

Ulrike Bieker\*

## Warriache in Temuco? Kommunikation von Ethnizität bei Mapuche in einer südchilenischen Stadt

**Resumen:** Pensando en los indígenas urbanos de Chile, se mencionan sobre todo los que viven en la capital Santiago de Chile, donde casi la mitad de la población indígena reside. El nuevo etnónimo Warriache se ha desarrollado para denominar los Mapuche urbanos. Sin embargo, hay muchos Mapuche urbanos viviendo en las ciudades del sur, como Concepción, Temuco o Puerto Montt, los cuales se ignoran como tales hasta el día de hoy. En mi artículo me fijo en la comunicación de etnicidad en la ciudad de Temuco pasando por los temas de comida y poesía. Ambos temas parecen útiles respecto a una descripción de las diferencias entre la situación de los indígenas urbanos en la capital y en el sur, por ejemplo el significado de la cultura rural indígena.

**Palabras clave:** Indígenas Urbanos; Etnicidad; Mapuche; Chile; Siglo XX-XXI.

**Abstract:** When considering urban indigenous people in Chile, attention is paid mostly to those living in the capital, Santiago de Chile, where nearly half of the indigenous population lives. The new ethnonym Warriache has been developed in order to denominate the urban Mapuche. Even so, there are many indigenous people, mainly Mapuche, living in the southern cities of Concepción, Temuco or Puerto Montt, who have been disregarded as such until recently. In my article I focus on the communication of ethnicity in the city of Temuco by means of food and poetics. Both aspects may be useful in describing the differences between the situations of urban people in the capital and the south, and in considering the significance of rural indigenous culture.

**Keywords:** Urban Indigenous Groups; Ethnicity; Mapuche; Chile; 20<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> Centuries.

---

\* Ulrike Bieker, Studium der Völkerkunde, Religionswissenschaft und Medienwissenschaft in Marburg. Feldforschung 2003-2004, 2005 in Chile. Promotion 2007 zu verschiedenen Konzepten von Kinderarbeit in Temuco und Umgebung. Derzeit Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Vergleichende Kulturforschung, Philipps-Universität Marburg.

Die ehemalige chilenische Präsidentin Michelle Bachelet hatte im Dezember 2006 eine Befragung bei der indigenen Stadtbevölkerung Chiles vorbereitet, die Erkenntnisse über deren Wünsche zur Verbesserung ihrer Lebensumstände bringen sollte. Bei der Entwicklung der Erhebungsinstrumente hatte eine Kommission mitgewirkt, der u.a. auch verschiedene Anthropologen des Landes angehörten. Bachelets Nachfolger vom gegnerischen Lager, Sebastián Piñera, hat dies im Frühjahr 2010 aufgegriffen und angekündigt, in der Indigenen-Politik zukünftig stärker die urbane indigene Bevölkerung berücksichtigen zu wollen. Ein Vertreter der Mapuche-Organisation "Meli Witran Mapu" hat dies als einen Versuch gewertet, die ländlichen Mapuche in ihrem Kampf um Landrechte zu schwächen und den urbanen Teilen der Bewegung einen "carácter productivista" zu geben (Antileo 2010). Hintergrund dessen ist, dass zwar auch schon die Initiative Bachelets mit Argwohn betrachtet wurde, die Umsetzung der Regierung Piñera aber als politisches Instrument gegen die ruralen Mapuche angesehen wird und ihr die grundlegende Legitimität abgesprochen wird: "¿Por qué el problema de nuestra población urbana – o hilando más fino, de nuestra población en diáspora – permite al poder político-económico de este país diseñar un nuevo enfoque de intervención en temas indígenas?" (Antileo 2010). Wie man aufgrund der Formulierungen in diesem Zitat erkennen kann, ist die Kritik an dieser Politik – jedenfalls in Teilen – im Zusammenhang mit der Forderung nach einer größeren Autonomie und dem Ziel einer "Nación Mapuche" zu sehen.

Regierungszahlen zufolge leben 64,1% der indigenen Bevölkerung Chiles in Städten, viele von ihnen in Armut (MIDEPLAN 2006: o.S.). Etwa die Hälfte aller chilenischen Mapuche lebt in der Hauptstadt Santiago de Chile. Die andere Hälfte ist weiterhin im weiter südlich gelegenen traditionellen Siedlungsgebiet – den Regionen Bío Bío und Araucanía – angesiedelt. In Santiago hat sich eine Reihe indigener Organisationen gebildet, die anhand verschiedener Aktivitäten nach Möglichkeiten der Beibehaltung und Neuformulierung einer (urbanen) Mapuche-Identität suchen.<sup>1</sup>

---

1 Laut Schätzungen des Nationalen Statistikinstituts leben in der Región de la Araucanía – deren Regionalhauptstadt Temuco ist – etwa zwei Drittel der Gesamtbevölkerung in Städten, was ungefähr der Verteilung in den anderen südlichen Regionen mit Ausnahme der Región del Biobío entspricht. Dort sind es etwas mehr als drei Viertel (INE 2009). Diese Abweichung dürfte mit einigen infrastrukturellen Besonderheiten und dem Ballungsraum um Concepción zu tun haben. Von der Gesamtbevölkerung in der Araucanía (867.351 Personen) haben im Census von 2002 23,4% erklärt, der Ethnie der Mapuche anzugehören. Der Anteil der Mapuche an der Bevölkerung von Temuco (laut demselben Census 246.349 Personen) beträgt 13,1%. Allerdings gaben in der Nachbarkommune Padre las Casas, die sehr eng mit Temuco verwachsen und nur durch den Fluss Cautín von ihr getrennt ist, 40,9% der Bewohner an, Mapuche zu sein. In vielen ländlichen Gegenden der Region (z.B. Gorbea, Angol, Renaico) liegt diese Zahl weit darunter, in anderen (z.B. Saavedra, Curarrehue oder Galvarino) allerdings auch weitaus höher (INE 2002). Diese statistischen Zahlen wie auch deren Interpretationen müssen jedoch mit Vorsicht betrachtet wer-

Vor diesem Hintergrund hat sich der Begriff Warriache herauskristallisiert, der nach dem Vorbild des indigenen Ethnonyms gebildet ist, aber zugleich von einem dynamischen kulturellen Wandel zeugt. *Warria* wird mit "Stadt" übersetzt und *che* mit "Leute, Menschen"; *warriache* meint somit: Leute der Stadt. Obwohl auch in den beiden o.g. Regionen südlich des Bío Bío ein großer Teil der indigenen Bevölkerung in den Städten lebt, bezieht sich der wissenschaftliche und politische Diskurs fast ausschließlich auf die Mapuche in Santiago und nicht auf diejenigen in den südlichen Regionalhauptstädten Concepción, Temuco oder Puerto Montt, wenn von "urbanen Mapuche" die Rede ist (IEI 2003: 373-394.) Wie Andrea Aravena betont hat, fand Binnenmigration innerhalb der südlichen Regionen aber seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts gleichzeitig mit Migrationsbewegungen aus dem Süden nach Santiago oder auch in noch weiter nördlich gelegene Städte statt. In diesem Zusammenhang weist sie weiter darauf hin, dass es sich teilweise auch um vorübergehende Aufenthalte handelte, die sich manchmal z.B. nur auf die Sommermonate erstreckten. Sie ordnet dies in die Wirtschaftsweise der Mapuche ein, die auch schon früher weitläufige Reisen – etwa nach Argentinien – vorsah, und sieht in den heutigen Migrationsbewegungen eine Fortführung dieser Reisetradition (Aravena 2003: 170).

In meinen Ausführungen möchte ich der Frage nachgehen, auf welche Weise Ethnizität im öffentlichen und politischen Raum kommuniziert wird. Dabei interessiert mich insbesondere, wodurch sich die urbanen Mapuche in Temuco und diejenigen in Santiago unterscheiden, worin sie sich gleichen und inwiefern das neu gebildete Ethnonym Warriache für beide brauchbar ist. Dazu möchte ich hauptsächlich zwei Bereiche in meine Überlegungen mit einbeziehen, die gerade auch im urbanen Raum eine Rolle spielen und zwar sowohl in Santiago als auch in Temuco, jedoch auf starken Rückbezügen zur Landbevölkerung beruhen: die betont ethnische Poesie, die ich hier als Ethno-Poesie bezeichnen möchte, und das "Ethno-Food". Bevor ich darauf eingehe, möchte ich jedoch zuerst anhand der *Educación Intercultural Bilingüe* (EIB) und der Situation urbaner Gemeinschaften (*Comunidades Indígenas*) und Organisationen einige Anknüpfungspunkte zwischen dem politischen und dem ethnischen Raum aufzeigen, die für eine Verortung aktueller politischer Bewegungen von Mapuche in Chile von Bedeutung sind. Dabei komme ich auch auf Unterschiede bei den Mapuche-Organisationen des Südens und denen der Hauptstadt zu sprechen, wobei das Ziel keine umfassende Darstellung dieser Organisationen und ihrer Ziele

---

den, da die beiden Volkszählungen von 1992 und 2002 erhebliche Abweichungen im Hinblick auf die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung ergaben. 1992 – im Vorfeld der Verabschiedung des *Ley Indígena* Nr. 19.253 – bezeichnete sich fast 1 Mio. Menschen als Mapuche. Zehn Jahre später tat dies nur weniger als die Hälfte (IEI 2003: 417), was mit der Modifizierung der diesbezüglichen Frage im Erhebungsinstrument zusammenhängen kann, aber wohl auch vor dem Hintergrund der insgesamt abfallenden und weniger breiten Mobilisierung indigener Interessen gesehen werden muss.

sein kann.<sup>2</sup> Ich möchte hier vielmehr zwei Teilaspekte (Poesie, Essen) der Kommunikation von Ethnizität in einen größeren Zusammenhang einordnen, der wesentlich von diesen Mapuche-Organisationen bestimmt wird. Da ich mich dabei unter anderem auf Daten aus meiner Feldforschung beziehe, die ich während insgesamt 17 Monaten<sup>3</sup> in Temuco durchführte, möchte ich im Folgenden auch Personen aus meiner Forschung zu Wort kommen lassen. Während die Ergebnisse meiner Forschung als Dissertation veröffentlicht wurden (Bieker 2009), beziehe ich mich im vorliegenden Text auf dort nicht oder nur am Rande verwendete Daten und Beobachtungen. Das Thema meiner Forschung waren Formen von Arbeit und insbesondere der Arbeit von Kindern in Temuco und Umgebung. Ich habe dafür Kontakt zu indigenen Kindern in verschiedenen Gegenden der Araucanía, zu arbeitenden bzw. auf der Straße lebenden Kindern und Jugendlichen in Temuco und zu Erwachsenen, die mit diesen Kindern arbeiteten, aufgenommen und Gespräche geführt sowie zum Teil an ihrem Arbeitsalltag teilgenommen. Im Folgenden werden daher Aspekte von Mapuche-Identität in Temuco aufgezeigt, auf die ich während meiner Forschung gestoßen bin und für die deshalb Personen zu Wort kommen, die – da sie in andere Zusammenhänge eingebunden sind, als die, um die es hier gehen soll – nicht Experten für Fragen der Identität sind und nicht stellvertretend für eine Organisation oder Institution sprechen, sondern nur für sich selbst.

### 1. (De-)Ethnisierung des Politischen

Die bis in die 1990er Jahre bereits weit fortgeschrittene De-Ethnisierung der Mapuche hat nicht nur Alejandro Saavedra zu dem Schluss geführt, dass “en nuestros días no existe una cultura mapuche más allá de los intentos de reconstrucción teórica de lo que fueron las culturas mapuche en el pasado” (Saavedra 2002: 208.) Dieser von ihm und anderen<sup>4</sup> häufig beschriebene Verlust einer ethnischen Identität bei den Mapuche hat beispielsweise dazu geführt, dass heute nur noch ein ganz geringer Anteil und vor allem die ganz Alten das Mapudungun besser beherrscht als das Spanische, während der Anteil derjenigen, die Mapudungun sprechen, bis in die 1980er Jahre hinein stetig abgenommen hat (Schindler 1990: 62), während bereits um die Jahrhundertwende diese anhaltende Tendenz mit einer grundsätzlichen Wertschätzung des Mapudungun kontrastiert war (Giannelli 2005: 210). Der weitgehende Verlust von eigenen Kulturtechniken und der in Chile nach der Beendigung der Militärdiktatur einsetzende Prozess der Re-Ethnisierung lassen sich sowohl als ein Konflikt zwischen urbanen und ruralen Mapuche als auch als Generationenkonflikt be-

---

2 Für eine solche siehe Lucht (1999) sowie Kaltmeier (2004).

3 1. Juni 2003-30. Juli 2004, 15. Februar 2005-15. Mai 2005. Ich danke dem DAAD für die großzügige Förderung meines Forschungsaufenthalts.

4 Vgl. z.B. Titiev (1951) und Saavedra (1971; 2002).

schreiben. Die ruralen Mapuche haben einen größeren Anteil ihrer kulturellen Traditionen beibehalten können als die urbanen. Zugleich ist die aktuell heranwachsende Generation mit Programmen zur Revitalisierung von Traditionen konfrontiert und wird daher dazu angeregt, sich damit auseinanderzusetzen. Diese Programme stoßen teilweise gerade bei der ruralen Bevölkerung auf Ablehnung. Patricio R. Ortiz schreibt mit Bezug auf die *Educación Intercultural Bilingüe* (EIB):

The current projects of Mapuche ethnogenesis and cultural and linguistic recovery and revitalization through IBE programs in urban and rural spaces, have not gained unanimous support within the Mapuche, non-elite grassroots in the communities, who in many instances discredit them as the product of Mapuche Westernized elites in universities and research centers (Ortiz 2009: 98).

Hinter dieser Ablehnung steht u.a. eine indigene Weltsicht, in der die Grenzen zwischen Mapuche und *wingka*<sup>5</sup> ganz klar abgesteckt sind. Wie die chilenische Anthropologin Sonia Montecino anhand der Legenden von *shene huinca*, *sumpall* und *mankian* heraus gearbeitet hat, existieren bei den Mapuche mehrere Kategorien, mit deren Hilfe Fremde eingeordnet werden können (Montecino 1991: 144ff.; 2003: 303f., 394f., 401f.). Der vor allem bei den Williche (auf der Insel Chiloé und dem gegenüberliegenden Festland) bekannte *shene huinca* repräsentiert eine solche Kategorie und ist ein hoch gewachsener weißer Mann mit langem Bart, blondem Haar, blauen Augen und goldenen Zähnen, der unter der Erde in einer goldenen Stadt lebt. Wenn er herauskommt, folgt er den Frauen, egal ob sie verheiratet oder ledig sind und erobert sie durch seinen Liebreiz und seine Freundlichkeit. Die Kinder von *shene huinca* und den Mapuche-Frauen sterben sofort nach der Geburt, da sie sich in Monster – halb Mensch und halb Fisch – verwandeln, sobald sie von ihrer Großmutter angeschaut werden.

Bei einer weiteren Kategorie, den *sumpall*, handelt es sich um Geistwesen, die in Quellen, Flüssen oder im Meer leben und die sowohl männlich als auch weiblich sein können. Gelegentlich werden ihnen europäische Attribute zugeschrieben (blondes Haar, Schreien) (Montecino 1991: 146), sie werden aber auch als kleine braune Männer beschrieben, was vielleicht damit zu tun hat, dass sie ihre Gestalt beliebig ändern können. Ihre Existenz wird auf den Ursprungsmythos der Mapuche zurückgeführt, der erzählt, wie bei der großen Flut, die die beiden gegeneinander kämpfenden Riesenschlangen *kai kai* und *treng treng* auslösten, viele der ursprünglichen Menschen ertranken. Sie verwandelten sich in *sumpall*, die nun, wie der *shene huinca*, in einer Stadt aus Gold leben. Auch die *sumpall* verführen die Frauen respektive Männer der Mapuche, sobald diese in die Nähe des Wassers kommen, und auch ihre Kinder können nicht überleben, da sie nach der Geburt zu Wasser werden.

---

5 Bezeichnung für Nicht-Mapuche.

Im Unterschied zum *shene huinca* sind die *sumpall* allerdings bereit, einen Brautpreis, wie er bei den Mapuche traditionell üblich war, zu entrichten. Wie Montecino betont, stellen beide Figuren eine Bedrohung für die Gesellschaftsordnung der Mapuche dar, da eine Einordnung der Kinder in die patrilineare Verwandtschaftsordnung nicht möglich ist.

La relación amorosa entre una indígena y un blanco produce “monstruos” toda vez que la tradición (la abuela) mira a los recién nacidos. [...] La relación ocurre en un espacio equívoco, territorio mágico, conectado con el mundo de abajo, de la tierra, dominado ahora por el blanco que lo urbaniza (Montecino 1991: 145f.).

Kinder einer weißen Frau mit einem Mapuche können allerdings problemlos integriert werden, was die Akzeptanz von blonden und blauäugigen Mapuche in bestimmten Gegenden der Araucanía erklärt. Maßgeblich für die Anerkennung durch die Gesellschaft ist also die Verwandtschaft in der väterlichen Linie. Wie außerdem die Geschichten von *mankian* zeigen, ist daneben noch ein weiteres Merkmal wichtig, nämlich der Respekt vor den (religiösen) Traditionen. Von *mankian* existieren zwei Versionen. Nach der einen Version hat ein kleiner Junge beim Baden im Meer so viel Gefallen am Wasser gefunden, dass er zu ihm sagte, wenn er eine Frau wäre, würde er sich in es verlieben. Darauf antwortete ihm ein *sumpall*: “Ya me quieres.” Als der Junge kurz danach auf einen Stein im Wasser trat, spürte er, wie seine Füße an diesem fest hafteten und er sie nicht mehr lösen konnte. Seine Familie führte die traditionellen Rituale aus und tanzte die traditionellen Tänze, doch es nützte alles nichts. Nach zwei Wochen war der Junge vollständig zu Stein geworden.

Nach der anderen Version bezieht sich die Legende auf einen *longko* namens Juan Manqueante, der im 17. Jahrhundert in der Gegend von Mariquina lebte. Er hatte sich mit den Spaniern verbündet, ihre Religion angenommen und machte sich in anmaßender Weise über die Geister der Mapuche lustig. So auch, als er eines Tages an einer Quelle nahe der heutigen Kleinstadt Toltén seinen Durst löschte und den Geist, der in dieser Quelle wohnte, bat (um ihn zu verspotten), er möge ihn doch sofort in einen Stein verwandeln, was auch sogleich geschah und, wie in der anderen Version, bei den Füßen begann. Inzwischen wurde diese Stelle vom Meer überschwemmt und ist bei den Fischern von Mehuín und Queule als besonders fischreich bekannt. *Mankian* ist also kein *wingka*, kein Fremder, sondern ein Mapuche. Allerdings fasziniert ihn das Fremde so sehr, dass er sich von den Traditionen abwendet. In der Version des *longko* Juan Manqueante ist dies sehr offensichtlich. Er ist das, was Montecino eine “personaje a-huincado” nennt (Montecino 1991: 150; Foerster/Gundermann 1996: 202f.). Die Geschichte des Jungen, der sich in das Wasser verliebt, ist wiederum vor dem Hintergrund des Mythos von *trenq trenq* und *kai kai* zu sehen. Indem sich der Junge so sehr für das Wasser interessiert, droht er wieder zu einem der menschlichen Wesen zu werden, die die Erde vor der Sintflut bevölkert hatten. Nur durch die Wiederaufnahme der religiösen Traditionen hatten nämlich

die Mapuche die beiden Riesenschlangen besänftigen können. Aufgrund ihrer Analyse der drei Legenden kommt Montecino zu folgendem Schluss: “El sistema es simple: no existe el mestizo, lo que hay son huincas y mapuches” (Montecino 1991: 151). Aus dieser Perspektive ist Mapuche- (genauer gesagt hier: Lafkenche-)Identität also an die Einhaltung von Traditionen (Verwandtschaft) und eine enge Verbindung zur natürlichen Umwelt (Gewässer) geknüpft, beinhaltet aber auch Alterität, weil die Existenz anderer Identitäten mitgedacht wird. Mapuche, die aus dieser Haltung heraus politische Forderungen ableiten, zielen auf eine interkulturelle Gesellschaft ab, weil sich eine grundsätzliche Akzeptanz gegenüber der fremdkulturellen Mehrheitsgesellschaft andeutet.<sup>6</sup>

Im Kanon der oben erwähnten kritischen Haltungen gegenüber den Programmen der *Educación Intercultural Bilingüe* handelt es sich aber nicht nur um eine ethnische Grenzziehung aufgrund von traditionellen Kategorisierungen, wie ich sie hier am Beispiel der Mythen erläutert habe, sondern zum Teil auch um eine Überhöhung westlicher Bildung durch die jetzige Elterngeneration. Diese hat meist selbst keine oder nur geringe Sprachkenntnisse im Mapudungun und hat während der Pinochet-Diktatur weitgehende Diskriminierung erfahren.<sup>7</sup> Daneben zeigt sich in der Kritik am zweisprachigen Schulmodell im Besonderen auch eine hochpolitische Haltung, nach der die staatlich geförderten EIB-Programme eine weitere Schwächung der Mapuche-Gesellschaft bewirken würden, da sie deren Bildungschancen im westlichen System nicht verbesserten (Ortiz 2009: 98f.). Während meiner Forschung über die Arbeit von Kindern in der Stadt konnte ich den Eindruck gewinnen, dass für die Mehrheit der Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen die ethnische Identität der Kinder und Jugendlichen, mit denen sie zu tun hatten, keine Rolle spielte und für sie nicht erkennbar war. Auch dann nicht, wenn sie selbst indigener Herkunft waren. Diesen Umstand beklagte im Gespräch mit mir Jony Silva Liempi, der als ehemaliger MIR-Aktivist in seiner Arbeit mit gefährdeten Jugendlichen eine politisierte Sichtweise auf die ethnische Identität einnahm:

Todos los proyectos trabajan el tema de la promoción de los derechos del niño. “Del niño”, dicen, pero no hablan del niño mapuche. Entonces hacemos esa distinción básica, que debiera ser un tema asumido por SENAME<sup>8</sup> Nacional. El tema de acá, de Concepción, Temuco, Osorno, Valdivia (Jony Silva Liempi am 26.05.2004 in Temuco).

Seine politische Haltung lässt sich aus seinem persönlichen Lebenslauf ableiten. Die Biografie von Jony Silva Liempi beinhaltete eine Entwicklung vom Politischen hin zum Ethnischen. Als junger Mann, Sohn eines Nordamerikaners und einer Ma-

6 Als ein Beispiel dafür siehe z.B. auch Canquil (2004: 61).

7 Hugo Carrasco hat diese Überhöhung westlicher Kultur andersherum ausgedrückt, nämlich als “proceso de autominorización del pueblo mapuche” (Carrasco 2004: 79.)

8 *Servicio Nacional de Menores*.

puche, beteiligte er sich an Aktionen des *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR). Persönliche Schwierigkeiten im Umgang mit Gewaltsituationen und der Zerfall der MIR in den 1980er Jahren brachten ihn dazu, sich zurückzuziehen und ein angepassteres Leben zu führen, eine Familie zu gründen etc. Erst danach begann er, sich auf die kulturellen Wurzeln seiner Mutter zu besinnen. (Allerdings hatte es auch schon in den 1970er Jahren im südlichen Chile durchaus Verknüpfungen von politisch und ethnisch motivierten Forderungen – etwa bzgl. von Landbesetzungen – gegeben, die sich auch in der Nähe zwischen MIR und der indigenistischen Organisation MAPU zeigte.) Heute unterhält Jony rege Beziehungen zu einer ländlichen Gemeinschaft, in der Verwandte mütterlicherseits leben, und bemüht sich, die kulturelle Praxis dieser *Comunidad Indígena* zu erlernen. Selbst auf dem Land zu leben kommt für ihn allerdings nicht infrage, wenngleich er die Bedingungen für die Durchführung von Ritualen und Festen in der Stadt nicht günstig findet:

Tenemos que practicar [nuestra cultura] en un espacio territorial determinado [...] y acá dónde la podemos practicar? En la ciudad? No tenemos donde hacer nuestra ceremonia, donde jugar nuestro juego, el palin. Entonces, la ciudad, las poblaciones no se construyen en relación a nuestros conocimientos, que estamos generando en relación a la naturaleza. No. Desde una concepción occidental se construye todo esto (Jony Silva Liempi am 26.05.2004 in Temuco).

Urbane Gemeinschaften, wie es sie in Santiago gibt, sind in Temuco rar. Im ländlichen Süden spielt auch nach der Einteilung in Reduktionen und danach in *Comunidades Indígenas* die lokale Herkunft eine große Rolle, da sie einen Hinweis auf verwandtschaftliche Beziehungen beinhaltet. Politische Vertreter der Mapuche-Bewegung und einige Anthropologen haben deshalb versucht, das traditionelle Siedlungsgebiet der Mapuche südlich des Flusses Bío Bío in kleinere territoriale Einheiten einzuteilen. Demnach ließen sich die Mapuche dieses Gebiets (einschließlich der argentinischen Seite der Anden) ethnisch in etwa folgende Untergruppen einteilen: Puelche, Pewenche, Nagche, Lafkenche, Lelfunche, Wenteché und Williche.<sup>9</sup> Dabei bezeichnet jeweils der erste Wortteil den Ort, an dem diese Mapuche siedeln. Zwar weist Walter Imilan Ojeda berechtigt darauf hin, dass es sich dabei eher um temporäre Handelsbeziehungen zwischen einzelnen erweiterten Großfamilien (*lof*) als um stabile soziale Beziehungen gehandelt haben muss (Imilan 2009: 102), doch spielten auch diese eine identitätsstiftende Rolle.<sup>10</sup> In den Städten übernehmen diese Aufgabe nur zum Teil die Organisationen. In der Hauptstadt Santiago werden zur Selbstidentifikation allerdings andere Kriterien herangezogen als in Temuco. Die südlichen Organisationen zeichnen sich durch den Widerspruch aus, dass sie

9 Siehe dazu vor allem Morales Urra (2002) und vgl. Imilan (2009), Kaltmeier (2004: 277f.; 2007: 202) und Bengoa (2000: 74-128).

10 Siehe dazu Bieker (2009: 96f.).



zwar einerseits ihren Sitz in der Stadt haben, sich aber dennoch eher in der Rolle und Zuständigkeit der ländlichen Mapuche sehen (Lucht 1999: 289). Lucht führt weiter aus, dass Temuco im Selbstverständnis der politisch organisierten Mapuche Teil des traditionellen Mapuche-Landes blieb, was vor allem mit der Nähe zu den ländlichen *Comunidades Indígenas* zu tun hat. Auch die politischen Protagonisten wie Aukan Wilkaman sind auf den Rückhalt der ruralen *Comunidades Indígenas* angewiesen. In der Hauptstadt sind die Organisationen dagegen relativ unabhängig, sowohl in der Formulierung ihrer politischen Ziele als auch in der Gestaltung ihres kulturellen und religiösen Lebens. Andrea Aravena schreibt in ihrem Bericht für die *Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato*, dass bei den Mapuche in Santiago eine Tendenz bezüglich des identitätsstiftenden Elements *Comunidad Indígena* zu beobachten sei:

La afirmación de la identidad y la práctica ritual se dan en el seno de la organización mapuche o indígena urbana, la que se constituye en una suerte de **comunidad** para sus integrantes. Este nuevo espacio –la organización mapuche– viene a reemplazar el lugar ocupado por las comunidades rurales. En nuestro trabajo frente a las organizaciones indígenas urbanas nos encontramos en presencia de una nueva forma de comunidad mapuche. Esta comunidad urbana se presenta no sólo como un elemento colectivo central, sino como el principal, de actualización y de persistencia de la identidad mapuche de los urbanos (Aravena 2003: 176 [Hervorhebung im Original]; vgl. auch Imilan 2009: 165ff.).

Die hier beschriebene neue urbane Mapuche-Identität zeigt sich nicht nur anhand der häufigen politischen Demonstrationen und Kundgebungen, sondern auch in der kulturellen und religiösen Praxis. So wurde das Jahresfest der Wintersonnenwende *we tripantu* in Santiago zum wichtigsten religiösen Fest der Mapuche, das auch gemeinsam mit den anderen indigenen Gruppen der Stadt gefeiert wird, während im Süden nach wie vor das *ngillatun*<sup>11</sup> als das zentrale Fest der Mapuche gewertet wird. Auch in Temuco wird das *we tripantu* jedoch an vielen Orten und auf vielfältige Weise gefeiert. Das Spektrum reicht von mehrtägigen Festen in *Comunidades Indígenas Urbanas* am Stadtrand, die auf kleinen Grundstücken ein Gemeinschaftshaus unterhalten und dort im geschlossenen Rahmen bleiben, bis hin zu öffentlichkeitswirksamen Veranstaltungen in Bildungseinrichtungen wie Universitäten und Schulen.<sup>12</sup> In beiden Städten wird dabei anscheinend auf die Beteiligung religiöser Spezialisten oder sonstiger Autoritäten, auf die Zubereitung von bestimmten Speisen oder zumindest die gemeinsame Mahlzeit Wert gelegt. Ein besonderes Problem bei der Durchführung von Ritualen und Festen in Santiago rührt daher, dass die

11 Im jährlichen oder mehrjährigen Rhythmus ausgeführtes religiöses Fest, das mehrere Tage andauert und bei dem Tieropfer, Tänze, schamanische Riten und anderes mehr eine Rolle spielen.

12 Zum *we tripantu* in Temuco und der Region siehe Bieker (2006).

Mitglieder der durchführenden Organisation aus verschiedenen Gegenden stammen und deshalb verschiedene Vorstellungen über die richtige Durchführung haben. Wie Walter Imilan Ojeda schreibt, haben sich die Organisationen bezüglich dieses Problems in der jüngeren Vergangenheit auf eine Vorgehensweise geeinigt, die die Herausbildung einer Gemeinschaft und die Entstehung einer eigenen rituellen Logik noch weiter fördert. Es ist hier ersichtlich, auf welche Weise die Organisationen in Santiago entstehende Probleme zu lösen versuchen, nämlich durch Modifikation traditioneller – d.h. im ruralen Raum bekannter – Strategien, was sich am Beispiel der Feier des *ngillatun* zeigt:

Now, as is the case in the rural communities, whoever invites to a Nguillatún has the complete responsibility over the organization and the invited participant must respect the way in which the ritual is executed. First, in order to have achieved this, the organization who hosts the event must reach an internal agreement (Imilan 2009: 168).

Es dürfte damit außerdem deutlich werden, dass die Probleme von urbanen Mapuche in Santiago (inzwischen) andere sind als in Temuco. Während in Santiago etwa Konflikte zwischen einzelnen Organisationen thematisiert werden und sich damit bereits verschiedene Modelle von urbaner Identität herausbilden, haben sich Temucos urbane Mapuche gewissermaßen noch nicht von ihrem ruralen Umfeld abnabeln können. Dabei spielen auch die politischen Forderungen der südlichen Organisationen eine Rolle, da sie sich sehr auf Landrechtsfragen konzentrieren. Während meines Forschungsaufenthalts in Temuco von 2003 bis 2005 hatten die Konflikte zwischen Mapuche auf der einen Seite und Gutsbesitzern und Großkonzernen auf der anderen, die 2008 und 2009 kulminierten, bereits begonnen. Im Stadtzentrum fanden fast wöchentlich Demonstrationen und Kundgebungen von Mapuche statt, es bildeten sich Solidaritäts-Gruppen – vor allem im akademischen Umfeld – heraus und in den Tageszeitungen und Fernsehsendungen gehörten diesbezügliche Nachrichten bereits zum normalen Programm. Eine Zeit lang trafen diese Proteste mit Aktionen zum 30. Jahrestag des 11. September 1973, des Militärputsches gegen die Regierung der *Unidad Popular* unter Salvador Allende, zusammen. Eine Vermischung politischer mit ethnischen Forderungen in Temuco war sichtbar. Gleichzeitig war meine Suche nach einer Mapuche-Organisation in Temuco, die mit städtischen Mapuche arbeitete, erfolglos. Die dort ansässigen Mapuche-Organisationen hatten sehr starke Bindungen an ländliche Gemeinschaften, rekrutierten ihre Mitglieder aus der ländlichen Umgebung und die Ziele ihrer Arbeit konzentrierten sich fast ausschließlich auf eben diese Umgebung. Die Stadt wird von ihnen lediglich als Forum genutzt.

Diese Beziehungen zwischen nationalen und indigenen politischen Räumen und Ansprüchen wurden als "Ethnisierung des Politischen" oder auch umgekehrt als "Politisierung des Ethnischen" bezeichnet (Büschges/Pfaff-Czarnecka 2007). Da beide Prozesse gleichzeitig ablaufen können und Konjunkturphasen unterworfen sind, lässt sich auch im Fall der Mapuche keine eindeutige unilineare Tendenz beschrei-

ben, sondern es handelt sich bei “der” Mapuche-Bewegung vielmehr um die Formulierung heterogener Ansprüche und Forderungen. Um die Vielfalt der verschiedenen Organisationen überblicken zu können, ist es daher sinnvoll, sie nach ihrem Selbstverständnis Gruppen zuzuordnen. Im Folgenden gehe ich kurz auf eine solche Zuordnung ein, bei der auch die Mapuche berücksichtigt wurden. Olaf Kaltmeier teilt die aktuellen Indigenen-Bewegungen in Lateinamerika in vier Bereiche ein, die er “spatial-scales” nennt. Zu diesen vier “spatial-scales” zählt Kaltmeier 1. die ländlichen *Comunidades Indígenas*, die einerseits die Basis der indigenen Bewegungen bilden, andererseits sehr wandelbar und zerbrechlich sind; 2. Gruppierungen mit territorialem Bezug, die zur Abgrenzung kulturelle Merkmale heranziehen, wie die Lafkenche, Williche etc.; 3. ein interkulturelles oder plurikulturelles Gebilde auf nationaler Ebene, das im Gegensatz zu den ersten beiden “spatial-scales” auf einem erweiterten Identitätsbegriff beruht und heterogener ist; 4. transnationale Gemeinschaftskonstruktion wie z.B. der *panindigenismo* (Kaltmeier 2007: 197ff.)

Im Folgenden werde ich versuchen, meine Überlegungen zu Ethno-Poesie und Esskultur jeweils innerhalb dieses Schemas zu verorten.

## 2. Mapuche-Poesie der Städte?

Die Gedichte, mit denen ich mich hier auseinandersetzen möchte, bezeichne ich als Ethno-Poesie und spezieller als Mapuche-Poesie, weil es sich dabei um Gedichte von Mapuche handelt, die darin bewusst ethnische Identität thematisieren. Diese Texte stehen nicht nur in einer natürlichen Beziehung zwischen Autor und Leser (resp. Sänger und Zuhörer), sondern darüber hinaus bringt gerade die wissenschaftliche Auseinandersetzung damit besondere Wechselwirkungen mit sich. So kann zum Beispiel ein traditionelles Lied, das im Rahmen einer wissenschaftlichen Tagung vorgetragen wird, gerade dadurch an Bedeutung gewinnen bzw. eine Um- oder Neuinterpretation erfahren. In den Gedichten, die ich hier behandeln möchte, spiegeln sich auch die Rezipienten und ihr Interesse daran. Grundsätzlich ist es daher berechtigt, die Existenz einer authentischen Mapuche-Poesie anzuzweifeln, weshalb meine Auswahl der Gedichte in keiner Weise eine Gewichtung in diesem Sinne darstellen soll. Bei meinen folgenden Überlegungen konzentriere ich mich auf Aspekte von Urbanität und Identität, die ich vor dem Hintergrund meiner Forschung in Chile interpretiere.

Für eine Einordnung der sogenannten “literatura etnocultural” (Carrasco 2000) in das hier skizzierte Szenario von Identitäten möchte ich im folgenden Abschnitt vier Gedichte vorstellen, deren Autoren ich nach bestimmten Kriterien ausgewählt habe. Es handelt sich um einen Sänger nach der traditionellen Weise (Jacinto Huerapil), einen auf dem Land lebenden Poeten, der für eine neue Generation von Mapuche steht (Leonel Lienlaf), sowie einen Dichter, der in Temuco lebt und dort in interkultureller Pädagogik ausgebildet wurde (Carlos Levi Reñinao) und einen Dichter,

der in Santiago lebt (David Añiñir). Für alle vier spielt die – wenn auch nur punktuelle – Verwendung des Mapudungun eine Rolle. Allerdings schreiben nur wenige Dichter, darunter Lienlaf, in Mapudungun. Im Rahmen der staatlichen (oder ausländischen) Programme zur Förderung des Mapudungun werden zum Teil auf Spanisch verfasste Gedichte im Nachhinein in die indigene Sprache übersetzt. Ich beginne mit einem Textausschnitt eines traditionellen Liedes, das während eines Kongresses zum Thema “¿Qué es ser mapuche hoy?” in Mapudungun vorgetragen und anschließend von dem Linguisten und Mapuche Héctor Painequeo für die Tagungsteilnehmer erläutert und interpretiert wurde (ich zitiere hier nur die spanische Übersetzung):

yo soy hijo de la gente del mar  
 oh, amigo soy hijo de la gente del mar  
 yo soy hijo de la gente del mar [...]  
 acaso pues, no soy hijo del choro del mar  
 hijo de, hijo de  
 oh, amigo yo soy pues, hijo del choro del mar  
 oh amigo, mi tierra está en constante movimiento emitiendo ruido  
 mi tierra oh amigo  
 oh, amigo, es constante el retumbar de mi tierra [...]  
 oh amigo, se encuentra  
 en una casa de piedra  
 mi familia  
 es por esta razón  
 que llevo un apellido  
 oh, hermanos hermanos  
 denominan piedraltinos  
 a mi familia  
 oh, hermanos oh, hermanos  
 yo procedo de buena familia  
 siempre digo que soy de buena descendencia  
 oh, hermanos [...]  
 yo gente de la costa  
 yo soy persona del mar  
 no niego pues  
 mi descendencia  
 yo, pues, amigo (Jacinto Huerapil, zitiert nach Painequeo 2004: 66f.).

Aus diesem Lied hebt Painequeo fünf Aspekte hervor, die seiner Ansicht nach für die Identität eines Mapuche von zentraler Bedeutung sind: Abstammung (*küpal*), Heimat (*tuwün*), Kernfamilie (*reñma*), Name (*üy*) und Wertschätzung (*küme mapuche*) (Painequeo 2004: 68ff.). Er sieht in diesem Lied auch mehrere Parallelen zu anderen rhetorischen Ausdrucksformen, die bei den Mapuche üblich sind, wie der formalisierten Begrüßung (*pentukun*) oder den verschiedenen Erzählformen (*nütram*).

Es kann also davon ausgegangen werden, dass die Rhetorik in der traditionellen Mapuchekultur wichtig war.<sup>13</sup> Seit den 1970er Jahren spielt die Poesie auch im Identitätsdiskurs derjenigen Mapuche eine Rolle, die durch Sozialisation außerhalb ihrer ländlichen Gemeinschaften die erlebte mestizische Realität in ihren Gedichten reflektieren. In Abgrenzung zur traditionelleren oralen Literatur (*nütram, ül*) der Mapuche spricht Carrasco von einer "literatura etnocultural" (Carrasco 2000) und bezieht sich dabei auf eine Gruppe verschiedener Poeten, darunter auch Leonel Lienlaf. Dieser wurde zuerst 1989 mit seinem Buch *Se ha despertado el ave de mi corazón* bekannt. So hat er etwa Gedichte über den oben erwähnten *mankian* oder über den Mythos von den beiden Schlangen *kai kai* und *treng treng* verfasst. Dabei orientiert er sich sehr stark an den traditionelleren Formen, wie sie auch im obigen Lied vorkommen und bringt diese mit aktuellen gesellschaftlichen Aspekten der Mapuche zusammen. Carrasco merkt an: "Su escritura consiste básicamente en la transcodificación de la tradición del canto indígena tradicional, pero para tratar la problemática contemporánea de los mapuches" (Carrasco 2000). Ähnlich wie andere bekannte Dichter dieser "literatura etnocultural" lebt Lienlaf jedoch nicht in Temuco, sondern in einer relativ ländlichen Gegend. Lienlaf wurde in der X. Region (Los Lagos) geboren und lebt heute in Lican Ray.<sup>14</sup> In seinem zweisprachigen Gedicht "Temuko-Waria / Temuco-Ciudad" charakterisiert er die Stadt folgendermaßen (ich zitiere hier nur die spanische Version):

Temuco-Waria / Temuco Ciudad

El río Cautín  
en el medio  
baja llorando  
por Temuco  
llora.

El cerro Ñielol  
sentado mira  
grandes casas  
Casas que no son  
de mapuches,  
piensa.

13 Auf die spezielle Rhetorik der Mapuche wurde vielfach hingewiesen, siehe z.B. Coña (2002), seine Schilderung des Brautraubs aufgreifend Schindler (1990: 47ff.) und Salas (1992: 63, 211ff.) oder zur Rhetorik im politischen Zusammenhang Catrileo (2006: 101ff.).

14 Lican Ray ist ein in den 1940er Jahren gegründeter Ort mit etwa 2.000 Einwohnern und liegt in einer touristisch erschlossenen Gegend am See Calafquén, die aufgrund der historischen Kämpfe für die politischen Akteure der Mapuche mit großer politischer Bedeutung aufgeladen ist.

Temuco-ciudad  
 debajo de ti  
 están durmiendo  
 mis antepasados.  
 Soñando en su sueño  
 están ellos  
 y corre en el río  
 su sangre (Lienlaf 2005).

In seinem Gedicht spielen der Fluss Cautín und der Hügel Ñielol eine Rolle, der am Rande der Stadt gelegen ist und auf dessen Kuppe man ein Denkmal für die letzten bewaffneten Kämpfe zwischen Mapuche und Chilenen im Jahr 1882 errichtet hat. Fluss und Hügel sind für ihn wie natürliche Zeitzeugen für die Geschichte der Stadt, bei deren Gründung viele Mapuche starben. Lienlafs Gedicht betrachtet die Stadt aus der ländlichen Perspektive oder anders gesagt: aus der Perspektive der Vergangenheit und der Tradition. Wie oben in der Legende von *shene huinca* erscheint die Stadt (resp. das Kind einer Mapuche mit *shene huinca*) wie ein missgestaltetes, fremdartiges Wesen. Lienlaf thematisiert zwar das historische und geografische Faktum, dass Temuco inmitten des traditionellen Siedlungsgebietes der Mapuche liegt, akzeptiert die Stadt aber nicht als Ort indianischer Identität: Die Vorfahren und damit die Traditionen schlafen und träumen “unter” der Stadt, nur ihr Blut fließt noch immer im Fluss Cautín.

Die frühen Gedichte von Lienlaf und anderen Dichtern dieser neuen Generation wurden zumeist in Temuco präsentiert und veröffentlicht. Die Stadt bildete das Forum für diese neue Literatur und die erste Plattform, auf der sie diskutiert wurde (Park 1999; Carrasco 2000). Und dennoch leben die Dichter selbst nicht dort. Handelt es sich dann aber um einen Ausdruck urbaner Mapuche-Identität?

James Park schreibt über Leonel Lienlaf und Elicura Chihuailaf (einem weiteren bekannten Dichter dieser Gruppe):

At a time in history that presents danger of extinction, the urban Mapuche people have found in the voices of Chihuailaf and Lienlaf the renovating power of tradition. [...] This new form of expression, the printed page, is a medium for a dialogue with the urbanized people of their land (Park 1999: 41).

Er bezieht sich damit weniger auf die Tatsache, dass etwa die Hälfte aller Mapuche in der Hauptstadt lebt, sondern auf die tiefere Bedeutung, die die beiden Autoren ihrer Dichtkunst geben und die von einem kulturellen Wandel zeugt, der Urbanität als Lebensform nicht ausschließt. Für beide bedeutet die Dichtung eine Erneuerung der schamanischen Praxis. Für die Schamaninnen der Mapuche und ihre Heilmethoden spielen Gesänge, der Bezug zur natürlichen und spirituellen Umwelt und alle Arten von Träumen eine wichtige Rolle. Diesen Bezug suchen Chihuailaf und Lienlaf auf ihre Poesie zu übertragen und die Funktionen des Schamanismus – Bewahrung

von traditionellem Wissen und Medizin – zu übernehmen (Park 1999: 41.) Heike Thote hat herausgearbeitet, dass insbesondere Chihuailaf diese Gratwanderung auch auf der Ebene Schriftlichkeit/Mündlichkeit vollzieht. Seine Vorgehensweise bei der Arbeit ist ihrzufolge in einen ruralen und einen urbanen Schritt aufgeteilt: Konversation, der gedankliche Austausch (auch das gemeinsame Schweigen) mit seiner Familie ist der erste Schritt und findet in der *Comunidad Indígena* statt; das Schreiben ist der Stadt vorbehalten und für ihn nur dort möglich (Thote 2009: 4). Schreiben, Sprechen und Schweigen sind für ihn untrennbar mit ruralem resp. urbanem Raum verbunden. Chihuailaf ist also ein in der Stadt ausgebildeter und die städtische Infrastruktur und Kultur für seine Belange nutzender Mapuche, der seinen Wohnsitz allerdings in einer ländlichen Gegend hat.

Zum Vergleich möchte ich aus dem Sammelband *20 poetas mapuche contemporáneos* einen weiteren Dichter herausgreifen und im Hinblick auf die in seinen Gedichten enthaltenen Referenzen auf Urbanität untersuchen. Carlos Levi Reñinao, der in einer ländlichen *Comunidad Indígena* nahe der Stadt Victoria geboren wurde, in Temuco den Studiengang “Pedagogía Intercultural Bilingüe” studierte und auch heute dort lebt, ist – wie Lienlaf – einer der wenigen Mapuche-Dichter, die in Mapudungun schreiben. Seine Gedichte behandeln die vier Elemente, den Wind oder z.B. Träume.

#### Fuego

En la cima de mi alma  
te gritaré para que me reconozcas,  
en medio de las chispas,  
mapuñche canto de fuego  
que tejieron nuestras manos.  
Que en el pueblo te esperé,  
ronda de bajonales en sangre,  
remedio de tizón has de beber,  
cuando se diga  
que el trigo se cuece en polvo de ceniza.

Al abrazarnos con nuestros volcanes seremos leones,  
nos prenderemos como el fuego (Levi 2003).

Dieses Gedicht thematisiert zwar die Distanz zwischen den sozialen Räumen Land und Stadt, aber auf eine Weise, die europäische Lesarten mit dem romantischen Bild vom indianischen Kriegshelden kombiniert. In der Erinnerung an die historischen Kämpfe und den blutigen Untergang der vergangenen Kriegshelden kündigt er erneut den Kampf an. In Bezug auf das Feuer nimmt man an, dass darin bestimmte Geistwesen vorhanden sind, die die Träume zur höchsten Gottheit tragen (Montecino 2003: 207f.). Levi Reñinao beschwört die kriegerischen Traditionen des mehrere Jahrhunderte andauernden Widerstands gegen die Invasoren und mit ihnen be-

stimmte Stereotypen des Mapuche-Seins, die von den Mapuche selbst bisweilen gestützt werden und das insbesondere in Schulen mit interkulturellen Projekten. Hier bemüht man sich, ein positiv besetztes Bild von Mapuche-Identität dem eher gering-schätzigen Mapuche-Bild der europäisch geprägten chilenischen Gesellschaft gegenüberzustellen. Milan Stuchlik schreibt:

Tanto en la historia como en la conciencia contemporánea figura el estereotipo de los Araucanos como valientes guerreros, que preferían la muerte antes que la derrota, que tenían habilidades naturales incomparables para la guerra y que sobresalían en fuerza, agilidad, destreza, valentía y ferocidad (Stuchlik 1974: 37).

Mit dem Begriff *weichafe* (Krieger) bezeichnen die Mapuche ihre frühen Kriegshelden wie Lautaro oder Caupolicán, aber auch in jüngster Zeit bei Protestaktionen zu Tode gekommene junge Männer wie Alex Lemún, Zenón Díaz Necul und Matías Catrileo.<sup>15</sup> Sie werden gern mit Löwen, Adlern oder Pumas assoziiert, Vulkane sind Orte der Kraft (*newen*). Mit der Beschwörung dieser spirituellen Bilder und kämpferischen Traditionen betont Carlos Levi Reñinao die Verbundenheit mit den Traditionen, zeigt, dass er sie kennt und gibt ein eindeutiges Bekenntnis ab, was seine Zugehörigkeit und Selbstidentifikation als Mapuche angeht.

Um das Spektrum der aktuell thematisierten Mapuche-Dichter und die Frage der Bedeutung von Urbanität um einen letzten, aber wichtigen Aspekt zu ergänzen, komme ich im Folgenden auf den Dichter David Añiñir zu sprechen. Añiñir lebt in der Hauptstadt Santiago und gehört zu einer jungen Generation von Künstlern, die sich selbst auch als „Mapunky“, „Mapuheavy“ oder „Mapurbe“ bezeichnen. Aus seinem Gedicht, das er – wie bei ihm üblich –, in Spanisch mit Versatzstücken in Mapudungun und Englisch geschrieben hat, zitiere ich hier nur auszugsweise:

Maria Juana la mapunky de La Pintana

Gastarás el dinero  
del antiquísimo vinagre burgués  
para recuperar lo que de él no es;

volarás sobre las nubes de plata,  
arrojarás bolas y lanzas de nieve  
hacia sus grandes fogatas.

Eres tierra y barro,  
eres mapuche sangre roja como la del apuñalado,  
eres la mapuche girl de marca no registrada  
de la esquina fría y solitaria apegada a ese vicio.

---

15 Zur Rolle des *weichafe* in der heutigen Zeit siehe Bieker (2009: 107ff.).



Mapuche en F.M. (fuera del mundo).  
 Tu piel oscura es la del SuperArchi venas  
 que bullen a borbotones sobre una venganza que condena. [...]  
 Oscura negrura of Mapulandia Street  
 sí, es triste no tener tierra,  
 loca del barrio La Pintana,  
 el imperio se apodera de tu cama.  
 Mapuchita kumey kuri malén,  
 vomitas a la tifa que el paco lucía  
 y al sistema que en el calabozo crucificó tu vida.  
 In the name of the father  
 and the spirit saint  
 AMÉN  
 y no estás ahí con ÉL. [...] (Añiñir 2003).

Im Gedicht stehen Elemente ruraler und urbaner Kultur nebeneinander. Añiñir erwähnt beispielsweise eine traditionelle Waffe (*bolas*), Erde und Schlamm, die gerade in den Wintermonaten des Südens das alltägliche Leben bestimmen und – so wie Levi Reñinao – das Feuer als Hinweis auf Kampfesgeist. Añiñir ist in diesem Aspekt noch deutlicher, indem er auch den historischen Kriegshelden Caupolicán (“el apuñalado”) anführt, der der Sage zufolge nach seiner Niederlage durch Pfählen zu Tode kam. Daneben erwähnt Añiñir aber auch konkrete urbane Merkmale, wie eine Straßenecke, das Stadtviertel “La Pintana”. Auch Añiñir ordnet sich sehr deutlich einer Seite zu, indem er das staatliche System und insbesondere das Militär verurteilt (“vomitas a la tifa [Tarjeta de Identificación de las Fuerzas Armadas] que el paco lucía y al sistema”). Im Gedicht wird nicht zuletzt auch die Tatsache reflektiert, dass urbane Mapuche nur sehr schwer Zugang zu Landtiteln haben, die von der CONADI und anderen so gut wie nie an Einzelpersonen vergeben werden (“es triste no tener tierra”).

Wie sind das Gedicht und der Dichter darüber hinaus einzuordnen? Bei den sogenannten “Mapunky”, “Mapurbe” oder auch “Mapuheavy” handelt es sich um Gruppierungen von Jugendlichen mit einem außergewöhnlichen Selbstbild, die zuerst in Bariloche aufgefallen (Kropff 2004) und heute auch in Santiago de Chile zu finden sind. Sie kombinieren sowohl in ihrer Kleidung als auch in ihrer Poesie und Musik Elemente der Punkbewegung oder der *heavy-metal*-Szene (gefärbte Haare, *piercings*) mit Merkmalen der traditionelleren Mapuchekultur wie z.B. dem Kopfschmuck (*trarilongko*) und anderen Kleidungsstücken. Sie benutzen traditionelle Musikinstrumente der Mapuche zusammen mit elektrischen Gitarren oder schmücken sich mit religiösen Symbolen, wie sie etwa für die Bemalung der Schamanentrommel (*kultrung*) gebräuchlich sind. Die ursprünglich lockere Gruppe in Bariloche, die aus einer stadtteilbezogenen Sozialarbeit hervorging, institutiona-

lisierte sich mit Begleitung durch die Anthropologin Laura Kropff Causa zur *Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvetuyiñ*.<sup>16</sup>

Diese transnationale Verbreitung der "Mapunky-Identität" vom argentinischen Bariloche ins chilenische Santiago ist im obigen Kaltmeierschen Sinne eine Identität, die einerseits auf eine "Nación Mapuche" hin gerichtet ist, da sie auf die Tatsache, dass auch auf der argentinischen Seite der Anden Mapuche leben, rekurriert, und andererseits im Sinne einer globalen Jugendkultur gesehen werden kann. Wie Claudia Briones anhand ihrer Forschung bei den argentinischen "Mapunky" herausfand, bezieht sich die jugendliche Revolte bei ihnen genau auf Fragen der Identität:

They create friction with the Mapucheness of their parents from whom they distance themselves because of the passivity that they seemed to demonstrate in the face of injustices. These youth criticize earlier generations for accepting their invisibility as Mapuches when they arrived in towns to seek work after being dispossessed of their lands by private capital and the state itself. Finally, they place themselves in friction with the idea that Mapucheness is centrally linked to the countryside and rural life (Briones 2007: 104f.).

Zugleich sind gerade jugendliche Revolten auch von wissenschaftlicher Seite häufig als urbanes Problem wahrgenommen worden.

Die hier erwähnten staatlichen Förderprogramme in Chile beziehen sich aber nicht nur auf Bildungs- und Schulprojekte, sondern auch auf Initiativen im medizinischen Bereich. Dieser ist mit einer als typisch für Mapuche angesehenen Esskultur verbunden, auf die ich im Folgenden näher eingehen werde.

### 3. Kulinarische Authentizität

In den Städten Temuco, Concepción und Santiago werden seit geraumer Zeit sogenannte "Farmacias Herbolaria Mapuche" betrieben, in denen ausgebildete *machi* (Schamaninnen)<sup>17</sup> mit ihren Helferinnen neben in westlicher Medizin ausgebildeten Pharmazeutinnen eine ethnomedizinische Beratung und Behandlung anbieten, die sich u.a. auf die Anwendung pflanzlicher Medikamente in einer homöopathischen Darreichungsform stützt. Diese "Farmacias", von denen die erste in Temuco eröffnet wurde, sind eng an das Krankenhaus Makewe – das in der Nachbarkommune Padre las Casas gelegen ist – gekoppelt. Dieses Krankenhaus, in dem die Mittel hergestellt werden und das 1927 von anglikanischen Missionaren erbaut worden war (Citarella 2000: 446), ist 1999 in den Besitz der *Asociación Indígena para la Salud Maquehue-Pelale* übergegangen (Mapuche Internationaler Link 2002). Funktionär

<sup>16</sup> "Wefkvetuyiñ = estamos resurgiendo" (Kropff 2004: 3).

<sup>17</sup> Ich benutze hier die weibliche Form, da die *machi* zumeist Frauen sind. Männliche *machi* sind mit eingeschlossen. Zum Gender-Aspekt im Mapuche-Schamanismus siehe Bacigalupo (2007).

dieser Assoziation ist der Mapuche Rosalino Moreno Catrilaf. Dieser gründete eine weitere Vereinigung (*Asociación de Productores de Recursos Terapéuticos Naturales Mapuche*) und eröffnete im Februar 2005 als Präsident derselben in Temuco das Restaurant “Kokaví”, das sich auf Gerichte, die in der ethnologischen Literatur über die Mapuche erwähnt werden und von der regionalen Bevölkerung als typisch angesehen werden, spezialisiert hat. Darunter sind bestimmte Getreidezubereitungen wie *katuto* oder *muday* sowie Gerichte mit Pferdefleisch und die Gewürzmischung *merken*. In den ethnotouristisch erschlossenen Kleinstädten und Dörfern des Südens (z.B. Curarrehue, Chol Chol, Mehuin) ist derartige Gastronomie keine Seltenheit, sehr wohl allerdings in den größeren Städten. Daher war die Eröffnung des “Kokaví” eine Besonderheit, die durch die Anwesenheit des damaligen Bürgermeisters Francisco Huenchumilla sowie eines *machi*, der eine rituelle Segnung durchführte, betont wurde. Das Restaurant, das zuerst in einem einfachen Lokal im “Sector Estación” gelegen war, ist ein Jahr später in ein etwas größeres und vergleichsweise rustikaler eingerichtetes Lokal in derselben Straße umgezogen.<sup>18</sup> Der ursprüngliche angepasste Stil wurde also im Nachhinein mit Attributen ausgestattet, die einem romantisierenden Bild von Mapuche mehr entsprechen. Ich beziehe mich in meiner Beschreibung auf das ursprüngliche Lokal. Welche Rolle dieses Gastronomiegewerbe für die Performanz der ethnischen Identität in der Stadt spielt, möchte ich im Folgenden zeigen. Von Februar bis Mai 2005 war ich unregelmäßig in diesem Restaurant zu Gast. Meine Beobachtungen dort überprüfe ich anhand von theoretischen Überlegungen zu Authentizität von mexikanischen Restaurants in den USA, die Marie Sarita Gaytán auf der Basis ihrer Forschung angestellt hat. Dabei ist sie dem von den Inhabern, Gästen und Kritikern der Restaurants formulierten Anspruch auf authentisch mexikanische Küche nachgegangen, denn “narratives of authenticity and ethnicity, as central to the commercial character of the ‘ethnic’ food industry, forge structural and relational hierarchies that reproduce knowledge about particular groups of people” (Gaytán 2008: 338.) Es geht ihr also nicht um eine Überprüfung vermeintlich echter resp. verfälschter Esskultur oder einer graduellen Einteilung auf einer Skala von Authentizität, sondern um die Narration verschiedener Vorstellungen von Authentizität.

Das Restaurant “Kokaví” in Temuco unterscheidet sich nur wenig von anderen Lokalen in diesem Stadtviertel. Vor der Eingangstür weist eine Tafel darauf hin, dass dort “Comida Mapuche” serviert wird. Die Einrichtung besteht aus einfachen, pflegeleichten Kunststoffmöbeln. Eine offene Küche ist in den Raum integriert und durch eine Theke abgetrennt. An den Wänden hängen Holzmasken, Textilien und Kupferbilder. Die Bedienung trägt die traditionelle Kleidung der Mapuche-Frauen,

---

18 Siehe zwei Videos von Studierenden der *Universidad de la Frontera* (UFRO) in: <[www.youtube.com/watch?v=f\\_rkQTQBnSY](http://www.youtube.com/watch?v=f_rkQTQBnSY)> (12.01.2011) und <[www.youtube.com/watch?v=CTyMrI\\_QCbU](http://www.youtube.com/watch?v=CTyMrI_QCbU)> (12.01.2011).

ein schwarzes Wickelkleid und Silberkopfschmuck. Bei meinem ersten Besuch bestelle ich einen “Vegetarischen Teller auf Mapuche-Art” und bekomme *katuto*, Quinoa, ein hart gekochtes Ei und Salat aus Gurken, Tomaten, Blattsalat und Mais. Dazu trinke ich ein Glas gesüßten und dickflüssigen *muday*. Ein Gast, den ich dort sehr häufig essen sehe, ist der *machi* Sebastián Aillalef, der auch bei der Eröffnung eine Rolle gespielt hat und der, wenn er sich im Restaurant aufhält, von einigen der eintretenden Gäste begrüßt wird, bevor sie an einem der freien Tische Platz nehmen. Daneben kehren auch Mitarbeiter der staatlichen Behörde für indigene Entwicklung CONADI, die ihren Hauptsitz in Temuco und nur wenige Meter vom Restaurant entfernt hat, und Rucksack-Touristen in diesem Restaurant ein. So erklärte Rosalino Moreno in der örtlichen Tagespresse:

El restaurant atrae gente mapuche, pero también nos visitan extranjeros, ellos quedan muy contentos con esta iniciativa, ya que es un lugar único, en donde hay un espacio para compartir un mate junto a un catuto en un entorno con identidad mapuche (*El Diario Austral*, 19.02.2006.)

Gaytán hat bezüglich der mexikanischen Restaurants beobachtet, dass diese sehr häufig gerade von Touristen oder von interessierten Nicht-Mexikanern aufgesucht werden. Sie versprechen sich “backstage [...] experiences” und ein authentisches Erlebnis mexikanischer Esskultur (Gaytán 2008: 315). Hierbei dient das “ethnic-food” zur Kommunikation (“narrative”) einer essentialisierten indigenen Identität und Kultur, die die jeweiligen ethnischen Gruppen auf romantisierende Art und Weise mit Naturnähe, Traditionalismus o.ä. in Verbindung bringt. Gleichzeitig spielt die ethnische Gastronomie eine Rolle bei der Herausbildung einer öffentlichen Ethnizität und – im Fall der Mapuche – Re-Ethnisierung im urbanen Raum.

Wie Gaytán anhand von Gesprächen mit Restaurantinhabern und Gästen herausfand, wird Authentizität in Bezug auf das Essen mit bestimmten Merkmalen in Verbindung gebracht bzw. durch diese hervorgerufen, die nicht mit dem Essen selbst in Zusammenhang stehen müssen. Zu diesen Merkmalen zählen z.B. die (spanischen) Sprachkenntnisse des Bedienungspersonals, die Dekoration des Gastraums, die Atmosphäre oder der Besuch von Autoritäten oder Bezugspersonen – wie z.B. der Gewerkschafter César Chávez (Gaytán 2008: 321). Sie teilt die von ihr untersuchten Restaurants in vier Kategorien ein, die sie folgendermaßen nennt: “Commemorative Authenticity”, “Hybrid Inauthenticity”, “Americanized Authenticity” und “Fast-and-Easy Inauthenticity”. Die “Commemorative Authenticity” beschwört eine “mexikanische Seele”, indem sie Familiarität, Bodenständigkeit und Traditionalität signalisiert und sich gegenüber Stereotypen in Bezug auf mexikanische Identität abgrenzt. Die “Hybrid Inauthenticity” zeichnet sich dagegen eher durch Traditionsabgewandtheit und durch eine kreative Vermischung verschiedener “cross-ethnic cooking styles” aus, etwa indem sie auch Gerichte aus anderen Ländern und Kontinenten berücksichtigt. Das gemeinsame Merkmal ist hier z.B. die Frische der

Zutaten. Diese Kategorie kann auf interessante Weise auch die Konsumenten mit einbeziehen, wie etwa im Fall der New Yorker Juden, die “eating Chinese” zu einem Attribut ihrer eigenen Identität gemacht haben (Gaytán 2008: 330.) Die dritte Kategorie, “Americanized Authenticity”, versucht, mit dem Ziel, mehr Gäste für ihr Essen zu gewinnen, eine Anpassung an die regionale Mehrheitsgesellschaft. Dabei werden entweder vermeintliche Vorurteile zu entkräften versucht (“Mexican food is hot and spicy”) oder Parallelen hergestellt (Essen für Cowboys und Vaqueros). Die Authentizität bezieht sich im letztgenannten Fall auf deren Gewohnheiten. In der vierten Kategorie “Fast-and-Easy Inauthenticity” beschreibt die Autorin die Fast-Food-Kette “Taco Bell”, deren Identitätskonzept vor allem ein diskriminierendes ist, da es mexikanische Kultur in einer Weise exotisiert, die geeignet ist, soziale Unterschiede und Vorurteile zu zementieren, was sich – wie Gaytán zeigt – auch durch die Verwendung von anthropomorphen Figuren in der Außendarstellung zeigt.

Das Restaurant “Kokavi” lässt sich nun am ehesten der erstgenannten Kategorie zuordnen, weil der Rückbezug auf Traditionen der Mapuche (Kleidung), auf eine familiäre Atmosphäre und auf eine Naturbelassenheit der Zutaten sehr klar erkennbar ist. Dies wird noch unterstützt durch die personelle Einheit mit dem Inhaber der “Farmacias”, Rosalino Moreno, die zur Folge hat, dass das Restaurant und die “Farmacias” häufig in einem Atemzug genannt werden und beide mit Reinheit, Naturbelassenheit und Gesundheit assoziiert werden. Der Name des Restaurants, *kokavi*, kann mit “Wegzehrung, Proviant” übersetzt werden (Lenz 1904-1905: 191), worin ein Hinweis auf die täglich im Stadtviertel ankommende Landbevölkerung, die auf dem nahe gelegenen Gemüsemarkt und an Straßenständen ihre Produkte verkauft, gesehen werden kann. Auf diese Weise können mit dem Restaurant Vorstellungen von traditionellem, auf der Feuerstelle in einer *ruka* gekochtem Essen assoziiert werden. Auch die Bewirtung einer religiösen Autorität im Lokal wird zum Bestandteil einer Narration von authentischer Esskultur, da die Religion zu einem Bereich der Kultur gehört, den die Mapuche inzwischen weitgehend abschirmen und vor fremden Einflüssen zu schützen versuchen. Letzteres wirkt sich wiederum als Faktor in der Identitätskonstruktion aus, weil mit der Idee des Schutzes von Kultur die Vorstellung von Authentizität verbunden ist.

Das “Kokavi” passt jedoch auch zur dritten Kategorie. So erläuterte Moreno: “Nuestros antepasados han manejado los alimentos de manera muy sana, aunque los hemos ido acomodando a la comida occidental” (*El Diario Austral*, 30.03.2005). Im “Kokavi” werden darüber hinaus auch Gerichte serviert, die in der chilenischen Küche sehr verbreitet sind, wie “Cazuela”, Bohnensuppe, gegrilltes Hühnchen mit Reis und andere mehr. Auch alkoholische Getränke und Limonaden werden angeboten. Der Bürgermeister Huenchumilla kommentierte die Eröffnung des Restaurants mit den Worten: “El mapuche se está insertando en el mundo” (*El Diario Austral*, 08.02.2005). Eine Journalistin geht wenige Wochen später, angesichts der zahlrei-

chen Gäste im “Kokaví”, noch weiter, indem sie davon träumt, dass “el restaurante Kokaví sea sólo el primero de una cadena que entrará en competencia con las grandes cadenas de comida rápida estadounidenses” (*El Diario Austral*, 30.03.2005). Hier wird fast ein Gegenentwurf zum vorigen Bild gezeichnet: die Mapuche nicht traditionsverhaftet und natürlich, sondern tatkräftig, erfolgreich und anpassungsfähig. Beinahe so erfolgreich wie die Chilenen. Man stattet die Mapuche mit Attributen aus, die man auch gern an sich selbst sieht und macht sie so sich selbst gleich.<sup>19</sup> Darüber hinaus spielt die Zubereitung von bestimmten Gerichten auch in Schulprojekten der EIB eine Rolle, wie mir eine Schülerin der Schule “Guacolda” in Chol Chol berichtete.

Es gibt jedoch auch kritische Stimmen, die sich in die Narration authentischer Esskultur einmischen. Die Anthropologin und Mapuche Paola Nahuelhual aus Temuco teilte mir in einem persönlichen Gespräch ihre Zweifel an der Authentizität des “Kokaví” und der Wirksamkeit der Heilmittel aus Makewelawen mit. Die Heilmethoden der Mapuche seien eben nur für diese bestimmt und würden bei Nicht-Mapuche ohnehin keine Wirkung zeigen und die Speisen im Restaurant waren ihr zu “chilenisch”. Außerdem würden sie dort keinerlei Veranstaltungen (*charlas*) organisieren und kein Informationsmaterial über die politische und soziale Situation der Mapuche bereithalten.

Allerdings ist Rosalino Moreno auch Inhaber einer Zeitschrift namens *Mapuche Kimün*, an deren Entstehung daneben auch einige Intellektuelle der Mapuche, wie z.B. die (teilweise oben erwähnten) Poeten Elicura Chihuailaf oder Jaime Luis Huenún beteiligt sind. Diese Zeitschrift wurde – zumindest bis Mai 2005 – im “Kokaví” ausgelegt, was die Kritik nicht grundsätzlich entkräftet, sondern nur etwas relativiert.

#### 4. Warriache?

Oben habe ich darauf hingewiesen, dass in der Rede von den urbanen Mapuche noch immer vorzugsweise die Mapuche in der Hauptstadt gemeint sind, was vor allem mit dem Ergebnis der Volkszählung von 1992 zu tun hat, deren Ergebnisse veranschaulichten, dass annähernd die Hälfte derjenigen, die sich damals als Mapuche bezeichneten, in Santiago lebte. In meinen Überlegungen habe ich dagegen die Mapuche der Regionalhauptstadt Temuco behandelt und möchte nun fragen, ob beide gleichermaßen als Warriache zu bezeichnen sind.

---

19 Interessanterweise bemerkt Imilan Ojeda, dass die chilenischen Indigenen sich etwa im Vergleich zu Indigenen Ecuadors bei der Formalisierung ihres medizinischen Systems als Alternative zum staatlichen Gesundheitssystem sehr viel stärker auf Komplementarität und Integration ausgerichtet haben (Imilan 2009: 172). Diese Anpassungsfähigkeit belohnt wiederum der chilenische Staat mit besonderen Förderprogrammen im Gesundheitswesen.

Das neue Ethnonym Warriache, das in Anlehnung an die Ethnonyme Lafkenche, Williche etc. erdacht wurde, reproduziert wie diese eine räumliche Verbundenheit der Mapuche an bestimmte Territorien. Zusammenfassend kann man drei mögliche Auslegungen des Begriffs Warriache formulieren:

1. Als Bezeichnung für die Mapuche in der Landeshauptstadt Santiago de Chile, da nur diese sich (in nennenswertem Ausmaß) außerhalb des Gebietes befinden, das seit dem Vertrag von Quilín (1647) als traditionelles Siedlungsgebiet der Mapuche angesehen wird, so dass bisher nur dort die Herausbildung einer spezifisch urbanen, indigenen Identität zu beobachten ist. Damit würde der eingangs mit Antileo formulierten Auffassung einer “población en diáspora” Rechnung getragen.
2. Als ein stadtübergreifendes Konzept zur Bezeichnung aller Mapuche im urbanen Raum, wobei dann Unterschiede zwischen urbanen Mapuche etwa in Temuco, Osorno oder Puerto Montt einerseits und Santiago andererseits zu vernachlässigen sind. Diese Definition orientiert sich sehr stark an den bisher vorhandenen Ethnonymen wie Lafkenche, Williche etc., da auch hier lokale Unterschiede innerhalb der Gruppen bestehen und zugleich die räumliche Zuordnung eine bestimmende Rolle spielt.
3. Als ein raumunabhängiges Identitätskonzept, das für eine (mestizische) Schicht innerhalb der Mapuche Anwendung findet. Nach dieser Definition können auch rurale Mapuche, die die Nähe der Städte für ihre Belange nutzen und dieselben als identitätskonstituierendes Element akzeptieren, gemeint sein, wie z.B. die Dichter Leonel Lienlaf und David Añiñir, die ich oben erwähnt habe.

Versteht man *warria* mehr als abstraktes Konzept von Urbanität denn als räumliche Zuordnung, dann manifestiert sich darin eine (ethnische) Grenze zwischen ruralen und urbanen Mapuche, unabhängig davon, wo sie leben oder sich aufhalten. Unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten wäre dies konsequent, denn gerade diese räumlichen Zuordnungen sind als wissenschaftliche und politische Identitätskonstruktionen anzusehen, die Uneinheitliches zusammenfassen (Saavedra 2002; Kaltmeier 2004). Aus diesem Grund spricht Imilan Ojeda vom “spatial turn of Mapuche identity” (Imilan 2009: 100). Mit der Herausbildung einer urbanen Mapuche-Identität müssen diese Überlegungen neu formuliert werden. In der Stadt Temuco beziehen sich die Mapuche allerdings teilweise sehr stark auf eine indianische Identität, die sich deutlich an Essentialismen orientiert, obwohl weite Bereiche der kulturellen Inhalte vergessen worden sind. Das Konzept *warriache* ist als raumunabhängiges Ethnonym für die urbanen Mapuche nur dann geeignet, wenn es auch diese letztgenannten mit einbezieht.

Obwohl die vorausgegangenen Überlegungen keinen vollständigen Überblick über die Situation der urbanen Mapuche in Chile und über ihre Identitätsmodelle geben konnten, wurden doch einige Unterschiede zwischen Mapuche in Temuco und

in Santiago aufgezeigt, die zum einen auf der Ebene von Organisationen und Infrastruktur die Herausbildung kollektiver Identitäten erschweren oder begünstigen, und zum anderen als öffentlich repräsentierte und diskutierte Aspekte von Kultur auf dahinterliegende Ethnizitätsfaktoren hindeuten. So verdeutlichen etwa die hier vorgestellten Gedichte mit poetischer Kraft die Herausbildung einer neuen Mapuche-Identität, die von einer abstrakten Urbanität geprägt ist und zugleich starke Rückbezüge zu ländlichen Realitäten hat. Das Beispiel des Mapuche-Restaurants "Kokavi" in Temuco zeigt, wie die Übertragung eines im ländlichen Raum bereits gewöhnlichen Konzepts auf eine urbane Umgebung Diskussionen um Authentizität resp. Anpassungsfähigkeit auslösen kann. Weiterhin bleibt abzuwarten, ob das neue Ethnonym von den ruralen Mapuche als Bezeichnung für die Mapuche in den Städten akzeptiert werden wird und welche Rolle dabei die Indigenen-Politik der chilenischen Regierung spielen wird.

### Literaturverzeichnis

- Añiñir, David (2003) "Maria Juana la mapunky de La Pintana". In: Huenún Villa, Jaime L. (Hrsg.): *Epu mari ülkatufe ta fachantü – 20 poetas mapuche contemporáneos*. Santiago de Chile: LOM, S. 11ff.
- Antileo, Enrique (2010): "La política indígena urbana". In: *Azkintuwe – Edición electrónica* vom 11.05.2010. In: <<http://www.azkintuwe.org/may118.htm>> (12.01.2011).
- Aravena Reyes, Andrea (2003): "Los mapuches-warriaches: procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana". In: *América Indígena*, 59.4: 162-188.
- Bacigalupo, Ana Mariella (2007): *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- Bengoa, José (2000): *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: LOM.
- Bieker, Ulrike (2006): "'Jetzt kommt der kalte Mond': Das Fest der Winter-Sonnenwende *we tripantu* bei ländlichen und städtischen Mapuche in Chile". In: *Münchener Beiträge zur Völkerkunde*, 10: 61-79.
- Bieker, Ulrike (2009): *Arbeit und Identität. Eine ethnologische Perspektive auf Kinder in Temuco (Chile) und ihre Lebensplanung*. Münster: Monsenstein & Vannerdat.
- Briones, Claudia (2007): "'Our Struggle has just Begun': Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self". In: Cadena, Marisol de la/Starn, Orin (Hrsg.): *Indigenous Experience Today*. Oxford/New York: Berg, S. 99-121.
- Büschges, Christian/Pfaff-Czarnecka, Johanna (Hrsg.) (2007): *Die Ethnisierung des Politischen: Identitätspolitik in Lateinamerika, Asien und den USA*. Frankfurt am Main: Campus.
- Canquill, Héctor (2004): "¿Qué es ser indígena mapuche y, en consecuencia, qué es ser mestizo en el sistema étnico-social de Chile?". In: Dannemann, Manuel (Hrsg.): *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?* Santiago de Chile: Universitaria, S. 53-62.
- Carrasco, Hugo (2004): "¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?". In: Dannemann, Manuel (Hrsg.): *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?* Santiago de Chile: Universitaria, S. 77-80.



- Carrasco M., Iván (2000): "Poetas mapuches en la literatura chilena". In: *Estudios*, 35: 139-149. <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0071-17132000003500009&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132000003500009&lng=es&nrm=iso)> (12.01.2011).
- Catrileo, María (2006): "Zur Sprache der Mapuche". In: Arellano Hoffmann, Carmen/Holzbauer, Hermann/ Kramer, Roswitha (Hrsg.): *Die Mapuche und die Republik Chile. Pater Siegfried von Frauenhäusl und das Parlament der Mapuche von 1907 in Coz Coz*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 95-108.
- Citarella, Luca (Hrsg.) (2000): *Medicinas y culturas en La Araucanía*. Santiago de Chile: Sudamericana.
- Coña, Pacual ([1930] 2002) *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Pehuen.
- Foerster G., Rolf/Gundermann K., Hans (1996): "Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios". In: Hidalgo L., Jorge/Schiappacasse, Virgilio/Niemeyer F., Hans/Aldunate del S., Carlos/Mege R., Pedro: *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Barcelona: Andrés Bello, S. 189-240.
- Gaytán, Marie Sarita (2008): "From Sombreros to Sincronizadas: Authenticity, Ethnicity, and the Mexican Restaurant Industry". In: *Journal of Contemporary Ethnography*, 37: 314-341.
- Giannelli, Luciano (2005): "Redes y dominios de empleo de la lengua mapuche: resultados de una encuesta". In: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (Hrsg.): *Contribuciones a las lenguas y culturas de los Andes. Homenaje a Alfredo Torero*. Aachen: Shaker, S. 207-231.
- Imilan Ojeda, Walter Alejandro (2009): *Urban Ethnicity in Santiago de Chile: Mapuche Migration and Urban Space*. Berlin: Technische Universität Berlin. In: <<http://opus.kobv.de/tuberlin/volltexte/2009/2269/>> (12.01.2011).
- IEI (Instituto de Estudios Indígenas), Universidad de la Frontera (2003): *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del Programa de Derechos Indígenas*. Santiago de Chile: LOM.
- INE (Instituto Nacional de Estadística) (2002): "Población residente y población que declaró etnia mapuche y otras, según país, Región de la Araucanía, Provincias, Comunas y Sexo. XVII Censo Nacional de Población y VI de Vivienda". In: <[http://www.ine.cl/canales/menu/publicaciones/compendio\\_estadistico/compendio\\_estadistico2009.php](http://www.ine.cl/canales/menu/publicaciones/compendio_estadistico/compendio_estadistico2009.php)> (12.01.2011).
- INE (2009) *Población total estimada al 30 de junio de 2009, por áreas urbana y rural, según regiones. Compendio estadístico año 2009*. In: <[http://www.inearaucania.cl/contenido.aspx?id\\_contenido=13](http://www.inearaucania.cl/contenido.aspx?id_contenido=13)> (12.01.2011).
- Kaltmeier, Olaf (2004): *Marichiweu! Zehnmal werden wir siegen! Eine Rekonstruktion der aktuellen Mapuche-Bewegung in Chile aus der Dialektik von Herrschaft und Widerstand seit der Conquista*. Münster: ITP-Kompass.
- Kaltmeier, Olaf (2007): "Politische Gemeinschaften und indigener Protest: Anmerkungen zu Ethnizität und Politik in Lateinamerika". In: Büschges, Christian/Pfaff-Czarnecka, Johanna (Hrsg.): *Die Ethnisierung des Politischen: Identitätspolitik in Lateinamerika, Asien und den USA*. Frankfurt am Main: Campus, S. 192-215.
- Kropff Causa, Laura (2004) "'Mapurbe': jóvenes mapuche urbanos". In: *Kairós. Revista de Temas Sociales*, 14: o.S. <<http://www2.fices.unsl.edu.ar/~kairos/k14-archivos/laura%20kropff.pdf>> (12.01.2011).

- Lenz, Rodolfo (1904/1905): *Los elementos indios del castellano de Chile. Estudio lingüístico i etnológico. Primera parte: diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Levi Reñinao, Carlos (2003): “Kütchal / Fuego”. In: Huenún, Jaime (Hrsg.): *Epu mari ülkatufe ta fachantü – 20 poetas mapuche contemporáneos*. Santiago de Chile: LOM, S. 172.
- Lienlaf, Leonel (2005): “Temuko-Waria / Temuco-Ciudad”. In: *Meli Wixan Mapu. Organización Mapuche*. <<http://meli.mapuches.org/spip.php?article24>> (12.01.2011).
- Lucht, Rainer (1999): *“Wir wollen unsere Identität bewahren”. Mapucheorganisationen und ihre Positionen im heutigen Chile*. Hamburg: LIT.
- Mapuche Internationaler Link (2002): “Gesundheitsvorsorge in der IX. Region aus interkultureller Perspektive”. In: <<http://www.mapuche-nation.org/deutsch/html/nachrichten/artikel-03.htm>> (12.01.2011).
- MIDEPLAN (24.06.2006): “Mideplan detalla fundamentos de la protección social para indígenas urbanos”. In: <[http://www.mideplan.cl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1405&Itemid=50](http://www.mideplan.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=1405&Itemid=50)> (12.01.2011).
- Montecino Aguirre, Sonia (1991): *Madres y huachos: Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago de Chile: CEDEM.
- Montecino Aguirre, Sonia (2003): *Mitos de Chile. Diccionario de seres, magias y encantos*. Santiago de Chile: Random House Mondadori/Sudamericana
- Morales Urrea, Roberto (Hrsg.) (2002): *Territorialidad mapuche en el siglo XX*. Serie Investigación, Programa Mapu Territorialidad, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Concepción: Escaparate Ediciones.
- Ortiz, Patricio R. (2009): *Indigenous Knowledge, Education and Ethnic Identity. An Ethnography of an Intercultural Bilingual Education Program in a Mapuche School in Chile*. Saarbrücken: Dr. Müller.
- Painequeo, Héctor (2004): “¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?”. In: Dannemann, Manuel (Hrsg.): *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?* Santiago de Chile: Universitaria, S. 63-72.
- Park, James (1999): “Recuperation through Renovation: Mapuche Poets as Machis”. In: *Latin American Indian Literatures Journal*, 15.1: 22-44.
- Saavedra Peláez, Alejandro (1971): *La cuestión mapuche*. Santiago de Chile: Icira.
- Saavedra Peláez, Alejandro (2002): *Los mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago de Chile: LOM.
- Salas, Adalberto (1992): *El mapuche o araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*. Madrid: Mapfre.
- Schindler, Helmut (1990): *Bauern und Reiterkrieger. Die Mapuche-Indianer im Süden Amerikas*. München: Hirmer.
- Stuchlik, Milan (1974): *Rasgos de la sociedad mapuche*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Titiev, Mischa (1951): *Araucanian Culture in Transition*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Thote, Heike (2009): *Cantos chamánicos – un poema de Elicura Chihualaf*. Unveröffentlichtes Manuskript.

**Zeitungsartikel**

*El Diario Austral La Araucanía*

08.02.2005: Los sabores de una cultura milenaria.

30.03.2005: "Kokavi" se internacionaliza.

19.02.2006: Las exclusivas delicias del Restaurant Kokavi.