kann. Die Gesellschaft in Bilwi hat bis jetzt keine stabile, interkulturelle Basis etablieren können, sodass Mestizas Costeñas bei sozialen Aufständen eher zuhause bleiben, um nicht Objekt rassistischer Gewalt zu werden - und dies obwohl sie meist genauso von den sozialen und ökonomischen Missständen betroffen sind wie die Miskitu.

Die bereits erwähnte Hegemonie der Miskitu führt für die Mestizas Costeñas auch zu einem erschwerten Zugang zu bestimmten „Privilegien“ und öffentlichen Ressourcen. So wird z.B. der Zugang zum Arbeitsmarkt vermehrt über die ethnische und politische Zugehörigkeit reguliert. Dies gilt insbesondere für öffentliche und politische Ämter. In Bilwi bedeutet dies nicht automatisch, dass die Mestizas Costeñas dadurch ärmer sind. Viele Familien betreiben Handel oder profitieren von dem hohen Bildungsgrad (sie waren die Gruppe, die vor der

Autonomie den größten Zugang zu Universitäten an der Pazifikküste hatten) durch den sie lange Zeit die höchst qualifizierte Gruppe in Bilwi waren. Mestizas Costeñas aus ländlichen Gebieten genießen diese Vorteile meist nicht.

Die soziale Ausgrenzung der Mestizas Costeñas drückt sich auch in verbalen Anfeindungen aus, in denen sie oft mit dem mestizischen Nationalstaat oder gar der spanischen Kolonialmacht gleichgesetzt werden. In sozialen Interaktionsräumen, wie etwa an Universitäten, finden sie schwer Anschluss an die Miskitu, die jedoch die Mehrzahl der Studierenden darstellen. Durch die Politik der *acciones afirmativas*, welche die am stärksten diskriminierten Gruppen unterstützen, profitieren heute vorrangig die Miskitu. Konsens besteht hierbei, dass gerade diese Gruppe die Unterstützung am stärksten benötigt. Doch wird oft übersehen, dass Mestizas Costeñas aus ländlichen Gebieten ebenso schlechte Bedingungen vorfinden wie Miskitu und beide Gruppen kaum Zugang zu weiterführender Bildung haben.

Wie an diesem Beispiel zu erkennen ist, benötigen die Förderprogramme der Autonomie eine gewisse Revision. Die historisch diskriminierten, indigenen und afrokaribischen Gruppen bedürfen einer besonderen Förderung, doch darf hierbei nicht vergessen werden, dass es innerhalb der Autonomie noch andere Kategorien des gesellschaftlichen Ausschlusses gibt, wie an der ländlichen, mestizischen Bevölkerung ersichtlich wird.

Bezüglich der primären Funktion der Autonomie vertreten Miskitu und Mestizas Costeñas sehr unterschiedliche Vorstellungen. So sehen die Mestizas Costeñas die Autonomie mehr als Programm zur lokalen Entwicklung. Hingegen stellt das Statut für die indigenen und afrokaribischen Gruppen die Möglichkeit dar, ihre kulturellen und sozialen Praktiken als Grundlage ihres Lebens zu institutionalisieren und somit die mestizische Norm zu durchbrechen - auf juristischer, politischer und sozialer Ebene. Dieser Aspekt liegt nicht im Interesse aller Mestizas Costeñas, da diese strukturell noch immer von der mestizischen Norm profitieren, unabhängig davon wie sehr sie sich selbst der Gruppe der Costeñas zugehörig fühlen. Die Überwindung der mestizischen Norm würde für sie mit einem gewissen Machtverlust einher gehen.

Vor allem bei der älteren Generation der Mestizas Costeñas, die wenig sensibilisiert sind auf Themen wie Rassismus und Interkulturalität, sind noch viele Vorurteile gegen über den Miskitu verankert.

So gelten die Miskitu als faul, missgönnerisch und vor allem streitsüchtig. Für viele Mestizas Costeñas stellt z.B. die nicht profitorientierte Anbauweise der Miskitu ein Zeichen ihrer Faulheit dar. Dies zeigt auf, dass kulturelle Unterschiede und die damit einhergehenden

landwirtschaftlichen Praktiken nicht nur als neutrale Differenzen betrachtet werden können, sondern Abwertung miteinander geht. Innerhalb der Autonomie wurde immer noch keine Akzeptanz für die verschiedenen Visionen und Lebenskonzepte der einzelnen, ethnischen und indigenen Gruppen entwickelt. Vielmehr herrscht ein Nebeneinander der verschiedenen Kulturen anstatt eines tatsächlich gegenseitigen Verständnisses für einander. Hierbei reproduzieren vor allem die Mestizas Costeñas die dominante, mestizische Norm in ihren Wertvorstellungen. Dies gilt nicht nur für den spezifischen Bereich der Landwirtschaft, sondern auch für andere soziale Praktiken.

Das *Empowerment* der Miskitu löst bei vielen Mestizas Costeñas Angst aus. Dies liegt meiner Meinung nach daran, dass sie die weiterhin existierende Asymmetrien zwischen ihnen und den Miskitu leugnen. Somit löst das *Empowerment* bei ihnen das Gefühl aus unterdrückt zu werden. Durch die Leugnung der eigenen Vormachtstellung sehen sie nicht, dass die Ermächtigung der Anderen zu dem Prozess des notwendigen Machtgleiches gehört. So stellt das *Empowerment* der Miskitu bzw. das Einfordern ihrer Rechte, in den Augen der Mestizas Costeñas bereits einen Akt der Diskriminierung ihnen gegenüber dar. Dieses Verhalten beobachtet auch Bonilla-Silva (2010) im Bezug auf die *affirmative action* in den USA. Der überwiegende Teil der »weißen« US AmerikanerInnen lehnen diese Programme heute ab, da sie die Diskriminierung der Randgruppen nicht als strukturelles Problem verorten und daher meinen, eine Bevorzugung der Schwarzen Bevölkerung durch die *affirmative action* würde einer Diskriminierung der »weißen« Bevölkerung gleich kommen.

Die Leugnung der eigenen dominanten Position zieht sich ebenfalls durch andere Bereiche des Lebens. Viele Mestizas Costeñas verstehen nicht, warum die Miskitu meinen, sie seien die dominante Gruppe. Auch den Vorwurf des Rassismus weisen sie karg ab. Die Mestizas Costeñas neigen ebenso in diesem Fall dazu historische Ungleichheiten und Diskriminierung zu leugnen. So negieren sie auch subtile Formen des Rassismus wie z.B. institutionelle Benachteiligungen, die das Produkt dieser historischen Unterdrückung sind. Vermehrt vertreten sie den Standpunkt, dass sich die Missstände mit Einführung der Autonomie bereits verbessert hätten und Rassismus dadurch eliminiert worden sei. So ignorieren sie die Realitäten der Teile der Bevölkerung, die noch immer von „unterschwelligem“ Rassismus betroffen sind. (vgl. Warren/ Sue 2011: 48).

Einige AkteurInnen diagnostizieren den Miskitu eine Art Minderwertigkeitskomplex, der für die „Aggressionen“ und die Anschuldigungen gegenüber den Mestizas Costeñas verantwortlich sei. Hierbei argumentieren sie, dass den Miskitu ihre Zugehörigkeit zu ihrer ethnischen Gruppe unangenehm ist und sie sich deshalb unterlegen fühlen. Durch diese

Erklärung stellen die Mestizas Costeñas sicher, dass nicht sie die Schuld daran tragen, dass sich die Miskitu diskriminiert und benachteiligt fühlen, sondern verorten die Schuld dafür bei den Miskitu selbst.

Implizit wird ihnen unterstellt den Rassismus zu „suchen“. Somit wären die Miskitu diejenigen, die rassistisch denken, nicht die Mestiza Costeñas.

Viele Mestizass Costeñas möchten die Vergangenheit endlich ruhen lassen und fühlen sich nicht verantwortlich für die historischen Fehler die einst begangen wurden.

So fordern sie von den Miskitu mit der Geschichte abzuschließen um endlich von neuem beginnen zu können. Sie vertreten die Meinung, dass durch das ständige „aufwärmen“ der Geschichte Konflikte nur zwanghaft am Leben erhalten werden.

Diese Einstellung leugnet die Konsequenzen der Vergangenheit für die heutige Lebenrealität der indigenen und afrokaribischen Gruppen.

Das Festhalten an der Geschichte führt den Mestizas Costeñas einen unangenehmen Teil ihrer eigenen dominanten Geschichte vor Augen, mit dem sie sich nicht beschäftigen möchten. Denn die eingehendere Beschäftigung damit, würde die Erkenntnis bringen, dass die eigenen Privilegien überhaupt erst durch die historische Unterdrückung der Anderen zustande gekommen sind und sie somit bis heute von den asymmetrischen Verhältnissen, die einst geschaffen wurden, profitieren.

In Bilwi hat eine konstruktive Aufarbeitung der Unterdrückungsgeschichte noch nicht stattgefunden. Viele Mestizass Costeñas weigern sich ihre Rolle als Teil der dominanten Gesellschaft anzunehmen und kritisch zu hinterfragen. Wie Rommelspacher anführte, können rassistische Gesellschaftsstrukturen verändert werden, wenn sich die einzelnen AkteurInnen ihrer eigenen Rassismen und ihrer dominanten Position bewusst werden und diese kritisch reflektieren. (vgl. Rommelspacher 1994:32) Dies ist in Bilwi während der letzten 20 Jahren nicht passiert.

An dieser Stelle möchte ich die URACCAN hervorheben, obwohl es an dieser Universität ebenfalls einige Probleme im Umgang mit Interkulturalität gibt, erwiesen die Studierende dieser Universität eine höhere Sensibilität für Themen wie Rassismus und waren sich der historischen Ereignisse, sowie deren heutige Konsequenzen für die Situation der Miskitu, um einiges bewusster.

Durch ihre Zugehörigkeit zur Gruppe der Costeñas und ihre lokale Verortung an der Atlantikküste werden die Mestizas Costeñas auch zu Opfern von Diskriminierung an der Pazifikküste. Durch ihre spanische Muttersprache und ihr Aussehen sind sie in einem

geringeren Maße als Miskitu und Creoles davon betroffen, doch werden sie zur kollektiven Gruppe der Costeñas gezählt und erfahren ebenfalls Abwertungen, wie die indigenen und afrokaribischen Gruppen.

Dies bringt vor allem die Mestizas Costeñas, die noch ein stärkeres Gefühl der Verbundenheit und Zugehörigkeit zur Gruppe der MestizInnen verspüren, in eine identitäre Zwickmühle. Sie müssen erfahren, von der eigenen Wir- Gruppe nicht anerkannt zu werden. Dies kann bei einigen AkteurInnen das Gefühl auslösen, weder in der Autonomieregion, noch an der Pazifikseite des Landes akzeptiert zu sein und somit keinen legitimen Lebensraum zu besitzen. Je nach Kontext ist entweder ihre Zugehörigkeit zu der dominanten Gruppe, oder ihre Zugehörigkeit zur diskriminierten Gruppe der Grund für den gesellschaftlichen Ausschluss.

Die meisten Mestizas Costeñas in Bilwi befinden sich irgendwo zwischen den beiden Polen privilegiert und diskriminiert. Frauen und Mestizas Costeñas aus ländlichen Gegenden sind mehrfach von Diskriminierung betroffen.

Durch die gesellschaftlichen Tendenzen der letzten Jahrzehnte sind Mestizas Costeñas in Bilwi heute auch von Diskriminierung betroffen und im Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen beschränkt. Trotzdem profitieren sie noch immer von ihrer mestizischen Identität. Nur verhindert diese, die Forderungen und Ängste bzw. Anklagen der Miskitu verstehen können. Das stellt sie automatisch in Opposition zu ihnen.

Meiner Meinung nach spielen verschiedene Faktoren eine ausschlaggebende Rolle bei der Beantwortung der Frage, inwieweit die Mestizas Costeñas ihre dominante Gesellschaftsposition aufgegeben haben. Die Dauer der Anwesenheit an der Küste, die Intensität der Kontakte zu kulturell Anderen Gruppen und die Beschäftigung mit den Themen Rassismus und Interkulturalität sind dafür genauso ausschlaggebend, wie die Aufarbeitung der konfliktären Geschichte und ihrer hegemonialen, mestizischen Position. Weiters würde ich sagen, dass gerade die ältere Generation, welche die Zeit vor der Autonomie noch aktiv miterlebte, meist noch eine hegemonialere Rolle einnehmen bzw. sich schwerer tun ihre Privilegien abzugeben.

Die Mestizas Costeñas sind in Bilwi verankert und stolz auf ihre Herkunft von der Atlantikküste.

Im Vergleich zu den MestizInnen des Pazifiks nehmen tatsächlich fast alle toleranteren Positionen gegenüber Anderen kulturellen Gruppen ein, auch wenn noch lange nicht alle Vorurteile abgebaut sind.

Vor allem für die jüngeren Generationen stellt das Zusammenleben mit den indigenen und afrokaribischen Gruppen eine Bereicherung dar, die auch große Auswirkungen auf die eigenen Kultur und Identität hat. In vielen Bereichen des Lebens ist auch eine hohe Anpassung an die Gegebenheiten der Region vorhanden, die einhergeht mit indigenen und afrokaribischen Glaubens- und Lebensvorstellungen.

Im Kampf gegen den Nationalstaat fühlen sie sich den restlichen Gruppen sehr verbunden und ergreifen genauso leidenschaftlich wie diese das Wort für die Autonomie.

Im alltäglichen Leben in Bilwi sind all die Konflikte erst auf den zweiten Blick erkennbar. Mestizas Costeñas teilen sich einen Lebensraum und interagieren in diesem meist auch friedlich miteinander. Die Probleme liegen eine Ebene tiefer.

Ich bin der Meinung, dass viele Mestizas Costeñas sich nicht bewusst sind, welche dominante Position sie einnehmen und wie vehement sie diese auch verteidigen. Wenn sie ihre Dominanz erkennen (wollen), können sie aufhören die Diskriminierung der Anderen sowie ihre Involviertheit in das rassistische System zu leugnen. Erst dann ergibt sich für sie die Möglichkeit ihre Position aufzugeben bzw. zu verändern und dadurch vielleicht gänzlich Anerkennung unter den Costeñas „als ihresgleichen“ zu finden.

„Ein Aufbrechen der Dominanzkultur bedeutet, sich diese kulturellen Normen bewusst zu machen und dafür Verantwortung zu übernehmen. Das bedeutet, die Möglichkeiten der Bewusstwerdung wahrzunehmen und diskriminierende Praktiken als änderbare zu verstehen, das heißt das soziale Leben zu repolitisieren“ (Rommelspacher 1994: 32).

So geht es viel mehr um die Bewusstmachung dieser dominanten Position, als um die Frage inwieweit die Mestizas Costeñas bewusst an dieser festhalten.

6. Bibliographie

Alvarez C./ Escobar G. 2004: Pedazos de Historia: Puerto Cabezas, Managua

Amesberger, H./ Halbmayr B. 2008: Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weiß- Sein und Dominanzkultur, Wien

Balibar, E./ Wallerstein, I. 1990: Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg [u.a.]

Bonilla- Silva, E. 2010: Racism without Racists. Color- Blind Racism & Racial Inequality in Contemporary America. 3. Aufl., Lanham [u.a.]

Brah, A. 1996: Die Neugestaltung Europas in **Fuchs B./ Habinger G.** (Hginnen) 1996: Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen, Wien, S 24- 50

Bourgois, P. 1985: Ethnic Minorities in **Walker, T.** (Hg.) 1985: Nicaragua: The first five Years, New York ,S 210- 216

Bush, Bush D. 2006: Imágenes del racismo y relaciones interétnicas en Bilwi Puerto Cabezas, Región Autónoma Atlántico Norte Nicaragua, Tesis, URACCAN Bilwi

Chunningham Kain, M. 2008: El fraude del mestizaje. anotaciones sobre racismo en la Nicaragua multiétnica, Managua

Davis S. 2006: La Interculturalidad. Discurso o Realidad en URACCAN Bilwi, Tesis, URACCAN Bilwi

Davis S. 2009: Compilación. Cuidanía Intercultural, URACCAN, Bilwi, (nicht veröffent)

Dietrich, W. 1988: Nicaragua: Entstehung, Charakter und Hoffnung eines neuen Weges, Heidelberg

Estatuto de la Autonomia de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicargua, Ley No. 28 publicado von CEJUDHCAN, Bilwi 2007

Frühling, P./ González, M./ Buvollen, H. P. 2007: Etnicidad y nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987- 2007), Guatemala, (digitale Version)

Gould, J.1996: gender, politics, and the triumph of mestizaje in early 20th century nicaragua in **Journal of Latin American Anthropology** 2(1) S 4-33

Gould, J. 2004: Proyectos del Estado- nación y la supresión de la pluralidad cultural: perspectivas históricas in **Euraque, E./ Gould L./ Hale R.** [u.a.] (Hg.) 2004: Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente. Guatemala, S 53- 78

Grünberg, G. 2005: Seminario Autonomía y Frontera Agrícola, Bilwi 29-30/09/2005 “La Frontera Ganadera en cifras: puede sobrevivir la Autonomía multiétnica ?”, Bilwi, (nicht veröffentlicht)

Hale, Ch. 1987: Der Konflikt der Miskito mit dem nicaraguanischen Staat 1979- 1985 in **Meschkat, K.** [u.a.] (HglInnen.) 1987: Mosquitia. Die andere Hälfte Nicaraguas, Über Geschichte und Gegenwart der Atlantikküste, Hamburg, S 255- 276

Hall, St. 1994: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg

Haraway, D. 1991: Simians, Cyborgs and Women. the reinvention of nature, London

Harding, S. 2005: Der Beitrag der Standpunktmethodologie zur Philosophie der Sozialwissenschaften in **Harders, C.** [u.a.] (Hginnen.) 2005: Forschungsfelder Politik. Geschlechtskategoriale Einführung in die Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S.27- 44

Hooker, J. 2001: The Myth of Inclusion. Mestizo Nationalism, Diversity, and Democracy in Nicaragua, Dissertation, Cornell University

hooks, b. 1992: Sisterhood. Political Solidarity Between Woman in **Kourany, J./ Sterba, J.** [u.a.]. (Hginnen) 1992: Feminist Philosophies. Problems, Theories, and Application, New Jersey, S 391- 404

Junker C./ Roth J. 2010: Weiß sehen. Dekoloniale Blickwechsel mit Zora Neale Hurston und Toni Morrison, Frankfurt am Main

Klor de Alva, J. 1995: The Postcolonization of the (Latin) American Experience. A Reconsideration of „Colonialism,“ „Postcolonialism,“ and „Mestizaje“ in **Parkash**, G.1995: After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements, New Jersey

Kloser, K. 2006: Local Knowledge. Die Strategie der Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), Diplomarbeit, Universität Wien

Kosseck B. 1996: Rassismen & Feminismen in **Fuchs** B./ **Habinger** G. (Hginnen) 1996: Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen, Wien, S 11- 23

Lugones, M./ **Spelman**, E. 1992 [1983]: Have we got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for “The Woman’s Voice” in **Kourany**, J./ **Sterba**, J.[u.a.] (Hginnen). : Feminist Philosophies. Problems, Theories, and Application, New Jersey, S 378- 390

Matamoros, Chávez, E. 2005: Mestizos Costeños en Siuna. To be or not to be, Masterthesis, University of Texas

Mayring, P. 1999: Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken, 4. Aufl., Weinheim

Mayring, P. 2007: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken, 9. Aufl., Weinheim

Meschkat, K. [u.a.] (HglInnen.) 1987: Mosquitia. Die andere Hälfte Nicaraguas, Über Geschichte und Gegenwart der Atlantikküste, Hamburg

Oertzen, von E. 1987: Indianer am Rande des Britischen Empire, Kolonialismus in der Mosquitia 1635- 1860 in **Meschkat**, K. [u.a.] (HglInnen.) 1987: Mosquitia. Die andere Hälfte Nicaraguas, Über Geschichte und Gegenwart der Atlantikküste, Hamburg, S 25- 64

Pineda, B. 2001: Cosmopolitan or Primitive? Environmental Dissonance and Regional Ideology in the Mosquito Coast, in American Indian Culture and Research Journal 25 4, S 35-55

Pineda, B. 2006: Shipwrecked Identities. Navigation Race on Nicaragua’s Mosquito Coast, New Brunswick [u.a]

PNUD, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo 2005: Informe de Desarrollo Humano 2005, Las Regiones Autónomas de la Costa Caribe? Nicaragua asume su diversidad?, Managua

Rahier, J. M. 2003: Introduction Mestizaje, Mulataje, Mesticagem in Latin American Ideologies of National Identities in **The Journal of Latin American Anthropology** 8(1): 40, S 40- 50

Reglamento a la Ley No. 28 publiziert von CEJUDHCAN, Bilwi 2007

Reinfeldt S./ Schwarz R. 1993: Biopolitische Konzepte der Neuen Rechten in **Reinfeldt, S./ Schwarz, R. /Foucault M.** 1993 : Bio- Macht, 2. Aufl., DISS- Texte Nr. 25, Duisburg

Rommenspacher, B. 1994: Frauen in der Dominanzkultur in Uremović, O./ Oerter, G. (HglInnen.) 1994: Frauen zwischen Grenzen. Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion. Frankfurt am Main, S. 18-33

Rommenspacher, B. 1998: Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht, 2. Aufl., Berlin

Rossbach, L. 1987: „...die armen wilden Indianer mit dem Evangelium bekannt machen“, Die Herrnhuter Brüdergemeinde an der Mosquito- Küste im 19. Jahrhundert in **Meschkat, K.** [u.a.] (HglInnen.) 1987: Mosquitia. Die andere Hälfte Nicaraguas, Über Geschichte und Gegenwart der Atlantikküste, Hamburg, S 65- 98

Said, E. 2003 : Orientalism, 3. Aufl., London

Terkessidis, M. 1998: Psychologie des Rassismus, Wiesbaden

Todorov, T. 1992: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, 5. Aufl., Frankfurt am Main

Warren J./Sue A. 2011: Comparative racisms. What anti-racists can learn from Latin America in **Ethnicities** 11(1) S 32–58,

Wollrad, E. 2005: Weissein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion, Königstein, Helmer

Wünderich, V. 1987: Sandino an der Atlantikküste 1927- 1934, in **Meschkat**, K. [u.a.] (HglInnen.) 1987: Mosquitia. Die andere Hälfte Nicaraguas, Über Geschichte und Gegenwart der Atlantikküste, Hamburg, S 99- 140

Yih, K./ **Hale**, Ch. 1987: Mestizen, Creoles und Indianer, Die ethnische Hierarchisierung in Zelaya Sur in **Meschkat**, K. [u.a.] (HglInnen.) 1987: Mosquitia. Die andere Hälfte Nicaraguas, Über Geschichte und Gegenwart der Atlantikküste, Hamburg, S 189- 204

Young, I. M 1990: Justice and the Politics of Differences, New Jersey [u.a.]

Young, I. M 2002: Fünf Formen der Unterdrückung in **Horn** Ch./ **Scarano** N. (Hg.) : Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main

6.1 Onlinedokumente

Deschenes J. 1985: Proposal Concerning a Definition of the Term 'Minority', E/CN.4/Sub.2/1985/31, **United** Nation Document, Zugriff 27.01.2011

Europäisches Forschungsforum zu Weißsein und Geschlecht;
(www.zfg.uni-oldenburg.de/eff/weisssein.html), Zugriff 16.01.2011

Frankenberg, R. 2001: Die Politik der Whiteness. Ansichten von einer kulturellen Front, (www.linksnet.de/de/artikel/17828), Zugriff 24. Jänner 2011

Martínez Cobo J. 1986: Study on the Problem of Discrimination against Indigenous Populations, E/CN.4/Sub.2/1986/Add.4, United Nation Document, Zugriff 27.01.2011

Rommenspacher, B. 2000 : Rechtsextremismus und Dominanzkultur in **Foitzik**, A./ **Leiprecht** R. u.a. (HglInnen) 2000: „Ein Herrenvolk von Untertanen“. Rassismus - Nationalismus – Sexismus
(www.diss-duisburg.de/Internetbibliothek/Buecher/Herrenvolk/K4.htm), Zugriff 16.01.11

Rommenspacher, B. 2006: „Interdependenzen- Geschlecht, Klasse und Ethnizität“, Beitrag zum virtuellen Seminar Mai, Justus-Liebig-Universität Gießen Christian-Albrechts-Universität zu Kiel Humboldt Universität zu Berlin

(http://www2.gender.hu-berlin.de/geschlecht-ethnizitaet-klasse/www.geschlecht-ethnizitaet-klasse.de/index5ae0.html?set_language=de&cccpage=referat&set_z_referentinnen=6),
Zugriff 06.02. 2011

Rommelspacher, B 2009: Was ist eigentlich Rassismus?

(www.birgit-rommelspacher.de/pdfs/Was_ist_Rassismus.pdf), Zugriff: 20.02.2011

Witzel, A. 2000: Das problemzentrierte Interview in **Qualitative Research: National, Disciplinary, Methodical and Empirical Examples**, Vol.1, No.1, Art.22

(<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0001228>.), Zugriff am 20.04.2011

6.2 Abbildungsverzeichnis

Abb.1. Zufahrtstraße Bilwi, aufgenommen Viktoria Adler 09/ 10

Abb.2. Landkarte RAAN,

(www.google.at/imgres?imgurl=http://www.zonu.com/imapa/inmonica/images/Mapa_Fisico_Region_Autonoma_Atlantico_Norte_RAAN_Nicaragua.gif&imgrefurl=http://www.zonu.com/mapas_nicaragua/Mapa_Fisico_Region_Autonoma_Atlantico_Norte_RAAN_Nicaragua.htm&sg=), Zugriff 02.05. 2011

Abb.3. Bevölkerungsverteilung nach *barrios* in Bilwi,

Bush, Bush D. 2006: Imágenes del racismo y relaciones interétnicas en Bilwi Puerto Cabezas, Región Autónoma Atlántico Norte Nicaragua, Tesis, URACCAN Bilwi

„Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.“

Anhang

Liste der aufgezeichneten Interviews und informellen Gespräche

Interviews

Barbara, Miskitu	11.01.10, Bilwi
David, Mestizo Costeño	16.01.10, Bilwi
David, siehe oben	02.02.10, Bilwi
Carlos, Mesitzo Costeño	16.01.10, Bilwi
Jose, Mestizo Costeño	19.01.10, Bilwi
Mauricio, Mestizo Costeño	20.01.10, Kamla/ URACCAN
Martha, Mestiza Costeña	26.01.10, Kamla/ URACCAN
Eva, Mestiza Costeña	01.02.10, Bilwi
Carmen, Mestiza Costeña	05.02.10, Bilwi
Ana, Miskitu	05.02.10, Bilwi
Rosa, Miskitu	09.02.10, Bilwi
Doris, Mestiza Costeña	10.02.10, Bilwi

Interviews die nicht durch eine qualitative Inhaltsanalyse bearbeitet wurden

Ivan, Creole	17.12.09, Bilwi
Roy, Creole/ Miskitu	22.12.09, Bilwi
Kelin, Mestizas	31.01.10, Bilwi
Bobb, Miskitu	15.02.10, Bilwi
Mauricio, Mestizo Costeño	18.02.10, Bilwi

informelle, aufgenommene Gespräche

Gastfamilie	23.01.10, Bilwi
Carlos	30.01.10, Bilwi
Albert St. Clair	02.03.10, Bilwi

Reise nach Waspam 05.01.10- 08.01.10

Reise nach Rosita und Alambikamba 19.02- 22.02

Abstract

Der Fokus dieser Feldstudie liegt auf Verortung der Mestizas Costeñas in der multiethnischen Regionalautonomie *Región Autónoma del Atlántico Norte*, Nicaragua.

Die Mestizas Costeñas sind Nachfahren der dominanten, mestizischen Mehrheitsgesellschaft, die bereits seit mehreren Generationen an der multiethnischen Atlantikküste leben. Im Zuge der Autonomiegründung begannen sie verstärkt ihre Zugehörigkeit zur Region zu bekunden, um sich offiziell an der Atlantikküste zu verorten und sich somit auch vom dominanten, mestizischen Nationalstaat abzugrenzen.

Mestizas Costenas sind bereits seit einigen Generationen in dieser Region verwurzelt, die seit jeher von der mestizischen Pazifikregion, dem Machtzentrum des Landes, marginalisiert und diskriminiert wird. Sie bezeichnen ihr Leben als geprägt, von der dortigen multiethnischen Gesellschaft und deren kulturellen Einflüsse auf ihre Glaubenssysteme, Weltanschauungen und alltägliche Praxis.

Meine Analyse orientiert sich an dem von Birgit Rommelspacher entwickelten Ansatz der Dominanzkultur, der davon ausgeht, dass Privilegien sowie die Zugehörigkeit zur dominanten Gruppe durch eine unsichtbare Norm verhandelt werden. So werden Abweichungen von dieser Norm mit Abwertung und Dominanz begegnet. Die mestizische Kultur in Nicaragua stellt die Basis dieser sozialen Norm da und so wird kulturell Anderen, wie z.B. den indigenen und afrokaribischen Gruppen der Atlantikküste, mit Abwertung und Diskriminierung begegnet.

Diese Arbeit beschäftigt sich vor allem mit der multidimensionalen Verortung der Mestizas Costeñas innerhalb der multiethnischen Stadt Bilwis. Ihre Identitätskonstruktion ist einerseits geprägt durch die Zugehörigkeit zu der dominanten mestizischen Bevölkerung. Andererseits identifizieren sie sich auch mit den diskriminierten Costeñas, also der Bevölkerung der Atlantikküste. Durch diese Verortung innerhalb der multiethnischen Region geben sie eine gewisse hegemoniale Position ab, da sie sich selbst nicht mehr als Teil der gesellschaftlich dominanten Gruppe wahrnehmen.

Trotz dieser Identifikation wird die historisch gewachsene Machtasymmetrie zwischen den MestizInnen und den indigenen/ afrokaribischen Gruppen häufig von den Mestizas Costeñas geleugnet. Diese hat allerdings bis heute negative Auswirkung auf das Leben der diskriminierten Gruppen, die dadurch ebenfalls geleugnet werden.

Die Mestizas Costeñas reproduzieren auch noch aktiv Vorurteile, die darauf hindeuten, dass kulturell Andere Praktiken abgewertet werden. Auch können Mestizas Costeñas durch ihre privilegierte Position, viele Ängste der indigenen Bevölkerung nicht nachvollziehen, da sie nicht den gleichen Bedrohungsszenarien ausgesetzt waren wie diese.

Durch das *Empowerment* der indigenen Miskitu seit der Einführung der Autonomie, erlangen diese immer mehr gesellschaftliche Dominanz in allen politischen und sozialen Bereichen. Sie fordern verstärkt ihre Rechte ein und übernehmen führenden Positionen, die einst nur von Mestizas Costeñas besetzt wurden.

Auf politischer Ebene führt die indigene YATAMA- Partei sogar einen rein ethnozentrischen Diskurs, der die Mestizas Costeñas gänzlich aus der Autonomie ausschließt und diese aufgrund ihrer mestizischen Identität sogar zum Feind hochstilisiert. Dies geht einher mit gesellschaftlichem Ausschluss und einem erschwerten Zugang zu sozialen Ressourcen für die Mestizas Costeñas. In Konfliktsituationen kann es ebenfalls zur Gewaltanwendung gegen sie kommen, auch wenn das alltägliche Leben der verschiedenen Gruppen miteinander meist friedlich verläuft.

So befinden sich die Mestizas Costeñas in einem „Geflecht der verschiedenen Machtdimensionen“ (Rommelspacher 1998: 23) in dem sie durch ihre Identitätskonstruktion, einerseits privilegiert und in anderen Aspekten diskriminiert sind. Sie kämpfen um ihren Platz und ihre Zugehörigkeit zur Gruppe der Costeñas und ihrer Heimatstadt Bilwi. Allerdings sind sie sich ihrer hegemonialen Position und den damit einhergehenden Privilegien meist gar nicht bewusst. Dieser Fakt stellt sie automatisch in Opposition zu den indigenen und afrokaribischen Gruppen und führt wiederum zu ihrem gesellschaftlichen Ausschluss.

Lebenslauf

Persönliche Angaben:

Name: Adler Viktoria

Geb.Datum: 03.11. 1984

Geburtsort: Wien

Schulverlauf:

1991- 1995 Volksschule, St. Elisabeth Ob. Augartenstraße 1020Wien

1995- 1999Gymnasium, Kl. Sperlgasse 2c 1020 Wien

1999- 2004 HAKI/Vienna Business School 1010 Wien

Studienverlauf:

10/04- 06/11 Diplomstudium der Sozial- und Kulturanthropologie, Uni Wien

03/07- 06/11 Diplomstudium Politikwissenschaft, Uni Wien

Auslandaufenthalt zu Studienzwecken:

10/06-02/07 Auslandssemester, Universidad de la Havanna, Cuba

09/09- 03/10 Feldforschung für Diplomarbeit, Bilwi, RAAN, Nicaragua

Praktika:

01/09- 05/09 FIAN Sektion Österreich- Internationale Menschenrechtsorganisation für das
Recht sich zu ernähren

Sprachkenntnisse:

Englisch in Wort und Schrift

Spanisch in Wort und Schrift

Ungarisch; zweite Muttersprache

Wissenschaftliche Tätigkeiten:

- 11/08 Vortrag: „Vater Baikal und seine WeltbürgerInnen- Burjatinnen und Burjaten in Europa- Sozialanthropologische Migrationsforschung bei russländisch- mongolischen Immigratinnen und Immigranten“, Vortragsreihe der Österreichischen Akademie der Wissenschaft
- 04/10 Vortrag: „Miteinander oder Gegeneinander? Interethnische Konflikte in der multiethnischen Región Autónoma del Atlántico Norte“, Nicaragua, Tage der Kultur und Sozialanthropologie, Universität Wien
- 06/09- Mitarbeit als Herausgeberin und Autorin des Sammelbandes „Vater Baikal und seine WeltenbürgerInnen- Burjatinnen und Burjaten in Europa“ unter Leitung von Herrn Mag. Stefan Krist, Uni Wien