

3 Bürger*innenwerdungsprozesse in Chile – Positionierungen und Identitätsbildung

Klaus H., Autor der zwei autobiografischen Werke »Camino arduo« (2000) und »El tren partió a las 20:30«¹ (2005), verließ Deutschland 1938, als er aufgrund seiner jüdischen Identität gezwungen wurde, seine Schule in Berlin zu verlassen. Er ging zunächst auf eine jüdische Schule, aber auch dort sank die Zahl der Schüler*innen täglich. In dieser beunruhigenden Situation verließ Klaus H. die Schule und schloss sich der zionistischen Bewegung Berlins an. Mit 16 Jahren verließ er das Elternhaus und Deutschland in Richtung Palästina. Er reiste durch Italien, kämpfte als englischer Soldat in Afrika, lebte in einem Kibbuz. Seine Mutter, sein Vater und seine Schwester Frida H. blieben in Berlin. Zu ihrer prekären wirtschaftlichen Lage kam so der familiäre Bruch hinzu. Die Reichspogromnacht am 9. November 1938 erlebt Klaus H. in einem Kibbuz in Palästina. In seinem Buch »El tren partió a las 20:30« erinnert er sich an diesen Moment:

Wir versammelten uns jeden Abend um den einzigen Radioapparat, den wir hatten. Wir hörten schreckliche Nachrichten [...]. Was war mit den Meinen geschehen? Meine Eltern, meine Schwester und ich hatten uns versprochen, nie den Kontakt zu verlieren, immer schrieben sie mir alle drei. Aber ich erhielt keine Nachrichten mehr von ihnen. Was war ihr Schicksal in diesen schrecklichen Ereignissen? Würden sie sich retten können?² (Haymann 2005, S. 33)

Mittels erlebter Rede vereinen sich das erzählende und das erlebte Ich. Die Leser*innen werden somit unmittelbar in den erzählten historischen Moment geführt und dadurch in die Erinnerungsarbeit einbezogen.

Seine Eltern und seine Schwester überlebten die Pogromnacht, aber sie mussten weitere neun schwere Monate durchhalten, in denen ihnen der Mietvertrag gekündigt und

1 Die Buchtitel könnten folgendermaßen übersetzt werden: »Mühsamer Weg« und »Der Zug fuhr um 20:30 Uhr ab«.

2 Meine Übersetzung. Originaltext: »Nos reuníamos cada noche alrededor de la única radio que teníamos. Oímos terribles noticias [...]. Qué había pasado con los míos? Mis padres, mi hermana y yo nos habíamos prometido nunca perder el contacto, siempre me escribían los tres. Pero no recibía noticias de ellos. Cuál había sido su destino en esos terribles acontecimientos? Se salvarán?«

zugleich von ihnen eine Summe von 1000 Mark verlangt wurde, um die Visa zu beantragen, die ihnen die Auswanderung aus Deutschland ermöglichen sollten. »Hier wollen sie uns nicht mehr haben«³ (ebd., S. 35), wird die Schlussfolgerung im letzten Brief des Vaters aus Berlin sein. Im darauffolgenden Brief teilen die Eltern ihm mit, dass sie Visa für das Land Chile erhalten haben:

Chile, was für ein ferner und fremder Zielort! Ich strenge mein schulisches Gedächtnis an: weit weg, an der Spitze Südamerikas, mit Blick auf den Pazifik; ich erinnere mich auch an den Namen eines Hafens: Valparaíso, letzte Hoffnung für die Seefahrer aus dem Norden, erste Hoffnung für die, die aus dem Süden kommen. Wenig weiß ich über dieses weit entfernte Land, aber ich preise es dafür, dass es sich bereit erklärt, meiner Familie Asyl zu geben.⁴ (Haymann 2005, S. 34)

Zehn Jahre lang bleibt der Kontakt zwischen Klaus H. und seiner Familie durch Briefe aufrechterhalten. Es sind diese im Buch gedruckten Briefe, im ersten Jahr aus Berlin und in den weiteren neun Jahren aus Chile, die seine autobiografischen Werke leiten. So sind die Erlebnisse seiner Familie integrale Bestandteile seiner Erfahrungen in Palästina. In »El tren partió a las 20:30« rekonstruiert er die zehn Jahre dauernde familiäre Trennungsgeschichte, die mit seinem Einstieg in den Zug in Berlin 1938 beginnt und 1948 mit der Wiedervereinigung der Familie in dem letzten Zug von Argentinien nach Chile endet.

3 Meine Übersetzung. Originaltext: »Ya no nos quieren acá.«

4 Meine Übersetzung. Originaltext: »Chile, qué destino más lejano y extraño! Esfuerzo mi memoria escolar: allá lejos, en la punta de Sudamérica, con vista al Pacífico; también recuerdo el nombre de un puerto, Valparaíso, última esperanza de los navegantes que vienen del norte, primera esperanza para los que vienen del sur. Poco sé de este lejano país, pero lo alabo, porque está dispuesto a dar asilo a mi familia«.

3.1 Die »jüdische Visa-Affäre der Volksfront«: Identifikationen, Differenzen und Repräsentationen bei der Ankunft

Es waren ja viele Deutsche in Valdivia [...]. Außerdem, wenn man zu meinem Vater gesagt hat, ich kann Sie nicht anstellen, weil meine Kundschaft wegbleibt, denn Sie sind ja Jude, hab ich zu meinem Vater gesagt: »Dazu bin ich vier Wochen über den Ozean gesegelt, um das zu hören? Ich hasse Chile. Ich will hier nicht bleiben.« Das war für mich ausschlaggebend, dass der Antisemitismus auch dort war, nach so vielen Tausenden Kilometern Weg.
(Interview Frida H. 2014)

Die deutschen Jüd*innen wie die Eltern und die Schwester von Klaus H. trafen in Chile auf eine seit Mitte des 19. Jahrhunderts etablierte deutsche Gemeinschaft, die vor allem im südlichen Chile angesiedelt war.

Die Einwanderungserfahrung von Frida H. steht im Kontext folgender sozialpolitischer Umstände: Bereits 1932, also schon vor der Machtübernahme der Nationalsozialist*innen in Deutschland, hatte die Auslandsorganisation der NSDAP (NSDAP-AO) in Chile 11,2 % der rund 3000 dort lebenden sogenannten Volksdeutschen und 9000 Reichsdeutsche für sich gewonnen (vgl. Wojak 1994, S. 130). Parallel zur NSDAP-AO entwickelte sich die faschistische Bewegung *Movimiento Nacional Socialista*⁵, deren Anführer, Jorge Gonzáles von Marées und Carlos Keller auch aus der deutschen Kolonie⁶ stammten. Marées wurde 1938 Abgeordneter und arbeitete auf parlamentarischer Ebene gegen die Asylpolitik der seit 1938 regierenden Volksfront, einem Bündnis der sozialistischen, kommunistischen und radikalen Parteien. Dabei hatten sich erst unter der Regierung ihres Präsidenten Pedro Aguirre Cerda die Türen für die Einwanderung von Jüd*innen geöffnet (vgl. Wojak 1994, S. 84). Als Folge einer Pressekampagne, die als Visa-Affäre bekannt wurde und bei der die kommunistische Partei beschuldigt wurde, sich aus Bestechungen für die Vergabe von Visa zu finanzieren, wurde die Gewährung von Visa für Jüd*innen zum einen reduziert und zum anderen mit erneuten Restriktionen belastet.⁷ In einem Brief vom 6. Dezember 1939 fordert das Centro Israelita de Beneficencia »Bicur Joilim« die HICEM⁸ zu einer dringenden Positionierung zum Presseskandal auf:

5 Nationalsozialistische Bewegung Chiles.

6 Als deutsche Kolonie wird die Gruppe der deutschsprachigen Siedler*innen und ihrer Nachfahr*innen bezeichnet, die im 19. Jahrhundert durch ein Kolonisationsgesetz der chilenischen Regierung zur Besiedlung der südlichen Regionen nach Chile eingewandert sind.

7 Zu einer Übersicht über die Veränderungen in Einwanderungsbestimmungen in der Regierung von Pedro Aguirre Cerda vgl. Brahm García, Enrique und Montes Arraztoa, Jorge (2012), *El Frente Popular y la inmigración Judía a Chile: de la apertura al cierre total*. In: *Rev. chil. derecho*. Band 39:3. S. 891–907. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34372012000300020>. Zugriff: 11.11.2019.

8 HICEM wurde als Zusammenschluss von drei jüdischen Organisationen, der Hebrew Immigrant Aid Society (mit Sitz in New York), der Jewish Colonization Association (mit Sitz in Paris) und Emig-

In Anbetracht der Veröffentlichungen in allen Medien der Hauptstadt bezüglich der Affäre der jüdischen Immigration durch Agenten, in denen über Juden im Generellen gesprochen wird und die in manchen Zeitungen in sehr unschöner Weise zu finden sind, halten wir es für notwendig, dass das Immigrationskomitee eine öffentliche Erklärung in der lokalen Presse abgibt [...].⁹ (Archiv Yivo 245.9; Box 44; Folder 459b; Additional inserts from 1939–40)

Am selben Tag um 20:30 Uhr tagte der Vorstand der HICEM. Einige der Wortmeldungen, die im Protokoll festgehalten wurden, spiegeln den Druck wider, die die Pressekampagne auf die Repräsentant*innen der jüdischen Gemeinschaft in Santiago ausgelöst hat:

Am Dienstag hat das Abgeordnetenhaus den Antrag des Abgeordneten Jorge Gonzáles für die Untersuchung der Bestechungen an Juden angenommen [...]. Im Namen unserer Würde ist es notwendig, eine eindeutige und umfassende Erklärung zu veröffentlichen. Er erklärt [die/der Protokollant*in gibt die Wortmeldung eines Repräsentanten wieder, A. T.], dass es keinen chilenischen Haushalt in Santiago gibt, in dem nicht über diese schändlichen Ereignisse gesprochen wird, und dass wir unsere Verbindungen seit den Anfängen zur Volksfront gut erklären müssen [...]. Er zitiert den Fall eines Deutschen, der vor vielen Jahren einen Mann ermordete. Dieser Deutsche wurde standesrechtlich erschossen, aber es wurde nicht der gesamten deutschen Gemeinschaft Schuld gegeben. Jetzt wird jedoch versucht, die ganze Schuld für Verbrechen, die einige Individuen verübt haben, die leider der jüdischen Rasse angehören, der jüdischen Kolonie zu geben [...]. Es ist eine sehr heikle Angelegenheit, die wir nicht provoziert haben. Es war Herr Gonzáles. Wir müssen politischer sein, und auf keinen Fall können wir die Regierung beschuldigen, denn es könnte gesagt werden, dass wir

direct (mit Sitz in Berlin) 1927 gegründet. Während des Zweiten Weltkriegs eröffnete sie Büros in vielen Ländern, um Visa für und die Auswanderung bzw. Einwanderung von jüdischen Flüchtlingen zu organisieren und zu unterstützen. Im Jahr 1945 löste sich die HICEM auf und Teile der Aufgaben wurden von der HIAS (Hebrew Immigrant Aid Society) weitergeführt. Das Archivmaterial zur deutsch-jüdischen Einwanderung in Chile, woraus auch der zitierte Brief stammt, ist in den Räumlichkeiten des *Center for Jewish History* in New York (<https://www.lbi.org>. Zugriff: 11.11.2019) in den Archiven des dort ansässigen *Leo-Baeck-Instituts* und des *Yivo Institut für Jewish Research* zu einzusehen.

- 9 Meine Übersetzung. Originaltext: »En vista de las publicaciones aparecidas en todos los diarios de la capital, relacionado con el affaire de la internación de inmigrantes por intermedio de gestores, donde se alude a los judíos en general y se expresan en algunos diarios, en forma inconveniente de ellos, creemos necesario que el Comité de Inmigrantes, haga una declaración pública en la prensa local [...].«

den Rechten Futter geben.¹⁰ (Archiv Yivo 245.9; Box 44; Folder 459b; Additional inserts from 1939–40)

Der Antisemitismus wird als Mechanismus erkannt, der den unterschiedlichen Umgang von Seiten der Mehrheitsgesellschaft mit der deutschen Kolonie bzw. der jüdischen Gemeinschaft erklärt. Zudem wird die politische Nutzung der Einwanderung von Jüd*innen als Teil des Kampfes zwischen links und rechts identifiziert und über eine strategische Positionierung der Gemeinschaft zur Regierung nachgedacht, um dem Antisemitismus der Kampagne entgegenzuwirken. Sowohl aus der Wirkmächtigkeit der Kampagne als auch aus deren Rezeption werden von den Repräsentant*innen der jüdischen Institutionen die Verflechtungen von politischer Macht und sozialer Anerkennung von Deutsch-Chilen*innen abgeleitet, die sie dazu ermächtigten, die jüdische Einwanderung zu unterbrechen. Die Sitzung wird mit der Absprache beendet, erst abzuwarten, wie sich die Regierung selbst zum Visum-Skandal positionieren wird.

Am 12. Dezember werden auch Erklärungen aus dem Joint Distribution Committee in New York, dem wichtigsten materiellen Unterstützer für die Eingliederung der jüdischen Flüchtlinge in Chile, gefordert:

Im Laufe dieser Zeit erschienen einige Male Meldungen und Artikel in antisemitischen wie auch in anderen Zeitungen der oppositionellen Parteien, die diesbezüglich die entsprechenden Instanzen angriffen. Jedes Mal gab es ein kurzes Stocken, das wieder beigelegt worden ist, und die Einwanderung ging weiter. Gleichzeitig sind Neid und Konkurrenz entstanden zwischen verschiedenen Regierungsfunktionären wie auch ein Wettrennen unter verschiedenen Personen, die Verbindungen zu diesen Regierungsbeamten suchen. Auch die verschiedenen chilenischen Konsulate, die in Europa, besonders in Deutschland, akkreditiert sind, waren nicht sehr glücklich, so viele Pässe visieren zu müssen, und berichteten dies verschiedentlich nach Chile. Es folgten deshalb Anzeigen nicht bloß an die Behörden, sondern auch an die oppositionelle Presse und an die Parlamentsdisputierten. Vorige Woche wurden wieder einmal eine heftige Parlamentsdebatte und Zeitungskampagne provoziert, die der Regierung sehr unangenehm waren. Um die Gemüter zu beruhigen, machte die Polizei einen Sündenbock ausfindig, der offiziell beschuldigt wurde, »den armen Emigranten Geld abzupressen für die Beschaffung von Einreiseerlaubnissen«, und [der] daraufhin aus dem Lande ausgewiesen wurde. (Brief von M. Lutzky an Mr. Friedrich Borschard vom American Jewish Joint Distribution Committee am 12. Dezember 1939; Archiv JDC; Kollektion: Chile Generales 1936–39, S. 28)

10 Meine Übersetzung. Originaltext: »Se aprobó el martes en la cámara de diputados la moción del diputado Jorge Gonzales para investigar las coimas a los judíos [...]. Es necesario de hacer una publicación franca y amplia en defensa de nuestro honor. Manifiesta que no hay casa chilena en Santiago en que no se habla de estos hechos vergonzosos y debemos explicar bien nuestra situación desde el principio del gobierno del Frente Popular [...] cita el caso de un alemán que asesinó en Chile muchos años atrás a un hombre. Este alemán fue fusilado, pero no se echó toda la culpa a la colectividad alemana, mientras se quiere echar toda la culpa a la colonia judía por crímenes que han cometido algunos individuos que por desgracia pertenecen a la raza judía [...] es un asunto muy delicado, lo que nosotros no hemos provocado. Fue el Sr. Gonzales. Tenemos que ser más políticos y de ninguna manera podemos acusar al Gobierno pues se va a decir que estamos dando material a la Derecha.«

In diesem Brief wird die Nutzung der Visa-Affäre als Instrument zum politischen Machtkampf betont. Das Schreiben weist darauf hin, wie antisemitische Politiken und Praktiken, die in Chile entschieden wurden, Konsequenzen für jüdische Menschen auch in europäischen Ländern haben, indem sie ihnen die Ausreise unmöglich machen. Auch der Widerstand wird von den jüdischen Hilfsorganisationen in Santiago sowie auch im Austausch mit den Organisationen in New York organisiert.

Die zentralen Themen beim nächsten Treffen der HICEM-Chile am 25. Januar 1940 waren die Positionierungen der Hilfsorganisation zu der von der Regierung geforderten Untersuchungskommission – die inzwischen auch einige Mitglieder befragt hatte – sowie das im Rahmen dieser antisemitischen Kampagne entstandene neue Einwanderungsgesetz. Einige der Stimmen des Protokolls geben den wachsenden Druck und die Verzweiflung der Teilnehmer*innen wieder:

Wir müssen erklären, dass wir nichts mit vorherigem verfehltm Handeln zu tun haben [...]. Wir müssen mit der Regierung kooperieren. Die Namen der Juden geben. Denunzieren [...]. Wir müssen die Beharrlichkeit des Ministeriums abwarten, wenn möglich stillhalten [...], sie in der Einleitung der Erklärung attackieren und darum bitten, nicht zu verallgemeinern [...]. [D]er antisemitische Teil des Berichts muss geklärt werden [...]. Wir müssen uns um das neue Einwanderungsgesetz kümmern [...].¹¹ (Archiv Yivo 245.9; Box 44; Folder 4596; Additional inserts from 1939–40)

Eine der Restriktionen, die das neue Einwanderungsgesetz vorsah, war die Einführung des Südvisums (vgl. Wojak 1994, S. 117), welches vorschrieb, dass deutsch-jüdische Flüchtlinge auf die südlichen Städte – wo auch die deutsche Kolonie angesiedelt war – verteilt werden und sich der Landwirtschaft widmen sollten. Aufgrund dieser Bestimmung sind Frida H. und Beth M. mit ihren Eltern nach Valdivia gekommen.

In einem Provinzbericht von 1940, der für das *Joint Distribution Committee* von New York angefertigt wurde, wird die Stadt folgendermaßen beschrieben:

Valdivia: approximately 830 kilometers south of Santiago; population 38.000, 25 % of whom are Germans. These have the leistin economic life. The city has become especially important through its port: Corall. There is no traffic in this port at the present time. Dockyard, factories, brewery.

Anti-Semitism is actually felt; boycott of Jewish stores, dismissals of Jewish employees.

Total number of Jews: approximately 30 resident families and about 120 German speaking persons. Prior to the arrival of the SS Augustus approx. 20 German Jews living there, and 155 arrived there aboard the SS »Augustus«; out of these, 95 Jews are still residing there.

The German speaking Jews are affiliated and form a Chewra, whose members must also be members of the Centro. 60 persons are receiving relief (i.e. half of the total

11 Meine Übersetzung. Originaltext: »Nosotros debemos declarar que nada tenemos que ver con actuaciones anteriores desacertadas [...]. Debemos cooperar con el Gobierno. Dar los nombres de los judíos. Denunciar [...]. Debemos ver la persistencia o no del Ministerio, si se puede, silencio [...] en el preámbulo de la declaración, atacarlos, y pedir la no generalización [...]. [L]a parte antisemita del informe debe ser aclarada [...]. Debemos preocuparnos de la futura ley de inmigración.«

of German speaking Jews). Very slim chances to earn a living because of the political situation. Peddling almost the only possibility. Almost all relief supplicants have the clause »south« in their visas, wich restrict them in their residents permits. (Hervorhebungen im Original. Archiv JDC. Kollektion: Chile Generales 1933/44, Ordner 1104, Mikrofilm 1149)

Die deutsche Kolonie ist bis heute durch »deutsche« Räumlichkeiten in jeder großen Stadt und insbesondere in den Städten der südlichen »Región de los Ríos« und »Región de los Lagos« repräsentiert. So gab es bereits zur Zeit der deutsch-jüdischen Einwanderung in allen Städten, in die deutsche Jüd*innen kamen, eine deutsche Schule, eine deutsche Klinik und einen deutschen Klub sowie viele Geschäfte und Straßen mit deutschen Namen.

Als deutsche Jüd*innen und nicht zuletzt durch das Südvisum haben sich meine Gesprächspartner*innen mit einem Repertoire an Vorstellungen bzw. wirkmächtiger, historisch sedimentierter Imaginationen des »Deutsch-Seins« in Chile auseinandersetzen müssen: »Von allen Leuten, die mich umgaben, wurde ich immer als der kleine Deutsche, nicht der Jude, angesehen« erklärt Benjamin C. (Interview 2014). Auch die Erfahrung von Beth M. bestätigt diese Sicht der Mehrheitsgesellschaft auf die deutsch-jüdischen Flüchtlinge:

[Als] Deutsche! Deutsche! Das haben sie gar nicht verstanden, von Juden. No. Verstehen sie bis heute noch nicht. Du verstehst es, ja? Aber manche, die meisten nicht. (Interview Beth M., Santiago 2014)

In diesem Zusammenhang stimmt Emma B. der Hypothese zu, dass deutsche Jüd*innen eine andere Erfahrung als andere Jüd*innen in Chile gemacht haben müssen, und führt als Argument an, dass sie als Gringos angesehen würden. Auch Sara T., die im Unterschied zu den anderen in Chile geboren war, wurde mit dieser Sicht von außen konfrontiert:

Ja, von außen wurde ich ... ich war blond, ich war blauäugig, das Dumme lasse ich jemand anders entscheiden. Ja, vom Aussehen war ich *gringa*, das ist dort nicht nur alles, was mit den USA zu tun hat, sondern auch, was europäisch ist, ne? Also, ich wurde, ja, als Deutsche anerkannt von den chilenischen Freunden – das mit dem Judentum war eher uninteressant, absolut uninteressant. (Interview Sara T., Göttingen 2016)

Unterschiedliche Informationen können aus den Mitteilungen meiner Gesprächspartner*innen an dieser Stelle festgehalten werden. Zum einen weisen ihre Erinnerungen auf eine Gleichsetzung von »Deutsch-Sein« mit »Gringo-Sein« seitens der Mehrheitsgesellschaft hin, die über phänotypische Merkmale operiert. Zum anderen zeigt die Unwissenheit bzw. das Desinteresse in der Mehrheitsgesellschaft bezüglich das »Jüdisch-Seins«, dass Antisemitismus in diesem neuen Kontext des kolonialen Rassismus aufging, wenn Gesprächspartner*innen äußerlich den Weißen zugeordnet werden konnten.

Zugleich trafen deutsche Jüd*innen in Chile auf eine seit der Jahrhundertwende aktive jüdische Gemeinschaft, deren Mitglieder großteils aus dem ehemaligen Osmanischen

Reich geflüchtet waren. Im Folgenden wird es darum gehen, wie diese bestehenden physisch-symbolischen deutschen bzw. jüdischen Räume von meinen Gesprächspartner*innen erlebt und erinnert werden. Da meine Gesprächspartner*innen aus der ersten Generation als Kinder und Jugendliche in Chile eingewandert sind, ist die Schule ein *Zeit-Raum*, in dem sich viele ihrer ersten Erinnerungen in Chile, im Süden und im Zentrum abspielen. Sie wird daher als ein dritter Raum behandelt.

3.1.1 Der Süden als deutscher Raum: Einbindung unter Machtdemonstrationen und identitären Aushandlungen

[Ich war] auf der *Plaza de Armas* in Valdivia und ich habe, ich wollte in einem Loch verschwinden, weil ich mich so geschämt habe, das war alles so schrecklich, ja? Und dann ist man ja so rumgegangen und die Burschen standen da und einer hat ein Kompliment gemacht oder irgend so was und das war, ich war ja nicht gewohnt! Und da wollte ich ihm irgendetwas sagen und da wusste ich nicht, was ich sagen soll, da habe ich gesagt: cucaracha! pulga! mono feo! [Kakerlake, Floh, hässlicher Affe] Das war das Einzige, was ich ihm sagen konnte! Und dann hat er zu mir gesagt: »Schöner Esel.« (Interview Frida H. Santiago 2014)

Die Unzufriedenheit von Frida H. als 14-Jährige, die aus Berlin in die Stadt Valdivia versetzt wurde, drückt sich in ihrem Schamgefühl und ihrem Wunsch aus, in einem Loch zu verschwinden. Die Wortwahl wirkt stärker durch die unruhigen Bewegungen, die sie beim Erzählen macht: Ihr Blick geht in alle Richtungen und ihre Stimme macht die Geschichte lebendig. Zu ihrer Verteidigung wird der neue Kontext zudem mit Schmutz und Wildnis assoziiert (»Kakerlake, Floh, hässlicher Affe«), was zugleich als Mittel der Beleidigung aufzufassen ist. Zu ihrer Überraschung – darauf deutet ihre Mimik hin – wird sie von den Jugendlichen auf dem zentralen Platz der Stadt zuerst auf Spanisch, dann aber auf Deutsch weiter belästigt.

Deutsch-Chilen*innen und deutsche Jüd*innen trafen im Süden täglich aufeinander. Zusätzlich zu den repräsentativen Gebäuden und den Straßennamen war Deutsch eine Sprache, die man auf der Straße zu hören bekam. Frida H. und eine Freundin wurden von einer Radiosendung darum gebeten, in einer Liveübertragung auf Deutsch zu singen: »Kornblumenblau sind die Augen am herrlichen Rhein«. Im Radio habe ich gesungen, stell dir vor!« (Frida H. in Interview mit Emma B., Santiago 2014). Auch Beth M. betont die Rolle der Sprache bei der Begegnung zwischen alteingesessenen und neu angekommenen Deutschen in der Stadt: »Ich habe mal eine Kundin gehabt, Frau Doktor Selzer, sie ist direkt ins Geschäft gekommen und hat gesagt: ›Ich will heute nichts kaufen, ich will mich nur mit Ihnen unterhalten, Sie sprechen so ein schönes Hochdeutsch‹« (Beth M., Santiago 2014). Zugleich fanden in der Öffentlichkeit Sympathiebekundungen gegenüber dem Nationalsozialismus Deutschlands statt, wie das Hissen einer Hakenkreuzflagge am 30. Januar 1940 auf der *Plaza de Armas*, sowie diskriminierende Praktiken wie das Verweigern einer Arbeitsstelle aufgrund des verbreiteten Antisemitismus, wodurch die Familie von Frida H. noch einmal in die Prekarität gedrängt wird. Die am Kapitelanfang zitierte Erfahrung von Frida H.s Vater in Valdivia weist auf die Macht hin, die zu der Zeit laut des Provinzberichts des *Joint Distribution Committee* 25 % der deutschstämmigen Bevölkerung im Süden Chiles genossen. Entsprechend der Besorgnis der Re-

präsentant*innen der HICEM-Chile gelang es den Deutsch-Chilen*innen im Süden, den lokalen Arbeitsmarkt zu kontrollieren und damit einen strukturellen Antisemitismus gegenüber den deutsch-jüdischen Flüchtlingen auszuüben. Die Enttäuschung von Frida H. über Chile ging mit der Erkenntnis einher, dass eine geografische Distanz keine ideologische garantierte. Somit stellt ihre Erfahrung beispielhaft die Verflechtungen von Lokalem und Globalem bei Rassismusformationen dar.

Olaf Gaudi und Peter Veit stellen fest, dass die Mehrheit der Deutschstämmigen in Chile die Nürnberger Rassengesetze als Staatsnotwendigkeit akzeptiert hatte (vgl. 1997, S. 271). Die Identifikationen der Deutsch-Chilen*innen mit dem in Deutschland stattfindenden Prozess und die Konflikte, die diese Positionierung zwischen den »verschiedenen Deutschgruppen« im Süden Chiles schafften, liegen der Narration von Anna A., »Sagrada Memoria, reminiscencias de una niña judía en Chile«¹², zugrunde. Es handelt sich um eine Semiautobiografie, in der das erzählende Ich die Erinnerungen ihrer Mutter schildert. Autorin und Erzählinstanz fusionieren in der Figur von Frida, ein aus Wien nach Osorno gekommenes jüdisches Mädchen, das Hunderte Kilometer entfernt von den Erlebnissen von Frida H. in Valdivia ihre eigenen mit der dort etablierten deutschen Kolonie machte:

Am Nachmittag, als Luisa [Tante von Frida] Schönheitskönigin für einen Tag ihres Geburtsdorfes Osorno wurde, bereiteten sich die Deutschen vor, um Hitler, der bevorzugte Kandidat, ihre Stimmen zu geben. Die Schnellzüge führten dann zum Meer; in kleinen und dunklen Schiffen gingen sie auf hohen See, um einen eingebildeten und matten Diktator zu wählen. (Agosín 1994, S. 64)

In der Narration ist der Antisemitismus in Osorno Ausdruck der Positionierung der Deutsch-Chilen*innen für den Nationalsozialismus in Deutschland. Während in Deutschland Hitler an die Macht gewählt wird, konnte im Süden Chiles eine jüdische Frau zur Schönheitskönigin erklärt werden. Mit diesem literarischen Mittel, denn Anna A. gibt im Interview die Fiktionalität dieses Zufalls zu,¹³ wird die Mehrheitsgesellschaft einbezogen. Die Spannungen zwischen den Gemeinschaften werden somit metonymisch in einer Opposition zwischen einer männlich-gewaltvollen und einer weiblich-schönheitstragenden Figur übersetzt, wobei suggeriert wird, dass die Machtverhältnisse zwischen den Gemeinschaften in diesem neuen Kontext wackelig werden könnten. Die Autobiografie weist somit darauf hin, dass ein von der Mehrheitsgesellschaft getragener postkolonialer Rassismus und Sexismus sowohl jüdischen als nichtjüdischen deutschen Frauen mit phänotypischen Eigenschaften und kulturellen Kapitalien gestatten werden, die mit dem »Europäisch-Sein« einhergehen und von der Mehrheitsgesellschaft begehrt werden:

12 Eine englische erweiterte Auflage von 1995 trägt den Titel »A Cross and a Star, Memoires of a Jewish Girl in Chile«.

13 In Bezug auf den Wahrheitsanspruch in autobiografischen Werken sagen Astrid Erll und Martina Wagner-Egelhaaf, dass das Erzählte fiktional sein kann, solange es möglich hätte sein können (vgl. Wagner-Egelhaaf 2005, S. 43; Erll 2005, S. 187).

Luisa glückte mit ihren grünen Augen und ihrem rötlichen Anzug einer stürmischen Fee, die die jüdische Gemeinschaft, die winzig und weise war, aufleuchten ließ. Die Menschen warfen Blättchen aus goldenem Papier; die Dorfmädchen Reis und Brotkrümel, und die Deutschen bereiteten sich vor, um den Triumph des jüdischen Mädchens zu boykottieren.¹⁴ (Agosín 1994, S. 63f.)

Bezüglich der Artikulation von kolonialem Rassismus und Sexismus stellt Lugones fest, dass nur weiße Frauen im kolonialen System als eigentliche Frauen anerkannt werden (vgl. 2008, S. 94). Die Nominierung von Fridas Tante stellt eine Artikulation von Rassismus und Sexismus im postkolonialen Süden Chiles dar, durch die sie als weiße Frau von der Mehrheitsgesellschaft den Titel der Schönheitskönigin erhielt und als jüdische Frau diesen Titel später wieder verlor, als die deutsche Kolonie Neuwahlen mit dem Vorwurf ausrief, die Stimmen seien manipuliert worden.

Den spannungsvollen Verhältnissen zwischen deutschen Jüd*innen und nichtjüdischen Deutschen im Süden Chiles steht die Erfahrung von Beth M. gegenüber. Als ich das Zusammentreffen von deutschen Jüd*innen mit Deutsch-Chilen*innen einleiten wollte, hat sie meine Frage vervollständigt:

Ich: Und in Valdivia waren auch viele deutsch ...

Beth M.: Viele Deutsche? Aber wir haben von Antisemitismus nichts gespürt. Also ich jedenfalls nicht und meine Eltern auch nicht.

Als ich nach ihrer Meinung zu der Erfahrung von Frida H. fragen wollte, da sie sich aus Valdivia kannten, wusste sie erneut bereits, worüber ich reden wollte:

Ich: Frida H. meinte, dass ihr Vater in Valdivia nicht arbeiten durfte als ...

Beth M.: Als Apotheker. Genau wie in anderen Ländern musste er sein Examen machen für Doktor und für ..., das muss in Chile genauso.

Ich: Aber sie meinte, dass der Chef gesagt hätte, er darf das nicht machen, weil er Jude ist und die Kunden sonst weg gewesen wären.

Beth M.: Vielleicht hat er das Pech gehabt und ist auf einen gestoßen, der antisemitisch war!

Ich: Aber im Generellen war die Atmosphäre nicht ...

Beth M.: *No, no, no*, absolut nicht. Im Gegenteil, wir haben viele deutsche Kunden gehabt. Waren alle sehr nett und sehr aufmerksam. Kann ich nicht sagen [...]. Man sagt, dass unten, ganz unten im Süden viele Deutsche versteckt sind. Genau wie in dem Film, den wir heute gesehen haben. So sagt man. Ich hab sie nicht gesehen. (Interview Beth M., Santiago 2014)

Auf meine Beharrlichkeit reagierte sie mit strengem Blick und lautem Ton. Es schien mir, als hätte sie sich mit der Frage bereits befasst: Sie kannte den Diskurs und nahm die Identitätserwartungen vorweg. Da sie Gegenteiliges von dem erzählte, was ich bis dahin

14 Meine Übersetzung. Originaltext: »Luisa, con sus ojos verdes y su traje rojizo, parecía una tormentosa hada iluminando la colectividad judía que era minúscula y sabia. La gente le tiraba hojitas de papeles dorados; las niñas del pueblo, arroz y migas de pan, y los alemanes se preparaban para boicotear el triunfo de la niña judía [...].«

von meinen anderen Gesprächspartner*innen zu hören bekommen hatte, und dem, was aus der Literatur zu entnehmen ist, war ich verwirrt. Sie brach dadurch mit einer kollektiven Erzählung für die »erfolgreiche[n] Montage« (Meyer 2014, S. 251) ihrer eigenen Biografie mit den Entscheidungen, die sie den Umständen entsprechend traf. In ihrem letzten Satz bezieht sie sich auf den Film »Wakolda«¹⁵, der von einer Volontärin gezeigt wurde, die die Bewohner*innen des deutsch-jüdischen Altersheims in Santiago einmal in der Woche besucht und mit ihnen unterschiedliche Angebote durchführt. Der Film wurde von ungefähr zehn Personen angesehen und diskutiert. Am selben Tag hatte ich einen ersten Termin für ein Interview mit Beth M., weswegen ich die letzten 30 Minuten des Films mit angesehen habe und bei der anschließenden Diskussion dabei war.

Nach der Filmvorführung fragte die Volontärin, wie die Bewohner*innen den Film fanden. »Interessant«, sagte eine Person und andere haben mit »ja« ihre Zustimmung zum Ausdruck gebracht. Die Diskussion ging sehr mühsam weiter. Beth M. meldete sich und sagte, dass man an dem Mann [die Figur, die Josef Mengele darstellte] sehen konnte, dass diese Menschen auch ein gutes Herz hatten. An dieser Stelle bleibt die These offen, ob ihre Erfahrungen im Süden von einem Wunsch nach Bewältigung des Konfliktes geprägt waren. Doch was ihre Erfahrung deutlich zeigt, ist zum einen, dass ein Leben ohne offen gelebte Konflikte zwischen Deutsch-Chilen*innen und deutschen Jüd*innen im Süden möglich war. Zum anderen weist ihre Erfahrung auf eine Diskrepanz zwischen dem allgemeinen Bild vom Süden und dem Alltag einzelner Menschen hin, die dort lebten. In folgender Aussage von Benjamin C. bezüglich eines möglichen Aufeinandertreffens von Nationalsozialisten und jüdischen Flüchtlingen in Chile wird dieses Bild aus der Perspektive der Hauptstadt angedeutet:

Nun, ich denke, das gab es nicht. Also, sagen wir, von einem Treffen zwischen Nazi-deutschen in Chile und der jüdischen Gemeinschaft habe ich keine Notiz genommen [...], zum einen, weil sich alles, was Nazideutschland ist – aufpassen, wir sind im Zweiten Weltkrieg – nicht so offen gezeigt hat, weil Chile mit den USA klar alliiert war ... Also, dass es offene nazistische Bekundungen gegeben hätte, das gab es nicht, so weit ich weiß ... ich weiß nicht, aber vielleicht doch im wilden Süden?¹⁶ (Interview Benjamin C., Santiago 2014)

Beth M.s Erfahrungen waren nicht durch antisemitische Bedrohungen in Valdivia geprägt. Im Unterschied zu Frida H., die aufgrund ihrer Erfahrungen dort nach Santiago weiterzog, blieb sie bis ins hohe Alter in Valdivia.

15 Ein argentinischer Spielfilm von Lucía Puenzo aus dem Jahr 2013, der die Flucht von Josef Mengele nach Argentinien, seine Eingliederung in die dort etablierte deutsche Kolonie und seine Aktivitäten vor Ort thematisiert. Lucía Puenzo hatte bereits einen Roman unter dem Titel »Wakolda« im Jahr 2011 veröffentlicht (vgl. Kapitel 1.3.1).

16 Meine Übersetzung. Originaltext: »Bueno, encuentro yo creo que no hubo. Bueno, digamos, encuentro entre alemanes nazis en Chile con miembros de la colectividad judía yo no tengo noticia [...] por un lado es que, todo lo que es Alemania nazi, ojo que estamos en la segunda guerra mundial, no se manifestaban muy abiertamente porque Chile estaba claramente alineado con EE.UU. Entonces, manifestaciones abiertas de Nazismo en Chile que yo sepa no hubo, no sé, a lo mejor en el lejano sur sí.«

Im Zentrum des Landes ließen sich die meisten deutschen Jüd*innen nieder, die vor der Einführung des Südisums einwanderten, was auch später so blieb. Im Gegensatz zum Süden errichtete sich die Landesmitte als »Ort der vielen Möglichkeiten«, und obwohl sich auch dort häufig Deutsch-Chilen*innen und deutsche Jüd*innen begegneten, werden die Machtverhältnisse als weniger bedrohlich dargestellt. Der Autor von »Lost & Restoration«, John F., erinnert sich an eine Anekdote, die für die Pluralität der Stimmen zum Nationalsozialismus in Santiago steht:

Es gab in Chile damals zwei, in Santiago, zwei deutsche Zeitungen, eine war auf Deutsch, die andere war auf Spanisch. Aber die waren eben von der deutsch-chilenischen Gruppe. Ich will dir was erzählen, das ist nicht für den Film, das kannst du rausschneiden. Da hat jemand in der spanischen Zeitung ein Gedicht veröffentlicht und der hat Deutschland gelobt, wie schön Deutschland ist und so, aber wenn man die ersten Buchstaben gelesen hat von oben nach unten, hieß es: »Me cago en Hitler« (Ich scheiße auf Hitler). Die Zeitung wurde dann schnell zurückgezogen, aber viele Leute hatten die ja schon gekauft, also, es war schon bekannt. (Interview John F., Washington D. C. 2015)

Hannah F., John F. und ich überlegten gemeinsam, wer das Gedicht geschrieben haben könnte. Sie erinnerten sich nicht, sie hatten das Gedicht leider auch nicht vorliegen, obwohl sie später versucht hatten, es zu bekommen. Es bleibt offen, ob es auf die kritischen Stimmen, die es auch innerhalb der deutschen Kolonie gegenüber dem Nationalsozialismus gab, oder auf das Engagement von einem deutschen Flüchtling oder jemand anderem zurückging. Das Gedicht wurde von einer satirischen Zeitung aus der damaligen Zeit, »Topaze«, erneut veröffentlicht und das Verschwindenlassen des Artikels vonseiten der deutschen Zeitung folgendermaßen thematisiert:

Die Deutsche Zeitung von Santiago, in der Ausgabe vom letzten Samstag, hat die Verse, die hier wiedergegeben werden, veröffentlicht, welche ein Lob auf den Nazismus zu sein schienen. Einige Stunden später fing die Hakenkreuz-Kolonie an, die Ausgabe einzusammeln, und bezahlte sogar bis zu \$ 50 für jedes Exemplar. Warum wollte man dieses Gedicht in das Konzentrationslager der Anonymität verbannen? Die Leser, die es wissen wollen, brauchen nur die ersten Buchstaben jeder Zeile einzugeben und diese dann von oben bis unten zu lesen.¹⁷ (Topaze 479, Santiago, 31 de octubre de 1941. Im digitalen Archiv *Memoria Chilena*¹⁸)

Die Verharmlosung der propagandistischen Arbeit des Naziregimes durch einige Zeitschriften, welche von der und für die deutsche Kolonie herausgegeben wurden, war of-

17 Meine Übersetzung. Originaltext: »El Diario Alemán [para Chile] de Santiago, en su edición del sábado último, publicó los versos que aquí se reproducen, y que parecen ser una loa al nazismo. Unas horas más tarde la colonia svástica comenzó a recoger la edición, llegando a pagar hasta \$50 por cada ejemplar. ¿Por qué se quiso relegar este poema al campo de concentración del anonimato? Nuestros lectores, si quieren saber la causa, no tienen más que colocar la letra correspondiente a cada verso en lugar del punto, y leer después el todo de arriba hacia abajo.«

18 <https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-3683.html>. Zugriff: 10.03.2018.

fensichtlich und erfuhr auch in der Öffentlichkeit Kritik.¹⁹ Das Gedicht trug den Titel »Neues Europa« und war eine Glorifizierung deutscher Männer und des Krieges »[R]eife Männer, junge Männer, Brüder werden Ellenbogen an Ellenbogen [...] die Muskeln anstrengen bei der Errichtung eines Neuen Europas [...]«. ²⁰ Der Eintrag gibt einen anonymen Autoren an, der vom Redaktionsteam von *Topaze* begrüßt und dem zu seinem kreativen Einfall gratuliert wird.

In diesem Zusammenhang ist auch die Geschichte von Prof. Roberto E. ein klares Zeichen einer relativen Macht der Deutsch-Chilen*innen im Zentrum des Landes. Der Großvater von Roberto E., der als Geschäftsführer bei der Zeitung *El Mercurio-Valparaíso* arbeitete, gab weiter an, keinen direkten Konflikt mit Deutsch-Chilen*innen gehabt zu haben. Dabei hatte er aber konsequent dafür gesorgt, dass die Fußballerfolge des deutschen Klubs von Valparaíso nie einen Platz in den Nachrichten der Stadt bekamen: »Dann, wenn er montags oder dienstags in die Stadt kam, wurde er [von den Mitgliedern des deutschen Klubs] sehr freundlich begrüßt und gefragt: »Alberto, können Sie nicht einmal, wenn wir gewinnen, eine Nachricht im Sportteil platzieren?« Mein Opa lächelte sie an und sagte: »Eines Tages«, machte es aber nie« (Interview Roberto E., Santiago 2014).

John F. gibt an, so gut wie keinen Kontakt mit Deutsch-Chilen*innen gehabt zu haben, außer mit einer Person, mit der er ins Gespräch kam:

Ich habe gearbeitet in diesem Geschäft, dessen [Chef] später mein Freund wurde, und der war ein Kunde, das war eine Radioreparaturwerkstatt, und er kam, und wir haben uns manchmal unterhalten, der war vielleicht ein bisschen älter als ich, aber nicht viel [...], und als der Krieg dann ausbrach oder *no*, als er schon im Gang war, sagte er: »Ich werde jetzt gehen, um für mein Vaterland zu kämpfen.« Sein Vaterland! Also, er war von der dritten, vierten, fünften Generation, eingesessene Chilenen, aber sein Vaterland war Deutschland [Hannah F. schaut mich mit großen Augen an und macht eine Geste der Überraschung, A. T.]. Dann ging er nach Deutschland und er war einer, der zurückkam, ohne verwundet zu sein, der nicht getötet wurde, viele von ihnen wurden getötet oder sind gefallen. Und dann kam er wieder zu uns in die Werkstatt [...]. Er, der sich so deutsch fühlte, war ein Volksdeutscher und er war sehr, sehr, sehr enttäuscht, dass er nicht wirklich als Deutscher anerkannt wurde. (Interview John F., Washington D. C. 2015)

Weder deutsche Jüd*innen noch die Deutsch-Chilen*innen waren im nationalsozialistischen Deutschland »richtige Deutsche«. Dagegen waren beide Gruppen in Chile als Deutsche anerkannt. Sie teilten eine »deutsche Identität« außerhalb der nationalen Grenzen, und zugleich war der nationalsozialistische Antisemitismus über die Grenzen Deutschlands hinaus aktiv und machte auch in Chile die »deutsche Identität« zu einem Spannungsfeld. Entgegen der Identifikation mit Deutschland als »Vaterland«, die auch

19 Zu Presse und Nazipropaganda in Chile vgl. Dorothea Schlüter (2016), Vom Kampfblatt zur Staatspropaganda: die auswärtige Pressearbeit der NSDAP dokumentiert am Beispiel der NS-Wochenzeitschrift *Westküsten-Beobachter* aus Chile. Göttingen.

20 Meine Übersetzung: »[O]mbres maduros, hombres jóvenes, hermanos se codean [...] _sforzarán el músculo construyendo la Nueva Europa«.

die meisten Eltern meiner Gesprächspartner*innen gemein hatten, brachte die Identifikation der Deutsch-Chilen*innen mit dem Nationalsozialismus die Fortsetzung des Konflikts in dem neuen Kontext.

Eine gute Vorstellung davon, wie der Zweite Weltkrieg in den deutsch-jüdischen Haushalten in Chile verfolgt wurde, gibt die Erzählung von Benjamin C. wieder:

Wir hatten eine große Weltkarte an der Wand, in die wir Stecknadeln stachen, die dem Kriegsverlauf folgten. In dem Maße, wie über die Einnahme oder das Fallen einer Stadt, was weiß ich, informiert wurde, markierten wir dort [...]. Ich weiß nicht, wann sie [die Eltern] damit angefangen haben, ich nehme an, nach Stalingrad, als der Rückzug der Deutschen begann, weil das andere ein wenig masochistisch gewesen wäre. So, es war der ganze Rückzug von der sowjetischen Front, die Landung in Italien etc. Schau, wo du mich jetzt zum Erinnern bringst, ist es wie ein Film. Das charakterisiert unmittelbar eine Familie, die zu Hause eine Landkarte hat, die sie gemäß den Nachrichten markiert. Es bleibt alles markiert, es ist vollkommen visuell. (Interview Benjamin C., Santiago 2014)²¹

Die Einbettung dieser Idee vom Filmemacher Benjamin C. als Szene im geplanten Film wird in Kapitel 4 thematisiert.

3.1.2 Schulzeit: Kontinuitäten und Brüche in Ausschlusspraktiken

Die Verfolgung in Deutschland mit der einhergehenden Flucht nach Chile bedeutete für meine Gesprächspartner*innen der ersten Generation, Beth M., Frida H. und Klaus H. und Emma B., das Ende ihrer Schulzeit. Sowohl für die, die die Schule nicht mehr besuchen durften, als auch für die, die in Chile weiter zur Schule gingen, wurde dies in den Interviews ein Thema, das sie für wichtig hielten. Im Folgenden werden ihre Erinnerungen an diesen *Zeit-Raum* wiedergegeben, die zugleich weitere Aspekte der Bürger*innenwerdungsprozesse deutscher Jüd*innen in Chile erläutern.

Im Zusammenhang mit der Frage nach den Beziehungen zu den alteingesessenen Deutsch-Chilen*innen in Valdivia äußerte sich Beth M. folgendermaßen:

Weißt du, mit 14 Jahren achtest du gar nicht drauf. Was achtest du mit 14 Jahren darauf, ob du eine Deutsche siehst oder nicht [strenger Blick], das ist doch eigentlich egal. Du findest schrecklich, dass du keine Bekannten hast, dass du keine Freunde hast, dass du die Sprache nicht kennst, dass du an und für sich hättest zur Schule gehen müssen, ja? Aber ich musste doch Geld verdienen. Wir sind die verlorene Jugend! [mit erhobenem Zeigefinger, A. T.], die verlorene Jugend! Alle, die um mich herum waren, die

21 Meine Übersetzung. Originaltext: »Teníamos un gran mapa pegado en la pared, que íbamos poniendo alfileritos siguiendo los avances de la guerra, a medida que se informaba de las tomas o caídas de tal ciudad, qué se yo, se iba marcando ahí [...] yo no sé en qué momento empezaron a hacerlo, se me ocurre que eso fue después de Stalingrado, en el momento en que los alemanes empiezan a retroceder, porque lo otro habría sido un poco masoquista. Entonces, bueno, era todo el retroceso en el frente soviético, el desembarco en Italia, en fin. Mira, ahora que me haces recordarlo es como para película. Caracteriza inmediatamente a una familia que en su casa tenga un mapa y que según las noticias vayan marcando. Queda marcado, es decir, es visual totalmente.«

haben nicht studiert, die sind nicht mehr zur Schule gegangen, uns nennt man die verlorene Jugend. (Interview Beth M., Santiago 2014)

Durch einen Appell an Empathie macht sie deutlich, wie sehr die Bürger*innenwerdungsprozesse von deutschen Jüd*innen in Chile von den Verlusten bestimmt waren, die die nationalsozialistische Verfolgung in Deutschland verursachte. Dabei setzt Beth M. den Austausch der Schule durch das Arbeitsleben mit dem Raub eines wichtigen Teils ihres Lebens gleich. Der aufgedrängte neue Kontext und die Not, damit fertig zu werden, hat unter den Flüchtlingen eine Gemeinschaft hervorgerufen: »Aber wir waren immer irgendwie zusammen. Weißt du, die Immigration hat uns zusammengerauft, wie man so schön sagt. Weißt du, ein Leid bringt das andere Leid« (Beth M., Santiago 2014).²² Beth M. schaute zu Boden, ihre Stimme wurde sanfter und sie lächelte im Zuge ihrer Erinnerungen. Wie sie mussten auch Frida H. und Emma B. mit 14 bzw. 15 Jahren in Chile anfangen zu arbeiten. An der Plaza de Armas von Valdivia, als sie von den deutsch-chilenischen Jugendlichen belästigt wurde, musste Frida H., selbst noch ein Kind, auf zwei kleinere Kinder aufpassen. In den Erinnerungen von Emma B. treten »ich« und »wir« gemeinsam auf, was die Rolle der Gemeinschaft, von der Beth M. sprach, bei der Bewältigung der neuen Umstände unterstreicht:

Wir haben sehr an Deutschland gehangen. Ich erinnere mich, als wir hier ankamen und deutsche Lieder gehört haben, habe ich immer geheult [...]. Wir waren ja Kinder mit 15 Jahren, und ich habe sehr gelitten. Rausgerissen aus der Schule, aus dem ganzen Milieu. (Interview Emma B., Santiago 2014)

Das Ende der Schulzeit als markantes Zeichen der Verluste empfanden auch meine Gesprächspartner*innen, die im Unterschied zu ihren älteren Geschwistern zur Schule gehen konnten. John und Hannah F. erinnern sich folgendermaßen:

John F.: Ja, es waren meine Eltern und mein Bruder, der drei Jahre älter war als ich, und der hat schon mit 14 Jahren angefangen zu arbeiten. Er ist nie wieder auf die Schule gegangen. Also, es war anders, als wir es uns vorgestellt hatten. Es ging meinen Eltern gut in Deutschland und gewiss hätten wir, die Kinder, nicht mit 14 Jahren angefangen zu arbeiten.

Hannah F.: Ja, bestimmt nicht. Ich habe auch einen Bruder, der drei Jahre älter ist als ich, und der musste auch mit 14 Jahren anfangen zu arbeiten. Anfang Januar '39 kamen wir an, und am 24. Januar 1939 war ein *enormes* Erdbeben in Chillán, glaube ich, im Süden. Ich glaube, 30 000 Leute sind damals umgekommen. Das war unser *welcome*, unser Willkommen in Chile. Wir kannten Erdbeben nicht. Und ich weiß, das war am 24. Januar, denn wir lebten in dieser Pension und das war in der Nacht, und am nächsten Morgen war der erste Arbeitstag für meinen Bruder. War damals sein erster Job, war in [einem] Hotel, ich weiß nicht, was er da gemacht hat. (Interview John und Hannah F., Washington D. C. 2015)

22 In dem Moment hätte ich am liebsten das Interview unterbrochen. Ich wollte sie nicht noch einmal durch den Schmerz dieser Zeit gehen lassen. Solche Momente gab es immer wieder. Aber immer habe ich weiter gefragt und immer waren meine Gesprächspartner*innen bereit, weiter zu erzählen.

Von meinen Gesprächspartner*innen der ersten Generation sind John und Hannah F. sowie die Mutter von Anna A. und Benjamin C. auf staatliche Schulen in Chile gegangen. Sara T. verbrachte die meisten Schuljahre in einer staatlichen Schule und ging später auf eine deutsche Schule in Valparaíso. Auch Beth M. und ihr Mann entschieden sich dafür, ihre Kinder in die deutsche Schule von Valdivia zu schicken. Roberto E. und Daniela N. besuchten das *Colegio Hebreo* (Hebräische Schule) in Santiago.

Die Erfahrungen meiner Gesprächspartner*innen in den verschiedenen Schulen waren entsprechend unterschiedlich. Benjamin C. berichtet von seinem Erstaunen darüber, wie wenig seine Mitschüler*innen in der staatlichen Schule in Santiago über die Geschehnisse in Deutschland wussten:

Sie hatten nicht die geringste Ahnung darüber, was der Nazismus zu der Zeit in Deutschland war, sie fragten mich: »Und warum gingst du aus Deutschland weg?« Dann musste ich anfangen zu erklären, dass ich jüdisch war. Aber das mit dem Jüdischsein ruft keine besonderen Reaktionen hervor. Damals ... war mein Empfinden gegenüber Chile, den Chilenen ..., dass ich anders war, ein Ausländer. Das dauerte viele Jahre an, bis heute.²³ (Interview Benjamin C., Santiago 2014)

Die Ignoranz der Mitschüler*innen der Flüchtlinge gegen die Ereignisse in Deutschland weist auf die Rolle der Bildungseinrichtungen bei der Entstehung eines Bildes von Deutschland hin. Die Filterung der Ereignisse, die Schüler*innen gelehrt werden sollten, mündete in ein fehlendes Verständnis für die Situation von Flüchtlingen. Dies wiederum hat dazu geführt, dass die Bürger*innenwerdungsprozesse meiner Gesprächspartner*innen weniger durch ihre jüdische Identität geprägt waren, dafür hat es aber das Gefühl von Fremdsein verstärkt. Auch Hannah F. berichtet von Mitschüler*innen im Liceo N°1²⁴, die für ihre Situation nicht sensibel waren:

Eine Cousine meiner Mutter, die uns das Visum damals verschafft hat, hat geschrieben, dass ich in die Liceo N°1 gehen würde und dass die Uniform eine blaue Jacke mit blauem Rock und weißer Bluse sei, und meine Mutter hat eine blaue Jacke für mich gestrickt. Sie hat sehr schön gestrickt und wir hatten kein Geld, uns eine Jacke zu kaufen. Außerdem, mit zehn Jahren in Deutschland haben die Schüler oft solche Stiefel getragen. Als ich den ersten Tag mit Stiefeln und mit gestrickter Jacke in die Klasse in Chile kam, zudem mit kurzen Haaren wie ein Junge – man hatte sie mir geschnitten, als ich Typhus hatte kurz nach unserer Ankunft in Chile –, haben mich die Mädels ausgelacht. (Interview Hannah F., Washington D. C. 2015)

23 Meine Übersetzung. Originaltext: »Claro, porque muchas veces entre gente, compañeros de clase, de colegio, a mí me sorprendía mucho, no tenían la menor idea de lo que fue o lo que era en esos momentos el nazismo en Alemania, me decían, bueno y por qué te fuiste de Alemania. Entonces yo tenía que entrar a explicar que judío. Pero eso de judío no provocaba ninguna reacción especial. Entonces ..., ahora, mi sensación frente a Chile, a los chilenos, era de que yo era distinto po, que yo era extranjero, eso duró muchísimo tiempo, hasta ahora.«

24 Sie war nicht in der deutschen Schule, sondern im Liceo N°1, das ca. 50 Jahre zuvor die erste Mädchenschule in Santiago war, gegründet von der Großmutter von Roberto E., wie die Etablierung von deutschen Kolonien für die Entwicklung des Südens ebenso im Auftrag der chilenischen Regierung.

Der Unwissenheit und Gleichgültigkeit gegenüber den Gründen für ihre Einwanderung nach Chile, die meine Gesprächspartner*innen in den staatlichen Schulen vorfanden, begegneten sie unterschiedlich. Wie für Benjamin C. haben auch für Hannah F. die schwierigen Anfänge im Liceo N°1 in Santiago ihr Gefühl des Fremdseins verstärkt. Anders als bei Benjamin C. kräftigte diese Erfahrung die Beziehungen zwischen Hannah F. und den anderen deutschen Jüd*innen der Schule: »Da hatte ich Freunde, die genau wie ich auch Immigranten waren« (Hannah F., Washington D. C. 2015). Und wieder anders hat Frida, die Hauptfigur in der Semi-Autobiografie *Agosíns*, im Süden Freundschaften mit Mapuche-Mädchen geschlossen. Einige meiner Gesprächspartner*innen haben es als Möglichkeit aufgefasst, in diesem neuen Kontext eine Identität frei von den Fremd- und antisemitischen Zuschreibungen zu entwickeln:

Das war ganz am Anfang, ja, das war kurz, die ersten Jahre, dass wir in Chile waren, ich war, wie du das sagst [zu Hannah F. gewandt; A. T.], ich habe mich geschämt, jüdisch zu sein, ich habe das geleugnet, so sehr, dass niemand das geglaubt hat, als 13- oder 14-Jährige oder 12-Jährige. Ich konnte nicht anders. (Interview John F., Washington D. C. 2015)

Auch Benjamin C. gab zu, eine Zeit lang seine jüdische Identität als Angstreaktion abgelehnt zu haben: »Unbewusst wies ich meine jüdische Identität zurück, weil sie auf irgendeine Weise der Grund dafür war, dass sie mich angreifen.«²⁵ John F. fügte hinzu: »Ich war unbedingt jüdisch, ich war ja in der zionistischen Bewegung, aber ich wollte nicht, dass die chilenischen Mitschüler unbedingt wussten, dass ich jüdisch war.« Auf die Frage, was er für eine Identität in Chile annahm bzw. was die Menschen um ihn herum dann von ihm wussten, antwortete er: »Dass wir Immigranten waren, deutschsprachige Immigranten«. Diese von Benjamin C. und John F. wiedergegebenen Erfahrungen, die sie als junge Menschen als innere Konflikte erlebten, weisen auf die Wechselwirkung von Machtverhältnissen sowie Fremd- und Eigenzuschreibungen in Identitätsprozessen hin. Ihr Jüdisch-Sein wurde in den Zuschreibungen »der kleine Deutsche« oder »der deutschsprachige Immigrant« gelöscht. Sie nahmen diese trotz ihrer Unvollständigkeit an, zum einen aus der Befürchtung heraus, im neuen Kontext weiteren Ausschlüssen ausgesetzt zu werden, ja dafür sogar selbst verantwortlich zu sein, und zum anderen, weil das Deutsch-Sein für die chilenischen Mitschüler*innen bedeutend zu sein schien. In der Interviewsituation reflektierten meine Gesprächspartner*innen diese Umstände mit den Folgen, die sie bewusst wahrnahmen, sowie ihre tatsächliche Distanzierung zu jüdischen Traditionen oder das Ausleben dieser, was aber mit Scham verbunden war und als Geheimnis gegenüber nicht jüdischen Menschen in Chile gewahrt wurde. Der kritische Rückblick aus ihrem hohen Alter wird durch eine Stimmung des Bedauerns unterstrichen, ja durch Tränen und den Versuch, diese vor der Kamera zu unterdrücken.

Auch aufgrund ihrer deutschen Herkunft waren die in Chile vorhandenen deutschen Bildungseinrichtungen ein weiterer Raum, in dem Identität ausgehandelt wurde. In

25 Meine Übersetzung. Originaltext: »Inconcientemente rechazaba mi identidad judía, de alguna manera porque era la causa de que me agredieran.«

Valparaíso konzentrierte sich die deutsch-jüdische Einwanderung auf den *Cerro Alemán* (Deutschen Hügel), der bereits zuvor als solcher bekannt war, weil die deutsche Einwanderung des 19. Jahrhunderts sich dort etablierte. Sara T. beschreibt ihren Alltag folgendermaßen: »Es wurde erwartet, dass man lutherisch ist, die lutherische Kirche ist gegenüber der deutschen Schule, im selben Ort gibt es das deutsche Krankenhaus. Man lebte, wenn mal wollte, nur unter Deutschen« (Sara T., Göttingen 2016).

Die Mutter von Sara T., die bereits im deutschen Krankenhaus eine Stelle bekommen hatte, wollte Sara T. und ihren Bruder auf die deutsche Schule schicken. Sara T. erklärt als Gründe dafür zum einen, dass ihre Mutter sich der »deutschen Kultur« tief verbunden gefühlt, und zum anderen, dass die deutsche Schule sich direkt gegenüber ihrer Wohnung befunden habe. Gegen diesen Wunsch stellte sich die jüdische Gemeinschaft Valparaísos. Ihr Vater, der Mitgründer und im Vorstand der deutsch-jüdischen Gemeinde war, musste auf die Gemeinde hören, und ihr Bruder, der bereits angemeldet war, die Schule wieder verlassen.

Im Buch von Anna A. sind es die alteingesessenen Deutsch-Chilen*innen, die den deutschen Jüd*innen die Möglichkeit versperren, eine deutsche Schule zu besuchen. Aus der Perspektive von Frida werden die Spannungen im Süden Chiles folgendermaßen dargestellt:

I was raised in a very small town named Osorno, where I learned about the tepid rocks of the dawn and about the coriander and where I also learned that Jewish girls could not go to the German, English, or Catholic schools. Attendance, however, was allowed at the less prosperous Indian school where they learned how to love me and where I didn't feel the »other«. (Agosín 1995, S. 1)

Wie für Klaus H. in Berlin hat der Antisemitismus in Teilen der deutschen Kolonie in Osorno Frida den Zugang zu (deutschen) Schulen unmöglich gemacht. Zugleich treten weitere Akteur*innen auf, wie die katholischen Bildungsorganisationen und die Mapuche-Bevölkerung. Aufgrund der spezifischen Verflechtungen zweier Rassismusformationen kommen Deutsch-Chilen*innen, deutschen Jüd*innen und Mapuche unterschiedliche Positionen in den Machtverhältnissen der chilenischen Gesellschaft zu. Im folgenden Abschnitt wird auf die Verhältnisse, die diese Differenzpolitik innerhalb der deutschen Jüd*innen und der Mapuche in den staatlichen Schulen schafften, eingegangen.

Die katholischen Deutschen wollten mich in ihren Schulen nicht, dann ging ich mit den indianischen Mädchen, die blau und lila vor Kälte ankamen, ohne Schuhe, die »gesegnet sei das Reich der Armen« wiederholen. Sie liebten mich und krönten mich zur Prinzessin. Morgens kämmten sie meine goldenen und lockigen Haare und machten Kränze aus getrockneten Copihue-Blättern. Abends begleiteten sie mich bis an die

Ecken der *las Plazas* [Stadtplätze], weil niemand sie in die Städte hinein ließ.²⁶ (Agosín 1994, S. 57)

Die Gleichzeitigkeit von verschiedenen Rassismusformationen bringt meinen Gesprächspartner*innen mehrere identitäre Möglichkeiten. Während der Antisemitismus, nationalsozialistisch und katholisch, ihnen auch in Chile Zugänge verspernte, machten die Unsichtbarkeit der Differenzen und die koloniale Geschichte sie zu Weißen und ermöglichten ihnen, im Unterschied zu ihren Mapuche-Mitschüler*innen durch die Stadt gehen zu können und partiell an der Gesellschaft teilzuhaben. Eine Rassismusformation brachte Identifikation mit sich, eine andere die Hierarchisierung zwischen zwei Minderheiten, die historisch diskriminiert werden.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, circa zehn Jahre nach dem Versuch ihrer Mutter, entschied Sara T. mit 16 Jahren, sich selbst an der deutschen Schule gegenüber ihrer Wohnung anzumelden. Ihre Erlebnisse in der Schule leitet sie damit ein, dass sie als Jüdin nie Probleme in der deutschen Schule hatte:

Allerdings hat man mir erzählt, dass, bevor ich dahin gekommen bin, in der 4. Humanidades, also ich war in der Vierten und Fünften dort, also die drittletzten und viertletzten Klassen vorm Abitur, der Klassenlehrer, ein älterer Herr, der sehr respektiert wurde, also man liebte ihn auch sehr, sagte: »Es kommt eine jüdische Schülerin, wehe, wenn ich von euch irgendwas höre oder irgendwas merke, das ihr ihr antut oder sagt, dann habt ihr es mit mir zu tun.« Ich habe nie ein Problem gehabt, nie. (Sara T., Göttingen 2016)

Sara T. erklärt die Zeit in der deutschen Schule von Valparaíso zu ihrer besten Schulzeit. Für die Bedeutung dieser zwei Jahre in ihrem Leben stehe die Tatsache, dass sie bis heute mit vielen ihrer ehemaligen Mitschüler*innen aus der deutschen Schule befreundet sei. Im Gegensatz dazu hat sie mit niemandem aus der vorherigen staatlichen Schule Kontakt. Im Laufe des Interviews erzählt sie mehrere Geschichten aus diesen zwei Jahren an der deutschen Schule, die jedoch eher eine Unterdrückung von Spannungen als deren völliges Verschwinden bezeugen.

Sara T. erzählt von einer Einladung zu einer Party des deutschen Klubs der Stadt, die alle aus ihrer Klasse in der Deutschen Schule erhielten, auch sie selbst. Dann aber wurde sie »ausgeladen«. Sie erzählt ebenfalls von ihrer Sportlehrerin, die eindeutig antisemitisch gewesen sei und versucht habe, sie zu schikanieren, indem sie ihr nur schlechte Noten in Sport gab, obwohl Sara T. Volleyball auf professioneller Ebene spielte und sogar Kandidatin für die Nationalmannschaft war. Zugleich erinnert sie sich mit Freude an das Schutzangebot, das sie von einem Mitschüler bekam: »Du, ich bin der einzige Jude in dieser Schule, wenn man dir irgendwas tut, sag mir Bescheid, ich regele alles.« Der

26 Meine Übersetzung. Originaltext: »Las alemanas católicas no me querían en sus colegios, entonces me fui con las niñas indias, las que llegaban azuladas y moradas de frío, las descalzas, las que repetían: bienaventurado es el reino de los pobres. Ellas me quisieron y me coronaron princesa. En las mañanas me peinaban mi dorado y ondulado cabello y hacían coronitas de hojas secas de copihues. Por las tardes me acompañaban a las esquinas de las plazas porque nadie las dejaba entrar a la ciudad [...]«

Junge, der ihr seine Hilfe anbot, sei aber nicht der einzige Jude in der Schule gewesen. Wie John F. seine jüdische Identität vor den Mitschüler*innen in der staatlichen Schule versteckte, bekam Sara T. von ihrer Mutter gesagt, dass es in der deutschen Schule noch zwei andere jüdische Mitschüler*innen gebe, sie solle es aber nicht weitererzählen, so lange diese selbst nicht offenlegen wollten, dass sie jüdisch seien.

Auf der anderen Seite hatte Sara T. einen Geschichtslehrer, der aus Deutschland kam und eine Unterrichtseinheit zum Nationalsozialismus und zur Verfolgung von Jüd*innen in Deutschland, mit dem Blick auf sie gerichtet, lehrte:

Also, er sprach praktisch immer zu mir, von vorne, ne? Ich denke, er wusste nicht, dass in der Klasse noch zwei [jüdische] Kinder waren. Ich durfte nicht darüber reden. Aber da habe ich das erste Mal richtig viel erfahren [...]. Ich wusste nur, als Kind, als junges Mädchen wusste ich nur, jeden Monat war meine Mutter beim deutschen Konsulat und holte eine kleine Rente und weinte dabei. Tja. Viel hat sie nicht erzählt. (Interview Sara T., Göttingen 2016)

Sie erfährt so vom Nationalsozialismus und von der Verfolgung der jüdischen Mitbürger*innen in Deutschland erst nach dem Krieg und in der deutschen Schule.

Ebenso wird nach dem Krieg und durch die Auseinandersetzung mit der Geschichte aufgedeckt, dass in der Schule auch Kinder von nationalsozialistischen Exfunktionären waren. Sara T. beginnt die Erinnerungen an eine Mitschülerin mit einer kurzen Pause und einem Seufzer: »Von ihr wusste man, dass sie Probleme mit ihrem Vater hatte. Heute wüssten sie und die anderen Exmitschüler*innen, dass der Vater ein ehemaliger Nazifunktionär war, der auf dem Arm ›SS‹ tätowiert und seine Tochter misshandelt hatte.« Nicht auf dem Deutschen Hügel, aber in der *Villa Alemana* (Deutsches Dorf), einer Ortschaft außerhalb Valparaíso, lebte die Familie des nationalsozialistischen Exfunktionärs. Auch später erfuhr Sara T., dass die Sportlehrerin Tochter des Besitzers der Keksfabrik »galletas Coocky« war, der ebenfalls ein nationalsozialistischer Exfunktionär war.

Die Geschichte mit der Sportlehrerin endete mit der Intervention des chilenischen Staates in deutschen Schulen gut für sie. Zu jener Zeit wurden die Klausuren in privaten Schulen von Prüfer*innen des Bildungsministeriums abgenommen. Der Sportprüfer kannte Sara T. vom Liceo, der staatlichen Schule, auf der sie früher war, und wunderte sich über ihre schlechten Noten. Er fragte die Lehrerin, ob sie nicht wisse, dass Sara T. Kandidatin für die Nationalmannschaft in Volleyball sei. »Ja, aber sie kann das nicht machen«, ahmt Sara T. ihre Sportlehrerin nach und lacht dabei: »Dann musste ich Spielzüge machen, in der Halle, allein, in Volleyball. Die Kommission und die Lehrerin saßen vorne, ich musste von hinten werfen: Tja, sie hat es bekommen, sie hat den Ball auf den Kopf bekommen.« Daraufhin wurden ihre Noten verbessert.

Nach dem Krieg waren auch die Kinder von Beth M. in der deutschen Schule der Stadt Valdivia:

Ja, meine Kinder sind auf die deutsche Schule gegangen, aus dem einfachen Grund, weil ich nicht wollte, dass sie die deutsche Sprache verlernen. Denn die deutsche Sprache ist eine Sprache, ob es mir oder den Deutschen gefällt oder nicht, das ist eine Sprache für sich. Sie können perfekt Deutsch und sie können perfekt Spanisch und

sie können perfekt Englisch. Das hat ihnen im Leben sehr geholfen. (Interview Beth M., Santiago 2014)

Die Kinder in der deutschen Schule in Valdivia anzumelden ist ein Versuch, an der deutschen Sprache festzuhalten und sie weiterzugeben. Deutsch zu sprechen erscheint Beth M. und ihrem Mann als hilfreich für die Zukunft ihrer Kinder, und diese Vermutung bestätigt sich in den Bürger*innenwerdungsprozessen. In Beth M.s Erfahrung hat die Bedrohung durch Antisemitismus in der deutschen Kolonie im Süden keine Rolle gespielt. Zugleich blieb eine Trennung von den nichtjüdischen Deutschen im Privaten – mit den Deutschen in Chile hat sie eine geschäftliche Beziehung etabliert und als solche beurteilt sie diese als gut. Ihre Entscheidung, die Kinder auf eine deutsche Schule zu schicken, »ob es den Deutschen gefällt oder nicht«, könnte als Strategie interpretiert werden, sich dem neuen Kontext anzupassen, ohne auf ihr »Deutsch-Sein« zu verzichten.

Im Unterschied zum Süden war das »Deutsche« im Zentrum des Landes nicht unausweichlich präsent. Hannah F. erinnert sich an ihren Weg von der Schule nach Hause in Santiago. Jeden Tag begegnete sie Jugendlichen, die aus der deutschen Schule kamen und auf dem Heimweg in der Straßenbahn Deutsch sprachen:

Sie haben sich nicht um mich gekümmert, ich habe mich nicht um sie gekümmert, es war eben nur eine Tatsache, dass diese Deutsch sprechenden [Schüler*innen] immer in der Straßenbahn waren, in der ich dann nach Hause fuhr. Die kamen eben aus ihrer Schule. (Interview Hannah F., Washington D. C. 2015)

In Santiago wurde Sprache zu einem Zeichen gegenseitigen Erkennens, und Deutsch eine Sprache mehr, die in den Straßen und unter den vielen Menschen aus verschiedenen Ländern in der Hauptstadt zu hören war. Das Nebeneinanderleben von deutschen Jüd*innen und Deutsch-Chilen*innen war somit auch möglich, ohne aufeinander Bezug zu nehmen.

3.1.3 Von Jeckes und Plumeros: Fließende Übergänge zwischen subalternierten und hegemonischen Identitäten

Deutsche Jüd*innen trafen in Chile auf eine seit der Jahrhundertwende aktive jüdische Gemeinschaft, deren Mitglieder großteils aus dem ehemaligen Osmanischen Reich geflüchtet waren. Die Verhältnisse zwischen neu eingewanderten deutschen und den altingesessenen Jüd*innen in Chile gründeten zunächst auch auf Differenzmarken, die von weiteren Verflechtungen in den Rassismusformationen und ihren Auswirkungen auf die Bürger*innenwerdungsprozesse meiner Gesprächspartner*innen in Chile zeugen.

Neben den sephardischen und aschkenasischen Gemeinschaften sind mit der Einwanderung Jecke-Gemeinschaften entstanden, als der deutsche Teil der Aschkenasen: »Später, als mehrere Leute da waren, hattest du in Valparaíso bis zu vier Gemeinden, die der Jeckes – das sind die Deutschen, die wurden dort so genannt –, die der russischen Juden – russische und polnische waren da –, die der sephardischen Juden, und es gab eine Gruppe, die sehr orthodox war« (Interview Sara T., Göttingen 2016). Wer die Jeckes sind, erklärt Sara T. in einem früheren Interview in Valparaíso. Der Name »Jecke« sei in

Erinnerung an den Karneval in Deutschland entstanden. Zudem ergänzte sie: »Sie waren immer eine Gruppe für sich, ansonsten die Mehrheit [unter den jüdischen Gruppen]. [I]ch bin stolz darauf, eine Jecke zu sein. Die Russen waren Aschkenasim, aber nicht die Linie der Deutschen«²⁷ (Interview Sara T., Valparaíso 2015).

Um die Verhältnissen deutscher Jüd*innen zu Jüd*innen aus anderen Regionen und religiösen Strömungen in Chile einzuordnen erweisen sich Beiträge jüdischer Wissenschaftler*innen und inner-jüdischen Debatten, die diese mitformten als hilfreich. Gleich unten sowie in Teilen der Untekapitel 3.2 und 3.3 wird auf Aspekte dieser Debatten eingegangen, die sich auf diese Verhältnissen anwenden lassen, doch die Debatten in ihrer Gänze bleiben in dieser Arbeit außen vor.

Zur Selbstwahrnehmung von Jüd*innen in deutschsprachigen Ländern im 19. Jahrhundert sagt der Historiker Derek Penslar, »they were no more or less European than their Christian fellow countrymen« (2017, S. 287). Das gehe mit einer Bewegung zur religiösen Reformierung in Richtung Säkularisierung und der Übernahme von westlichen Lernmethoden, wie bei den Befürworter*innen der Wissenschaft des Judentums (vgl. ebd., S. 286) einher, »not merely to be accepted into European society but also to protect Jewish life from the blandishments of both Christianity and secularism, to engage in a carefully thought-out process of imitation in order to prevent assimilation« (ebd., S. 287f.).

Zu den Gründen für die Spaltungen unter Jüd*innen der »deutsch-« und der »russisch-« aschkenasischen Linien in Chile nimmt Frida H. meine Überlegung an, dass diese mit dieser Entwicklung des Reformjudentums in Deutschland²⁸ zusammenhängen könnte, und fügt hinzu:

Reform, ja, das ist die erste Differenz, und die zweite stellte die Herkunft dar. Heute ist das nicht mehr so, aber damals. Das heißt, ob man aus Polen kam, aus Russland, vom Ostteil, aus Osteuropa oder Westeuropa, war entscheidend. Die haben eine andere Kultur mitgebracht als die deutschen Juden, die 40 Jahre später kamen. (Interview Frida H., Santiago 2014)

Diese Opposition zwischen West und Ost habe bereits in Deutschland zu Differenzbeziehungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft geführt.²⁹ In folgender, aus Frida H.s Erinnerung wiedergegebenen Auseinandersetzung zwischen ihr und ihrem Vater

27 Meine Übersetzung. Originaltext: »Siempre fueron un grupo aparte, mayoritario por lo demás [...]. Yo soy orgullosa de ser Jeque. Los rusos son Aschkenasim, aunque no de la línea de los alemanes.«

28 Zu den Auseinandersetzungen innerhalb der jüdischen Gemeinden und der Entwicklung des Reformjudentums in Deutschland im 19. Jahrhundert vgl. beispielsweise Stefanie Schüler-Springorum (2014), »Geschlecht und Differenz«.

29 Die Spaltung in eine »deutsche« und eine »russische« Linie innerhalb der aschkenasischen Jüd*innen war mir durch meine Masterarbeit aus Deutschland bekannt. Bis heute hält diese Debatte über das »Ost- versus Westjudentum« an – nicht zuletzt aufgrund der Einwanderung russischsprachiger Juden in den 1990er- und 2000er-Jahren, die nunmehr die Mehrheit der jüdischen Gemeindemitglieder in Deutschland stellen. Zentraler Topos dieser Debatte ist, dass die Gemeinden nicht »russisch« werden sollen. Stereotype Bilder von »Ostjuden« und »Westjuden« sind hier diskursiv prägend. Zur historischen Konstituierung dieser Stereotype vgl. Maurer, Trude (1986), »Ostjuden in Deutschland 1918–1933«. Zu aktuellen Aushandlungsprozessen diesbezüglich innerhalb jüdischer

wird aber auch die Verschränkung dieser Abgrenzung mit dem Wunsch nach dem Halten einer jüdischen Identität angedeutet. Die Auseinandersetzung fand statt, als sie, aufgrund des Zulassungsverbots für jüdische Schüler*innen in Deutschland, von ihrer Schule auf eine jüdische Schule in Berlin wechseln musste:

Ich kam nach Hause, und bei der Unterhaltung am Tisch hab ich gesagt: »Oijoiyai«, da hat mein Vater gesagt: »Was sagst du?« Sag ich: »Oijoiyai, das sagen alle in der Schule!« Sagt mein Vater: »Aber hier zu Hause nicht!« Ein deutscher Jude hat nicht »oijoiyai« gesagt. Das war an der Grenze von Polen und Russland. Man hat gesagt: »Ach, um Gottes Willen«, oder »ay« oder irgendwas, aber »oijoiyai«, das war verpönt! Ja, sie waren überheblich, sie haben sich besser gefühlt als die anderen. (Interview Frida H., Santiago 2014)

In Frida H.s Erfahrung wird die Wahrnehmung der »kulturellen« Unterschiede in den Machtverhältnissen zwischen West und Ost lokalisiert, dabei hat die mögliche Identifizierung von deutschen Jüd*innen mit dem Westen zu ihrer »Überheblichkeit« und zur Konstruktion von »Ostjuden« als die Anderen der »deutschen Juden« geführt. Im Zusammenhang mit dem Beginn der Zionistischen Bewegung stellt Peslar fest, dass diese Differenzziehung in der Bewegung eine »Zionism's mission civilisatrice« entsprach, die in erster Linie an Jüd*innen anderer Herkunft orientiert war. Der Autor versteht dieser Entwicklung als einen weiteren Ausdruck des oben zitierten »thought-out process of imitation« und somit als Ergebnis des Anpassungsdrucks, unter dem Jüd*innen in dem konkreten Kontext standen: »As a European nationalist movement, Zionism could not help but have a powerful pedagogic and developmental dynamic. In the late eighteenth century, German states expected Jews to undergo, as the bureaucrat Christian Friedrich Wilhelm von Dohm put it, »civil improvement« (1997, S. 291).

Benjamin C.s folgende Aussage unterstreicht die von Peslar beschriebene Haltung deutscher Jüd*innen als Antwort auf den Anpassungsdruck. Aufgrund seiner Distanz zu den organisierten Gemeinschaften stellt er diese Differenzziehung vonseiten der deutschen Jüd*innen gegenüber den anderen Jüd*innen in Chile mit entsprechender Vorsicht und als Hypothese dar, und bietet eine Klassenkampfperspektive für ihre Interpretation an:

Das ist nur ein Verdacht, dass ich glaube, dass die deutschen Juden sich den anderen ein wenig überlegen fühlten. Ich lege die Hand dafür nicht ins Feuer! Sollte dem irgendwer widersprechen, werde ich ihr/ihm recht geben, ich werde es nicht verteidigen, aber es ist einfach ein Gefühl. Sie sind die Intellektuellen. Und, klar, all diese assimilierten deutschen Juden aus der Mittelschicht nach oben, nur sehr wenige waren aus einfachen Verhältnissen, die Einwanderer aus Osteuropa waren es hingegen nicht, wahrscheinlich gehörten sie zu einer niedrigeren sozialen Schicht. Dann, klar, die Intellektuellen auf der einen Seite und die Handwerker, die Arbeiter, die Händler und so weiter auf der anderen Seite. Die Intellektuellen haben sich schon immer für

Gemeinden vgl. Hegner, Victoria (2009), »Gelebte Selbstbilder: Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin«.

etwas Besseres gehalten auf dieser Welt, nicht nur die deutschen Juden.³⁰ (Interview Benjamin C., Santiago 2014)

In den Überlegungen von Benjamin C. wird auf klassistische Vorurteile hingewiesen, die in Artikulation mit Kulturalismen in Diskriminierungsmechanismen münden, die sowohl im deutschen als auch im chilenischen Kontext aktiviert werden.

Auch in der von jugendlichen Migrant*innen ins Leben gerufenen zionistischen Bewegung drücken sich Abgrenzungsversuche der deutschen zu den nichtdeutschen Jüd*innen sowie Wege aus, wie sie in Chile ausgehandelt wurden. Im Interview gibt John F. an, wie wichtig die Bewegung für die Kinder und Jugendlichen war: »Es war wie unser Elternhaus eigentlich, wir waren andauernd da, wir gingen nur nach Hause zum Essen und zum Schlafen, so ungefähr. Das war ein Heim, ... unser Heim. Die Eltern hatten keine Zeit für uns« (John F., Washington D. C. 2015). Die Bewegung übte großen Einfluss auf die Jugendlichen aus. Unter anderem sah sie vor, dass die Mitglieder mit 16 Jahren die Schule verlassen und arbeiten. »Das haben wir auch getan. Wir waren so, wie sagt man? Wir haben eine Kopfwäsche erhalten, wir waren brainwashed. Wir haben das getan, aber wir hatten keine Eltern, die uns gesagt hätten, das ist Irrsinn was ihr da macht, beendet eure Ausbildung, eure Schule« (Hannah F., Washington D. C. 2015).

In »Lost & Restoration« thematisiert Fred Flatow die Grenzziehung der deutschen Jüd*innen, in die er sich selbst einbezieht, gegenüber den »anderen« Jüd*innen Chiles, aus der Perspektive eines Ichs, das mit der Reflexion der Jahre, die zwischen dem erzählten Moment und dem Moment der Erzählung vergangen sind, diese Praxis infrage stellt. Seine Erfahrung als Jugendlerner in Santiago und seine Teilnahme an der zionistischen Gruppe stehen im Zentrum der Narration. Bezüglich der späteren Zulassung von Jugendlichen aus der alteingesessenen jüdischen Gemeinde in die zionistische Gruppe der deutsch-jüdischen Jugendlichen teilt der Ich-Erzähler mit:

This transition was not an easy one [...]. The newcomers brought not only their language with them, but their own different background and culture. Some of us resisted and coined an ironic name for them. We called them *plumeros* [feather dusters], derived from Indian feather headdresses. The name stuck and became commonly used by the Chileans and Germans alike. (Flatow 1998, S. 103)

In dem Kinderspiel, die »Anderen« zu benennen, kommt die Annahme zum Ausdruck, dass sie eine kulturdefinierte Gruppe waren, die wertvoller als die der Ostjüd*innen bzw. der Jüd*innen aus Chile sei, in einem Kontext, in dem eine pejorative Praxis gegenüber

30 Meine Übersetzung. Originaltext: »[E]sto ya es una sospecha, que yo creo que los judíos alemanes se sienten un poquito superiores a los demás. No pongo las manos al fuego, si hay alguien que diga lo contrario le voy a dar la razón, no lo voy a defender, es una cuestión de piel nomás (se defiende con las manos como si quisiera protegerse de ataques por venir). Ellos son los intelectuales. Y claro, se debe dar. Todos estos judíos alemanes asimilados, de clase media para arriba, muy pocos de origen popular, en cambio la migración del este de Europa, no eran, probablemente eran de un sector social más bajo. Entonces, claro, por un lado los intelectuales, por otro lado los artesanos, los obreros, los negociantes etc. Entonces los intelectuales toda la vida se han sentido superiores en este mundo, no solo los judíos alemanes.«

kulturellen Werten anderer durch die Identifikation dieser Differenz mit dem Indigenen gängig ist. Wie in der Erfahrung von Frida wird durch die Namensgebung eine Identifikation mit »dem Indigenen« und »dem Jüdischen« hergestellt, wobei diese zu einer Differenzziehung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zwischen deutschen und nicht-deutschen Jüd*innen in Chile führte.

Zu den Unterschieden zwischen den sogenannten Jecken und den chilenischen Jüd*innen erklärt John F.: »Der Unterschied zwischen den Deutsch sprechenden Juden und den chilenischen Juden, wir waren so ganz präzise wie die Deutschen, es musste alles ganz genau sein, es musste alles zur richtigen Zeit sein, es musste alles richtig sein« (John F., Washington D. C. 2015). Wie Benjamin C. weist auch Frida H. darauf hin, dass die »Überheblichkeit« nicht nur den deutschen Jüd*innen, sondern überhaupt den Deutschen zugeschrieben wird: »Die deutschen Juden, ja, wie sich die Deutschen immer für was Besseres gehalten haben. Deutsch-Chilen*innen meinten auch, sie seien etwas Besseres als die richtigen Chilenen« (Frida H., Santiago 2014).

Nach Ansicht meiner Gesprächspartner*innen geht die Differenzierung vonseiten der deutschen Jüd*innen gegenüber den anderen Jüd*innen in Chile mit der Zuschreibung von Überheblichkeit als Charakteristikum einer deutschen Identität und mit der Eigenzuschreibung als Deutsche einher. Die Gleichsetzung von Chilenisch-/Ost-/Jüd*innen und dem Indigenen entspricht dem Bild, das meine Gesprächspartner*innen vor ihrer Abreise von Chile hatten:

Wir kamen am 28. Dezember an. Wenn man ankommt in Valparaíso, ist es wunderschön! Es ist ... diese Berge, die beleuchtet sind, die Hügel und so weiter, sind wunderschön, wenn man da einfährt im Hafen. Und da hat mein Vater gesagt: »Sieh mal, das ist deine neue Heimat.« [...] Und dann kam ein Komitee, ein jüdisches Komitee, ein Herr hat Deutsch gesprochen, die anderen, das waren drei Männer, die bestimmt haben: »Du kommst dort hin und du kommst dorthin, du kommst dorthin«, und zu uns hat man gesagt, wir kommen nach Lautaro. Es war uns ja alles egal wir kannten ja nix – wir haben sogar geglaubt, man lebt noch mit Federn³¹ hier, Chile war vollkommen unbekannt. (Interview Frida H., Santiago 2014)

Es bleibt unklar, ob die Erinnerung an Valparaíso eine ist, die mit ihren Leben in Chile gewonnen wurde und somit Resultat der Entwicklung von einer Sicht von außen zu einer Sicht von innen ist und auf das Prozesshafte bei der Konstruktion von Erinnerung hinweist. Denn ihre Beschreibung der ersten Stadt, die sie in Chile sah, entspricht eher der touristischen Selbstdarstellung der Stadt als der Vorstellung, mit der die Familie von Frida H. nach Chile kam.

Benjamin C. unterstreicht die Unwissenheit der Flüchtlinge und die Rolle, die neben den zu den Ostjüd*innen, die kolonialen Bilder aus ihrer deutschen bzw. europäischen Sozialisierung dabei spielten:

Gut, in unserem Fall, und ich glaube, dass es generell bei den Europäern der Fall war, gingen sie in ein wildes Land! Sie haben nicht viel Information gehabt. Meine Eltern,

31 Die Federn stehen hier sprichwörtlich für das Indigene.

wir kamen mit Lederstiefeln, die besonders gut gegen Schlangenbisse waren. Wir hatten auch ein Großwildgewehr, um Löwen und Elefanten zu jagen, nur mit 20 Schüssen und nicht mehr! Danach haben wir sie gegen ein Zelt getauscht. Gut, Tatsache war es, dass die meisten, die in diese Länder kamen – wir nach Chile –, dort hinkamen, weil es das erste Land war, für das sie Visa bekamen [...]. Alle wollten in die USA gehen, aber die Botschaft hat sich als in den Ferien befindlich deklariert. Dann verkörperten sie die Kultur, und in dem Land gab es Indigene, die mehr oder weniger zivilisiert waren.³² (Interview Benjamin C., Santiago 2014)

Die Vorbereitung der Familie C. für eine Umgebung mit Tieren, die in Chile nicht vorhanden sind, spricht für eine koloniale Sicht. Aus dieser Sicht werden Bilder aus den deutschen Kolonien in Afrika auf den Rest der Welt projiziert bzw. wird alles außer Europa als gleich und gefährlich angesehen. Die koloniale Sicht ist insofern auch in Beth M.s Mitteilung vorhanden, als dass sie über Chile beigebracht bekam, welche Naturressourcen das Land besitzt:

Ich habe überhaupt nichts von Valdivia gewusst, meine Eltern noch weniger. Das Einzige, was ich von Chile gewusst habe, war, dass einmal ein Terremoto [Erdbeben] hier war, das furchtbar war, im Jahre 39, und da ist alles eingestürzt, und dass es Kohle gab. Das habe ich von Chile gewusst. Hatten wir auch in der Schule gelernt. (Interview Beth M., Santiago 2014)

Die Bilder, mit denen deutsche Jüd*innen dem neuen Kontext und den Menschen begegneten, brachten insofern Realität hervor, dass sie eine räumliche Trennung innerhalb der jüdischen Gemeinschaften geschaffen haben. Im Falle der Jugendlichen und der zionistischen Gruppe wurden diese Trennungen aufgehoben, jedoch haben kulturelle Marken weiterhin für Identitätsaushandlungen gesorgt.

Wie Benjamin C. sind auch John und Hannah F. vorsichtig, die Praxis der deutschen Jüd*innen als diskriminierend aufzufassen. Sie betonten die kulturellen Unterschiede als den eigentlichen Grund für den Wunsch nach Trennung. Hannah F. äußerte diese Sorge folgendermaßen: »Ja, ich wollte sagen, das hört sich gefährlich an, als würden wir diskriminieren gegenüber, wie du sagst, Indianern. Ich glaube nicht, dass wir das getan haben, wir haben uns einfach nicht gekannt.« John F. ergänzte:

Wir waren die Jecken, die deutschsprachigen Juden, die ganz genau waren, alles musste genau eingerichtet sein und die Chilenen, wie gesagt, ja, *so what*, es geht doch morgen [...]. Die *Plumeros* brachten etwas in die Bewegung, was fehlte, nämlich, dass das Leben nicht nur aus Disziplin besteht, sondern dass es auch anders geht!

32 Meine Übersetzung. Originaltext: »Bueno, en el caso nuestro, y yo creo que debe haber sido en general de los europeos, venían a un país salvaje, no tenían mucha información. Mis padres, nosotros llegamos con unas botas de cuero, especial contra las mordeduras de serpientes. Traíamos una carabina de caza mayor, o sea, caza mayor para cazar leones y elefantes, sólo con veinte balas y nada más, que después la cambiamos por una carpa. Bueno el hecho es que la mayoría llegaba a estos países, nosotros a Chile, porque es el primero en el que consiguieron visa [...]. Todos querían ir a EE.UU pero la embajada se declaró en vacaciones. Entonces ellos eran la cultura y en el país lo que habían eran unos indios medio civilizados o no.«

[...] Wir haben es damals am Anfang nicht erkannt, aber rückblickend, die Aussicht, die Kultur der chilenischen jungen Menschen, die zu uns kamen, hat das, hat uns, die Bewegung, schließlich sehr beeinflusst. Die Bewegung brauchte das, nicht nur Disziplin, Disziplin und all das [...]. Ja. Es war damals keine bewusste Diskriminierung, es war einfach der Unterschied in der Kultur, die wir nicht verstehen konnten. (Interview John F., Washington D. C. 2015)

Die Reflexionen von John und Hannah F. weisen zum einen auf den Unterschied zwischen Rassenkonstrukten und Rassismus, zum anderen auf die Verzahnung von Kulturalismen und Rassismus hin. Zum Unterschied von Rassenkonstrukten und Rassismus ist anzumerken, dass sowohl »dem Jecken« als auch »dem Plumero« bzw. »dem Ostjuden« eine Mentalität oder Fähigkeit zugeschrieben wurde, die wiederum auf den Ursprung und die Herkunft zurückgeführt wurden (vgl. Balibar 2008, S. 18), doch indem meine Gesprächspartner*innen als selbst rassistisch diskriminierte Minderheit nicht die Macht besitzen, diese Diskriminierung in Chile durchzusetzen, bleibt diese Praxis ein Rassenkonstrukt. Die im Interviewsituation gezogene Identifizierung von John F. und Hannah F. mit einer Plumero-Identität wiederum stellt ein paradigmatisches Beispiel für den Unterschied zwischen Rassenkonstrukt und Rassismus dar, indem sie als »Zeichen einer gemeinsamen Erfahrung und eines gemeinsamen Schicksals als ausgeschlossene Bevölkerungsgruppe« (Miles 1989, S. 355) anzusehen ist.

Die Mitteilungen meiner Gesprächspartner*innen sind zudem ein Beispiel für die Verzahnung von Rassismus und Kulturalismen in der Praxis, deren »vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen« (Balibar 1989, S. 373) ist. Die Ausschließung von nichtdeutschen Jüd*innen aus den zionistischen Gruppen durch deutsche Jüd*innen folgte aus der Überzeugung der Jugendlichen, dass Differenz eine Seinsberechtigung hat und davon ausgehend für eine Territorialisierung und Abgrenzung kultureller Differenz, »to defend our way of life [...] not because they are inferior, but because they are part of a different cultures« (Lentin/Titley 2011, S. 74), plädiert werden kann.

Anna A. charakterisiert das Verhältnis der deutschen Jüd*innen zur »deutschen Identität« als sehr ambivalent. Neben der Ablehnung Deutschlands seien sie stolz darauf, deutsch zu sein. Wie Benjamin C. betont auch sie, dass deutsche Jüd*innen sich für kulturell überlegen gehalten und sich als Verkörperung des »Kulturmenschen« gesehen hätten. Die meisten deutschen Jüd*innen gingen nicht in die deutschen Schulen oder deutschen Krankenhäuser, sie schufen ihre eigenen »deutschen Räume«, indem sie zum Beispiel ihre Gemeinden zu Kulturveranstaltungsorten machten, in denen deutsche Literatur und deutsches Theater gepflegt wurden. Andere hingegen versuchten ihre »deutsche Identität« in den von den alteingesessenen Deutschen geschaffenen Räumen auszuleben, wie der Vater von Anna A., der gerade wegen dieser »deutschen Prägung« in die Stadt Osorno zog (vgl. Anna A., Wellesley-Boston 2013).

Als ich Sara T. fragte, ob es richtig sei zu sagen, dass der Wunsch einiger deutschen Jüd*innen, als Deutsche anerkannt zu werden, in Chile dazu geführt hätte, dass die Spannungen nicht immer gesehen wurden, stimmt sie mir zu: »Ja klar, sie wollen dazugehören, doch, klar, das ist doch die Kultur, die sie gewöhnt waren!« Beth M. un-

terstreicht diese Identifikation mit ihrem »Deutsch-Sein«. Nachdem sie über die Liebe³³ der Chilenen für die Deutschen berichtete, sprach sie über sich:

Ich habe auch nichts gegen die Deutschen, wenn nicht Hitler gekommen wäre, wären wir die besten Deutschen gewesen. Denn guck mal, meine Eltern sind ausgewandert aus Polen und sind nach Deutschland gegangen, ja? Die waren immer gute Deutsche gewesen. Dass so ein Hitler mal auftaucht, wer hätte das gedacht, ja? (Interview Beth M., Santiago 2014)

Auf meine Frage, ob sie, die deutschen Jüd*innen, »die deutsche Kultur« in Chile gefunden hätten, denkt Sara T. erst nach und antwortete dann:

Nein, die wurden immer beiseite gelassen, nein, die wurden nicht akzeptiert. Ich als nächste Generation wurde noch nicht mal akzeptiert. Obwohl ich immer alles mit den anderen zusammen gemacht habe. Aber meine Klasse durfte hin, aber ich nicht. Und in dem Alter ist das sehr hart, dann geht man da nie wieder hin, ne? Also, oft sind – der Club Alemán in Valparaíso ist Platz für viele Veranstaltungen und Feten oder so, da gehe ich nicht rein. Da ist die Grenze der Erlaubnis für mich. (Interview Sara T., Göttingen 2016)

In den Mitteilungen meiner Gesprächspartner*innen werden erneut die Verhältnisse zwischen Fremd- und Eigenzuschreibungen vor dem Hintergrund von Machtverhältnissen bei Identitätskonstrukten deutlich.

Die Gründung von deutsch-jüdischen Synagogen und Altersheimen können als Differenzmarken zu sephardischen und osteuropäischen Juden in Chile gesehen werden. Auf meine Frage, ob die Vorstellungen von Überlegenheit, die durch die Nationalsozialisten verstärkt wurde, auch einige deutsche Jüd*innen erreicht haben könnte, antwortete Anna A.: »Ja, es kann sein. Es kann sein, dass die deutschen Juden genauso rassistisch waren wie die Nazis« (Anna A., Wellesley-Boston 2013).

Das fehlende Wissen über Chile wird mit postkolonialen Verständnissen gefüllt, und zugleich werden okzidentalistische Annahmen auf die anderen Immigranten aus dem ehemaligen Osmanischen Reich projiziert, die schon 40 Jahre in Chile lebten. Die Produktivität dieser Annahmen für die Bürger*innenwerdungsprozesse meiner Gesprächspartner*innen reichten von den Auseinandersetzungen zwischen »Plumeros« und »Jekken« bei der zionistischen Bewegung in Chile bis zur Entscheidung der Familiengründung bei Frida H.: »Ich hab einen nichtjüdischen, dänischen Mann geheiratet, bevor ich einen Juden in Chile geheiratet hätte« (Frida H., Santiago 2014). Die Grenzziehung zwischen deutschen und den anderen Jüd*innen hat die Grenzziehungen zwischen deutschen Jüd*innen und nichtjüdischen Deutschen in Chile auf der Repräsentationsebene flexibel gemacht: »Das war in Chile auch zu spüren, ja, aber ich weiß nicht, ob es so sehr ..., ich glaube, die deutschen Juden haben es mehr gespürt als die hiesigen Juden, glaube ich, ich kann es dir nicht sagen ... ist ein Deutsch-Chilene anders als ein Chilene-Chilene?« (Frida H., Santiago 2014). Mit dieser rhetorischen Frage weist Frida H. darauf hin, dass die Vorstellung von Überlegenheit von deutschen gegenüber nicht-deutschen

33 Am Anfang vom Kapitel 3.1 zitiert.

Jüd*innen in Chile keine andere ist als die, die sich Deutsch-Chilen*innen gegenüber nicht-deutschen Chilenen hätten gemacht haben können.

Wie Benjamin C. und Frida H. stellt auch John F. die Erfahrung von deutschen Jüd*innen in Chile in den Rahmen der Bürger*innenwerdungsprozesse europäischer Einwanderer*innen dort: »Es gab in Santiago Kolonien von Engländern, Kolonien von Amerikanern, Kolonien von Italienern und Deutschen. Von nichtjüdischen Deutschen und den jüdischen Deutschen. Also, das war eine Kultur, die Fremden gingen nicht auf in der chilenischen Kultur« (John F., Washington D. C. 2015). Diese Beobachtung unterstreicht die Annahme, dass es sich um eine koloniale Sicht des globalen Nordens auf den globalen Süden handelte, der Teil einer europäischen sowie einer chilenischen Sozialisierung war. Die daraus entstandene soziale Segregation sowie die Entstehung und Akzeptanz von sogenannten (europäischen) Parallelgesellschaften fanden bereits in Chile statt, als meine Gesprächspartner*innen einwanderten, weswegen die von ihnen gezogenen Differenzierungen zu einer widerstandslosen Eingliederung in die Differenzpolitiken der chilenischen Gesellschaft führte.

Zwischenfazit

Die Erinnerungen meiner Gesprächspartner*innen an ihre Erfahrungen bei ihrem Ankommen in Chile wurden zum Teil in Autobiografien festgehalten und in der interaktiven Situation der Interviews erweitert. Auch die Archivdokumente der jüdischen Institutionen in der USA und Chile halfen, diese Zeit und ihre Bedeutung für die Bürger*innenwerdungsprozesse meiner Gesprächspartner*innen nachzuzeichnen. Der Einstieg in das Thema mittels der Rekonstruktion der Visa-Affäre lässt erkennen, dass die Ankunft deutscher Jüd*innen in Chile stark von den zwischenstaatlichen Beziehungen zwischen Chile, Deutschland und den USA wie auch von den lokalen Machtverhältnissen in Chile und insbesondere im Süden des Landes geprägt war, die die Politik und den Alltag durchzogen. Die Südvisa, die auch meine Gesprächspartner*innen bekamen, verdeutlichen Bürger*innenschaft als ein Status mit Rechten und Pflichten. Doch die Narrationen deutscher Jüd*innen über die Zusammenkunft mit nichtjüdischen Deutsch-Chilen*innen, Mapuche, Chilen*innen und nicht deutschen Jüd*innen zeichnen Entwicklungen an, die bezeugen, dass Bürger*innenschaft über einen reinen Status hinaus geht. In Anlehnung an Rose lassen sich die Bürger*innenwerdungsprozesse meiner Gesprächspartner*innen vielmehr als ein Verhältnis beschreiben (vgl. 2000, S. 99), das sie, unter konkreten Bedingungen, zu einem neuen Kontext etablieren konnten.

Die Erfahrungen meiner Gesprächspartner*innen stellen einen chilenischen Kontext Ende der 1930er-Jahre dar, in dem unterschiedliche Positionierungen und Identifizierungen möglich waren und der der bis zum Jahr 1941 neutralen Positionierung der Regierung von Aguirre Cerda zum Zweiten Weltkrieg entsprach. Dabei erschweren die Macht der deutschen Kolonien im Süden Chiles und die Identifizierung der Deutsch-Chilen*innen mit dem Nationalsozialismus in Deutschland die Bürger*innenwerdungsprozesse von deutschen Jüd*innen in Chile.

Die bereits seit einem Jahrhundert existierende deutsche Kolonie und ihre bis dahin erreichte Machtstellung hat sich zunächst als sehr problematisch für die Einwanderung deutscher Jüd*innen erwiesen – mit der dramatischen Konsequenz, dass sich nicht erahnen lässt, wie viele weitere Menschen noch vor der nationalsozialistischen Ver-

nichtung hätten gerettet werden können, wenn die Visa-Affäre nicht zur Folge gehabt hätte, dass auch Chile die Grenzen für Einwanderung schließt. Zugleich war diese lang bestehende deutsch-chilenische Geschichte die Basis dafür, dass meine Gesprächspartner*innen als Deutsche seitens der chilenischen Mehrheitsgesellschaft anerkannt wurden und somit ihre Bürger*innenwerdungsprozesse in diesem neuen Kontext stärker mit einer deutschen als mit einer jüdischen Identität begannen.

Deutsche Jüd*innen wurden Teil einer diskursiven Belegung des Südens durch Deutsche in Chile und konnten darüber eine Berechtigung zu handeln erlangen, mit der sie, von Beginn an, sehr unterschiedlich umgegangen sind. Trotz der Fremdzuschreibungen und der staatlichen Bemühungen, welche Deutsch-Chilen*innen und deutschen Jüd*innen häufig als gemeinsame Gruppe identifizierten, gestaltete sich das Verhältnis zwischen diesen Gruppen doch voller Spannungen. Um »deutsche Räume« und »deutsche Kultur« wurden Auseinandersetzungen um eine deutsche Identität in Chile weitergeführt.

Über ähnliche Effekte unterschiedlicher struktureller Unterdrückungsmechanismen hat bei einigen meiner Gesprächspartner*innen ein Identifikationsprozess mit der indigenen Bevölkerung im Süden Chiles stattgefunden. Auf Praktiken von Bürger*innenschaft deutete zugleich, dass sie sich entweder bestehende deutsche Räume aneigneten oder neue entstehen lassen konnten, wodurch sie ihre deutsche Identität, die ihnen in Deutschland abgesprochen wurde, in Chile wieder für sich beanspruchen konnten, falls sie dies wollten.

Die Errichtung von Grenzen zur jüdischen Bevölkerung brachte eine Identifikation mit der deutschen Kultur in Chile mit sich. Die Bürger*innenwerdungsprozesse meiner Gesprächspartner*innen stellen somit Zwischenerfahrungen dar, die auf die Flexibilität von Rassismusformationen hindeuten. Die »Jecke-Identität«, die die Identifikation mit einer deutschen und einer jüdischen Identität vereint, ermöglichte ihnen, koloniale Bilder aus einer europäischen weißen Perspektive auf den neuen Kontext zu projizieren. Der anhaltende Antisemitismus und die Macht der Deutsch-Chilen*innen in Chile wird ihnen in dem neuen Kontext zugleich weiterhin rassistische Diskriminierungen zufügen. Einem postkolonialen Rassismus wird der Okzidentalismus einer deutschen sowie chilenischen Sozialisierung zur Stütze werden, die meine Gesprächspartner*innen mit phänotypischen und kulturellen Werten ausstatten, die von der Mehrheitsgesellschaft in Chile begehrt werden.

Die Verflechtungen in der chilenisch-deutschen Geschichte werden erneut deutlich, als der Zweite Weltkrieg ausbricht und Deutsch-Chilen*innen freiwillig nach Deutschland gehen, um für das Land zu kämpfen, während deutsch-jüdische Flüchtlinge in Chile den Krieg verfolgen. Hier kommt die psychologische Dimension der Beziehung von Individuum und politischem System (vgl. De Genova 2010, S. 152) sowie ihre Bedeutung für die Bürger*innenwerdungsprozesse meiner Gesprächspartner*innen deutlich zum Vorschein. Die Abstufung zwischen Reichsdeutschen und Volksdeutschen wird Deutsch-Chilen*innen gegen ihr Selbstbild eine authentische deutsche Identität absprechen. Nachdem Chile seine neutrale Positionierung 1941 änderte und sich den Alliierten anschloss, wird trotz der Flucht vieler ehemaliger Nazifunktionäre nach dem Krieg nach Südamerika der Antisemitismus in Chile zwar nicht verhindert, aber doch abgeschwächt: Er bleibt in dem neuen chilenischen Kontext als Diskriminierungsme-

chanismus für die Bürger*innenwerdungsprozesse deutscher Jüd*innen effektiv, wie im Falle von Frida H. und der Mutter von Anna A.; zugleich konnte er wie im Falle von Beth M. übersehen oder wie im Falle von Sara T. bekämpft werden.

3.2 Umbruchsjahr 1973: Von einem sozialistischen zu einem neoliberalen Nationsprojekt durch Diktatur

Einen zweiten historischen Abschnitt der deutsch-chilenischen Geschichte stellt die sozialistische Politik unter Allende und die darauffolgende Diktatur in Chile dar, deren Ende mit dem Ende des Kalten Krieges und dem Fall der Berliner Mauer zusammenfällt.

Die Behandlung der chilenischen Diktatur mit ihren Folgen auf den verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen ist nicht Inhalt dieser Arbeit. Ich werde lediglich auf die strukturellen Mechanismen eingehen, die zur Spaltung und/oder Neuformierung der chilenischen Gesellschaft beitrugen sowie zur Einführung und Stabilisierung neoliberaler Ideologien geschaffen wurden.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Mechanismen zur Regulierung von Differenzen, die unter Salvador Allende im Hinblick auf soziale Gerechtigkeit eingeführt wurden, und darauf, wie die Diktatur mit diesen brach. Dabei gehe ich der Frage nach, welche Bedeutung diese Transformationen für die Einschließung bzw. Ausschlößung meiner Gesprächspartner*innen in die jeweiligen Nationsprojekte hatten.

Als Allende 1970 Präsident wurde, fühlten sich die chilenischen Oberschichten bedroht. Allendes sozialistisches Projekt setzte unter anderem eine Agrarreform durch, durch die Großgrundbesitzer*innen, darunter auch Nachfahr*innen der deutschen Siedler*innen des 19. Jahrhunderts, ihre Ländereien verloren. Wie die chilenische Gesellschaft im Allgemeinen stand auch die jüdische Gemeinschaft der Politik Allendes gespalten gegenüber. Mehrere Politiker mit hohen Posten in Allendes Regierung stammten aus der jüdischen Gemeinschaft. Gleichzeitig waren auch Jüd*innen von Enteignungen betroffen. Nach Angaben der Historikerin und zugleich Nachfahrin von deutschen Jüd*innen, Daniela N., verließen zwischen 1970 und 1973 ein Viertel bis ein Drittel der Jüd*innen Chile aus Ablehnung der sozialistischen Politik Allendes (vgl. Navarro-Rosenblatt 2008, S. 62).

Als 1973 die Diktatur Pinochets begann, waren viele Menschen dem staatlichen Terror ausgeliefert. Auch deutsche Jüd*innen mussten ins Exil, bspw. nach Deutschland, gehen, wie im Falle von Sara T. Demgegenüber kehrten viele Jüd*innen, die Chile unter Allende verlassen hatten, wieder zurück (vgl. Navarro-Rosenblatt 2008, S. 50), wie beispielsweise Frida H.

3.2.1 Positionierungen zu Allendes Politik und identitäre Grenzverschiebungen

Auf meine Frage, wie sie die Zeit der Umstellungen infolge der Allende-Politik erlebt hat, antwortete Beth M.:

Furchtbar! Das ist die einzige Antwort, die ich dir geben kann. Furchtbar, schrecklich [sie lacht sarkastisch, A. T.]. Für uns war sie schrecklich. Für meinen Mann und für mich

und für die Kinder war sie schrecklich [...]. Allende war nie gegen Juden, das war er nie, aber die ganze Politik war schrecklich. (Interview Beth M., Santiago 2014)

Diese kategorische Aussage entspricht auch der Beobachtung von Anna A. Im Interview sagte sie, dass Allende für viele Jüd*innen eine brutale, gewalttätige Figur gewesen sei. Unter Einbezug ihres Mannes und ihrer Kinder weist Beth M. darauf hin, dass diese Sicht Allendes und seiner Politik geteilt und in familiären Systemen reproduziert wurde. Mit der Anmerkung, dass die Politik Allendes nicht antisemitisch war, macht sie zudem deutlich, dass das Teilen einer Antihaltung gegenüber Allende jenseits einer Identifikation mit »jüdisch-Sein« stattfand. Tatsächlich versicherten sich damals die Repräsentant*innen der jüdischen Gemeinde bei Allende selbst, dass Jüd*innen nicht verfolgt würden (Navarro-Rosenblatt 2023, S. 151).

In der Erklärung von Frida H. wird Allendes Politik zusätzlich mit Intoleranz ausgestattet und diese als der Grund für die Auswanderung von Jüd*innen unter Allende identifiziert:

Weil, Kommunismus ist gegen Kapital, ist gegen Religion; ist das Andersdenken nicht erlaubt, das ist eine politische Diktatur. Du kannst vielleicht anders denken, aber du darfst es nie sagen, und wir Juden wurden so oft verfolgt, dass, wenn es nachher *restricciones* gibt, nicht auszureisen, oder du darfst deinen Arbeitern nicht kündigen, das sind Gesetze, die so rigoros sind, die vielleicht nicht richtig annehmbar sind, nicht? (Interview Frida H., Santiago 2014)

In Frida H.s Aussage vermischen sich zudem die sozialistischen Systeme, mit denen sie in Berührung kam. Die sozialistische Politik unter Allende war durch eine Intensivierung der Politik der Umverteilung gekennzeichnet. Diese sah die Erhöhung der staatlichen Ausgaben für Bildung, die Förderung von basispolitischen Gruppen, die Verstaatlichung von Naturressourcen wie die Kupferbergbauunternehmen und die Enteignungen von Fabriken vor (vgl. Loveman 1988, S. 288). Während die Einschränkung, Personal willkürlich zu kündigen, infolge der Förderung von basispolitischen Gruppen und Gewerkschaften unter Allende sie als Besitzer einer Plastikfabrik dazu gezwungen hätte, sich mit diesen Prozessen auseinanderzusetzen, sahen diese Transformationen kein Ausreiseverbot vor. Als sie sich mit ihrem Mann in Dänemark niedergelassen hatte, traf sie auf Exilant*innen aus der ehemaligen Sowjetunion, die dem sowjetischen System im Untergrund entgangen waren.

Diese Inkongruenzen in der Aussage von Frida H. machen deutlich, dass für ihre Auswanderung eher ein Bild vom Sozialismus als die Politik von Allende oder die unterschiedlichen sozialistischen Regimes von Bedeutung war. Wie auch Beth M. mit Einbezug von familiären Systemen, bekräftigt Frida H. diese Ansicht, indem sie sie in geteilte Erfahrungen von Menschengruppen, die der Jüd*innen und die der Unternehmer*innen, einbettet.

Ihre Entscheidung für die Auswanderung weist auf den sowjetischen antijüdischen und antiisraelischen Diskurs (vgl. Navarro-Rosenblatt 2023, S. 151) sowie auf die antikommunistische Propaganda hin, die in Lateinamerika von der US-Regierung Nixons und Kissingers sowie von Pinochet zur Zeit des Kalten Krieges initiiert wurde (vgl. Stern

2006, S. XXIV). Die Verinnerlichung der ideologischen Inhalte äußert sich in Form einer *entangled memory*, bei der eine »mutual dependence and communication between the cases« (Feindt et al. 2014, S. 26) feststellbar ist. Diese ermöglicht es Frida H., ihre Entscheidung in eine konsequente Narration ihres Lebens einzubetten. Indem meine Gesprächspartnerin mich explizit als ZuhörerIn adressiert, weist sie auch auf die aktuelle kommunikativen Konstellation hin (vgl. Meyer 2014, S. 245): die Interviewsituation mit mir und heute. Diese Konstellation beeinflusst ihre Narration. Sie erklärt nicht nur, wie sie damals gedacht hat; sie versucht, es für mich nachvollziehbar zu machen, wieso sie, auch nach der Erinnerungsarbeit in Chile, ihre damalige Einstellung für richtig hält.

Die Angst, die Allende als sozialistisch-ideologische Figur bei Jüd*innen hervorrief, wurde auch von anderen Gesprächspartner*innen angesprochen. Roberto E. erklärt die hohe Auswanderungsquote unter Allende mit der Verfolgungserfahrung im nationalsozialistischen Deutschland: »Die haben nicht gewartet. Die, die gewartet hatten, waren ja gestorben« (Roberto E., Santiago 2014). Sara T. teilt diese Ansicht, wenn auch nicht die daraus gezogene Haltung. Allende habe bei vielen vergangene Ängste revitalisiert:

Es wurde oft gesagt, dass man alles verlieren werde. Jeder Mensch hatte sein Haus oder eine Wohnung. Die hatten Angst, alles zu verlieren, das Wenige. Die kannten ja schon den Verlust. Die kommen alle aus verschiedenen Ländern, wo sie alles verloren haben, und auf einmal landen sie in Chile, ungefähr zur selben Zeit. Und dann sie hören ständig vom Kommunismus, dass alles staatlich ist und so. Diejenigen, die ein bisschen [sie macht eine Geste mit den Fingern am Kopf, als Zeichen von Intelligenz, A. T.] mehr Information hatten, sich mehr gekümmert haben, die wurden nicht gehört. (Interview Sara T., Göttingen 2016)

Frida H. befand sich in Dänemark, als Allende zum Präsidenten gewählt wurde. Ihr Mann beschloss, nicht nach Chile zurückzukehren. Sie kam ein Mal zurück, um ihre Eltern zu besuchen und um ihre Plastikfabrik zu verkaufen. Sie und ihr Mann blieben anschließend zwölf Jahre außerhalb Chiles. Auch Emma B. entschied sich zu emigrieren und ging nach Berlin zu Verwandten, die Chile ebenfalls aus Ablehnung gegenüber Allendes Politik verlassen haben und nach Deutschland zurückgegangen sind:

Ich wollte nur weg. Ich habe so geweint, als dieser Allende kam, denn vor unserem Geschäft standen sie in Schlangen da, nicht? Sie konnten in unser Geschäft gar nicht rein, es gab ja nichts. Meine Freunde sind alle weggegangen, ja? Und ich wollte auch weg. (Interview Frida H. und Emma B. 2014)

In Emma B.s Erzählung wird eine weitere ideologische Produktivität des Antikommunismus deutlich, die für Erinnerungen an den chilenischen Prozess charakteristisch ist: Die Knappheit wird als Grund für eine selbstverständliche Positionierung gegen Allendes Politik erfasst, wobei die inzwischen aufgeklärten Umstände von damals weiterhin negiert werden. Das entspricht dem, was Steve J. Stern »memory as salvation« nennt, welche »recalls the times of Allendes *Unidad Popular* coalition as a traumatic nightmare that brought society to the brink of an ultimate disaster, and it views the military takeover of 1973 as a new beginning that rescue the national community« (2006, S. 108). Als ich das

Verschwinden von Lebensmitteln als Thema aufgreifen wollte, vervollständigte Frida H. meinen Satz mit ihren Gedanken:

Ich: Und vielleicht war das ...

Frida H.: Übertrieben?

Ich: Übertrieben?

Frida H.: Vielleicht war die Angst übertrieben.

Emma B.: Nein.

Frida H.: Aber, wollen wir es so sagen, wenn es keinen Putsch gegeben hätte, was man hier das *Pronunciamiento* nennt, wären wir in Kuba. (Interview Frida H. und Emma B. 2014)

Hier wird, nicht zum ersten Mal in den Interviews, aber mit besonderer Deutlichkeit wahrnehmbar, dass sich unser Gespräch über die damaligen Erfahrungen und Positionierungen meiner Gesprächspartnerinnen zwischen »kulturell etablierte[n] Erzählmuster[n] und -vorlagen« (Meyer 2014, S. 249) bewegt. Meine Frage wird von Frida H. vervollständigt und von Emma B. beantwortet und verrückt das Gespräch von dieser Vergangenheit auf die Gegenwart und thematisch auf die Erinnerungsarbeit in Chile, zu der sich meine Gesprächspartnerinnen ebenfalls positionieren.

Frida H. weist dabei auf die Funktion Kubas in der kollektiven Erinnerung an den historischen Kontext hin. Im Kalten Krieg galt der Inselstaat als Beispiel einer gelungenen Revolution und als Inspirationquelle für die Entstehung weiterer Widerstandsbewegungen. Die Polarisierung der chilenischen Gesellschaft zwischen denjenigen, »die, die Welt verändern wollten« (Benjamin C., Santiago 2014), und denjenigen, die diese Veränderungen nicht guthießen, wird durch das Sprechen über Kuba verteidigt. Dabei wird die wirtschaftliche und sozialpolitische Lage Kubas als direktes Ergebnis des Sozialismus betrachtet, ohne Berücksichtigung der Wirtschaftsblockaden oder der Fehler der Castro-Politik. Diese Analogie wird heute für die Richtigkeit der damaligen Positionierung für den Militärputsch genutzt, der Chile vor ähnlichen Umständen wie in Kuba heute geschützt haben soll. Dabei bedient sich Frida H. des Euphemismus *Pronunciamiento*³⁴, mit dem sie sich in der Gegennarration zu den Rechtswidrigkeiten des Militärputsches gegenüber dem demokratisch gewählten Präsidenten Allende verortet.

Das sozialistische Projekt Allendes stieß bei einigen meiner Gesprächspartner*innen aber auch auf Begeisterung. Der Filmemacher Benjamin C. gibt an, kein Parteimitglied, aber ein Enthusiast der *Unidad Popular* gewesen zu sein.³⁵ Sara T. war in der *Par-*

34 Auf Deutsch: Aufstand. Der Begriff wird weit verbreitet in der Gegennarration verwendet und suggeriert das Recht der Militärkräfte, die Macht zu übernehmen.

35 Im Rahmen seiner politischen Arbeit sind Filme entstanden, die das sozialistische Projekt Allendes unterstützten, wie »Venceremos« (»Wir werden siegen«) von 1970, bei dem er mit Héctor Ríos Regie führte, »Entre ponerle y no ponerle« (eine Übersetzung ist schwierig. Sinngemäß könnte es heißen: »Zwischen sich trauen und sich nicht trauen, ist es besser, es zu riskieren«) von 1971, bei dem er die Montage machte, »No es hora de llorar« (»Es ist nicht die Zeit zum Weinen«) von 1971, bei dem er Kameramann war, oder »Los Hawker Hunter sobre la Moneda« (»Die Hawker Hunter über dem Präsidentenpalast«) von 1973, bei dem er für Regie und Kamera verantwortlich war. Der Film »Los Hawker Hunter sobre la Moneda« ist die einzige filmische Dokumentation des Bombenangriffs der Militärkräfte auf die »Moneda«, in dem sich Präsident Allende befand und wo er

tido Comunista Revolucionario tätig, zu deren Führung auch weitere jüdische Menschen gehört haben. »Wir haben mit Gewerkschaften gearbeitet, in den Fabriken, in verschiedenen Orten mit der Bevölkerung gearbeitet. In der Region um Temuco, da haben sie mit den Mapuches gearbeitet. Die kamen oft nach Santiago, und dann hatte ich mit denen zu tun« (Interview Sara T., Göttingen 2016). Die Aussage von Sara T. entspricht der Beschreibung des Historikers José Bengoa über die Einbeziehung der Forderungen der indigenen Bevölkerung in Allendes Politik: »In den 1970er-Jahren wurde der Mapuche-Konflikt als ein Klassenkonflikt verstanden: Sie waren die Avantgarde der Armen, diejenigen, die nichts zu verlieren hatten. Hunderte von Studenten und Militanten sind in den Süden gegangen, um dort Revolution zu machen«³⁶ (Bengoa 2009, S. 120). In ihre Narration über ihre Beteiligung am Projekt Allendes wird deutlich, wie eine politische Identität sich vor eine jüdische und eine als Mapuche stellt und Trägerin von Identifizierungsprozessen wird. Indem Sara T. und die *Partido Comunista Revolucionario* sich den Forderungen der Mapuche anschlossen, konfrontierten sie aus dieser Position die hegemoniale Macht der Nachfahr*innen von deutschen Kolonist*innen im Süden, der noch einmal Schauplatz der Machtverhältnisse und deren Bekämpfung wird.

Die Historiker Simon Collier und William F. Sater stellen fest, dass unter den wichtigsten Veränderungen der Politik der Umverteilung die Agrarreform die größte Zäsur zur Vergangenheit und »in vielen Aspekten der wichtigste Bruch seit der Unabhängigkeit«³⁷ (Collier/Sater 1999, S. 270) gewesen sei. José Bengoa fügt hinzu: »[D]ie Landwirte, die Siedler der zweiten und dritten Generation, hatten Angst, Panik in einigen Fällen sogar«³⁸ (Bengoa 2009, S. 120).

In diesem Zusammenhang erinnert sich Frida H. an Beziehungen, die aufgrund der unterschiedlichen Positionierungen zur Agrarreform und den Enteignungen der Nachfahr*innen deutscher Kolonist*innen zerbrachen:

Ich hab Freunde gehabt, die dabei waren, ganz links Stehende, ja, *sí*, nicht Freunde, *Ex-Compañeros*. Nachher waren sie nicht mehr meine Freunde. – Nein, weil, furchtbar [...], wie sie vorgegangen sind und *fundos* [Grundbesitz] weggenommen haben. Es sind nicht nur Mapuches, sondern andere auch. (Interview Frida H., Santiago 2014)

Das Verhältnis zwischen dem geopolitischen Kontext des Kalten Krieges und dem Verrücken von Identitätskonstrukten bei der Bekämpfung der Machtverhältnisse wird in den Aussagen meiner Gesprächspartner*innen hervorgehoben. Die politische Polarisierung

starb, die es gibt. Dieser wie alle hier genannten Filme sind im Archiv der Cineteca Virtual der Universidad de Chile online verfügbar: www.cinetecavirtual.cl/fichapelicula.php?cod=134. Zugriff: 11.11.2019.

36 Meine Übersetzung. Originaltext: »En los años setenta se comprendió el conflicto mapuche como de clases: eran la vanguardia de los pobres, los que no tenían nada que perder. Cientos de universitarios y militantes se fueron al sur a hacer la revolución [...]«.

37 Meine Übersetzung. Originaltext: »[E]n muchos sentidos se trató de la quiebra más fuerte desde la Independencia.«

38 Meine Übersetzung. Originaltext: »[L]os agricultores, colonos de segunda y tercera generación, tuvieron miedo, pánico en algunos casos.«

und Spaltung in Chile spiegelte sich in der Mitgliedschaft von Jüd*innen in der linksradikalen *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR)³⁹, die eine zentrale Rolle bei der illegalen Besetzung von Ländereien im Süden spielte, und der extremen rechten *Partido Nacional* sowie der paramilitärischen Bewegung *Patria y Libertad*⁴⁰ (vgl. Navarro-Rosenblatt 2023, S. 149). Zum Vorhandensein mehrerer jüdischer Menschen in der Führungsebene der *Partido Comunista Revolucionario*, eine im Untergrund funktionierende Organisation, sagt Sara T., dass es eine Tatsache war, die aber keine identitätsstiftende Bedeutung gehabt habe. Vielmehr sei dies wie ein Geheimnis behandelt worden.

In Sara T.s Erfahrungen werden ebenso wie bei Frida H. Verflechtungen mit der Chile/Nahost-Geschichte deutlich. Navarro-Rosenblatt stellt fest, dass nach dem Sechstageskrieg von 1967 Teile der Linken in Chile eine Gegenhaltung zu Israel und zum Zionismus, auch zum sozialistischen Sionismus, entwickelten. Linksorientierte Jüd*innen waren von da an vor die Wahl gestellt, entsprechend ihren Parteien eine Gegenhaltung zu Israel anzunehmen oder sich innerhalb ihrer politisch linken Kreisen mit Kritik zurückzuhalten (vgl. Navarro-Rosenblatt 2023, S. 150). Dieser Zurückhaltung entspricht teilweise die Aussage von Sara T. Sie erklärt die Bedeutungslosigkeit einer jüdischen Identität in der *Partido Comunista Revolucionario* zu jener Zeit mit einer nicht ausgesprochenen, aber vorhandenen Annahme einer Inkompatibilität politisch links und religiös-jüdisch zu sein: »Ja, das konnte man nicht akzeptieren damals. Heutzutage sind das völlig andere Leute. Es gibt ja die Arbeiterpartei in Israel und auch die linken Parteien. Es ist alles machbar! Aber damals in Chile noch nicht« (Sara T., Göttingen 2016).

Dagegen behauptet Benjamin C.:

[Z]u meinem »Jüdisch-Sein« habe ich nie eine Verbindung gesehen. Manchmal, klar, zog man die Verbindung: zweites Exil, aber es war mehr auf einer sprachlichen Ebene. Es hat keinen Einfluss gehabt, auf nichts. Bei der Rückkehr nahm ich, sagen wir mal, eine kritische Haltung im Allgemeinen an, aber es hatte auch nichts mit meinem »Jüdisch-Sein« zu tun. In dem Sinne bin ich vollständig assimiliert.⁴¹ (Benjamin C., Santiago 2014)

Die Praktiken, die aus einer Identifikation mit der sozialistischen Politik Allendes entstanden sind, weisen auf ein Repräsentationssystem hin, in dem Vergesellschaftungsprozesse sich vordergründig durch soziale Klassenerfahrung gestalten lassen, die jedoch »Rasse« implizieren. Als ich Sara T. fragte, worin die Arbeit mit den Mapuche bestand, antwortete sie:

Ja, als Gruppe, die unterjocht war, ne? Dann hatten sie, brauchten sie Unterstützung in Santiago. Sie hatten in Santiago eine Menge Leute, die dorthin gegangen sind und da gearbeitet haben, hauptsächlich in Bäckereien. Und dann haben wir mit denen

39 Bewegung der Revolutionären Linken.

40 »Vaterland und Freiheit«.

41 Meine Übersetzung. Originaltext: »[C]on mi calidad de judío, nunca hice una relación, claro de repente uno hacía la relación, segundo exilio, pero era a nivel más bien de palabras, no era algo que influyera en nada. Y bueno, a la vuelta, digamos que una actitud crítica en general, pero tampoco tiene que ver con mi calidad de judío. Yo diría que en ese sentido estoy totalmente asimilado.«

immer gearbeitet und sie haben mit uns Texte studiert [...]. Nicht wie heute, dass sie Attentate oder so etwas machen, das gab es damals nicht. Heutzutage ist das ganz anders. (Interview Sara T., Göttingen 2016)

Die Zusammenarbeit von Sara T. mit der *Partido Comunista Revolucionario* und den Mapuche beruhte auf einer Klassenidentifikation und nicht auf einer Identifikation aufgrund von gemeinsamen rassistisch aufgeladenen Diskriminierungserfahrungen.

Zu den Allianzen zwischen Mapuche-Repräsentanz und politischen Parteien behauptet die Historikerin Florencia Mallon, dass diese in ihrer äußerst revolutionären Form sogar »einen (post-)kolonialen Hintergrund hatten, indem die Mapuche-Forderungen in irgendeiner Weise weniger fortgeschritten als die Klassenforderungen waren«⁴² (Mallon 2009, S. 185). Die Zusammenarbeit von Sara T. als Mitglied der *Partido Comunista Revolucionario* mit den Mapuche war insofern von einem »zivilisierten Diskurs der Linken« (Mallon 2009, S. 187) geprägt, als dass die Gruppe gemeinsam Texte gelesen hat, die aber von den Mitgliedern der Partei vorgegeben waren. Indem »Rasse« hinter Klasse gerückt wird, werden die rassistischen Diskriminierungsmechanismen unsichtbar gemacht, nicht aber überwunden.

3.2.2 Revolution und Konterrevolution: Artikulationen von Klassismus und Rassismus

Die Bombardierung des Präsidentenpalastes durch die Militärflugzeuge, mit dem Präsidenten und seinen Männern darin. Der Palast in Flammen, zerstört durch die Bomben, die aus grausamen Kriegsmaschinen geworfen worden waren, Allende war dort, inmitten der Schrapnelle, des Rauches, der zerstörten Überreste des Staates. Dieser Akt stellte die Ermordung des Präsidenten in seinen Funktionen dar. Der Selbstmord war die Formalisierung eines bereits ausgeführten Todes.⁴³ (Tomás Moulian 1997, S. 31)

Tomás Moulian behauptet, dass es nicht der *Unidad Popular*, sondern vielmehr dem Militärputsch gelang, eine Revolution durchzuführen, wobei dem staatlichen Terror, der schon bei der Machtübernahme deutlich hervortrat, die wichtigste strategische Rolle zukam. Auf die sozialistische Revolution folgte die kapitalistische, mit der Hochstilisierung der Militärjunta als einziger Kraft, die sich mit einer Perspektive auf globale Ziele positionieren konnte (vgl. ebd., S. 25). Nach Moulians Auffassung war die schon bei der Machtübernahme symbolische und reale Ausführung von staatlichem Terror, obwohl es bereits weitere Diktaturen gab, in diesem Ausmaß in Lateinamerika noch nie gesehen

42 Meine Übersetzung. Originaltext »[T]enía un trasfondo (post)colonial, al considerar que las reivindicaciones propiamente mapuche eran de alguna forma menos avanzadas que las reivindicaciones de clase«.

43 Meine Übersetzung. Originaltext »El bombardeo de La Moneda por los aviones militares, con el Presidente y sus hombres adentro. El palacio ardiendo, arrasado por las bombas, lanzadas por feroces máquinas de guerra, mientras Allende estaba allí, en medio de la metralla, el humo, los restos destruidos del Estado. Este acto constituyó el asesinato del presidente en funciones. El suicidio fue la formalización de una muerte ya ejecutada.«

worden (vgl. ebd., S. 24). Der staatliche Terror diene der Diktatur dazu, eine wichtige Ausgangskondition zu errichten, um eine entfremdete Gesellschaft zu schaffen, die bereit wäre, eine *Tabula rasa*, also, einen völligen Neuanfang zu akzeptieren. Mit der Ideologie der Notwendigkeit, das Wesen der chilenischen Nation zu heilen (vgl. ebd., S. 27), rechtfertigten die Militärkräfte ihr Eindringen in das soziale und politische Projekt Chiles, und durch die Bombardierung des Präsidentenpalastes, *La Moneda*, verkündigten sie die Radikalität ihres Vorhabens (vgl. ebd., S. 30). Der Terror setzte sich durch Ermordungen, Folter und Verfolgungen, auch im Exil durch die *Operación Cóndor*, fort.

Die Ermordung und Ausschießung von Menschen wurden zu einer normalen Praxis, die diskursiv als eine aus der Situation entstandene notwendige Handlung im Kampf gegen den Kommunismus begründet wurde. In diesen durch Repression und staatlichen Terror errichteten Umständen setzt die Diktatur mit der Einführung des Neoliberalismus auf eine Rückkehr zu den sozialökonomischen Verhältnissen von vor der Politik der Umverteilung. Über die neoliberale Regulierung im New York Anfang der 1970er-Jahre sagt Álvaro Sevilla-Buitrago, sie sei ein »trend of austerity measures in social welfare, incentives to business, and intervention in local affairs by supra-municipal agencies, corporate interests and unelected institutions« (2015, S. 38). Der Autor fügt hinzu, dass »more violent, merciless versions of a new experimental neoliberalization were imposed on a national scale in contemporary Chile«.

Eine der ersten Maßnahmen der Militärregierung in Chile war die Einführung einer Reihe von Reformen, welche unter autoritären Bedingungen zu einer Liberalisierung der Wirtschaft und einer Wandlung von einem Sozialstaat zu einem Subsidiärstaat führen sollten. Im Rahmen der Liberalisierungsbemühungen wurde eine Gruppe von ehemaligen Wirtschaftsstudenten der Katholischen Universität von Santiago, die in Chicago (USA) promoviert wurden, weswegen man sie als »die Chicago Boys« bezeichnete, für das Entwerfen eines Wirtschaftsmodells für Chile eingesetzt. Bereits im Oktober 1973, einen Monat nach dem Putsch, wurden die ersten Maßnahmen der »Chicago Boys« in Kraft gesetzt. Einige der Sofortmaßnahmen waren die Aufhebung der Preiskontrollen sowie die Abwertung des Pesos (der chilenischen Währung); die Inflation behandelten die »Chicago Boys« dann mit der bekannten Schocktherapie (vgl. Collier/Sater 1999, S. 313). Den seit der sozialdemokratischen Regierung Frei Montalvas im Aufbau befindlichen sozialen Staat hat die Militärjunta rasch abgebaut. Die staatlichen Ausgaben für Bildung und Gesundheit wurden um 25 % reduziert, mehr als 400 staatliche Firmen wurden allein im Jahr 1974 erneut privatisiert, ausländische Kapitalinvestition bekam viele staatliche Vergünstigungen, wodurch sich bspw. die Plantagen von Pinien und Eukalyptusbäumen im Süden schnell verbreiteten (vgl. ebd., S. 314f.). So diene die Diktatur Pinochets dem Willen und dem langfristigen Schutz des Kapitals der privilegierten oberen sozialökonomischen Schichten. Collier und Sater fassen es folgendermaßen zusammen: »Die Privatisierungen der 1970er-Jahre, in der Stadt und auf dem Land, boten ausgezeichnete Möglichkeiten für alte und neue Finanzkonglomerate (insbesondere für Letztere), um große unternehmerische Imperien unter sehr vorteilhaften Konditionen (mit einer staatlichen Beihilfe vergleichbaren Effekten) zu errichten«⁴⁴ (ebd., S. 315).

44 Meine Übersetzung. Originaltext: »Las privatizaciones de la década de 1970, en la ciudad y en el campo, proporcionaron excelentes oportunidades a los conglomerados financieros tanto antiguos

Die Vertiefung des Kapitalismus durch die Einführung des Neoliberalismus war in Chile der Weg des diktatorischen Regimes, um den Eliten die Macht zurückzugeben. Dies formte zugleich die Rolle des Staates gemäß neoliberalen Rationalitäten, wie Lentin und Titley es darstellen: »[T]he privatization of its former functions leads not to dismantling of state power, but towards the ›radical reconstruction of the state into an authoritarian tool‹ for the protection of capitalist interests and mobilities« (2011, S. 163). Mit der Einführung des Neoliberalismus sind zudem ein neues Verständnis von Sozialem sowie neue Rationalitäten für den Umgang mit Differenzen entstanden. Die kapitalistische Revolution der Diktatur, von der Moulian sprach, entwarf auch ein neues Szenario, in dem sich identitäre Grenzen verschoben, erweiterten, verschwanden und/oder neu bildeten und die sich letztlich in der Ausschließung oder in der Art der Einschließung der Menschen Chiles in diesem neuen Nationsprojekt manifestierten.

Die Positionierungen einiger meiner Gesprächspartner*innen entsprechen den Ergebnissen der Arbeit der Historikerin Daniela N., die die Positionierung der jüdischen Gemeinde auf der Repräsentationsebene für die Diktatur in Chile beschreibt. Ich greife zwei von ihr genannte Ereignisse von gegenseitiger Anerkennung zwischen der Gemeinde und der *Junta Militar* heraus. An jedem 18. September, dem Unabhängigkeitstag Chiles, nahm die jüdische Gemeinde am *Te Deum ecuménico* teil, dem katholischen Gottesdienst, der als Feier der Unabhängigkeit Chiles zelebriert wird, und drückte dabei ihre Begrüßung und Unterstützung der Militärjunta öffentlich aus. Die Militärjunta und der Diktator Pinochet wurden ebenfalls jedes Jahr zu den hohen jüdischen Feiern der Gemeinde eingeladen. So sind Repräsentanten der Militärjunta häufig in den Gemeinderäumlichkeiten gewesen, und der Diktator Pinochet war 1977 persönlich beim Feiertag *Jom Kippur* dabei (vgl. Navarro-Rosenblatt 2008, S. 70).

Diese Gesten der repräsentativen Ebenen der jüdischen Gemeinschaft dienten dem politischen Zweck, ihren Zugehörigkeitsgefühlen und ihrer Identifikation mit dem damaligen Nationsprojekt Chiles Ausdruck zu verleihen.

Auf meine Frage, wie sie das Land bei ihrer Rückkehr unter der Diktatur fand, antwortete Frida H.: »Unter Allende? Wie ich meine Familie besucht habe, haben sie mir nur immer gesagt, wenn da eine *cola* [Schlange] war: ›Stell dich an!‹ Dann haben wir gefragt: ›Was verkaufen sie hier?‹, und sie sagten: ›Ganz egal!‹« (Frida H., Santiago 2014). Für Frida H. ist die Politik Allendes mit einer Diktatur gleichzusetzen. Sie verleiht ihrer Narration Kohärenz, indem sie die Diktatur Pinochets umbenennt: »Ich fand sie wunderbar, also, es war ja keine Diktatur für mich. Ich habe ja nie gesagt, dass es eine Diktatur war, ich habe gesagt, das war ein autoritärer Staat – und das ist ein Unterschied« (ebd.). Indem sie betonte, dass die Diktatur für sie keine war, vermischt sich das Erlebte und Erzählerische Ich und Frida H. verweist somit noch einmal auf die Erinnerungsarbeit, die in Chiles Postdiktatur stattgefunden hat. Dabei bedient sie sich der Argumentationslinie der Verfechter*innen der Diktatur, die die gesellschaftlichen Folgen der Diktatur minimieren, indem sie diese als kaum spürbar darstellen bzw. deutlich machen, dass sie unter ihren Folgen nicht gelitten haben.

como nuevos (y especialmente a estos últimos) para construir grandes imperios empresariales en condiciones muy favorables (con efectos equivalentes a los que habría tenido un subsidio estatal.«

Wie bei Beth M. in ihren Erinnerungen an Allendes Politik spielt die Angst vor einer erneuten Diskriminierungserfahrung als Jüd*innen auch bei der Positionierung von Emma B. gegenüber der Diktatur eine Rolle: »Er war kein Antisemit, er hat, natürlich, viele Leute, leider ..., das war das Schlechte, was er gemacht hat, ja? Leute, die umgekommen sind, weil sie nicht seiner Meinung waren und so weiter« (Interview Emma B., Santiago 2014).

Nach der Narration von Emma B. war auch Pinochet kein Antisemit, und im Unterschied zu Frida H. werden die Folgen der Diktatur genannt, jedoch auch minimiert. In ihrer Darstellung sind Menschen unter der Diktatur nicht ermordet worden, sondern umgekommen. Hierdurch wird eine Täterschaft negiert. Auch Präsident Allende war wie plötzlich nicht mehr da. So wird das folgende »Auftauchen« von Pinochet als eine Konsequenz von Allendes Politik dargestellt:

Emma B.: Warum diese Knappheit? Diese Antwort, niemand kann es beantworten. Am nächsten Tag oder eine Woche später war alles da wieder.

Ich: Eine Woche später als was?

Frida H.: Als Allende weg war. Pinochet.

Sie nickten beide in meiner Richtung, sie waren eine Stimme geworden. Emma B. schaut mich fragend an. Die Geste von Frida H. bei der Äußerung »Als Allende weg war« simulierte ein Wegfegen, ein Platzmachen, was ihrer wörtlichen Beschreibung des Wechsels von Allende zu Pinochet eine Gegennarration entgegensetzt und bildlich die Tabula rasa von Moulián darstellt. Die Argumentation von Emma B. geht mit steigender Stimme und Überzeugung folgendermaßen weiter:

Das war der einzige Fehler, den er hatte ..., sonst war das ..., er hat endlich mal das Land in Ordnung gebracht! Es war sauber bei ihm, es kommt alles von Pinochet, früher war doch ..., die Straßen waren voll schmutzig. Dass es überall Papierkörbe gibt, das ist seit Pinochet. (Interview Emma B. und Frida H., Santiago 2014)

Emma B. stellt einen Zusammenhang zwischen Ordnung und Diktatur her, der der Selbstdarstellung des Regimes mit dem Leitwort »Ordnung und Vaterland« entspricht. Ordnung wird von Emma B. – wie auch von John F. in 3.1, »die deutschsprachigen Juden, die ganz genau waren, alles musste genau eingerichtet sein«, und von Anna A., die den deutschen Einfluss in Osorno am Beispiel der Ordnung und Sauberkeit der Stadt bemerkte –, dem »Deutsch-Sein« zugeschrieben. Dabei wird die Diktatur als ein Weg zur Europäisierung und die Zustimmung als eine Affirmation der eigenen Prinzipien angesehen. Der Analogie zufolge wird eine Identifikation hergestellt zwischen den »Anderen« des Regimes und dem »Dreck«, den es zu beseitigen gelte. Diese Ansicht ermöglicht Emma B., die Ermordungen zwar durchaus als einen Schaden anzusehen, was auch an ihrer Intonation deutlich wird, doch als einen Schaden, der für das, was erreicht wurde, zu tolerieren ist, wie aus der Aussage, Pinochet habe »endlich mal das Land in Ordnung gebracht«, und der höheren Stimmlautstärke sowie der Strenge ihres Blicks zu entnehmen ist.

Auch von Beth M. wird die Verfolgung und Ermordung von Oppositionellen unter Pinochet als unumgänglicher Verlust angesehen:

Bueno, man sagt, es gab Verfolgung, es gibt in jeder Regierung Verfolgung! Der eine macht das so, der andere macht das so. Ich will dir sagen, guck, ich bin nie Kommunistin gewesen. Nie. Mir gefällt der Kommunismus nicht, ne? [Sie hebt ihren Zeigefinger: Es wird keine Widerrede geduldet, A. T.]. Wenn da irgendeiner ein Kommunist war, bueno, war eine Regierung, eine Militärregierung, der hat das nicht gefallen, der hat ein paar Leute eingesperrt, ein paar Leute waren weg [sie hebt sie Schultern, A. T.]. In jeder Regierung gibt es Pros und Kontras. Aber wir haben nichts gespürt, ich müsste da lügen. Wir persönlich [sekundenlange Stille]. (Interview Beth M., Santiago 2014)

Drei Aspekte aus der Äußerung von Beth M. sollen an dieser Stelle hervorgehoben werden. Mit der Auffassung, »in jeder Regierung gibt es Verfolgung«, und »es war eine Militärregierung« erfolgt zum einen eine Akzeptanz, dass das Regieren und der Staat immer mit der Verfolgung und Ausschließung von Menschen einhergehen. Zum anderen wird der Gedanke geäußert, dass die Verletzung von Menschenrechten unter Pinochet dieser Art war, weil es sich um eine Militärregierung gehandelt hat. Dabei sind Kommunist*innen die Anderen eines »Wir«. Es bleibt offen, ob Beth M. sich dabei nur auf ihre Familie bezieht. Zugleich impliziert ihre Aussage: »[W]ir haben nichts gespürt«, dass eine konforme Positionierung zur Diktatur erneut Gemeinschaft hervorruft.

Benjamin C. merkt an, dass die Positionierungen für die Diktatur in Chile mit Bildung und sozialwirtschaftlichen Faktoren einhergingen und dass dabei die jüdische Gemeinschaft keinen Unterschied zu der chilenischen Mehrheitsgesellschaft dargestellt hat:

Ich glaube, dass sie ähnlich der Haltung der chilenischen Gesellschaft im Allgemeinen war. Ich glaube nicht, dass es sehr anders gewesen war. Und, gut, es muss sich bestimmt nach den wirtschaftlichen und kulturellen Niveaus geäußert haben. Und, gut, so mechanisch ist es auch nicht. Das heißt, es gibt einfach anständige Menschen, die, unabhängig von ihren partikulären Interessen Haltungen aus ethischen und moralischen Positionen einnehmen.⁴⁵ (Interview Benjamin C., Santiago 2014)

Diesen Beobachtungen stimmt Roberto E. zu. Die Positionierungen unter deutschen Jüd*innen gegen Allendes Politik und für einen Militärputsch entsprachen seiner Meinung nach auch der aller anderen politisch rechten Personen. Zudem weist er auf eine Unwissenheit auch innerhalb der jüdischen Gemeinde hin, wie die Diktatur schlussendlich aussehen würde. Am Tag des Putsches und aufgrund der Freude, die dieser im Freun-

45 Meine Übersetzung. Originaltext: »Yo creo que fue un poco, digamos, parecido a lo que fue, en general la actitud de la sociedad chilena. No creo que haya sido tan distinto. Y que, bueno, se debe haber manifestado de acuerdo a probablemente niveles económicos, niveles culturales, y bueno, tampoco es tan mecánico, es decir, simplemente hay gente decente (se ríe), que independientemente de sus posibles intereses particulares de todas maneras toman actitudes a partir de posiciones éticas, morales.«

deskreis seines Vaters auslöste, habe ihm sein Vater gesagt, dass seine Freunde und die Rechten naiv seien, denn sie wüssten nicht, was eine Diktatur bedeuten würde:

Abgesehen seiner anderen Meinung zu dem, was mit Allende passierte, war es eine unsichere Phase, geprägt von Unwissenheit über das, was kommen würde. Wir reden vom 12. September 1973, wir reden nicht von später. Das hat sich mir ins Gedächtnis eingeprägt, weil es anders war als das, was ich von den meisten Freunden meiner Eltern hörte, die mehr oder weniger glücklich mit dem Militärputsch waren.⁴⁶ (Interview Roberto E., Santiago 2014)

Die Unwissenheit, die die Eltern von Roberto E. unter ihren Bekannten beobachteten, könnte mit Moulians Aussage zu erklären sein, wonach es in Lateinamerika und in Chile von einer Diktatur wie der, die noch kommen würde, bislang kein Präzedenzfall gab. Durch die Erfahrung aus Europa war dies bei den Eltern von Roberto E. anders. Eine sich verändernde Haltung zur Diktatur wurde im Laufe der Zeit und mit dem Wissen über die Menschenrechtsverletzungen, die unter dieser begangen wurden, auch in der familiären Erfahrung von Daniela N. bestätigt:

Nein, meine Familie war nicht für Pinochet, aber sie waren von denjenigen, die Angst in der Zeit von Allende hatten, die für sie am deutlichsten mit Erinnerungen an die Warteschlangen und die Knappheit und daran, dass es Angst gab, beladen ist. Aber das heißt nicht, dass sie die Diktatur unterstützt hätten. Also, sie akzeptierten den Militärputsch ohne zu wissen, was danach kommen würde. Aber nein. Mit den Jahren haben sie ihre Positionierung geändert, als die Demokratie zurückkam, als man angefangen hat, mehr über die Menschenrechtsverletzungen zu erfahren, vielleicht gezwungenermaßen.⁴⁷ (Interview Daniela N., Madison-Wisconsin 2015)

Eine anhaltende Positionierung für oder gegen die Diktatur schlägt sich auch in den Identitätsbildungs- und Bürger*innenwerdungsprozessen meiner Gesprächspartner*innen nieder.

Frida H., als Erwachsene und eine mit einem dänischen Kaufmann verheiratete Frau, wurde Ende der 1960er-Jahre häufig in den deutschen Klub in Santiago, dem Manquehue, eingeladen, auch wurden gute Freundschaften mit Deutsch-Chilen*innen geschlossen, die an demselben exklusiven Badeort in San Sebastián Urlaub machten. Auf meine Frage, ob die Diktatur ein historischer Moment gewesen sei, in dem die Gruppen

46 Meine Übersetzung. Originaltext: »Más allá de que estaba en desacuerdo con lo que había sucedido con Allende, era un estado de ingenuidad, de desconocimiento con respecto a lo que venía, y estamos hablando del 12 de septiembre del 73 no estamos hablando de después así que, eso me quedó marcado porque era distinto a lo que se escuchaba entre la mayoría de las amistades de mis padres que en mayor o menor grado estaban contentos con el golpe militar.«

47 Meine Übersetzung. Originaltext: »No, mi familia no es que fuera pinochetista ni nada, pero sí eran de los que tenían miedo en la época de Allende, de los que su recuerdo principal es las filas, las colas o la escasez, y que había miedo. Pero no significa que hayan apoyado a la dictadura. O sea, aceptaron el golpe de Estado sin saber lo que venía después. Pero no. Con los años fueron cambiando su posición, cuando volvió la democracia, cuando se empezó a saber más sobre el tema de los DD.HH. Quizá a la fuerza.«

von Deutschen in Chile Gemeinsamkeiten empfunden hätten, sagte sie: »Gleich gedacht haben – gleich gedacht haben, ja, das ist es.«

Die Grenze zwischen deutschen Jüd*innen und nichtjüdischen Deutschen in Chile, die durch den Antisemitismus im ersten betrachteten Knotenpunkt entstanden waren, wurden jetzt durchlässiger. Benjamin C. fasst es folgendermaßen zusammen: »Bei der Unterstützung der Diktatur geht es quer durch. Es gibt Deutsche und jüdische Deutsche, was gewissermaßen etwas Widersprüchliches hat, aber sie sind zusammen für die Diktatur. Und wahrscheinlich genauso im Widerstand«⁴⁸ (Benjamin C., Santiago 2014). In seinen Beobachtungen gibt es jedoch einen Unterschied in den Motivationen bei der Aufhebung von Differenzen in beiden Gruppen: »[D]iese Differenz wird im Widerstand minimal oder nicht gemacht. Ob sie Deutsche oder jüdische Deutsche sind, ist in diesen Zirkeln vollkommen gleichgültig, was auf der anderen Seite anders ist.«⁴⁹ Diese Beobachtung findet in der Erfahrung Frida H.s mit Deutsch-Chilen*innen zum Teil Zuspruch. Auf meine Frage, wie es war, als die anderen in San Sebastián erfuhren, dass sie deutsche Jüdin war, antwortete sie: »Da habe ich – ich persönlich – es nicht schwer [gehabt], weil die eine Deutsch-Chilenin war verheiratet mit einem Schweden, ich war verheiratet mit einem Dänen, war schon der Kontakt da.« Sie vervollständigt ihre Aussage mit den Händen, indem sie eine Geste macht, als wären sie dadurch auf gleicher Ebene gewesen. Emma B. versteht die von Frida H. gezogene Relation gleich. Sie lächelt und urteilt: »Interessant!« »Nicht wahr?«, sagt Frida H. eher zu Emma B. als zu mir, worauf Emma B. antwortet: »Na klar« (Emma B. und Frida H., Santiago 2014).

Neben der Zugehörigkeit zu einer wirtschaftlich gut ausgestatteten Schicht wird durch den europäischen Hintergrund Identifikation geschaffen. Einer sozialen Nähe folgt (rechts-)politische Nähe, wobei »Herkunft«, wie Benjamin C. es anmerkte, zur Bedeutungsträgerin wird. Die Erinnerungen an den Holocaust und die Konsequenzen daraus werden die Verhältnisse jedoch weiterhin belasten. Das Gespräch mit Frida H. und Emma B. geht wie folgt weiter:

Frida H.: Und dann, die anderen, ja, das ist so gekommen, aber nicht, dass man befreundet war [Emma B. unterstützt Hilla H.s Aussage und ergänzt gleichzeitig zu mir: »Nein«, A. T.], man war gut bekannt, aber nicht befreundet [Emma B. zu mir: »überhaupt nicht«, A. T.]. In dem Fall, wo sie Deutsche war und er Schwede und mein Mann Däne und ich aus Deutschland kam: Da haben wir Kontakt gehabt, uns auch besucht. Mit den anderen war man eben bekannt.

Emma B.: Bekannt. Man begrüßt sich, man sieht sich, aber es ist keine Freundschaft. No, das ist, es ist doch immer, man denkt: »Puchacai, was ist geschehen.« Also, mein Mann wollte nicht, ich war zwei Mal in Deutschland, weil mein Sohn in Israel geheiratet hat, deswegen ich bin nach Berlin gefahren. Mein Mann wollte nicht mit nach

48 Meine Übersetzung. Originaltext: »Claro, en el apoyo a la dictadura, es transversal, hay alemanes y judíos alemanes, que en cierta medida es cierta contradicción, pero están juntos con la dictadura. Y probablemente en la resistencia también.«

49 Meine Übersetzung. Originaltext: »Pero en la resistencia esta diferencia es mínima o no existe. Entre que sean alemanes o que sean judíos alemanes, en esos círculos da exactamente lo mismo, que es distinto en el otro lado.«

Berlin. Mein Mann war Tscheche und alle seine Brüder sind umgekommen. Das konnte er natürlich nicht vergessen. (Interview Emma B. und Frida H., Santiago 2014)

Die Nähe zwischen Deutsch-Chilen*innen und deutschen Jüd*innen, die die positive Haltung zur Diktatur geschaffen hatte, zeugt von einer Artikulation von Rassismus und Klassismus. Es deutet sich hier eine ähnliche Konstellation an, wie sie Stuart Hall für Südafrika beobachtet hat: »Rasse« ist also die Modalität, in der Klasse »gelebt« wird, das Medium, in dem Klassenverhältnisse erfahren werden« (Hall 1994, S. 226). Die Gemeinschaft basierte auf einer auf Herkunft und Klasse beruhenden Identität. Die Simultaneität von Rassismusformationen beließ die Verhältnisse jedoch nur oberflächlich. In diesem Zusammenhang sind zwei weitere Aspekte interessant: zum einen, dass Frida H. sich selbst nicht als Deutsche sieht, sondern als aus Deutschland kommend, im Unterschied zu der Frau, die in Chile geboren und Nachfahr*innen deutscher Kolonist*innen war; zum anderen die Einsetzung des Wortes »Puchacai«: Dieses Wort kommt aus dem Mapuzungün, der Sprache der Mapuche, und wird als Interjektion mit der Bedeutung »wie schade/wie traurig« benutzt, auf Mapudungün heißt es jedoch »zwischen Büschen«. Diese unbewusste Wortwahl von Emma B. vermittelt ein Bild der Gefühlsebene, wenn sich die Verhältnisse zwischen den Gruppen verändern; dieses über die Sprache der Indigenen zu vermitteln, unterstreicht die ambivalente Position der deutschen Jüd*innen im rassialisierten System Chiles.

Die Positionierungen zur chilenischen Diktatur schafften auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft Spannungen und neue Grenzziehungen. Eine Positionierung dagegen bedeutete für viele deutsche Jüd*innen in Chile einen erneuten Ausschluss aus dem »Wir«, sowohl in Bezug auf die Zugehörigkeit zur organisierten Gemeinde als auch zu dem chilenischen Nationsprojekt, wie im Fall von Benjamin C., der dadurch zehn Jahre im kubanischen Exil blieb, und Sara T., die von da an in Deutschland lebte.

Die Historiker Gabriel Salazar und Julio Pinto stellen fest, dass der Putsch und die Diktatur Pinochets den Niedergang nicht nur der Arbeiterklasse, sondern auch einer weit gefassten marginalen Sozialwelt bedeutete, zu der Frauen, Mapuche, Arme der Stadt und des Landes gehörten (vgl. 1999, S. 123). Die Historikerin und Nachfahrerin von deutschen Jüd*innen, Daniela N., weitet diese Schlussfolgerung auf die jüdische Gemeinschaft aus:

Da es keinen offenen Antisemitismus vonseiten der Diktatur [im Vergleich zu Argentinien, A. T.] gab, wird nicht gesehen, wie dieselbe Angst und dieselbe prekäre Situation, die das ganze Land betraf, auch der jüdischen Gemeinde schadete. Wahrscheinlich auf unvermutete Art und Weise, nicht direkt sichtbar, es ist keine direkte Gewalt, aber es gibt Sachen, die der Gemeinde schon geschadet haben, Menschen, die gegangen sind, dass man mit Angst gelebt hat, dass man mehr eingeschlossen war, dass man mit der Meinungsäußerung mehr aufpassen musste, all diese Sachen, die zu der Zeit in der chilenischen Gesellschaft erlebt wurden, wurden auch in der jüdischen Gemeinde erlebt.⁵⁰ (Interview Daniela N., Madison-Wisconsin 2016)

50 Meine Übersetzung. Originaltext: »Como no hubo un antisemitismo abierto de parte de la dictadura, no se ve como el mismo miedo y la situación de precariedad que estaba en el país afectó de manera quizá insospechada, no son directamente evidentes, no es a través de violencia directa,

Sara T. gibt die Tiefe an, die die Konsequenzen dieser Grenzziehungen in ihrem Leben erreicht haben:

Es gibt mehrere Leute, mit denen ich keinen Kontakt mehr habe, weil es nicht geht. Der Schaden war zu groß. Stell dir vor: Ich gehörte zu einer sehr linken Organisation, die im Untergrund gearbeitet hatte. Und dann rief man mich an, mein Mann war in Haft, man rief mich an: »Bring deine Kinder raus aus dem Haus, schnell! Bring sie irgendwo unter. Die werden jetzt abgeholt und gefoltert damit dein Mann redet.« Da packst du die Kinder auf der Stelle, machst einen kleinen Koffer für jeden und dann denkst du, wohin, klar, gehst du zu Leuten aus der Familie, die damit nichts zu tun hatten. Ich komme an mit den Kindern, da sind andere Familienangehörige, die auch links sind, und meine Kinder werden nicht angenommen. Die müssen sich erst einmal um die anderen kümmern. Und völlig fremde Leute, die da zu Besuch waren, die ich ein Mal oder zwei Mal vorher gesehen habe, sagen mir: »Wir nehmen die Kinder. Meine Frau geht mit allen, unseren und deinen, Kindern nach Hause. Keiner weiß von unseren Verbindungen, da sind sie gut aufgehoben und wir gehen erst einmal und versuchen, deinen Mann zu finden.« So, was glaubst du, wie die Beziehung zu dieser Familie, den Familienangehörigen ist, die in so einem Moment die Kinder nicht annehmen. Das ist vorbei! Da fühle ich nicht, dass ich irgendwas verloren habe. (Interview Sarah T., Göttingen 2016)

Neben dem Wunsch, sich dadurch gegenüber ihrem Vater zu behaupten, haben auch die Exilierung aus Chile und die Haltung der organisierten Gemeinschaft für die Diktatur dazu geführt, dass Sara T. ihre jüdische Identität 18 Jahre lang abgelehnt hatte: »Da war ich nicht nur nicht jüdisch, sondern ich hab es auch niemanden erzählt. Als ich nach Deutschland kam, wollte ich sowieso keinem erzählen, dass ich Jüdin war. Ich war ja im Land der Nazis.« Zu diesem familiären Bruch und dem tatsächlichen Exil aus Chile und in Deutschland erlebte sie ein inneres Exil aus ihrem »jüdisch-Sein«.

3.2.3 Verflochtene Erinnerungen: Spannungsfeld zwischen Selbstbild, Fremdzuschreibungen und Positionierung

In Deutschland wollte Sara T. erneut »jüdisch leben« (Interview Valparaíso 2014). Wie einst ihr Vater nach seiner Einwanderung in Valparaíso in Chile, wurde sie nach ihrer Einwanderung in Göttingen Mitgründerin der ersten jüdischen Gemeinde nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland. Auf meine Frage, was sie dazu bewegte, ihre jüdische Identität in Deutschland für sich erneut in Anspruch zu nehmen, antwortete sie:

Eines Tages kommst du in die Uni, da stehen die Aufsichtskräfte der Bibliothek, das waren zwei alten Herren, und reden über einen Film, der am Abend davor im Fernsehen gezeigt worden ist und den die Hälfte des Landes gesehen hatte – es war »Holocaust«, die Serie. Und die reden miteinander und der eine sagt dem anderen: »Und die

pero que sí afecta, hay cosas que sí afectan a la comunidad, las personas que se fueron, esto de vivir más encerrado aún porque había miedo, esto de tener que ser mucho más cuidadoso con lo que se dice, con lo que no se dicen, eran todas cosas que se estaban viviendo en la comunidad chilena en general y que también se vivió en la comunidad judía.«

Juden sollen nicht schuld gehabt haben«. Rate mal, was du machen würdest, ich bin in die Luft gegangen. Das war das Ende meines »Nichtjüdisch-Seins«. (Sara T., Göttingen 2016)

In der Erfahrung von Sara T. wird zum einen das Prozesshafte von Identitätsbildungen deutlich und zum anderen, wie Identitätskonstrukte je nach Kontext anders zu gesellschaftlicher Intelligibilität beitragen (vgl. Butler 1991, S. 93): Während einer jüdischen Identität in Chile nachzugehen weitgehend eine private Entscheidung blieb, hatte diese spätere Entscheidung, entsprechend damaligen Auseinandersetzungen um hegemoniale Geschichtsschreibung und Erinnerung in Deutschland, zusätzlich einen symbolischen Charakter bekommen.

Schon bei der Exilierung wurde ihr weniger wegen ihrer linken, sondern eher wegen ihrer jüdischen Identität von Deutschland Asyl angeboten. Auf meine Frage, ob es für das Asyl in Deutschland eine Rolle gespielt hätte, dass sie Deutsche sei, antwortete sie:

Nein, dass ich jüdisch war. Die haben uns freigekauft, als einzige Familie, weil wir Probleme hatten, weil ich jüdisch war. Die anderen Familien, die freigekauft waren, waren alle aus der Schwesterpartei der Sozialdemokratie, das waren alle von der *Partido Socialista* in Chile. Die Einzigen, die nicht dazugehörten, waren wir. Und das war nur, weil der Bischof Frenz⁵¹ interveniert hat. Er hat dem Botschafter einige nicht so schöne Worte gesagt, die ich nicht wiederholen möchte. »Du solltest dich schämen«, ich war dabei! Am Telefon hat er gesprochen: »Du solltest dich schämen, deine ganzen Treffen und *tomateras*«, also, mit den Regierungsleuten jeden Abend Besäufnisse zu unternehmen. Kümmere dich um diese Familie, die ..., weil wir Nazis sie aus Deutschland herausgeschickt haben. Aber die anderen Wörter werde ich dir nicht sagen [sie lacht], die waren nicht sehr christlich [sie lacht]. (Interview Sara T., Göttingen 2016)

In ihrer Erfahrung verflochten sich auch die Erinnerungsarbeit Deutschlands und die Chiles. Mitte der 1970er-Jahre, während in Chile die Militärdiktatur die Grenzen zwischen deutschen Jüd*innen und nichtjüdischen Deutschen, die sich für die Diktatur positionierten, auflöste, werden deutsche Jüd*innen, die von der Diktatur verfolgt wurden, aus der jüdischen organisierten Gemeinde ausgeschlossen. Ihre Ausreise gelang ihr allein, weil sich Deutschland gegenüber jüdischen Exbürger*innen im Zuge der Bemühungen um Vergangenheitsbewältigung verantwortlich fühlte. In Deutschland und in der deutschen Gesellschaft angekommen, hält Sara T. einen jüdischen Raum für nötig, um eine Positionierung zur Shoa in Deutschland zu zeigen.

Aus diesem Grund beteiligt sich Sara T. bei der Neubelebung einer jüdischen Gemeinde in der Stadt. Jahre später wird sie eine zweite jüdische Gemeinde sowie das jüdische Lehrhaus Göttingen e. V. gründen. Für die Eröffnungsfeier des Jüdischen Lehrhauses im Jahr 2001 lud sie Thomas Bürgenthal als Redner ein, der zu dem Zeitpunkt Richter am Internationalen Gerichtshof in Den Haag war. Er hatte eine Verbindung zu

51 Helmut Frenz war ein deutscher evangelisch-lutherischer Pfarrer, der im Jahr 1965 nach Chile entsandt wurde und dort zu Beginn der Diktatur dabei half, Ausländer*innen, die verfolgt wurden, die Ausreise zu ermöglichen.

Göttingen, denn es war hier, wo er seine Mutter wiedergetroffen hat, beide die einzigen Überlebenden ihrer Familie. Aber er war 2001 auch eine Persönlichkeit, die für seine Hingabe und seinen Beitrag im Bereich Völkerrecht auch im lateinamerikanischen Kontext bekannt war. In seiner Autobiografie, »Ein Glückskind. Wie ein kleiner Junge zwei Ghettos, Auschwitz und den Todesmarsch überlebte und ein neues Leben fand«, gewährt Bürgenthal Einblicke darüber, wie die Erinnerung an seine eigenen Erfahrungen seine Arbeit beeinflusste. Bezogen auf seine Tätigkeit als Richter des Interamerikanischen Gerichtshofs für Menschenrechte und insbesondere in seiner Rolle als Mitglied in der Wahrheitskommission zum Verschwinden von Menschen, Folter und Morde in Honduras schrieb er:

War der Holocaust lediglich ein Trainingslauf für die nächste Runde an Völkermorden? Das alles macht mir Sorgen, besonders wenn ich von neuen Gräueltaten höre oder sehe, wie sie in irgendeinem Teil der Welt begangen werden. Meistens jedoch zwingt mich, die Hoffnung nicht aufzugeben und weiterhin zu glauben, dass Gesetze und juristische Institutionen eingesetzt werden können, um zu verhindern, dass die schreckliche Vergangenheit, die einige von uns durchleben mussten, sich wiederholt. Den Hauptteil meines beruflichen Lebens habe ich dieses Ziel gewidmet. (Bürgenthal 2007, S. 245).

Während Sara T. und ihr Gast bei der Eröffnung des Jüdischen Lehrhauses ihre jüdische Identität zum Teil politisch verstanden und aktiv die Erinnerungsarbeiten in ihrem Tun miteinander verknüpften, sind auch in den Erfahrungen meiner Gesprächspartner*innen, die sich für die Diktatur aussprachen, Verflechtungen in den Erinnerungsarbeiten vorhanden, die zur erneuten Diskriminierung aufgrund ihres »Jüdisch-Seins« führten. In Bezug auf die Ermordungen unter der Diktatur erklärte Emma B.:

Emma B.: *No*, er hat sehr viel Gutes getan. Aber das hat er leider schlecht gemacht. Denn im Ausland konnten sie nicht verstehen, wie wir für Pinochet sein konnten [Frida H. geht nach vorne, um etwas zu sagen, doch dann hält sie inne und lehnt sich wieder zurück]. Ich weiß, in Deutschland haben die gesagt: »Unmöglich!«

[...]

Ich: Wer sind »wir«?

Emma B.: Wir, die Juden.

Als Teil der Bemühungen in Deutschland zur Vergangenheitsbewältigung wurden alle meine Gesprächspartner*innen der ersten Generation im Jahr 1988, kurz vor dem Mauerfall und dem Ende der Diktatur in Chile, als Ex-Bürger*innen nach Deutschland eingeladen. In Deutschland wurden sie erneut primär als jüdisch angesehen und entsprechend wurden Erwartungen an sie herangetragen. Sie selbst haben jedoch keine Zusammenhänge zwischen dem Nationalsozialismus und der Hitlerdiktatur einerseits und der chilenischen Diktatur andererseits gesehen, was ihre Positionierungen in Chile überhaupt möglich machte. In Bezug auf die Nichtvergleichbarkeit fiel Frida H. ein Witz ein, der auf die Tiefe des Nazisystems hinweist:

Frida H.: Da gibt es einen sehr guten Witz: Ein Mann kommt nach Hause und schreibt einen Zettel: »Habe Exerzieren heute Abend in der Partei«, ja. Später kommt seine Frau: »Ah, ja, ich habe auch eine Sitzung bei der Nazifrauenorganisation«, ja. Dann kommt die Tochter: »BDM«, Bund deutscher Mädchen, und dann kommt der Junge: »Hitlerjugend« auch, ja. Dann plötzlich um 10 Uhr Abend kommen Diebe und sie nehmen alles mit, was sie brauchen, und dann schreiben sie: »Wir danken unserem Führer. Ihm haben wir es zu verdanken, dass es uns der Diebstahl gelungen ist.«

[Frida H. und Emma B. schauen sich an und mich und dann wieder sich, sie lächeln ein wenig, ich nicht. Ich habe den Witz in dem Moment nicht verstanden und war für eine Reaktion viel zu sehr mit dem beschäftigt, was diese Aussage mit mir machte, und mit der nächsten Frage, A. T.]

Ich: Und warum haben die Leute euch das gefragt, »warum ihr Juden«, mit welchen Vorwürfen ...

Emma B.: Weil sie geglaubt, weil sie es verglichen haben mit der Zeit von Hitler [Frida H. schaut Emma B. streng an]. Sie haben gesagt, das ist dasselbe System, das Hitler etabliert hatte. Aber das war nicht dasselbe. Denn es war ganz egal, ob jemand ein Jude oder nicht Jude war. Er wurde gleichbehandelt. Man wurde festgenommen, verschickt, was weiß ich wohin. Das war der einzige Fehler, den er leider gemacht hat. (Interview Frida H. und Emma B., Santiago 2014)

Die Erfahrungen und Positionierungen von Frida H. und Emma B. sind in zweierlei Hinsicht von Bedeutung. Die Enttäuschung bei den Begegnungen meiner Gesprächspartner*innen in Deutschland weist auf den deutschen Kontext der 1980er-Jahre und auf Erinnerungsdebatten darin hin.

Maria Bader beschreibt die Erlebnisse von Jüdinnen in feministischen Kreisen in Deutschland der 1980er-Jahre wie folgt: »Das Stichwort ›jüdisch‹ war offenbar geeignet, ein ganzes Spektrum an Schuldgefühlen, Verdrängungswünschen, Lebenslügen und Aggressionen zu mobilisieren« (1999, S. 84). Im Text geht es der Autorin um die Herausforderungen, denen sich der »Schabbeskreis«, eine jüdisch-lesbische feministische Gruppe gegenüber sah, als sie sich in der feministischen Szene Berlins bewegen wollten. Doch diese Beschreibung ermöglicht es, das zu verstehen, dem auch meine Gesprächspartner*innen zu jener Zeit in Deutschland begegneten. Bader weist auf das Desinteresse hin, mit dem die einzelnen Mitglieder der Gruppe aufgenommen wurden bzw. darauf, dass sie als homogene Gruppe wahrgenommen wurden und als solche zu Projektionsfläche fungierten. Im Text »Geschichte des Antisemitismus« markiert Werner Bergmann die 1980er-Jahre als ein Zeitpunkt, an dem Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit nicht nur, aber auch in Deutschland eine neue Welle erfuhren (2010, S. 131f.).

Die Enttäuschung darüber, dass ausgerechnet Jüd*innen eine gewaltvolle Diktatur unterstützen, kann mit dem von Bader beschriebenen Sachverhalt verstanden werden. Als deutsche Jüd*innen aus Chile eingereist, wurden meine Gesprächspartner*innen von nicht jüdischen Menschen in Deutschland ebenfalls als Gruppe und nicht als einzelne Subjekte angesehen. Die Konfrontation bei den Begegnungen kann darauf hinweisen, dass auch meine Gesprächspartner*innen zur Projektionsfläche gemacht wurden, wobei die Desillusionierung sich weniger auf die Person, sondern auf ein Bild von »Jüdisch-Sein« bzw. auf die scheinbare Bestätigung eines antisemitischen Motivs, wie der Rachsucht als jüdische Charaktereigenschaft (vgl. Benz 2008, S. 207), bezog.

Die Erklärungen wiederum, die meine Gesprächspartner*innen für die Unvergleichbarkeit der Systeme anbieten und worüber sie ihre Positionierung für die Diktatur rechtfertigen, weisen charakteristische Züge des von Daniel Goldhagen eingeführten Begriffs des eliminatorischen Antisemitismus auf und bieten Anknüpfungspunkte zur Debatte um sein Buch »Hitlers willige Vollstrecker« an. Goldhagen arbeitet darin den eliminatorischen Antisemitismus als eine »deutsche Variante« des Antisemitismus mit »Genozid-Potenzial« heraus (Hilberg 1998, S. 27). Dabei beschreibt er die Täter als gewöhnliche Deutsche, die aus unversöhnlichem Hass gegenüber Jüd*innen willig an der Shoah mitgearbeitet hätten (vgl. Birn/Rieß 1998, S. 43). Das Buch führte zu einer Debatte in Deutschland, die teilweise für die Einordnung der Positionierungen meiner Gesprächspartner*innen hilfreich ist.

Auf inhaltlicher Ebene merkt Raul Hilberg an, dass Goldhagens eliminatorischer Antisemitismus die Tatsache herunterspiele, dass nicht alle Täter Deutsche und nicht alle Opfer Jüd*innen waren (vgl. 1998, S. 30). Der Witz, der Frida H. in diesem Zusammenhang einfällt, vermittelt das Bild der gewöhnlichen Deutschen, die sich im nationalsozialistischen System willig beteiligt. Die Ansicht von Emma B., dass die Systeme nicht zu vergleichen wären, gründet unter anderen in der Annahme, dass im Nationalsozialismus ausschließlich jüdische Menschen verfolgt worden wären.

Für die Zurückweisung von Parallelen spricht für Klaus H. auch die Dimension des Holocaust. Die Tiefe des nationalsozialistischen Systems und die Mitarbeit der Mehrheitsgesellschaft würden Parallelen in ihren Möglichkeiten begrenzen und vor allem die Unterschiede zwischen den Diktaturen klarstellen:

Die Parallele ist, Angst zu haben, in der Nacht abgeholt zu werden. Aber es ist nicht dieselbe Dimension. Ich weiß nicht, in Chile, sagt man, haben 30 000 Menschen darunter gelitten. In Nazideutschland haben nicht nur die Juden darunter gelitten, sondern auch andere. Sie sind viel schlimmer behandelt worden als hier, ja, viel schlimmer. Wer Kommunist, wer Sozialist in Deutschland, in Nazideutschland war – wurde eben auch ... Es war viel, viel gefährlicher, ja? Du kannst, ich weiß nicht, 15 000 Menschen umbringen, so im Stillen, wie man in Chile sagt, *entre gallos y media noche*, *no*? Aber du kannst nicht 6 000 000 Leute umbringen, ohne dass die Bevölkerung davon weiß und mitmacht. Das geht nicht. Sie muss damit einverstanden sein. Also, das Phänomen, Leute umzubringen, ist, wenn du so willst, dasselbe, aber die Dimension macht den Unterschied. (Interview Klaus H., Santiago 2014)

Einige meiner Gesprächspartner*innen haben dagegen ihre Haltungen mit dem Vergleich zwischen der Diktatur in Chile und dem Nationalsozialismus erklärt. Anna A. spricht über Kontinuitäten der Gewaltsysteme: »In der Diktatur ist Paul Schäfer, das Nazistische, der Faschismus, alles ist dort vorhanden« (Interview Wellesley 2013). In Bezug auf Adaptions- und Assimilationsprozesse von deutschen Jüd*innen in seinem Alter sagte Benjamin C., dass es bei diesen keine tiefe Beziehung zu Deutschland aufgrund eigener Erfahrung gab und so die Möglichkeit, sich in Chile anzupassen, viel größer war als für die vorherige Generation. Der neue Kontext sei »das Stabile, das Gegenwärtige. So

war [die Assimilierung] eine Form, sich in Sicherheit zu bringen, aber nur in gewissem Sinne, denn dann kam die Diktatur auch hierher.«⁵² (Benjamin C., Santiago 2014).

Im Rahmen der Aufarbeitung der Diktatur in Chile hat die Betonung der Unterschiede zur Nazidiktatur und zu den nationalsozialistischen Verfolgungen eine doppelte Konnotation: Während den Erwartungen, die an meine Gesprächspartner*innen in Deutschland Ende der 1980er-Jahre herangetragen wurden, eine Verharmlosung der Dimension des Nationalsozialismus beigemessen werden kann, wird jeglicher Verzicht darauf, Parallelen zu ziehen, bei einigen meiner Gesprächspartner*innen zum Argument, um noch heute eine Positionierung für Pinochets Diktatur zu rechtfertigen, trotz des Wissens über Menschenrechtsverletzungen, das in den letzten Jahren erlangt wurde. Im Unterschied zu seiner Schwester erkennt Klaus H. die Rechtswidrigkeit des Putsches und die Menschenrechtsverletzungen der Diktatur Pinochets. Er schwächt dennoch ab:

Klaus H.: Wie viele Jahre? Wie lange war die Diktatur, 14 Jahre?

Ich: 17.

Klaus H.: von ›73 bis ›89 – ja, also 14 Jahre.

Ich: 17.

Klaus H.: Ja, in den letzten Jahren war ja keine Diktatur mehr. Es war nur demokratisch ..., schon in den letzten fünf, sechs Jahren wurde ja kein Mensch mehr umgebracht. Das war am Anfang. Es war Bürgerkrieg, schlimm genug, furchtbar, aber es war keine Theorie mehr dahinter, keine Philosophie, das Problem war gelöst, sozusagen. Die Linken und die Armen waren abgeschoben und die Oligarchie hat die Regierung wieder eingenommen und damit war sie zufrieden, damit war der Fall erledigt. Ihr politisches Ziel war ökonomisch, und das war erreicht. Es gab keinen Grund mehr zu unterdrücken. (Interview Klaus H., Santiago 2014)

Weitere Kritiken an Goldhagens eliminatorischem Antisemitismus sind, dass dieser eine monokausale Antwort auf die Frage anbiete, wie Menschen zu Mörder werden: »Für Goldhagen scheint mit der nationalen Zuordnung die Frage beantwortet« (Birn/Rieß 1998, S. 46). Teile der Linken kritisierten, dass diese monokausale Antwort die kritische Theorie der Gesellschaft unbeachtet lasse und deshalb als Erklärung für den Holocaust zu verkürzt wäre (vgl. Haury 1998, S. 245). Klaus A. verknüpft die Dimension mit dem politischen Ziel. Er schreibt dem Nationalsozialismus ein eliminatorisches Ziel von Jüd*innen zu, der Pinochet-Diktatur ein rein ökonomisches, was eine weniger tiefe Dimension mit sich bringe. Dabei wird die Artikulation von ökonomischen Interessen und Rassismus bei der Unterdrückung übersehen.

An die Einladung als ehemalige Bürger*innen nach Deutschland erinnern sich meine Gesprächspartner*innen mit gemischten Gefühlen. Von den vielen Aktivitäten, die das achttägige Programm beinhaltete, bewegte sie der Besuch ihrer alten Schulen und ihres Viertels am meisten. Klaus H. erinnert sich:

52 Meine Übersetzung. Originaltext: »lo estable, lo presente, y entonces era una forma diría yo de asegurarse. De sentirse seguro de cierto modo, porque después vino la dictadura aquí también.«

[D]as Haus, in dem ich gewohnt habe, war nicht mehr da, und es hat mir nicht Leid getan, denn aus dem Haus wurden wir rausgeschmissen. Wir waren die einzigen jüdischen Bürger und wir mussten raus, von einem Tag auf den anderen, weil sie nicht mit Juden zusammenleben wollten. Und jetzt ist das Haus bombardiert worden. Im Gegenteil: *ahí está*. Wir mussten raus? Hoffentlich sind genug dabei umgekommen, die uns rausgeschmissen haben [...]. Aber solche Sachen, wie in der Schule. Ich will dir was zeigen von der Schule, einen Moment [geht weg und holt ein Schulbuch, A. T.]. Das ist ein Schulbuch, das hat die Schule rausgegeben. Das ist die Wohnung von Berlin. Was entscheidend an der Schule ist, ist Folgendes: Die Lehrerin, die sehr, sagen wir mal, *open minded* war, die hat, um ihren Kindern den Holocaust nicht nur als trockene Materie beizubringen, gesagt: »Das war auch hier bei euch um die Ecke, also, machen wir Folgendes: In dem Haus, wo du heute wohnst, hat bestimmt eine jüdische Familie gewohnt. Wie wäre es, wenn du mal fragst, wer in der Wohnung vorher gewohnt hat, oder nachforschst.« Und das haben sie getan, und dadurch hat die Schule ein Programm gemacht, dass sie im Hof, im Schulhof, für jüdische Familien einen Ziegelstein hingelegt haben. Der Ziegelstein sollte nur auf ein [...] sein, das heißt, nicht irgendein Name, sondern »in der Wohnung, zwei Treppen weiter unten, wohnte eine Familie so und so«, oder »In meinem Haus wohnte keiner, aber gegenüber wohnte einer, ich heiße Berta und sie hieß auch Berta, dann leg ich einen Ziegelstein hin, weil wir zumindest den Namen gemeinsam haben.« Daraus ist ein Buch entstanden und herausgegeben worden. Das ist das hier, das ich in meinen Händen halte. Darin siehst du hier diese ganze Mauer, siehst du hier eine Mauer mit Ziegelsteinen. Das Projekt hatte schon angefangen, als ich kam. Ich hab davon nichts gewusst. Ich habe das Buch dort entdeckt und dann hab ich es durchgelesen. Das ist der Ziegelstein von meiner Familie, von denen, die umgekommen sind. [Er deutet auf ein Bild und fängt an zu weinen. Sekundenlange Stille; A. T.] (Interview Klaus H., Santiago 2014)

Die Bilder des Verlusts, die Ziegelsteine, die an den Mord und die vielen ehemaligen Bürger*innen erinnern sollen, werden von Klaus H. wahrgenommen. Zur Anerkennung des Unrechts und des Leids dessen, was der nationalsozialistische Antisemitismus ihm und seiner Familie angetan hatte, schätzte Klaus H. an der Initiative insbesondere die Arbeit mit der neuen Generation. Mein Gespräch mit ihm über die Erinnerungsarbeit Deutschlands und Chiles ging wie folgt weiter:

Ich: Haben Sie den Eindruck, dass Deutschland eine gute Erinnerungsarbeit von der Geschichte geleistet hat?

Klaus H.: Absolut, ja, also, nicht alle sehen das so, ich sehe das so, *yo lo encuentro extraordinario* [ich finde es hervorragend].

[...]

Ich: Ist das vielleicht ... oder ist das ein Aspekt, der vielleicht auch eine Rolle spielt in dem, was Sie meinten, dass man mit der Zeit, um keinen Hass in sich zu haben – ist diese Erinnerungsarbeit wichtig?

Klaus H.: *Sí*, absolut, *sí*. *No*, es ist vorbei.

Ich: Und was würden Sie von der Erinnerungsarbeit in Chile sagen, ist es vielleicht wichtig, auch in Chile diese Arbeit zu verrichten?

Klaus H.: Ja, ja, selbstverständlich. [Fährt auf Spanisch fort; meine Übersetzung] Nein, man muss, man muss einen Schnitt machen, man muss einen Schnitt machen. Man sollte es nicht vergessen, es ist nicht nötig, aber man muss einen Schnitt machen.

Man kann nicht, sonst kann weder eine Person Jahr für Jahr ... noch eine Nation aufstehen, aber ich beginne, Spanisch zu reden [...] Es ist kein Leben, sie sind ..., aber man muss nicht drängen, man muss es nicht unterstützen, man muss es einkapseln und verstauen, aber das wird ... das war nur, weil es 40 Jahre seit dem Putsch waren und morgen eine neue Regierung anfängt, dass das Thema dringlich wurde, weil es für sie gut war. Darüber hinaus ist es weder für die eine noch die andere Seite erforderlich, dies zu tun. Man sollte es nicht machen. Die Linke sollte nicht ... ist eine schlechte politische Sitte, genauso wie es schlecht ist zu glauben, dass morgen das gute Leben aufhört, weil eine Regierung der Concertación [Abkürzung von Concertación de Partidos por la Democracia, ein Bündnis der Mitte-links-Parteien von 1988 bis 2013] [...]«⁵³ (Interview Klaus H., Santiago 2014)

Mit der Änderung der Sprache wird die »Nichtvergleichbarkeit« der Systeme betont. Dies wird zur Folge haben, dass die Positionierungen während der Aufarbeitung von Vergangenheit sogar konträr sein können.

Der eliminatorische Antisemitismus wurde auch in Bezug auf Erinnerungsarbeiten diskutiert. Johannes Heil und Rainer Erb stellen infrage, dass mit Goldhagens Thesen, der »Blick [...] für die bleibenden Strukturen und Dispositionen zu Gewalt und Genozid« (1998, S. 22) geschärft werde. Im Bezug auf Deutschland sagt Mariane Kröger, dass mit der Erinnerung an den Holocaust Politik gemacht wird. Darüber würde die »Selbstverpflichtung einer moralischen Verantwortlichkeit« (1998, S. 262) und Betroffenheit vorgeführt. Sie kritisiert eine Erinnerungsarbeit, die sich nicht an der Gegenwart bzw. Zukunft orientiert und begründet ihre Kritik mit folgender Beobachtung zur deutschen Gesellschaft: »All die Aspekte, die letztendlich Auschwitz ermöglicht haben, existieren weiter, und etliche gegenwärtige Phänomene erinnern an die Situation Anfang der 30er Jahre, die zur Machtergreifung Hitlers geführt hat« (ebd., S. 276).

Klaus H. bezieht sich auf eine Reihe von Fernsehprogrammen in allen öffentlichen Sendern zu »40 Jahre[n] seit dem Militärputsch« im September 2013.⁵⁴ Während eine Aufarbeitung des Nationalsozialismus und des Antisemitismus als hilfreich und notwendig empfunden wird, rät Klaus H. für Chile, diese nicht fortzusetzen; er empfindet sie als schlecht für das politische Leben des Landes. Zudem wird die Erinnerungsarbeit

53 Klaus H. gibt seine Meinung auf Spanisch wieder. Originaltext: »No, hay que ... hay que dar un corte, hay que dar corte no hay que olvidarlo, no hace falta, pero hay que dar corte. No se puede, ni una persona puede vivir año y año, ni puede levantarse una nación tampoco, pero empiezo a hablar en castellano [...] No es una vida. Están ..., pero no hay que no hay que empujarlo no hay que respalda hay que encapsularla y guardarla. Pero esto va a pasar, porque esto era porque eran 40 años y porque tenemos un cambio gobierno mañana, que estaba empujando, que estaba a propósito buscando esta la información de la ... no porque existe, sino porque le convenía. Es más, no hay que hacerlo, ni por un lado ni por otro. No hay que hacerlo. La izquierda no ... es una mala costumbre política, igualmente como es malo que creen que mañana también la buena vida en Chile va a acabar porque viene un gobierno de la Concertación.«

54 Wie der Serie »Holocaust« von 1978 kommt in Chile zwei Serien eine tragende Rolle bei der Erinnerungsjunktur zu: »Los '80« und »Los Archivos del Cardenal«. Diese sind im Rahmen des Erinnerungsprogramms 40 Jahre nach dem Beginn der Diktatur produziert worden. Einige Berichterstattungen zum Sonderprogramm: www.eldinamo.cl/cultpop/2013/08/22/tvn-a-40-anos-del-golpe-el-documental-que-complica-al-directorio-del-canal-de-todos/; https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/09/130902_chile_golpe_edad_madura_crz. Zugriff: 11.11.2019.

in linke Sphären eingeordnet. Auf das Insistieren meiner Frage, wie die Erinnerungsarbeit in Chile geleistet werden sollte, antwortete Klaus H., dass es keine Rezepte gebe, es sei eine Willenssache: »Der Wille, ich will vergessen und ich will das Positive suchen und ich will vorwärtskommen«⁵⁵ (Interview Klaus H., Santiago 2014).

Daniela N. spricht von »blinden Punkten« in der organisierten Gemeinschaft bezüglich der chilenischen Geschichte: »Es ist schmerzhaft, wenn man die Geschichte der Verschwundenen, der Gefolterten, der exilierten Juden sieht. Es ist schmerzhaft zu sehen, dass sie sehr oft die Unterstützung der Gemeinde nicht spürten. Es ist schmerzhaft, diese blinden Punkte der Gemeinschaft, nach so vielen Jahren seit den Geschehnissen, zu sehen.«⁵⁶ Das sei auch für sie eine Motivation gewesen, ihre Magistra-Arbeit, in der sie die Positionierungen der organisierten Gemeinden in Argentinien und Chile zu den jeweiligen Diktaturen untersuchte, mit ihrer Doktorarbeit zu linken jüdischen Bewegungen in Argentinien und Chile fortzusetzen.

Ich fühlte, dass mir etwas fehlte. Es war nicht so, dass alle Juden die Diktatur unterstützt hätten, oder es war nicht so, dass dadurch Juden gut oder schlecht oder was anderes wären. Nein. Ich wusste von anderen Leuten, die ich interviewt hatte, und durch eine Menge anderer Dinge, dass es eine andere Realität gab und dass diese Realität keinen Platz und keine Stimme gehabt hatte. So habe ich mich auf die Suche nach dieser anderen Realität in meiner Arbeit gemacht. Was war mit den linken Juden gewesen, und nicht nur, ob sie gefoltert, exiliert oder ermordet wurden. Nein. Mein Interesse war zu schauen, was gab es in ihrem »Jüdisch-Sein«, an dem Jüdischen, was sie hatten, um sich der Politik zu zuwenden, und was ist mit ihnen passiert.⁵⁷ (Interview Daniela N., Madison-Wisconsin 2015)

An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass, wie in der Gesellschaft im Allgemeinen auch, die Aufarbeitung der Diktatur in der jüdischen Gemeinschaft in Chile noch fortgeführt wird.

In den Bürger*innenwerdungsprozessen meiner Gesprächspartner*innen zu diesem Knotenpunkt werden erneut Aspekte einer innerjüdischen Debatte deutlich, die nach der Möglichkeit fragt, Parallelen zwischen dem Holocaust und anderen Verbrechen

55 Meine Übersetzung. Originaltext: »Es cuestión de intención – nada técnica siempre existe – la intención yo quiero – olvidar y quiero buscar lo positivo y quiero progresar.«

56 Meine Übersetzung. Originaltext: »Es doloroso si uno ve la historia de los detenidos desaparecidos, torturados, exiliados judíos, es doloroso ver que muchas veces no sintieron el apoyo de la comunidad. Es doloroso ver cómo los puntos ciegos de la comunidad tantos años después de lo sucedido.«

57 Meine Übersetzung. Originaltext: »Sentía que me faltaba algo. No era que todos los judíos habían apoyado a la dictadura, y no era que eso hacía que los judíos fueran buenos o malos o cualquier cosa. No. Sabía por las personas que murieron, por las otras personas que yo había entrevistado y por un montón de otras cosas, que había otra realidad, pero que esa realidad no había tenido cabida y no había tenido espacio y no había tenido voz. Entonces a lo que yo me dediqué para mi tesis de doctorado fue a encontrar esa otra realidad. Qué pasó con los judíos de izquierda y no solamente si fueron torturados, exiliados, si los mataron. No. Mi interés era ver qué había en su judeidad, en lo judío que tenían ellos para meterse en la política por cómo lo hicieron. Si había algo de su propia historia como judíos que los hacía que se metieran o no en la política y ver qué pasó con ellos.«

an der Menschheit zu ziehen. An einer späteren Stelle äußert sich Daniela N. kritisch gegenüber dem Ziehen von Parallelen, jedoch beinhaltet ihr im Interview formuliertes Forschungsziel die Frage nach einer ontologischen Verbindung zwischen dem Jüdisch-Sein und politischer Positionierung, was Teil der Debatte ist.

Die Germanistin Ruth Klüger positionierte sich gegen Parallelisierungsmöglichkeiten, wenn diese Erwartungen an Jüd*innen beinhalteten. In ihrer Autobiografie »Weiter leben. Eine Jugend« schrieb sie, wie sie auf die Bemerkung eines Doktoranden und eines Postdoktoranden der Universität Göttingen antwortete, die empört über eine jüdische, den Holocaust überlebende Person redeten, die sie in Jerusalem kennengelernt hätten, und über die »Araber« als schlechte Menschen gesprochen hätten: »Wie kann einer, der in Auschwitz war, so reden? fragte der Deutsche. Ich habe ein, bemerke, vielleicht härter als nötig, was erwartet man denn, Auschwitz sei keine Lehranstalt für irgend etwas gewesen und schon gar nicht für Humanität und Toleranz« (Klüger 1994, S. 72).

Die von Klüger wiedergegebene Situation bringt die Gefahr auf dem Punkt, die mit dem Ziehen von Parallelen zwischen Unterdrückungssystemen einhergehen kann. Im Kontrast zu Thomas Bürgenthal, der aus seiner Verfolgungserfahrung eine Perspektive für seine Arbeit am Internationalen Gerichtshof zog, macht Klüger darauf aufmerksam, dass das Ziel davon, Parallelen zu ziehen, gegebenenfalls Klärung bedarf. Die Unterhaltung zwischen Ruth Klüger und den Doktorand*innen bzw. Postdoktorand*innen findet statt im selben Raum an der Universität der Stadt Göttingen wie die Erfahrung, die Sara T. bei ihrer Ankunft machte und nach der sie entschied, das Jüdische Lehrhaus mit einem Vortrag von Thomas Bürgenthal zu eröffnen.

Für diese Arbeit ist diese Debatte auch deshalb relevant, weil sie veranschaulicht, warum eine differenzierte, kontextbezogene und relationale Perspektive wichtig ist, um verschiedene Rassismusformationen zu verstehen. Die Perspektive deutscher Jüd*innen auf Erinnerungsprozesse hilft hierbei insofern, dass sie auf komplexe Artikulationen von Antisemitismus, andere Rassismen und weitere Unterdrückungsmechanismen sowie auf Verflechtungen zwischen den deutschen und chilenischen Kontexten hinweist. Ein Ursache-Wirkung-Verhältnis zwischen einem »Jüdisch-Sein« oder der Erfahrung jüdischer Menschen und ihren Positionierungen innerhalb von bzw. zu Machtstrukturen herzustellen, kann ohne eine relationale und kontextabhängige Perspektive für Ablenkung in der Analyse gegenwärtiger gesellschaftlicher Probleme durchaus für eine erneute Diskriminierung von Jüd*innen, sorgen.

Im Unterschied zu Krügers Antwort auf implizierten Erwartungen an Jüd*innen wiesen Frida H., Emma B. und Klaus H. die Parallelen zwischen den Systemen zurück, jedoch nicht immer die Konstruktion einer jüdischen Identität, die darin erhalten war. Indem sie damit argumentierten, dass weder die sozialistische Politik Allendes noch die Diktatur die Verfolgung von Jüd*innen vorsah, stellten sie klar, dass sie ihre Haltung nicht als Jüd*innen annahmen. Zugleich diente die Zurückweisung von Parallelen dem Erhalt eines bestimmten (Selbst-)Bildes, als jüdisch – mit dem Wissen um Verfolgung von Jüd*innen unter anderen sozialistischen Systemen – aber auch als Deutsche, die die Werte der Diktatur von Ordnung und Sauberkeit teilten. Demgegenüber könnte die Missachtung, die meine Gesprächspartner*innen, die sich für die Diktatur positionierten, in Deutschland erfuhren, auf die Annahme zurückgeführt werden, dass ihnen dort als »jüdisch« keine weiße Haltung zugesprochen wird.

Von Roberto E., Anna A., Benjamin C. und Sara T. wurden Parallelen zwischen den Systemen als Teil der Narrativierung ihrer Positionierungen gegen die Diktatur in Chile gezogen. Dabei wurde keine ontologische Relation zwischen Jüdisch-Sein und dem Ausleben von bestimmten Werten hergestellt. Während Daniela N. die Frage, ob eine Beziehung zwischen Jüdisch-Sein und politischer Positionierung bei linken Aktivist*innen bestand, im Rahmen einer Forschung nachgehen möchte, sieht Anna A. in der Verfolgungserfahrung von Jüd*innen eine politische Verantwortung für Jüd*innen, sich gegen Menschenrechtsverletzungen zu positionieren. Damit bewegen sich Daniela N. und Anna A. in der Gedankenwelt Thomas Bürgenthals, aber sprengen diese, indem sie die Relation zwischen Erfahrung und politischer Positionierung auf eine jüdische Identität beziehen.

Zwischenfazit

Im Rahmen des Kalten Krieges wurden Identitätsprozesse mit erneuter Kraft in Gang gesetzt mit den Spezifika, dass »Rasse« hinter Klasse gerückt wurde. Der ideologische globale Kampf zwischen Kommunismus und Kapitalismus äußerte sich in Chile durch die Intensivierung einer Politik der Umverteilung unter Allende und in der darauffolgenden, 17 Jahre währenden neoliberalen Diktatur Pinochets. Der ideologische Krieg schlägt sich in den Identitäten nieder und beeinflusst ihren Einbezug in die Nationsprojekte. Die rassistischen Grenzen zwischen den Identitäten Mapuche, Deutsch-Chilen*innen und Juden werden durch Links- oder Rechtssein aufgelöst, wobei Rassismus weiterhin operativ blieb. Politische Positionierungen entsprechen somit Praktiken der Bürger*innenschaft, welche, in Abwehr oder Zustimmung antisemitischer und rassistischer Diskriminierung, neue soziale Differenzierungen mit sich bringen.

Das Verschwinden und doch Bestehenbleiben von Rassismus hinter identitäre Kategorien des Kalten Krieges wird dadurch feststellbar, dass unter Allende die Forderungen der Mapuche in der Umverteilungspolitik zwar aufgenommen wurden; indem diese aber in einen Kampf gegen Unterdrückungsformen der Arbeiterklasse übersetzt wurden, wurde der Rassismus, der für die Armut unter den Mapuche mitverantwortlich war, nicht betrachtet. Dadurch wurde Rassismus nicht nur nicht bekämpft, sondern zum Teil sogar reproduziert. Die Verhältnisse zwischen linken Militant*innen und der Mapuche-Bewegung zeugen von der Unzulänglichkeit der marxistischen Analysen für das Verständnis von Vergesellschaftungsprozessen in Chile zu jener Zeit. Entsprechend der Beobachtung von Walter Mignolo – Marxismus würde einen »cut across the ›people‹« machen, nachdem Karl Marx »the ›people‹ into socio-economic classes« aufgeteilt hatte (2005, S. 384) – basierten einige solidarische Aktionen auf einem Bewusstsein über das Ausbeutungsmodell. Daraus gingen emanzipatorische Projekte hervor, in denen aber unsichtbar blieb, dass das paradigmatische Modell des Proletariats weiß, männlich und europäisch ist.

Aus der Verschiebung der Grenzen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft wird zugleich deutlich, wer in das »Wir« unter der Diktatur miteingeschlossen wurde. Die Aufhebung der Grenzen des ersten Knotenpunkts zwischen Deutsch-Chilen*innen und deutschen Jüd*innen durch die Zugehörigkeit einer Klasse und Kultur enthüllt die Diktatur als ein weißes Nationsprojekt. Die Grenzverschiebungen aufgrund der Positionierungen bei Allende und der Verfolgung unter Pinochet innerhalb der Gemeinschaft

machen zudem erneut den Anschluss der Ereignisse an die Globalgeschichte deutlich. Konkret für meine Gesprächspartner*innen, die sich für die Diktatur positionierten, bedeuteten sie, dass auch die Differenzziehungen des ersten Knotenpunktes zwischen deutschen Jüd*innen und den »anderen Jüd*innen« in Chile durchlässiger wurden. Eine Positionierung für die Diktatur lässt zudem gemeinsame geografische und soziale Räume in Chile entstehen – wie am luxuriösen Badestrand.

Wie in der Gesellschaft im Allgemeinen brachte eine aktive Mitarbeit im sozialistischen Projekt Allendes eine Ausschließung meiner Gesprächspartner*innen aus der organisierten Gemeinschaft, als die Diktatur diese verfolgte. Angst hat sowohl die Auswanderung unter Allende als auch die Haltung der organisierten Gemeinschaft während der Diktatur gesteuert. Die Tabula rasa der Diktatur zeichnet sich im Verlust politisch interessierter Menschen in den jüdischen Gemeinden aus. Wie im ersten Knotenpunkt das HICEM das Ankommen von deutschen Jüd*innen in Chile von New York aus unterstützte, werden supranationale Instanzen aktiv, um die Flucht von Verfolgten der Pinochet-Diktatur in anderen Ländern, auch in Deutschland, zu ermöglichen. Sich als Gemeinde politisch nicht zu äußern, stellt in diesem Zusammenhang eine weitere Praktik von Bürger*innenschaft dar, die die Diktatur goutierte und den Subjekten Sicherheit versprach.

Die Rekonstruktion ihrer Positionierungen erfolgte anhand der in Chile vorherrschenden Erinnerungsdiskurse von rechts und links. Teile der Rechtsdiskurse von heute sind das Plädoyer, »nach vorne zu schauen«, sowie die Erinnerung an die Knappheit von Lebensmitteln und die Menschenschlangen unter Allende. Diese Diskurse werden eingesetzt, um die Machtergreifung der Militärjunta als eine Rettung des Landes darzustellen und somit eine, nach Steve Stern, Kontra-Erinnerung zu erzeugen (vgl. 2006, S. 105). Die »blinden Punkte«, die den Erfolg von neoliberalen Rationalitäten beweisen, werden innerhalb der jüdischen Gemeinschaft von den jüngeren Mitgliedern aufgezeigt, wie im Fall von Daniela N. Diese Arbeit ist Teil eines gesellschaftlichen Prozesses zur Erinnerung in Chile.

In den Erfahrungen und Positionierungen meiner Gesprächspartner*innen finden sich aber auch kollektive Narrationen aus den Erinnerungsarbeiten verschiedenener Räume wieder. Diese verflochtenen Erinnerungen bildeten für einige meiner Gesprächspartner*innen eine weitere Grundlage für ihre Positionierungen zu den Ereignissen in Chile. Zugleich sahen sie sich mit Parallelisierungsbemühungen konfrontiert, die, wie im Fall Krügers, von außen an sie herangetragen wurden und über ein Bild von dem, was sie als Jüd*innen zu sein haben, operierte.

Die Erfahrungen und Positionierungen meiner Gesprächspartner*innen deuten somit auf verschiedene Wege hin, den Verfolgungsapparat des Nationalsozialismus und den Holocaust sowie die Ambivalenzen, die in diesen innewohnen, zu erinnern. Entsprechend dem Zusammenhang zwischen Erinnerungsarbeiten und Politik, von dem Kröger oben sprach, gehen auch diese Wege mit Ein- und Ausschließungspraktiken einher. Maria Bader weist ferner darauf hin, dass jüdische Feminist*innen in der Geschichte des hegemonialen weißen Feminismus der Bundesrepublik Deutschland der 1980er-Jahre nicht vorkamen (vgl. 1999, S. 86). Auch meine Gesprächspartner*innen, die zu diesem Zeitpunkt zwar lange in Chile gelebt hatten, doch in den jeweiligen deutschen Städten, in die sie eingeladen wurden, geboren worden waren, wurden als Gäste behandelt. Die

Diktatur in Chile dagegen hat sie miteingeschlossen, wenn sie ihr Weiße-Nationsprojekt nicht hinterfragten.

3.3 Postdiktatoriales Chile: Die Mapuche-Bewegung

Ein dritter historischer Knotenpunkt lässt sich an der Mapuche-Bewegung, welche im Zuge der Rückkehr zur Demokratie seit 1990 wiederbelebt wurde, umreißen. Er spannt zugleich den Bogen zur Einwanderung deutscher Siedler*innen⁵⁸ im 19. Jahrhundert. Die Mapuche-Bewegung von heute beinhaltet Vergesellschaftungsaspekte wie die Aufarbeitung des alltäglichen Rassismus sowie ökonomische Ziele: die Bekämpfung der multinationalen Konzerne, die sich mit der Genehmigung des Staates in ihren noch erhaltenen Gebieten platzieren und sie weiterhin wirtschaftlich einengen, sowie die Rückgabe von Ländereien, die im 19. Jahrhundert den Mapuche erst durch das Militär genommen und später den deutschsprachigen Siedler*innen gegeben wurden.

Die Mapuche-Bewegung ist weder neu noch einheitlich. Der Anthropologe Rolf Foerster unterteilt die Verhandlungsgeschichte des politischen Dialoges der indigenen Bevölkerung mit der spanischen Krone und später mit dem chilenischen Staat in vier Pakte – den kolonialen Pakt, den republikanischen Pakt, den Pakt um die Entstehung der *Dirección de Asuntos Indígenas* und den imperialen Pakt. Seiner Auffassung nach zeichnet sich die aktuelle Bewegung durch eine positive Bewertung des kolonialen Paktes aus, der eine Grenze zwischen dem chilenischen Staat und dem Mapuche-Territorium festlegte sowie den Mapuche eine Autonomie zugestand – und sie durch die Suche nach verfassungsrechtlicher und internationaler Anerkennung als indigenes Volk betrachtete (vgl. Foerster 2009, S. 103ff.). Die Strategien der Mapuche-Aktivist*innen sind multipel und die Rezeption der Forderungen und Praktiken werden innerhalb der Mapuche-Gemeinschaften sowie in den solidarisierten Kreisen der *Causa Mapuche* zurzeit kontrovers diskutiert.

Im Folgenden werde ich mich der Analyse der Verflechtungen von Machtverhältnissen und Identitätskonstrukten zuwenden, die in den Auseinandersetzungen im Rahmen der Mapuche-Bewegung deutlich werden. Dabei konzentriere ich mich auf Rassismusbildungen, die in den Differenzpolitiken im postdiktatorien, neoliberalen chilenischen Staat und in der Rezeption ihrer Forderungen vonseiten meiner Gesprächspartner*innen aktualisiert werden.

3.3.1 Der »deutsche« Süden erkämpft: Die Mapuche-Forderungen nach Rückgabe von Ländereien im Kontext von neoliberalen Rationalitäten und Kulturalismen

Die Kämpfe um die Ländereien haben das Differenzregime Chiles zu einer Konjunktur gemacht und den Süden in ihr Zentrum gerückt. Debatten um wirtschaftliches Wachs-

58 Es ist anzumerken, dass unter »die Deutschen« zu dieser Zeit alle deutschsprachigen Menschen gefasst wurden. Auch wenn die größte Gruppe aus dem heutigen Deutschland kam, waren unter den Siedler*innen auch Menschen aus dem heutigen Österreich und der Schweiz.

tum werden mit Debatten um Kultur und Identitäten entfaltet, wobei den Identitätskonstruktionen der Deutschen und der Mapuche eine paradigmatische Rolle zukommt.

Zwei Ereignisse, die in Verbindung mit der Mapuche-Bewegung diskutiert werden, geben die Spannungen der Beziehungen zwischen den Mapuche und den Nachfahr*innen der Kolonist*innen im Süden wieder: die Tötung des Mapuche-Aktivisten Matías Catrileo am 3. Januar 2008 durch die Polizei, der sich auf den Ländereien der Familie Luchsinger befand, sowie der Tod des alten Ehepaars Luchsinger am 4. Januar 2013, deren Haus in Brand gesetzt wurde. Diesen Ereignissen, die fünf Jahre auseinanderliegen, kann man in der Mapuche-Bewegung eine symbolische Bedeutung für Rassismen und Ressentiment in Chile beimessen, die seit zwei Jahrhunderten andauern.

Die Einwanderung von deutschen Siedler*innen Mitte des 19. Jahrhunderts wurde durch das sogenannte »selektive Einwanderungsgesetz«⁵⁹ und im Rahmen einer territorialen Expansion des chilenischen Staates geregelt. Nach Martín Sagrera teilten die Oligarchien Lateinamerikas des 19. Jahrhunderts die Auffassung, ein wirtschaftliches Wachstum sei durch die Besiedlung von »leerstehenden Ländereien«⁶⁰ für die Landwirtschaft zu erreichen (vgl. 1998, S. 177). Die Menschen, die die Ländereien besiedeln sollten, mussten aus ihrer Sicht bestimmten »Rassen« angehören. Laut Simon Collier waren sich in Chile Konservative und Liberale – zu Letzteren gehörte auch Vicente Pérez Rosales, der wichtigste Kolonisationsagent des 19. Jahrhunderts, vorgestellt in der Einleitung – darin einig, dass eine europäische Einwanderung die angestrebte gesellschaftliche Transformation mit sich bringen würde (vgl. 2005, S. 162). Collier zitiert den Abgeordneten Marcial Gonzáles, der behauptete, dass diese »mehr Zivilisation als die besten Bücher, mehr Reichtümer als tausend mit Waren beladene Schiffe« bringe (vgl. ebd., S. 163).

Auch Alejandra Bottinelli Wolleter bezieht sich auf den zivilisatorischen Diskurs, mit dem die eingesetzte Gewalt und die Irregularitäten bei der Enteignung der Ländereien gerechtfertigt wurden. Sie zitiert einen weiteren Abgeordneten, Benjamín Vicuña Mackena, aus einer Rede im Parlament am 9. August 1868: »Der Indio ist nichts als ein unbezähmbarer Wilder, ein Feind der Zivilisation, weil er nur die Laster liebt, die ihn umgeben, den Müßiggang, die Trunksucht, die Lüge, den Verrat und all diese Abscheulich-

59 Diese Gesetze legten unter anderem fest, dass die Siedler*innen ein Startkapital bekamen, welches sie nach 20 zinsfreien Jahren an den Staat zurückzahlen mussten. Dieses Startkapital beinhaltete die Reise, Ländereien sowie technische Ausrüstung und Samen für die Bewirtschaftung der Ländereien (vgl. Ojeda-Ebert 1984, S. 200).

60 In Chile handelte es sich auch um Ländereien der Mapuche, die sie jahreszeitabhängig ökonomisch als Viehweiden, für die Jagd etc. benutzten. Diese wurden größtenteils von der Regierung als unbewohnt erklärt und konfisziert. Zu den Irregularitäten, durch die diese Enteignungen vorangetrieben wurden, gehört, dass viele Siedler*innen, die die Ländereien bekamen, diese durch Betrug und mit der Unterstützung von Notaren erweiterten (vgl. Bericht der *Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, S. 450ff. <https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/268/nuevo-trato-indigena.pdf?sequence=1>; Zugriff: 11.11.2019).

keiten, die das unzivilisierte Leben ausmachen«⁶¹ (Vicuña Mackena, zitiert in Bottinelli Wolleter 2009, S. 114).

In dieser Zeit wurde die koloniale Opposition zwischen Europäer*innen und Mapuche auch für die postkoloniale Phase stabilisiert, wobei das »Mapuche-Sein« mit Minderwertigkeit, Barbarei, Faulheit und als »von Grund auf böse« (ebd., S. 118) und das »Europäisch-Sein« mit Überlegenheit, Zivilisation und Arbeitswilligkeit gleichgesetzt wurde. Die deutschen Siedler*innen wurden somit zu dem »Wir« gezählt und die Mapuche als die internen »Anderen« des Nationsprojektes deklariert.

Zur 150-Jahr-Feier der Kolonisation im Jahr 2002 veröffentlichte die größte lokale Zeitung Osornos, *El Dario Austral*, eine Sonderausgabe, um die deutsche Kolonisierung zu würdigen. Auf etwa 20 Seiten wurde das deutsche Erbe gelobt: »ein Beitrag zur Entwicklung«, »eine heroische Tat«, »die nötige wirtschaftliche Spritze«, »die große Leistung«, »ein Samen, der Früchte trug«⁶² sind einige der Titel und Untertitel in der Sonderausgabe. Außerdem kommen deutsche Vereine und deren Mitglieder, Schulen und Schüler*innen, deutsche Architektur sowie Straßen mit deutschen Namen und Denkmäler vor, die in verschiedenen kleinen Städten an die Einwanderung von Deutschen erinnern. Auch ein Interview mit dem Genealogen German Hofmann wurde geführt, der sich zu den Kolonialist*innen äußert:

Die ersten Kolonialisten kamen aus Niedersachsen, Schlesien und Hessen. Sie waren Menschen mit weißer Haut, mit hellen Augen und ein wenig größer als das chilenische Mittelmaß. Aber was sie am meisten auszeichnete, waren ihre Stärke, Beharrlichkeit und vor allem ihr Glaube, da sie in der Mehrheit lutherische Menschen waren.⁶³

In dieser Darstellung werden die Gründe für den Erfolg der Deutschen im Süden Chiles den biologischen und psychologischen Fähigkeiten der Einwanderer*innen zugeschrieben. Anstatt diese Annahmen kritisch zu hinterfragen, veröffentlichte die Zeitung neben dem Interview eine Website, auf der man den eigenen »germanischen Wurzeln« – so die Zeitung – nachgehen kann. Zu den darin präsentierten Selbstdarstellungen als »natürlich gut oder besser« ist die ganze Sonderausgabe ein Beweis dafür, wie im Süden nach wie vor dem »Deutschen« auf der Repräsentationsebene viel Platz eingeräumt wird, sowie dafür, dass die Zeitung mit einem Begehren der Konsument*innen rechnet, welches sich auf biologische und differenzielle Rassismus stützt.

Die Anpassung und Weiterentwicklung des Rassismus im heutigen Neoliberalismus zeigen sich auch dadurch, dass laut den Repräsentant*innen des Deutsch-Chilenischen Bundes, eine der Organisationen, die in der Auflage zu Wort kommen, in den letzten

61 Meine Übersetzung. Originaltext: »[E]l indio [...] no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque sólo adora los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominaciones que constituye la vida del salvaje.«

62 Meine Übersetzung. Originaltext: »Una contribución al desarrollo«, »una gesta heroica«, la necesaria inyección económica«, »la gran hazaña«, »Semilla que dio frutos«.

63 Meine Übersetzung. Originaltext: »Los primeros colonos provenían de Sajonia, Silesia y Hesse. Eran hombres de tez blanca, ojos claros y un poco más altos que el promedio chileno. Pero lo que más lo caracterizó fue su fuerza, perseverancia y principalmente su fe, ya que eran gentes en su mayoría luteranas.« (El Austral de Osorno, 14.12.2002, S. A14)

Jahren ein »reencantamiento« (Wiederverzauberung) für die »germanische Kultur« zu beobachten sei. Diese zeichne sich durch einen Boom des »deutschen Tourismus« in der Region aus. Die Beschreibung der Situation als »Wiederverzauberung« unterstreicht den ideologischen Charakter, der mit Konsumformen in einer neoliberalen Ära einhergeht: Es sind nicht die alltäglichen Verhältnisse, sondern der »Zauber«, der präsentiert und konsumiert wird. Zudem deutet das Zitat auf das Globale in der aktuellen Rassismusformation hin, wobei das »Deutsche« oder das kulturelle Erbe der europäischen Kolonialist*innen gut unter den Weltbürger*innen, die sich Tourismus leisten, verkauft werden kann.

Die Umstände und alltäglichen Verhältnisse werden geschönt und passend verzerrt. Unter dem Titel »Die nötige wirtschaftliche Spritze« werden die Aneignungen von Ländereien im 19. Jahrhundert folgendermaßen dargestellt: »Die Deutschen, die seit 1850 die Ländereien schrittweise besetzten, bildeten riesige *Latifundios*, und so wurde die landwirtschaftliche Produktion in großem Maße dynamisiert«⁶⁴. Die wirtschaftlichen Erfolge der deutschen Kolonialisierung werden unter Leugnung der Geschichte der Enteignungen und als Verdienst von Eigenleistung erzählt.

Der Historiker und Forscher der NGO-Menschenrechtsorganisation *Observatorio Ciudadano*, Martín Correa Cabrera, gibt an, dass aus den 60 Hektar, die den Einwander*innen nach dem selektiven Einwanderungsgesetz zustanden, im Fall der Familie Luchsinger 1200 Hektar wurden, die sie heute, unterteilt in mehrere Großgrundstücke für verschiedene Familienmitglieder, im Süden Chiles besitzt.⁶⁵ Der Aktivist Matías Catrileo wurde von der Polizei bei der Räumung eines besetzten Teils des *Fundo Santa Margarita* getötet. Er war mit weiteren Aktivist*innen an der Besetzung im Rahmen von Rückgabeforderungen beteiligt.

Correa Cabrera weist darauf hin, dass Jorge Luchsinger, Besitzer der besetzten Ländereien, sich seit der Ermordung von Catrileo bemüht habe, seine Beziehungen zu den Mapuche-Gemeinschaften in der Presse als gut darzustellen (vgl. 2008, S. 1). Jahre zuvor hatte Jorge Luchsinger sich aber in einem Interview für den Film »El Despojo« (2004) darüber beschwert, vom Staat nicht genügend Schutz im Kampf gegen die Mapuche bekommen zu haben:

Sie geben mir polizeilichen Schutz, aber dieser ist nicht effektiv für so ein weites Territorium. Hier braucht man eine Armee zum Überwachen! Nun, es wird sehr viel dafür Werbung gemacht, die Politiker sagen ständig, dass sie nicht wollen, dass so etwas

64 Meine Übersetzung. Originaltext: »Los alemanes que ocuparon gradualmente las propiedades de la zona, desde 1850 constituyeron inmensos latifundios y así la producción agrícola se dinamizó en gran forma« (El Austral der Osorno von 14.12.2002, S. A6).

65 Die Zahlen gibt Martín Correa Cabrera in einer ausführlicheren Genealogie des Konfliktes um die Ländereien der Familie Luchsinger unter dem Titel »El fundo Santa Margarita, su origen, historia y su relación con las comunidades mapuches vecinas y colindantes« an, welche am 20.03.2008 auf der Website einer Mapuche-Organisation in Santiago hochgeladen wurde und als PDF-Datei zur Verfügung steht: http://meli.mapuches.org/IMG/pdf/historia_fundo_santa_margarita.pdf. Einen guten Überblick über die Einwanderungsgeschichte der Familie Luchsinger gibt zudem der deutsche Journalist Toni Keppeler in seinem Buch »Chile in Bewegung: Reportagen aus einem Land der Gegensätze« (vgl. 2016, S. 67ff.).

wieder passiert, was im Jahr 1973 mit den Menschenrechten passiert ist, aber sie machen gerade doch dasselbe, das ist doch genau das, was zwischen 1970 und 1973 passiert ist!⁶⁶ (»El Despojo« 2004)

Jorge Luchsinger stellt eine Parallele zwischen den Aufständen der Mapuche und den Aufständen zu Zeiten der Agrarreform in der Regierung von Salvador Allende her. Er weist damit auf das Bestehen der Diskriminierung und Machtverhältnisse hin, um mit einem erneuten Angriff der Militärkräfte zu drohen.

Zugleich wird die Mapuche-Bewegung auch von der chilenischen Regierung kriminalisiert. Durch die Medien wird das Bild gewalttätiger Mapuche des Südens konstruiert, die sich nicht der chilenischen Kultur und dem Fortschritt anpassen wollen. Dieses Bild steht konträr zu dem der Deutschen; den Mapuche wird aufgrund ihrer Differenz die Zugehörigkeit zur chilenischen Gemeinschaft abgesprochen. José Bengoa spricht dieses Konstrukt an: »Man musste sich fragen, woher diese Idee des Feuers, die Angst gegenüber den Mapuche als Brandstifter kommt, die sich so oft in der Geschichte des Südens Chiles und die sich heute in den Gerichtsverfahren in der Araucanía wiederholt« (2009, S. 118). Die Frage bleibt auch hier unbeantwortet, doch die Ökonomie dieser Zuschreibung von Gewalttätigkeit und Destruktion, die der Mapuche-Identität seit jeher zugeschrieben wird, wird deutlich. Der Tod des Ehepaars Luchsinger bedeutete für die Mapuche-Bewegung eine neue mediale Präsenz, die die Angst vor den Brandstifter-Mapuche bestätigt, auch wenn jahrelang keine Täterschaft an dem Brand festgestellt werden konnte und auch noch heute unklar ist, ob die Ermordung des Ehepaars bei der Brandstiftung eingeplant war.⁶⁷

Benjamin C. äußert sich vorsichtig über die aktuelle Konjunktur der Mapuche-Bewegung. Bezüglich des Todes der Familie Luchsinger weist er auf den Stand der Ermittlungen hin, wonach weder die Täterschaft noch die Ziele des Brandes geklärt sind. Trotz dieser Unklarheiten wäre es für Benjamin C. vorstellbar, dass die Spannungen im Süden auf diese Art »gelöst« werden:

Ich müsste forschen, um genauer sein zu können, aber einerseits waren die Eltern dieser Familie Teil der Kolonialisten, die die Mapuche gewalttätig von diesen Ländereien vertrieben haben. Das rechtfertigt nicht, dass sie ermordet wurden. Andererseits ist mir klar, dass das, was in Wirklichkeit passiert ist, noch nachgewiesen werden muss. Sehr wahrscheinlich wurde der Brand durch die Mapuche gelegt. Nun, der Brand war nicht unbedingt dazu gedacht, sie zu töten. Abgesehen von dieser Erklärung, der ich nichts hinzuzufügen habe, ist meine Haltung demgegenüber etwas distanziert. Ich verurteile selbstverständlich die Todesfälle. Aber ich warte ab, bis ich mehr Information habe.

66 Meine Übersetzung. Originaltext: »Me dan protección policial, pero ésta no es efectiva en un territorio tan extenso, aquí se necesita un regimiento para hacer custodia! Ahora, se publicita mucho, y muchas autoridades dicen a cada rato, que no queremos que nunca más vuelva a pasar lo que pasó con los derechos humanos en el año 73 ... ¡Oiga, si éstos están armando el mismo cuadro, si esto es exactamente lo que pasó entre el 70 y el 73!«

67 Der Prozess endete erst im Jahr 2018 mit der Verurteilung von drei Menschen. Das Urteil bedeutete auch den Freispruch von weiteren acht Beschuldigten, die sich mit den Angeklagten seit 2013 in Untersuchungshaft befanden.

Und es gibt eine Vorgeschichte, die, wie gesagt, nichts rechtfertigt, aber die Rebellion der Mapuche erklärt, falls sie es waren.⁶⁸ (Interview Benjamin C., Santiago 2014)

Die von Benjamin C. angesprochene Vorgeschichte wird in den Medien als ein schon immer währender Konflikt dargestellt. Bereits durch die Bezeichnung der Ereignisse vonseiten der Medien und aller postdiktatorialen Regierungen als »Mapuche-Konflikt« wird eine Gewaltretorik in Gang gesetzt, die eine gesellschaftliche Akzeptanz der Militarisierung der Region und der Verurteilung von Mapuche-Aktivist*innen mittels eines Antiterrorgesetzes aus der Zeit der Diktatur erzeugte. Zusätzlich zu dem Rechtsapparat, der gegen die Gegner*innen der Diktatur entworfen wurde, ist bei der Behandlung von Mapuche-Aktivist*innen heute ein weiteres Dispositiv aktiviert worden. Im Film »El despojo« (Dauno Tótoro, 2004) gibt der Anwalt der Familie Catrileo, Jaime Madariaga, an, dass das Strafrecht, das gegenüber den Mapuche-Aktivist*innen angewendet wird, nach Akteur*innen und nicht nach der Tat urteilt. Dieses Strafrecht sei im Deutschland der 1930er-Jahre, insbesondere im nationalsozialistischen Deutschland, entstanden und »bestraft diejenigen für das, was sie sind, und nicht für das, was sie getan haben«⁶⁹ (Jaime Madariaga in »El Despojo«, 00:40:12).

Ein Bericht über die Menschenrechte in Chile von 2013 unterstreicht die Aussage von Madariaga: »Die Ungenauigkeit und Weite der Definition des Terrorakts birgt die Möglichkeit einer selektiven Anwendung des Antiterrorgesetzes gegen spezifische Gesellschaftsgruppen«⁷⁰ (Coddou/Godoy 2013, S. 237). Weitere Fakten, die eine Kriminalisierung der Mapuche-Bewegung vonseiten des chilenischen Staates beweisen, werden im Bericht aufgezählt: Auf Grundlage einer Statistik der Straftaten stellt die Studie fest, dass die Straftaten, die Mapuche im Rahmen des sogenannten Mapuche-Konflikts von 1990 bis 2013 durch Ausübung von Gewalt begingen, prozentual den geringsten Teil ausmachten. Demnach ist die Notwendigkeit zu hinterfragen, die Antiterrorgesetze anzuwenden. Zudem gibt die Studie an, dass laut einer Statistik des Forschungszentrums *Libertad y Desarrollo* 27 % der rechtswidrigen Festnahmen im Jahr 2012 Menschen indigener Abstammung betroffen habe (vgl. ebd., S. 234f.).⁷¹ Die Kulturwissenschaftlerin Ale-

68 Meine Übersetzung. Originaltext: »Tendría que investigar como para ser más preciso, pero los padres de esta familia, fueron parte de estos colonos que desplazaron violentamente a los Mapuche de esas tierras. Entonces, lo que no justifica que los hayan asesinado. Por otra parte entiendo que eso todavía está por demostrarse, de que en realidad lo que se hizo supuestamente y muy posiblemente por el lado Mapuche fue el incendio. Ahora, el incendio no era necesariamente para matarlos a ellos. Bueno, más allá de la explicación del caso, que no es mucho más lo que yo pueda explicar, mi actitud frente a esto es un poco distanciado. Condeno obviamente las muertes, pero, espero tener más información. Y hay antecedentes históricos como digo que de alguna manera si no justifican, explican la rebeldía de los Mapuche, si fueron ellos.«

69 Meine Übersetzung. Originaltext: »El derecho penal de autor] sanciona a alguien por lo que es y no por lo que hace, que es el derecho penal de acto.«

70 Meine Übersetzung. Originaltext: »La indeterminación y amplitud de la definición de acto terrorista trae como consecuencia la posibilidad de una aplicación selectiva de la legislación antiterrorista a determinados grupos de la sociedad.«

71 Informe Anual sobre DD.HH en Chile 2013: [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_ui_bd.nsf/E2D1BCA00DE1EBC405257CDA006F098C/\\$FILE/4.Informe_anual_2013-Chile.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_ui_bd.nsf/E2D1BCA00DE1EBC405257CDA006F098C/$FILE/4.Informe_anual_2013-Chile.pdf). Zugriff: 11.11.2019.

jandra Lübcke stellt fest, dass das rassistisch aufgeladene Kolonisationsgesetz, wodurch die deutsche Einwanderung des 19. Jahrhunderts eingeleitet wurde, noch heute den chilenischen Rassendiskurs widerspiegelt, der »eine biologische und kulturelle Minderwertigkeit von Eingeborenen und Mischlingen produziert« (Lübcke 2003, S. 99).

Die Erfahrung von Klaus H. bestätigt Lübckes Aussage:

*Chile es un país racista, ja? Me encanta.*⁷² Ich bin sehr zufrieden. Wir sind glücklich darüber, dass wir in dieses Land gekommen sind, aber hier gibt es eine starke Diskriminierung [...]. Was südamerikanisch ist, ist automatisch unter der Mittellinie [wird abgewertet, A. T.], vom chilenischen Standpunkt aus. Also, Bolivianer, die hierher kommen, oder Peruaner, auch noch die Argentinier, vielleicht noch gerade so, das ist *automaticamente* unten, und alles, was weiß ist und ausländische Namen hat, zählt, wird nach oben [sozial, A. T.] kategorisiert

[W]ir, sozusagen meine Schwester, ich, meine Frau, haben hier [...], man kann nicht sagen, gelitten, sondern einen Vorteil durch Diskriminierung gehabt, weil, wenn du kommst und einen deutschen Namen hast, und du bist blond und hast blaue Augen, hast du automatisch einen Vorteil gegenüber allen anderen, wenn du dich für irgendwas bewirbst [...]. Und wenn sie [die Chilenen, A. T.] ein bisschen indianisches Blut haben oder etwas dazwischen sind, dann werden sie sich bemühen, es wird so untern Teppich geschoben. (Interview Klaus H., Santiago 2014)

Die gesellschaftliche Strukturierung und die durch Rassismus aufrechterhaltene Hierarchie der Bürger*innen Chiles, von der Klaus H. spricht, weist auf die postkolonialen Verhältnisse hin, die sich im neoliberalen postdiktatorischen Chile fortsetzen. Aufgrund ihrer für die Mehrheitsgesellschaft bedeutungsvollen deutschen Identität, die anhand äußerer Merkmale sowie der Nachnamen festgestellt wird, wird das Leben meiner Gesprächspartner*innen mit positiven Diskriminierungserfahrungen versehen. Zudem beobachtet Klaus H., dass dahingegen die Diskriminierung, die der Umgang der Mehrheitsgesellschaft mit dem indigenen Teil ihres Selbst pflegt, in eine Selbstnegierung mündet.

Benjamin C. leitet seine Erfahrungen damit ein, dass es ihm schwerfalle, darüber zu sprechen. Er macht deutlich, dass er erst jetzt und aufgrund meiner Fragen nach seinen Erfahrungen dazu reflektiere:

Also, es sind Reflexionen, die ich jetzt gerade deinetwegen mache [...]. Was ich persönlich gespürt habe, ist [er schaut kurz zu Boden, dann dreht er sich schnell zu mir hin und spricht in einem bedauernden Ton, A. T.] Bewunderung für das Ausländische. Ich mag es nicht! Es fällt mir schwer, das zu sagen, aber manchmal ist es stärker ausgeprägt, manchmal sehr schwach, sehr versteckt, untenrum, dass jemand Befriedigung empfindet, weil man ihn/sie von Gleichem zu Gleichem behandelt hat [er schaut mich mit weit geöffneten Augen an, zieht Augenbrauen und Schultern hoch, A. T.]. Das kommt vor [kurze Pause, er denkt nach, A. T.], seitdem die Spanier ankamen und

72 Auf Deutsch: »Chile ist ein rassistisches Land. Ich mag das Land aber [...]«.

den Mapuche bis *El Maule* [er lächelt ironisch, A. T.] ermordeten. Das wiegt noch ein wenig.⁷³ (Interview Benjamin C., Santiago 2014)

Klaus H. und Benjamin C. interpretieren das, wie sie sich von der Mehrheitsgesellschaft wahrgenommen und behandelt fühlen, als – unterschwelligen – fortlebenden kolonialen Rassismus. Dieser, der ihre deutsche und nicht ihre jüdische Identität in den Fokus nimmt, spricht ihnen zugleich noch heute eine gemeinsame Identität mit ihren Mitbürger*innen ab. Im Unterschied zu Klaus H., der eindeutig Privilegien als Konsequenz dieser Rassismusformation erfahren hat, fällt Benjamin C. keine Situation ein, in der er gemerkt hätte, aufgrund seiner »calidad de rubio de ojos azules« (blond und blauäugig) besser als andere behandelt worden zu sein. Diese Diskrepanz der Aussage von Benjamin C. – er identifiziert den vorhandenen Rassismus, sieht aber keine Folgen für sein Leben – könnte auf ein Problem seines sozialen Milieus hinweisen, die Rassifizierung der Gesellschaft auszusprechen. In Benjamin C.s Sozialisierung, wie er in Bezug auf sein Engagement im Widerstand gegen die Diktatur erklärte, wurde offenkundig einer deutschen Identität kein besonderer Wert zugeschrieben. Anders war es für Klaus H. im Bereich Innenarchitektur, wo die Zuschreibungen einer deutschen Identität offensichtlich eine Rolle spielten:

[D]azu kommen ein Nimbus und eine gewisse Realität, zum Beispiel, dass man pünktlich ist und genau. Also, wenn ich zu irgendeiner Firma gehe und sage: »Ich hab gehört, Sie wollen ihr Büro einrichten«, und es kommen noch andere und du hast einen deutschen Namen, dann hast du automatisch einen Vorteil, weil sie wissen: Du wirst das machen und du wirst pünktlich sein und das wird genau hinkommen und beim anderen: Maybe yes, maybe no. (Interview Klaus H., Santiago 2014)

Die Zuschreibungen – Pünktlichkeit und Genauigkeit – musste er gegenüber neuer Kundschaft im Unterschied zu den »Anderen« nicht beweisen, um die Aufträge zu bekommen.⁷⁴ Klaus H. spricht die Kraft dieses »Nimbus« auch bei der Fremdzuschreibung gegenüber den Mapuche an: »Die chilenische Gesellschaft lässt die nicht aufsteigen. Sie

73 Meine Übersetzung. Originaltext: »Es decir, son reflexiones que me hago en este momento por culpa tuya [...] lo que yo he sentido personalmente es un poco esta [hasta aquí mira el suelo, luego se vuelve rápidamente a mí y lo dice en un todo de disculpa] admiración por lo extranjero. No me gusta! Me cuesta un poco decirlo, pero, a veces es más pronunciado, a veces muy tenue, muy escondido por debajo, esto de, qué se yo, que alguien se sienta gratificado porque uno lo trata de igual a igual [me hace un gesto con los ojos, abiertos, levanta las cejas y los hombros]. Se da. O sea yo lo siento, lo percibo muy, cómo te diría, muy tenuemente, no es algo así espectacular, creo que en buena medida para mucha gente está por debajo todavía, eso es bueno, desde que llegaron los españoles y asesinaron a los Mapuche hasta el Maule [se ríe como disculpándose por lo que está diciendo]. Eso sigue pesando un poco.«

74 Noch mit 94 Jahren wird Klaus H. von Metro S. A., einer staatlichen Firma, die für den U-Bahn-Betrieb in Santiago zuständig ist, für die Renovierung ihrer Zentralbüros gerufen. Die Firma zählt seit langer Zeit zu seiner Kundschaft. Während meines Aufenthalts im Jahr 2015 habe ich ihn bei einem Planungsstreffen, bei dem die neuen Einrichtungsschritte diskutiert wurden, mit der Kamera begleitet. Eine weitere jahrelange Kundin von Klaus H. ist die Ex-Präsidentin Chiles, Michelle Bachelet.

bleiben weiter unten, also, sie sind automatisch, sagen wir, sozial abgewertet [...] dass sie nachher beweisen können, dass sie das nicht sind, ist ihre schwere Arbeit, die sie machen müssen« (Klaus H., Santiago 2014).

Während Klaus H.s den Einfluss der biologistischen und kulturalistischen Rassismen anmerkt, die Deutsche und Mapuche durch Fremdzuschreibungen ermächtigt bzw. entmachtet, setzt Benjamin C.s Kritik bei der Übernahme von rassistischen Vorstellungen vonseiten der Menschen an, die von diesen Rassismen nicht profitieren können. Das Unbehagen, das die ihm entgegengebrachte Sympathie der Mehrheitsgesellschaft in ihm hervorruft, begründet er folgendermaßen:

Ich lehne das ab. Es stört mich. Das heißt, das ist letztlich die Sicht des Kolonisierten, und insofern, dass ich mich auch chilenisch fühle, ärgert es mich umso mehr [...]. Das heißt, dass sie [die Chilenen/Mapuche] aber die Unterscheidung treffen [er lächelt; ich stimme ihm mit »mh« zu, A. T.]. Nun, das ist selbst bei sehr bewundernswerten Menschen so, bei denen man spürt, dass man ihnen unterlegen ist. Die fühlen sich neben einem klein, obwohl man doch selbst, mit Blick auf ihre Menschlichkeit, ihren bedeutungsvollen Beitrag zur chilenischen Kultur, klein neben ihnen ist: Das ist vollkommen absurd!⁷⁵ (Interview Benjamin C., Santiago 2014)

Zum einen betrachtet Benjamin C. diese Haltung, die ihm häufiger in populären Milieus entgegengebracht wurde, als die »Sicht der Kolonisierten«. Zum anderen werde er durch das Rassenkonstrukt von diesen zu einem Anderen gemacht, was seiner Selbstzuschreibung entgegensteht. Die Verinnerlichung des kolonialen Rassismus der Mehrheitsgesellschaft wird auch von Klaus H. beobachtet und folgendermaßen beschrieben: »Das Erste, [das gesagt wird,] wenn man sich kennen lernt und du stellst dich vor, ist: »Ah ja, ich hab auch eine französische Großmutter«, oder eine spanische Tante oder irgendwas. Das ist *autoprestigio*, ja? [...] [A]lso, es ist sehr leicht, sagen wir, Kontakt herzustellen. Es ist nicht schwer, es ist sehr leicht« (Interview Klaus H., Santiago 2014). Die Einwanderungsgeschichte des Landes erlaubt der Mehrheit, eine genealogische Vergangenheit in Europa zu imaginieren. Eine europäische Vergangenheit im heutigen Chile zu äußern, heißt jedoch, die eigene Identität aufzuwerten, und drückt eine Selbstdarstellung als Weiße aus, was wiederum meine Gesprächspartner*innen den Einzelnen absprechen. Die Suche nach einer europäischen Vergangenheit vonseiten der »Chilenen« wird von Klaus H. als Mimikry-Moment aufgenommen.

In Bezug auf die Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft ihrer jüdischen und ihrer deutschen Identität im Vergleich erklärt Beth M.:

75 Meine Übersetzung. Originaltext: »Yo tengo un rechazo a eso, me molesta, es decir que finalmente es una mirada del colonizado, y en la medida en que me siento chileno también, es decir, me da rabia [...]. Eso significa que ellos sí hacen la diferencia [se sonríe; yo concuerdo con un »mh«]. Ahora, esto en gente muy buena por lo demás, muy admirable y que incluso uno siente que son superiores a uno, entonces más rabia da todavía [...] en calidad de persona, en calidad de artista, en calidad de aporte trascendental a la cultura chilena, que uno se siente pequeño al lado de ellos entonces, es como absurdo.«

Sie wissen, dass viele Neuigkeiten, besonders technische Sachen, [aus Israel] kommen, das wissen sie heute alles schon, ja? Die sind ja nicht dumm, die Leute, um Gottes Willen, die sind ja alle, viele studierte Menschen. Aber, aber sie lieben die Deutschen, unbedingt. Haben die Deutschen im Herzen. Ich habe auch nichts gegen die Deutschen, wenn nicht Hitler gekommen wäre, wären wir die besten Deutschen gewesen. (Interview Beth M., Santiago 2014)

Der Mehrwert, der mit »Deutsch-Sein« einhergeht, übertrumpft in ihrer Wahrnehmung das, was in Chile mit »jüdisch-Sein« assoziiert wird. Zudem drückt Beth M. ihre eigene Bewunderung einer deutschen Herkunft aus, was auf eine Art Konkurrenz unter Einwander*innen deutscher Herkunft um den Besitz einer authentischen deutschen Identität in der Diaspora hinweist. Die gesellschaftlichen Vorteile, die eine weiße Identität in Chile aufweist, erzeugen weitere Mimikry-Momente in den Bürger*innenwerdungsprozessen meiner Gesprächspartner*innen.

In Zusammenhang mit der Frage, was »Chilenen« von »Deutschen« halten würden, fügt Beth M. hinzu:

Sehr gut, sehr gut! Guck mal, du musst bedenken, sie sind im 19. Jahrhundert gekommen, haben das Land unten im Süden aufgebaut. Da ist eine deutsche Kolonie entstanden, die haben alles da unten gemacht, die haben Schulen gebaut, die haben Land bebaut, die haben enorm viel gemacht. Es ist ein herrliches Beispiel für die anderen gewesen. Die haben das mit Weihnachten nicht gekannt, das haben sie alles nicht gekannt, Weihnachten und Geburtstage, und elektrischen Lampen und das, das hat man alles nicht gekannt. Als wir vor 70 Jahren nach Valdivia kamen, war das ein ganz kleines, trauriges Nest. Und jetzt ist es eine herrliche Stadt. (Interview Beth M., Santiago 2014)

In Beth M.s Aussage werden der zivilisatorische Diskurs und die Erwartungen an die deutschen Kolonist*innen des 19. Jahrhunderts bestätigt und die deutsch-jüdische Migration als Teil dieser zivilisationsmitwirkenden Gruppe dargestellt. Dabei wird ein Konstrukt von »wir« und »sie« aufgestellt, wobei unbestimmt bleibt, wer unter »sie« gruppiert wird. Andere Akteur*innen – Mapuche, weitere Migrant*innen, Chilen*innen – sind an der Entwicklung des Südens ihrer Darstellung nach nicht beteiligt bzw. nicht als Bringende, aber als Begünstigte dieser religiösen – christlichen und nicht-jüdischen –, technischen und der Bildungsangebote dargestellt. Ihre Darstellung von Deutschen entspricht der Darstellung der deutschen Siedler*innen in der Zeitschriften-Sonderausgabe »150 Jahre deutsche Kolonisation«: Sie haben

Fabriken aufgebaut, hier in Santiago, und dort, überall. Aber in Deutschland auch, die Deutschen haben viel getan, enorm viel getan, du weißt es ja. Ich glaube, die sind, wie soll ich sagen, die Deutschen sind sehr eingenommen, sehr eingenommen von Deutschland. Hier [im Altersheim, A. T.] bin ich die Einzige, die Deutsch spricht, jetzt ist eine andere Frau gekommen, sie spricht auch ein bisschen Deutsch. (Ebd.)

Obwohl in ihrer Darstellung weiterhin von zwei verschiedenen Gruppen die Rede ist – »die Deutschen« und »die Deutsch Sprechenden« –, werden über den gemeinsamen Ur-

sprung Fähigkeiten geteilt, die zu den Errungenschaften von Deutschen überall geführt haben – eventuell sollte ich es wissen, als aus Valdivia kommend und als in Deutschland lebend. So wird der Süden 70 Jahre nach der Einwanderung deutscher Jüd*innen von ihr als ein deutscher Raum und somit auch als ihr eigener Raum angesehen. Auf ambivalente Art und Weise schwächt sie in ihrer Darstellung die Spannungen um die Entstehung des Südens als ein deutscher Raum ab, und zugleich sind sie vorhanden. Sie verneint eine Rivalität unter Deutschen im Süden Chiles und deklariert zugleich mit Vehemenz und Ausschließlichkeit diesen Raum als den »eigenen«.

Emma B. nennt einen weiteren, jüdischen Raum in Chile, an dem ein Konstrukt von »deutsch« als kulturelle Einheit noch heute für ein »Wirgefühl« sorgt: »Im Stadion merkt man, wer ein deutscher Jude ist. Es ist eine andere Erziehung« (Emma B., Santiago 2014). John und Hannah F. dagegen kritisieren rückblickend den Anspruch auf Strenge, die die zionistische Bewegung den deutschen Geflüchteten in Chile vorgab:

Inzwischen sind wir mehr *Plumeros* geworden, wahrscheinlich [...]. No, wir waren überhaupt schlimm, wenn ich denke, man hat uns verboten, uns zu schminken, man hat uns verboten zu tanzen, all diese Sachen, die junge Leute machen, haben wir nicht getan und wir dachten, wir wären viel besser. Ja, das war die Bewegung. Die war gut für uns, in manchen Sachen war sie sehr schlecht für uns. (Hannah F., Washington D. C. 2015).

In den Narrationen meiner Gesprächspartner*innen wird das Prozesshafte und Kontextabhängige von Identitätskonstrukten deutlich. John und Hannah F. sind 1939 jeweils mit ihren Eltern nach Chile ein- und 1948 ohne Eltern als frisch verheiratetes Paar zusammen in die USA ausgewandert. Der Eigenzuschreibung als *Plumeros* kommt möglicherweise eine Sicht von außen zu, die sie als chilenische Migrant*innen in den USA als solche identifiziert. Wie bereits im zweiten Kapitel dargestellt, sprechen Autor*innen einer Diasporaperspektive die Fähigkeit zu, durch relationale Vergleiche deutlich zu erkennen, »dass die Verbundenheit der Welt oft auf Ungleichheit, Macht und Gewalt [basiert], indem die Kontakte unter ungleichen Voraussetzungen stattfanden« (Bauck/Maier 2015).

Anna A.s Urteil über die Verhältnisse in Chile bezüglich der Mapuche-Bevölkerung verdankt ihre Deutlichkeit möglicherweise auch einer Diaspora-Perspektive. In den USA lebend und aufgrund ihrer wissenschaftlichen und literarischen Arbeit zu Menschenrechten sieht sie darin einen klaren Sachverhalt: »In Chile gibt es einen Bürgerkrieg mit den Mapuche, aber niemand sagt es.«⁷⁶ Ihrer Auffassung nach muss Chile sich anhand der Verhältnisse im Süden neu denken:

Im Süden Chiles lebte die Erinnerung an Großgrundbesitz fort. Es ergab sich, und das ist allein meine eigene Wahrnehmung, obwohl Historiker mit mir übereinstimmen oder ich mit ihnen, ein feudalistisches Verhältnis, keines von Gleichen. Ich denke, dass es einen Grund geben muss, und noch einmal, ich rechtfertige diesen Akt nicht, aber

76 Meine Übersetzung. Originaltext: »En Chile hay una guerra civil con lo Mapuche, pero nadie lo dice.«

warum wurden diesen Leuten die Häuser und die Ländereien in Brand gesetzt? Diese Leute müssen eine sehr trübe Geschichte mit dieser [Mapuche-]Gemeinde gehabt haben. Ohne zu weit gehen zu wollen, und das ist etwas, was in Chile diskutiert werden muss: Die Agrarreform fand statt, weil Großgrundbesitzer den Bauern Ländereien weggenommen hatten oder weil sie Ländereien hatten, ohne sie zu bewirtschaften. Also, ich denke, dass das Verhältnis zwischen Deutschen, Mapuche und Juden – die wenigen Juden – vollständig mit der Macht der Kolonie und der Subordination von Mapuche und [sie denkt eine Sekunde nach, und nach einer Mimik von Zustimmung zu ihren eigenen Gedanken fährt sie fort, A. T.] Juden in Verbindung steht.⁷⁷ (Interview Anna A., Wellesley-Boston 2013)

Anna A. prangert an, wie sich die Machtverhältnisse durch Unrecht und Missbrauch konfigurierten und mit dem gesellschaftlichen Schweigen weiterleben. Die Pause vor der Gleichsetzung von Mapuche und Jüd*innen als subalterne Gruppen gegenüber »den Deutschen« steht metonymisch für eine weitere Differenzierung in der Position, die auch Subalterne in dem Machtkomplex haben: Eine Kritik der Machtstellung der deutschen Kolonien mittels einer Identifikation zwischen Jüd*innen und Mapuche in Chile ist aus einer globalen Perspektive möglich. Mit dem Einbezug der lokalen Vergesellschaftungsprozesse, in ihren verschiedenen historischen Momenten und je nach Artikulation von Diskriminierungsmechanismen, kämen auch Grautöne und Brüche ins Bild, bestimmte Parallelen bleiben jedoch: Die von Anna A. wachgerufene Erinnerung an die Agrarreform steht beispielhaft für die Kontinuitäten in den Forderungen der Aktivist*innen der Mapuche-Bewegung sowie im Konfliktmanagement im postdiktatorischen Chile.

Auch Benjamin C. spricht die Kontinuitäten in den Machtverhältnissen sowie die Rolle der Kämpfe in den 1970er-Jahren für eine Identifikation mit der Mapuche-Bewegung von heute an:

Damals war die Situation nicht so dramatisch wie heute, also, seitens der Mapuche gab es noch nicht die Reaktionen wie die von heute. Ich weiß sehr wenig über diesen Konflikt. Sagen wir mal, aus dem Bauch heraus bin ich ganz mit den Mapuche, aber wer sind die Mapuche? Dort gibt es keine Organisation, in der sie vereint wären. Soweit ich weiß, sind sie sehr zersplittert [...]. Sie waren die Ureinwohner dieser Ländereien und sie wurden dezimiert und man hat ihnen ihre Ländereien geklaut. Das, was noch übrig geblieben ist, wird weiterhin ausgebeutet und es wird ihnen das

77 Meine Übersetzung. Originaltext: »Yo pienso que en el sur de Chile se dio esta memoria del Latifundista, se vivió y esto es completamente mi percepción, aunque historiadores también están de acuerdo conmigo, o yo estoy de acuerdo con ellos, se produjo una relación feudal, no de iguales. Y yo creo que debe haber una razón, y otra vez, no justifico este acto, pero por qué a este gente se le quemaron las casas, las tierras, esta gente debe haber tenido una historia bastante turbia con esta comunidad. Y sin ir más lejos, y esto es lo que en Chile se tiene que hablar, es en realidad porque los latifundistas le quitaron las tierras a los campesinos o tenían tierras que no se trabajaban, entonces yo creo que la relación que existe entre alemanes, mapuches y judíos, los pocos judíos, está completamente ligada al poder de los colonos y a la subordinación de los mapuches y [lo piensa, y luego de una expresión de reafirmación de sí misma para con sus pensamientos, continúa] de los judíos.«

Wasser weggenommen und so weiter. Das heißt, dass mir die Proteste der Bewegung berechtigt erscheinen. Das aber steht nicht im Zusammenhang damit, dass ich Jude bin, eher, ich weiß es nicht, mit mir als Mensch mit einem linken Werdegang. Das ist es, was meine Sympathie erzeugt.⁷⁸ (Interview Benjamin C., Santiago 2014)

Die Position von Jüd*innen im rassialisierten chilenischen System spielte für seine Haltung zu den Verhältnissen von Deutsch-Chilen*innen und Mapuche im Süden keine Rolle. Seine Aussage weist somit auf das Verhältnis zwischen subalternen Position und Identitäten hin, wobei seine Identifikation weniger eine mit der »Mapuche-Identität« ist, die entsprechend der Zersplitterung der Organisationen als brüchig wahrzunehmen wäre, als mehr mit einer unterdrückten Position. Des Weiteren gehen die Beobachtungen von Benjamin C. mit der Annahme einher, Identitäten seien auch diskursiv und politisch für eine gerechtere Verwaltung von Ressourcen in der politischen Sphäre einsetzbar (vgl. Escalona Victoria 2009, S. 30). In der Konsequenz wird Identität zu einer Strategie, um rassistische Formationen zu bekämpfen, die sich in postkolonialen und neoliberalen Verhältnissen weiterhin als mächtig für den Erhalt einer Ressourcenverteilung erweisen. Unter Einbezug heutiger Umstände – die mit der Privatisierung von Wasserreservaten sowie mit der Nutzung von Ländereien für die Monokultur von Pinien und Eukalyptusbäumen einhergehen – weist Benjamin C. auch auf den Beitrag der Mapuche-Bewegung hin, um die Verflechtungen von Lokalem und Globalem deutlich zu machen. Die Bewegung setzt sich nicht nur für die Rückgabe der Ländereien ein, die eine »historische Schuld« korrigieren sollte, sondern auch gegen multinationale Unternehmen, denen im Zuge der Neoliberalisierung die Naturressourcen gehören.

3.3.2 Identitätsaushandlungen hinter geschlossener Tür: Praktiken der Identifikation und Differenzierung

Die meisten Erfahrungen, die meine Gesprächspartner*innen mit Mapuche gemacht haben, fanden im eigenen Haus statt, wo sie Mapuche etwa als Kindermädchen eingestellt hatten. In diesem – für die Privatisierung von Rassismus metaphorisch-paradigmatischen – Raum werden Identitäten und Positionierungen ausgehandelt. Klaus H. ergänzt folgendes Beispiel für seine Identifikation mit Mapuche:

Aber, was es ja ist, rein persönlich: Sympathie ohne zu sprechen im alltäglichen Leben. Wir haben eine *Nana* gehabt, wie sagt man auf Deutsch? Dienstmädchen. Ich weiß

78 Meine Übersetzung. Originaltext: »[E]n ese tiempo no estaba la situación tan dramática como ahora, o sea, por parte de los mapuche no habían todavía reacciones como las de ahora. Yo sé muy poco de ese conflicto. Digamos que visceralmente estoy con los Mapuche, pero por otro lado, quienes son los Mapuche, porque tampoco ahí hay un ..., claro, hay una cierta cultura pero no hay una organización que los una. Y hasta donde yo sé, están muy divididos. Entonces tendría que entrar a estudiar el asunto mucho más en profundidad para tomar un partido más activo. Digamos que en primera instancia, bueno, sí, eran los originarios de esta tierra, los colonizadores los diezmaron y les robaron sus tierras y lo que va quedando lo siguen explotando o les quitan el agua o, en fin, o sea que sus protestas me parecen legítimas. Y es un problema a resolver. Pero yo no ..., pero como digo, con mi calidad de judío no tienen mayor relación. Más bien, no sé, de persona de trayectoria de izquierda, digamos. Es eso lo que motivaría mi simpatía.«

nicht, das klingt sehr hässlich: Dienstmädchen. Aber die, die wir hatten, wir hatten hauptsächlich Mapuche, ja? Und das Erste, was sie feststellten ist, dass sie hier ganz anders behandelt werden als in anderen chilenischen Haushalten. Mit Mut und Fairness, mit mehr Respekt.

So eine Kleinigkeit. Unser Sohn hatte einen Freund. Da hat der Freund von unserem Sohn gesagt: »Ist ja komisch, in meinem Haus sag ich ›Sie‹ zu meinem Vater und ›du‹ zum Dienstmädchen, und in deinem Haus sagst du ›du‹ zu deinem Vater und ›Sie‹ zum Dienstmädchen.« Das ist ihm aufgefallen, ganz nebenbei, wie groß der Unterschied ist. Niemals würde es uns einfallen, gegenüber wem auch immer den Respekt zu verlieren, gegenüber dem Mädchen oder irgendwie abfällig ›du‹ zu ihr zu sagen. Undenkbar! Das bring ich nicht über mich, aber woanders in einem chilenischen Ort ist das gang und gäbe. Es ist nicht, ich will nicht sagen, dass es schlecht ist, so ist es eben, ja? Ohne ein Werturteil zu fällen. Es ist selbstverständlich: Ich werde mit ›du‹ behandelt und ich würde nie zu ihr ›du‹ sagen. (Interview Klaus H., Santiago 2014)

Die Identifikation wird zur Praxis, indem in Klaus H.s Haus bevorzugt Mapuche für den Haushalt eingestellt werden. Eine linguistische Auseinandersetzung mit der Nutzung von ›du‹ und ›Sie‹ im Spanischen und Deutschen könnte die These von »mehr Respekt« ins Wanken bringen, dennoch steht das Beispiel weiterhin für die Behauptung, dass deutsche Jüd*innen sich aufgrund einer größeren Empathie bemüht hätten, respektvoller als die Übrigen der mittleren und oberen sozialen Schichten gegenüber Menschen mit Mapuche-Herkunft zu sein, die sie »puertas adentro«⁷⁹ einstellen.

Auch Anna A. fasst den Respekt als ein Merkmal der Verhältnisse ihrer Eltern zu den *Nanas* und als Resultat der Identifikation ihrer Eltern mit der Mapuche-Bevölkerung auf. In der Wahrnehmung von Anna A. ist diese Identifikation gegenseitig:

Dass wir keine autoritären Menschen waren, und dass wir Menschen waren, und das ist interessant, die nicht von sozialer Schichtung markiert waren. Verstehst du, was ich meine? Dass dieses Element nicht vorhanden war, wie bei der *pituco chileno*⁸⁰, wie bei der Aristokratie, dass wir mehr demo ..., ich denke, dass sie die Demokratie der Juden, der meisten Juden, spürten, und dass wir nicht wie alle Ch ..., in meinem Haus zum Beispiel saßen die Dienstmädchen mit uns am Tisch, um zu essen, und das hat es vorher noch nicht gegeben in Chile. Sie aßen am selben Tisch, Frühstück, Mittagessen. Meine Eltern haben sie nie in die Küche zum Essen beordert, nie. Ich denke, dass das für sie wichtig wurde. Sie [die Dienstmädchen, A. T.] kochten alle jüdischen Gerichte, alle. Sie kannten die Feste, sie nahmen teil. Vielleicht sahen sie uns genau

79 »Puertas adentro« ist eine Bedingung im Arbeitsvertrag, die festlegt, dass die Angestellten im Haus der Arbeitgeber*innen wohnen.

80 Pons bietet »Neureiche« als Übersetzung für »pituco« an. Mit dem Chilenismus »pituco« wird die Zugehörigkeit einer Person zur sozialen Schicht der Gutverdiener, die auch einen bestimmten Habitus annimmt, konnotiert. Diese Zugehörigkeit wird durch ein bestimmtes Verhalten (z.B. durch eine Art des Sprechens/durch eine Distanzierung zu alltagspraktischen Aufgaben, wofür »Dienner*innen« zuständig sind) markiert.

so esoterisch wie wir sie. Wir ergänzten uns.⁸¹ (Interview Anna A., Wellesley-Boston 2013)

Wie in der Interpretation von Klaus H. stellt auch Anna A. die Erfahrung als Minderheit in Bezug auf die kulturellen Marken und im religiösen Sinne in der chilenischen Gesellschaft als Identifikationsträger dar. Zudem wird der Status als Migrant*innen und eine damit einhergehende gewisse Unbestimmtheit des sozialen Status in der klassischen und rassialisierten chilenischen Gesellschaft als ein weiterer Grund für Identifikation oder für eine weniger voreingenommene Haltung seitens der Mapuche-Angestellten gegenüber den jüdischen Arbeitgeber*innen vermutet. Ihrer Wahrnehmung nach reagierten die Kindermädchen auf den Respekt, den die Familie von Anna A. ihnen entgegenbrachte, mit Interesse für die kulturellen und religiösen Praktiken der anderen Minderheit: »Ich fühlte, dass sie uns als etwas anderes ansahen, so wie sie, als Mapuche, als etwas anderes in der Gesellschaft angesehen wurden.«⁸² Auch Frida H. betont die Offenheit ihrer Hausangestellten, allerdings in Bezug auf das Kennenlernen der deutschen Küche: »Sie ist intelligent und sie hat bei mir kochen gelernt. Sie macht den Rotkohl, wie die Deutschen das machen. Sie machte den Sauerbraten, wie die Deutschen das machen, und das hat ihr alles Spaß gemacht, das hat sie alles *a la perfección* gelernt« (Frida H., Santiago 2014). Auf meine Frage, ob auch sie etwas von ihr gelernt habe, antwortete Frida H.:

Nein, nicht so viel, nicht so viel, aber, ja, vielleicht zumindest tolerant zu sein – bin ich sowieso, von Natur aus. Außerdem finde ich, Juden müssen tolerant sein. Sie dürfen gar nicht intolerant sein. Aber das finde ich, ich weiß, das finden nicht alle so. Ich habe nur gelernt, dass man keine Vorurteile haben soll. Wie sie zu mir gekommen ist, hat mein Mann, der ja Däne war, wie er sie gesehen hat, hat er gesagt: »Muss das sein?«, und da hab ich gesagt: »Jawohl, das muss sein.« (Interview Frida H., Santiago 2014)

In diesem Zitat wird deutlich, wie Frida H. die eigene Diskriminierungserfahrung in dem neuen Kontext auf ihre Haltung gegenüber anderen überträgt. Die Toleranz, die sie anstrebt und normativ für das »Jüdisch-Sein« erklärt, grenzt jedoch an Klassismus, wonach Haushaltsangestellte von der Hausherrin lernen, und an Okzidentalismus, wonach deutsche Lerninhalte wertvoller sind als Lerninhalte der Mapuche. Im Unterschied zu Anna A. wurde in Frida H.s Haus deutsch und nicht jüdisch gekocht, was auf die Unterschiede bezüglich der Nähe zu deutschen kulturellen Praxen unter deutschen Jüd*innen hinweist. Zudem weist sie mit der Erwähnung des kurzen Widerspruchs ihres Man-

81 Meine Übersetzung. Originaltext: »[Q]ue éramos gente que no era autoritaria y que éramos gente, y esto es bien interesante, que no estábamos marcados por la clase social, entiendes lo que te digo? Que no había ese elemento de, como el pituco chileno, como la aristocracia, que éramos más demo..., creo que la democracia de los judíos, de la mayoría, lo sentían, y que no éramos como todos los ch... por ejemplo, en mi casa las empleadas se sentaban en la mesa a comer con nosotros, y eso es inaudito en Chile, comían en la misma mesa el desayuno, el almuerzo, mis padres nunca las hicieron comer en la cocina, nunca, y creo que eso les importó. Y había una, cocinaban todas las comidas judías, todas. Sabían de las fiestas, participaban. Y a lo mejor ellas nos veían a nosotros tan esotéricos como nosotros a ellas. Y nos complementábamos.«

82 Meine Übersetzung. Originaltext: »[Y]o sentí que ella nos veía distintos como ella era distinta en la sociedad.«

nes darauf hin, wie ihre Erfahrungen auch Differenzen unter (europäischen) Jüd*innen bezüglich der Sensibilität gegenüber anderen Diskriminierungsmechanismen hervorufen können.

Auch Anna A. zieht deutliche Parallelen zwischen beiden historischen Erfahrungen:

Für mich war [die Erfahrung der Mapuche, A. T.] näher. Es war sehr nah. Ich habe den Juden immer als marginalisiert gesehen, der nicht in die Klubs hinein darf, wie auch die Mapuche. Er ist weiß und blond, aber er ist trotzdem anders. Und ich sehe diese Welt auch: die der Mapuche, die der Armen, derjenigen, die keine Häuser haben. Ich will nicht sagen: Es ist die Welt der Lumpen, aber die der Mapuche, derjenigen, die nicht in die chilenische Gesellschaft hineingelassen werden. Ich identifiziere mich mit diesen Menschen, obwohl ich in einem Dorf mit sehr reichen Menschen lebe und an einer sehr reichen Universität unterrichte. Aber es ist, als würde ich ... ich bin hier, ich wohne hier, weil ich hier unterrichte. Aber das ist nicht meine Welt, es ist nicht meine Welt.⁸³ (Interview Anna A., Wellesley-Boston 2013)

Neben der Semiautobiografie, mit der die Autorin die Einwanderungsgeschichte ihrer Mutter aufarbeitet, schrieb sie zahlreiche Lyrikbände mit der Figur des Kindermädchens, das typischerweise aus dem Süden, häufig aus Mapuche-Gemeinden, auf der Suche nach Arbeit in die Hauptstadt zieht und dort als »Sklavin« behandelt wird. Die Identifikation über rassistische Diskriminierung durchzieht ihre literarischen Werke und drückt somit ihre Haltung gegenüber der sozialen Segregation in Chile aus. In Bezug auf die Figuren in ihren literarischen und autobiografischen Texten ergänzt sie:

Ich habe über beide Kindermädchen geschrieben. Es ist nun so, dass ... es ist kurios, die Menschen vermischen sich in einer [Figur], diese Kindermädchen tauchen gemischt auf; meine Uroma Elena, die vor den Nazis flüchtete, vermischt sich mit meiner Oma und meiner Mutter. Sie vermischen sich, als würden sie dieselbe Person in verschiedenen Epochen sein.⁸⁴ (Interview Anna A., Wellesley-Boston 2013)

Die Erinnerungsarbeit, die Anna A. als Autorin leistet, gründet auf der Identifikation von verschiedenen Rassismusformationen im Laufe der Zeit. Gegen die Amnesie, die neoliberale Rationalitäten mit sich bringen, stellt sie die Diskriminierung, die Mapuche in

83 Meine Übersetzung. Originaltext: »Para mí era más cercano. Muy cercano. Yo siempre he visto que el judío es un marginado, que no puede entrar a los clubes, igual que los mapuche. Que sea blanco y rubio pero que es distinto. Y yo veo ese mundo también, el de los mapuche, el de los pobres, el de los sin casa, no quiero decir el mundo del lumpen pero el mapuche no puede entrar a la sociedad chilena porque no lo dejan. Y yo me identifico con esa gente. A pesar de que yo vivo en un pueblo de gente muy rica, que enseño en una universidad muy rica, pero es como que esa ... estoy aquí, vivo aquí porque yo enseño aquí pero ese no es mi mundo, no es mi mundo.«

84 Meine Übersetzung. Originaltext: »He escrito de las dos nanas. Lo que pasa es que ahora, es curioso, se me mezcla la gente en una, estas nanas como que aparecen mezcladas, mi bisabuela Elena, que escapó de los nazis, se mezcló con mi abuela y con mi mamá, se mezclan, como que fuera la misma persona en diferentes épocas.«

Chile erleben, in einer Genealogie von kolonialen und multinationalen globalen kapitalistischen Ausbeutungsformen dar.⁸⁵

Der Existenz von Mapuche und Jüd*innen in einem Raum der Diskriminierungserfahrung steht bei Anna A. die hierarchische Realität der Hausherrinnen und Dienstmädchen gegenüber, die mit unterschiedlicher Macht ausgestattet sind:

Ich war insofern in ihrer Welt, als ich in ihrem Zimmer in meinem eigenen Haus war. Einige Male ging ich zu dem Haus von Ina [ein Dienstmädchen, A. T.], um ihre Schwägerin und Nichten zu besuchen [...]. Aber man musste ganz Santiago durchqueren. Immer war das so weit entfernt [...], als wäre auch die Geografie des Ortes anders. Aber ich erinnere mich oft daran, wie wir die ganze Zeit in ihrem Zimmer verbrachten [...]. Manchmal hielt ich ihr meine Hände hin, um Wolle aufzuwickeln.⁸⁶ (Interview Anna A., Wellesley-Boston 2013)

Die »spatial inequality« (Parrenas 2001, S. 165), von der Anna A. berichtet, unterstreicht die soziale Ungleichheit. Das Arbeitsverhältnis konditionierte die Hierarchie, wonach Mapuche zu Jüd*innen kamen und – auch mit einem »eigenen Zimmer« – in deren Räumen lebten. Auch die Wolle, bei deren Vorbereitung Anna A. als Kind half, war für Anna A.s Familie, für die das Dienstmädchen arbeitete. Die Analogie, die meine Gesprächspartnerin zwischen den Arbeitsverhältnissen von *Nanas* und Sklavenarbeit herstellt, entspricht der Aussagen der Fachliteratur, wonach *Nanas* als ein weiteres Gut der Oberschicht behandeln werden (vgl. Pérez 2014, 722). In den Beziehungen zwischen ihr selbst und den *Nanas*, die ihre Familie einstellte, zeigt sich, was Sabine Hess bezüglich der Behandlung von Au-pairs aus Osteuropa in Deutschland beobachtete, nämlich, dass die Kontrollmacht der Arbeitsgeber*innen sich von den zeitlich-räumlichen Handlungsfeldern bis in intimste Bereiche ihrer Lebensführung erstreckte (vgl. 2009, S. 185). Anna A. erinnerte sich bezüglich der Hausausgestellten bei ihrer Familie: »Wir waren ihr Leben«⁸⁷ (Anna A., Wellesley-Boston 2013).

In der folgenden Auseinandersetzung zwischen Frida H. und Emma B. – die sich um das Thema der Mapuche-Bewegung drehte – wird ebenfalls deutlich, dass die Verhältnisse hinter geschlossener Tür unterschiedlich waren. Auf meine Frage, warum Mapuche in Chile in dieser Position seien, antworteten meine Gesprächspartner*innen:

Emma B.: Weil sie zurückhaben wollen, was ihnen gehört. Sie haben recht, aber sie sind ... sie sind so zurückgeblieben, sie sind ...

85 Auch der Mapuche-Sprecher, Journalist und Kolumnist Pedro Cayuqueo hat diese Analogien gezogen, als er sich im Rahmen der Verleihung des Preises für Integrität des Iberoamerikanischen Journalismus durch Sam Chavkin in New York als »Anne Frank der Mapuche« bezeichnete. Vgl. <https://www.latercera.com/voces/mapucheman-in-new-york/>. Zugriff: 11.11.2019.

86 Meine Übersetzung. Originaltext: »Yo estuve en el mundo de ella en el sentido en que estuve en el cuarto de ella, en mi propia casa. Y siempre me acuerdo, porque fui, algunas veces fui a la casa de Ina, a ver a su cuñada, a ver a sus sobrinas [...], pero me acuerdo que para llegar a la casa de ella en Santiago tenía que atravesar toodo Santiago. Siempre había una lejanía [...] como que hasta la geografía del lugar era distinta. Pero yo me acuerdo mucho que pasábamos todo el tiempo en la pieza [...]. A veces le prestaba las manos para ovillar la lana.«

87 Meine Übersetzung. Originaltext: »Nosotros éramos la vida de ellas.«

Frida H.: Es gibt solche und solche.

Emma B.: Ja, stimmt, stimmt. Es gibt sogar sehr Gebildete heutzutage.

Frida H.: Und arbeitswillig und fleißig und sauber und so weiter und dann gibt es ...

Emma B.: Und sehr nachtragend!

Frida H.: Oh, ja!

Emma B.: Das ist der Fehler, vollkommend nachtragend. Sie können sehr gut sein, aber wenn ihnen wer was tut, ganz schlimm nachtragend sind sie. Ah, ich wollte eben was erzählen: Ich hatte einmal eine Mapuche. Da waren meine Kinder klein, sechs und sieben Jahre. Ich habe gearbeitet, und dann ruft weinend das Mädel an: »Ihr Sohn hat die Gabel genommen, hat sie warm gemacht am Gas und hat meinen ganzen Arm von oben nach unten verbrannt, der Fredy.« Also mein Mann ist nach Hause gekommen, hat ihn natürlich verprügelt. Aber sie war so dumm, anstatt ihm die Gabel wegzunehmen, hat sie sich das gefallen lassen, das Kind war klein. Sie sind, *no*, ich konnte nie mit den Mapuche, zu Hause habe ich sie nicht gerne gehabt.

Frida H.: Ich sehr gerne, ich habe ein Mädchen 24 Jahre gehabt, sie war so hässlich.

Emma B.: So hässlich.

Frida H.: Ja, aber sie war so ein guter Mensch und intelligent, das ist so, sie hat Sinn für Humor gehabt, das Einzige war, sie hat nie Gelegenheit gehabt als Kind, in die Schule zu gehen und so weiter, aber sie war 24 Jahren bei mir.

Emma B.: Schrecklich.

[Sie haben vor der Kamera einen kleinen Streit. Sie fallen sich ins Wort und sind laut, A. T.]

Die fehlende gesellschaftliche Diskussion erhöht die Rolle der Medien bei der Formation von Positionierungen. Wie bei der Beschreibung von Lentin und Titley von Rassismus im Neoliberalismus werden dabei alte und neue Formen der Diskriminierung aktiv: Zum einen werden die Gründe für das Unbehagen der Menschen nicht in den sozialen Umständen gesucht, sondern in den Menschen selbst lokalisiert, und zwar als eine kulturelle Eigenschaft, die mit der Zugehörigkeit zum Mapuche-Volk einhergeht – »sie sind nachtragend«. Zum anderen werden diese kulturellen Zuschreibungen auf die Körper ihrer Objekte projiziert – »sie war so hässlich« –, wobei offengelegt wird, wie der weiße Körper mit »seiner Kultur« auch in Chile als Maßstab fungiert.

Die Autorinnen Lentin und Titley weisen darauf hin, dass Rassismus in einem neoliberalen Zeitalter in einer doppelten Bewegung zu verstehen ist – hin zu einer Privatisierung von Rassekonstrukten sowie von Rassismuserfahrung: »Anyone who *feels* that she is the victim of racism has also to look to her responsibility; by the same token, any residual racism is a matter of ›personal taste« (Robbins, zitiert in Lentin/Titley 2011, S. 168). Die Auseinandersetzung und die unterschiedlichen Umgangsformen der Freundinnen mit ihren Angestellten kann als ein Beispiel für die Verlagerung der Auseinandersetzung mit Rassismus und Rassismuserfahrung ins Private angesehen werden, mit den einhergehenden Konsequenzen: Je nach Positionierung gaben meine Gesprächspartner*innen Mapuche Arbeit oder auch nicht. Sie identifizieren sich mit den Opfern einer Diskriminierung in Chile. Die unterschiedlichen Stellungen aber, die beide Gruppen im chilenischen Regime der Differenz haben, verrückt diese Identifikation in ein hierarchisches Verhältnis.

Die Freundschaften, die Anna A.s Mutter mit Mapuche-Mädchen in der staatlichen Schule in Osorno schloss und von denen die Semiautobiografie am Anfang dieses Kapitels erzählt, werden mit der Zeit auch zu Arbeitsverhältnissen. Anna A. beschreibt die Beziehung, die sie als Kind zu den Kindermädchen hatte, als nicht hierarchisch: »Ganz im Gegenteil [sie wird ernst, verträumt, emotional, A. T.], ich fühlte sie als meinesgleichen, als einen unverzichtbaren Teil von mir, als Trägerin von Zuneigung, von Weisheit, aber keine Hierarchie. Aber klar, es ist die Welt der Hierarchien. Es sind die Dienstmädchen, die Hausherrinnen und die Kinder.«⁸⁸ Diese Wahrnehmung vervollständigt sich im Erwachsenenalter: »Sie hatte eine tiefe Volksweisheit, aber sie war auch sehr stur, autoritär, großzügig und primitiv. Also [sie schaut nach oben und hört sich überfordert an, A. T.], sie vereinte alle diese Eigenschaften in einem Menschen. Sie war wie Feuer und zugleich hatte sie tiefe zärtliche Momente«⁸⁹ (Anna A., Wellesley-Boston 2013). In Anna A.s Narration ihres Verhältnisses mit der Hausangestellten wird der Prozess der Erinnerung bzgl. der Veränderungen in deren Beziehung deutlich. Diese für das Kind unsichtbaren Hierarchien, die sich durch Klasse, »Rasse« und Geschlecht aufrechterhalten, werden für Anna A. später deutlich, als sie selbst Hausherrin wurde. Das »Kindermädchen«, das sie ab einem Alter von ca. zehn Jahren erzogen hatte, blieb in Chile und kümmerte sich um Anna A.s Oma, als diese mit ihren Eltern in die USA auswanderte. Nach dem Tod der Oma zog sie in Anna A.s Haus in den USA ein, um ihr bei der Erziehung ihrer Kinder zu helfen. Die subalternierte Position, die sie als Kind und die Mapuche-Angestellte im Haushalt ihrer Eltern teilten, änderte sich, was noch einmal verdeutlicht, dass Subalternität eine Position innerhalb eines oder mehrerer Machtverhältnisse und keine Identität ist. Auch der Kontextwechsel wird sich auf die Beziehung zwischen den beiden auswirken: »Nur in den USA habe ich gesehen, dass sie Mapuche perfekt gesprochen hat, in Chile negierte sie es vollständig. Hier sah ich, wie sie sich Dinge traute, weil sie sich hier mehr geliebt, mehr respektiert, mehr in ihrer Differenz akzeptiert gefühlt hat.«⁹⁰

Der Kontextwechsel verrückte zum Teil die Verhältnissen zwischen den Frauen. Dennoch blieb die Hausangestellte nur drei Jahre in den USA, die von Anna A. als sehr schwierig beschrieben werden:

Es waren sehr schwierige Jahre, weil sie mir täglich damit drohte, dass sie gehen werde, mich verlassen werde, dass ich nicht wissen werde, wie ich mein Kind großziehen sollte. Mir tat das sehr weh, wie sie sich mir gegenüber verhalten hat [sie schaut zur

88 Meine Übersetzung. Originaltext: »[T]odo lo contrario [habla muy en serio, casi emocionada]), sentí que era mi igual, pero una parte indispensable de mi vida, portadora de cariño, de sabiduría, pero no jerarquía. Pero claro que es el mundo de las jerarquías, están las nanas, están las patronas, y están los niños.«

89 Meine Übersetzung. Originaltext: »Tenía una profunda sabiduría popular, pero también era muy terca, autoritaria, bondadosa y primitiva. Entonces, tenía todas estas cualidades [mira hacia arriba y se escucha sobrepasada] en un ser humano, era como un fuego. Pero también tenía profundos momentos de ternura.«

90 Meine Übersetzung. Originaltext: »Sólo en EE.UU vi que ella hablaba el mapuche perfecto, en Chile ella lo negó completamente. Aquí vi cosas que ella se atrevía a hacer porque aquí se sintió más querida, más respetada, más aceptada en su otredad.«

Seite, kneift die Augen zu Schlitzern zusammen, mit Schmerz und Unbehagen, A. T.J]. Sie nutzte ihre Macht über mich in gewissem Sinne böse aus.⁹¹

Auf die Frage, was ihre Motivation gewesen sein könnte, gibt Anna A. folgende Erklärung:

Sie war auf John sehr eifersüchtig und wollte sich Josephs bemächtigen [ihr Mann und ihr Sohn, A. T.J]. Mich verdrängte sie, weil sie mich als nicht geeignet für den Haushalt sah. Sie sah mich als ein intellektuelles Wesen, das nicht gleichzeitig ein Kind großziehen konnte, und möglicherweise hatte sie recht. Jetzt werde ich praktischer. Aber früher war ich sehr unpraktisch und hatte panische Angst vor der Hausarbeit [...]. Als ich ein Kind war, hatte sie vielleicht bereits ihre Macht über mich ausgeübt. Aber als ich Mutter wurde, wollte sie mich nicht Mutter werden lassen. Und sie war auch keine Mutter.⁹² [wir schweigen beide lange, A. T.] (Interview Anna A., Wellesley-Boston 2013)

In Anna A.s Narration der Beziehung zwischen ihr und ihrer Hausangestellten weist sie auf Verflechtungen von Rassismen und lokalen Machtverhältnissen hin. Mit dem Verlassen der nationalen Grenzen werden die Rollen der Beteiligten von der einen in die andere rassifizierte Gesellschaft neu definiert. Die aus Chile mitgebrachten Beziehungen zwischen den Frauen wurden dadurch etwas ambivalent. Der Ausschnitt mit dem relativ langem Schweigen weist wiederum auf die Schwierigkeit hin, die es für Anna A. bedeutete, im Alltag mit dieser Ambivalenz umzugehen – gerade, weil sie sich gegenüber den Machtmechanismen, die dieses Verhältnis hervorgebracht haben, kritisch positioniert. Vor dem Hintergrund der verfassten Semiautobiografie, bei der es vor allem um die Verhältnisse zwischen jüdischen und nichtjüdischen deutschsprachigen Menschen, aber auch um die Verhältnisse zwischen jüdischen und Mapuche-Mädchen ging, ist der erinnerte und im Interview geteilte Konflikt bedeutsam. Er verdeutlicht den Unterschied einer Selbstrepräsentation im autobiografischen Text von einer solchen, die in der Interviewsituation entsteht. Birgit Griesse beschreibt diese Unterschiede zwischen Autor*innen und Interviewpartner*innen folgendermaßen:

[S]elbstverständlich immense Zeit- und Planungsspielräume sowie Änderungsoption zur Verfügung stehen, über die der*diejenige*n nicht verfügt, die*der aus dem Stand eine mündliche Geschichte präsentiert – zu grundsätzlich unterscheiden sich die Situationen der Textproduktion von der Interaktionssituation im Interview. (2019, S. 86)

91 Meine Übersetzung. Originaltext: »Fueron años muy difíciles, porque me amenazaba con que se iba a ir, que me iba a dejar, que yo no iba a saber criar a mi hijo, y a mí me dolió mucho cómo se portó conmigo (mira hacia un costado, recordando con los ojos empuñados, con dolor y malestar), usó todo un poder, hasta cierto punto malévolo.«

92 Meine Übersetzung. Originaltext: »Tenía muchos celos de John, y quería apoderarse de Joseph. Y a mí me desplazaba, porque no me veía apta en las cosas domésticas. Me veía como un ser intelectual, que a la vez no habría sabido criar a un niño, posiblemente tenía razón, yo ahora me estoy volviendo más práctica, pero antes era una persona muy impráctica, que le tenía terror al mundo doméstico [...]. Cuando era niña quizás ejerció un poder sobre mí, pero cuando yo me convertí en madre, no quería dejarme ser madre. Y ella tampoco lo fue, no fue madre.«

Insbesondere dem relativ langen Schweigen, der auch Teil des filmisch aufgenommenen Materials ist, kann Potenzial für eine Reflexion von Autor*innenschaft beigemessen werden. Zu autobiografischen »Stegreiferzählungen« ergänzt Griesse: »[E]s wird so erzählt, als würde sich ein Ereignis erneut zutragen; man könnte auch sagen, dass es sich um eine szenische Darstellung handelt, in der sich die Zeit, in der etwas erlebt wurde, und Erzählzeit annähern (ohne je – in irgendeiner Hinsicht – identisch zu sein)« (ebd., S. 91.) So auch ist im gefilmten Interview die Schwere, die meine Gesprächspartnerin beim Erinnern heimsucht, gerade im Moment des Schweigens spürbar.

Ferner werden in der Interviewsituation Aspekte nachgetragen, die die im autobiografischen Text dargestellten Verhältnissen vertiefen und verkomplizieren. Wie im Fall von John und Hannah F., die in den USA zu *Plumeros* wurden, werden auch sie von anderen anders gesehen und sehen sowohl sich selbst als auch einander gegenseitig anders. Die Spannungen und Ressentiments, die in Chile eine soziale Bewegung hervorrufen, werden von der Beziehung von Anna A. und ihrer Angestellte in gewisser Weise in den USA mitgetragen. In Anna A.s Narration begehrt die Angestellte die Stellung des Mannes, was für eine komplexe Artikulation von Rassismus und patriarchalische Verhältnisse steht: Die Position in der Beziehung zwischen den rassialisierten Frauen wird über die Mutterrolle erkämpft. Die Bestrebung der Hausangestellten, die Rolle von Anna A.s Mann einzunehmen, kann jedoch auch als ein Wunsch gelesen werden, von Anna A. weiterhin auf Augenhöhe behandelt zu werden, wie es in Chile durch die subalterne Position war, die beide im Bezug auf die Eltern bzw. der Hausherr*innen teilten. Die Unmöglichkeit eines Rollentauschs und die Ungleichheit, die trotz der lange affektvollen Beziehung, das Zusammenleben der beiden bis dahin bestimmte, treten außerhalb des chilenischen Kontextes an die Oberfläche und verursachen Spannungen. Diese werden von meiner Gesprächspartnerin allein vor dem Hintergrund von Geschlechterrollen erklärt. Dabei bleiben die Unterschiede in dem, wie beide von der sexistischen Gewalt betroffen waren, unbeachtet: Während Anna A. damit zu hadern hatte, als Frau dem Bild einer für den Haushalt geeigneten und fürsorglichen Mutter zu erfüllen, waren die Folgen der sexistischen Gewalt, mit der die Angestellte konfrontiert war, von der rassistischen und auch der klassistischen Gewalt nicht zu trennen: In der Intersektion verschiedener Unterdrückungsformen war es der Hausangestellten möglicherweise nicht gestattet, sich die Frage der eigenen Mutterschaft zu stellen. Lugones merkt passend hierzu an: »The gender system is not just hierarchical but racially differentiated, racial differentiation denies humanity and thus gender to the colonized« (2010, S. 748). Die Erfahrung meiner Gesprächspartnerin mit ihrer Hausangestellten unterstreicht diese Aussage: Anna A.s Erklärung verdeutlicht, dass sie sich mit Geschlechterrollen konfrontiert sah, die weiße Frauen betreffen.

In einer Arbeit zu Analogien zwischen Erfahrungen von jüdischen und queeren Menschen verdeutlicht Janet Jakobsen, wie im Laufe des 20. Jahrhunderts in den USA Jüd*innen zu Weißen (gemacht) wurden. Jakobsen merkt an, dass diese Entwicklung einem politischen nationalen Projekt entsprach, welches zur Folge hatte, dass die Allianzbildung zwischen Jüd*innen und schwarzen Amerikaner*innen, die es in progressiven politischen Kämpfen einmal gab, erschwert wurde (vgl. 2003, S. 79). Ähnliches spiegelt sich in Anna A.s Narration des Beziehungsbruchs, unter dem sie sichtlich litt. Während im literarischen, semiautobiografischen Schaffen von Anna A. Südkhile den Kontext darstell-

te, in dem Mapuche-Frauen und Jüdinnen über ihre rassistischen bzw. antisemitischen Erfahrungen einen Identifikationsprozess eingehen konnten, werden in der Narration, die in der Interviewsituation entsteht, die Schwierigkeiten dessen nachvollziehbar gemacht, was es bedeutete, die Identifikationen als Erwachsene und im USA-Kontext aufrechtzuerhalten und auszuleben.

Anna A. war zu der Zeit Anfang 30, bekam ihr erstes Kind und musste in einem für sie noch neuen Land das Arbeitsleben beginnen. Sie sagte, der Umgang mit so vielen gleichzeitigen Herausforderungen, vor denen sie als Südamerikanerin in der USA stand, sei nicht gelungen. Den Status »Südamerikanerin in den USA« teilte meine Gesprächspartnerin mit ihrer Hausangestellten, doch sie unterschieden sich darin, dass man meiner Gesprächspartnerin Ethnizität nicht ansehen konnte. Wie Encarnación Gutiérrez Rodríguez es pointiert zum Ausdruck bringt, sind in der Intersektion von Rassismus und Sexismus im Verhältnis zwischen Frauen die Bedürfnisse von beiden nicht gleichgestellt (vgl. 1996, S. 166). Die Mapuche-Angestellte wurde von Anna A. entlastet. Anna A. konnte in den USA ihr Lebensprojekt mit Nachwuchs, einer erfolgreichen Karriere als Schriftstellerin und als Universitätsdozentin nachgehen, während ihre Angestellte nach Chile zurückkehrte, wo sie weiterhin Care-Arbeit leistete, allerdings nicht im Rahmen eines Arbeits-, sondern eines familiären Verhältnisses. Dort habe sie sich um die eigene Mutter gekümmert, die noch im »Araucanía Profunda« (tiefen Mapuche-Land) lebte, bis sie starb.

3.3.3 Entpolitisierung von Rassismuserfahrung: Positionierungen zur Mapuche-Bewegung zwischen privaten und öffentlichen Empfindungen

Dem Tod des Ehepaars Luchsinger folgte eine starke mediale Präsenz der Kämpfe im Süden im Zuge des sogenannten Mapuche-Konflikts. Diese mediale Präsenz stellt insofern eine neue Konjunktur dar, als dass in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit dem »Konflikt« zunehmend Rassismus sichtbar wird. Der Tod des Ehepaars nahm dabei symbolischen Charakter an und löste einen sich bereits in den Anfängen befindenden Vergesellschaftungsprozess aus, bei dem sich die Kategorie »Rasse« zwischen privatem und öffentlichem Raum bewegte und ausgehandelt wurde. Die Positionierungen meiner Gesprächspartner*innen machen die Einbeziehung beider Sphären deutlich.

Auf meine Frage, ob es eine Positionierung der jüdischen Gemeinschaft in Chile auf repräsentativer Ebene zur Mapuche-Bewegung gibt, antwortete Beth M.:

No, no, absolut nicht. Die jüdische Gemeinschaft stellt sich zur Politik überhaupt nicht, was vollkommen in Ordnung ist. No, no, no, en absoluto. Jedenfalls ich weiß es nicht. Wir haben immer jüdische Leute in der Politik gehabt, ja? Lily Perez ist diputada [Abgeordnete] gewesen, und dann gibt es immer Leute, die mit der Regierung gearbeitet haben. Aber im Großen und Ganzen ist das Wort ›Jude‹ nie gefallen. (Beth M., Santiago 2014)

Hier wird deutlich, wie heikel das Thema noch immer ist. Dabei wird die Mapuche-Bewegung in der Sphäre des Politischen lokalisiert, wobei Beth M. die Ansicht vertritt, dass Politik von den Aktivitäten der Gemeinschaft weiterhin getrennt bleiben soll.

Die Wende in der Rezeption der Mapuche-Bewegung nach dem »Mord an den Kolonisten« in Chile brachte eine noch nicht veröffentlichte Präsentation des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften der Universidad Diego Portales. Als Teil der Ergebnisse weisen Diego Valdivieso und Camila Peralta darauf hin, dass allein im Januar 2013 in den chilenischen Medien 63 Artikel zum Tod der Eheleute Luchsinger-Mackay veröffentlicht wurden. Dabei wurden »Mapuche« am häufigsten mit »Araucanía« und »Gewalt« assoziiert.⁹³

Ihre Wahrnehmung lässt Beth M. mit ihrer Meinungsäußerung zögern und soll zugleich begründen, warum es keine Positionierung der organisierten Gemeinde zur Mapuche-Bewegung wie auch zur Politik im Generellen gibt. Diese Zurückhaltung gegenüber der Politik wird von der Historikerin Daniela N. kritisch und als Nachlass der Diktatur gesehen, wonach die Gemeinde unter anderem durch das Exil von politisch interessierten Menschen die Verbindung zu politischen Sphären verloren habe.

Den Verlust einer politischen Stimme der organisierten jüdischen Gemeinde stellt Daniela N. anhand des Verlaufs der Verabschiedung des Antidiskriminierungsgesetzes beispielhaft dar. Das Gesetz, das seit 2005 als Gesetzesprojekt im Abgeordnetenhaus gelegen hatte, wurde im Jahr 2012 von Präsidenten Sebastián Piñera aufgrund der brutalen Ermordung des homosexuellen Jugendlichen Daniel Zamudio durch Neonazis verabschiedet. Wegen seiner konfusen Redaktion, seinem Fokus auf Diskriminierung sexueller Minderheiten und seiner Entstehungsgeschichte – bei der bspw. weder die indigene Bevölkerung noch Frauen für die Redaktion konsultiert wurden bzw. Repräsentant*innen dieser Gruppen sich auch nicht stärker einbringen wollten (vgl. Díaz de Valdés 2013, S. 294) – wird das Antidiskriminierungsgesetz stark kritisiert (vgl. ebd., S. 279). Die nicht erfolgte Partizipation der jüdischen Repräsentant*innen in dieser Debatte wurde von Daniela N. wie folgt weiter analysiert:

[Dies waren] wichtige Themen für Juden [...], wo die Gemeinde bei der Redaktion und Verbreitung von Beginn an dabei war, dann aber zehn Jahre lang nichts passierte [...]. Dabei konnte die Gemeinde nicht die Botschaft vermitteln, »man muss sich über den Rassismus und die Diskriminierung im Land sorgen«, ohne dass es dabei wichtig wäre, ob diese gegenüber Homosexuellen oder ethnischen Minderheiten praktiziert wurden. Sie war dazu nicht imstande, weil sie keine Verbindungen zu den politischen Sphären mehr hatte, die nach der Diktatur entstanden sind oder sich neu strukturiert haben.⁹⁴ (Daniela D., Madison-Wisconsin 2017)

93 Diese Ergebnisse wurden im Rahmen des ALAS (Asociación Latinoamericana de Sociología)-Kongresses in Chile 2013, im Panel »Interculturalidad: pueblos originarios, afro y asiáticos en Latinoamérica y el Caribe«, unter dem Titel »Construyendo conflicto desde la política y los medios: análisis de prensa a partir de la muerte del matrimonio Luchsinger Mackay« (Konfliktkonstruktion in der Politik und den Medien: Presseanalyse ausgehend vom Tod des Ehepaars Luchsinger Mackay). Die bei ihrer Studie gewonnenen Daten sind leider (noch) nicht veröffentlicht. Für eine Vorstellung der Rolle der Medien bei der Konstruktion eines Bildes von Mapuche-Aktivist*innen sind die Ergebnisse der Studie von Valdivieso und Peralta in Rücksprache mit ihren Autor*innen an dieser Stelle hilfreich.

94 Meine Übersetzung. Originaltext: »En temas importantes para judíos [...] que la comunidad judía estuvo en la promoción y redacción de esta ley desde el inicio y por diez años no pasó nada, o se trataba de cambiar y la comunidad no pudo entregar un mensaje de ›hay que preocuparse por

Mit dem Verlust von politikinteressierten Mitgliedern, die nach dem bis zu 17-jährigen Exil im Ausland blieben, und mit der Angst vor Diskriminierung, die das »Fallen des Wortes Jude« hervorrufen könnte, von der Beth M. sprach, ergänzen sich neoliberale Rationalitäten gut, wonach ein Verzicht auf politische Mitsprache zu erwarten ist. Bezüglich des Rassismus im Neoliberalismus meinen Lentin und Titley, dass dieser sich durch *non-politics* auszeichne, was einem Neokonservatismus zugutekommt:

Existent racism is suffused in neoliberal contexts but is compounded by the invisibility of power, and the refusal of the kinds of socio-political analysis that would unveil neoliberalism as a racial formation [...]. State neoliberalism governmentalizes, but it does not always do so in consistent terms, borrowing instead from a range of discourses, histories and practices. (Lentin/Titley 2011, S. 169f.)

Die Krise der politischen Partizipation im Neoliberalismus wird in der Betrachtung der sozialen Bewegungen deutlicher, die unter der Regierung von Sebastián Piñera einen Höhepunkt erreichten. Diese Bewegungen, die vor allem gegen das neoliberale, profitorientierte Bildungssystem Chiles protestierten, zeichnen sich gerade durch ein Misstrauen und den bewussten Verzicht auf einen Dialog mit der traditionellen Politik und, nach der Anthropologin Alicia del Campo, durch ein »undoing of the neoliberal city« (2016, S. 178) aus. Bezüglich des gescheiterten Versuchs von einigen Mitgliedern der jüdischen Gemeinde, sich bei der Verabschiedung des Antidiskriminierungsgesetzes stärker einzubringen, gibt Daniela N. folgenden weiteren Grund an: »[V]ielleicht haben wir auch ein Problem, das von woanders herkommt, das von weiter zurückkommt. Das Problem, wie man uns beigebracht hat, ein Gemeindeführer zu sein: Das ist heute nicht mehr nützlich«⁹⁵ (Daniela N., Madison-Wisconsin 2015). Um den neuen neoliberalen Entwicklungen entgegenzutreten, werden auch neue Resistenzformen gesucht.

Der Umbruch nach »dem Mord der Kolonisten« zeichnet sich durch eine Gleichzeitigkeit von privatem und öffentlichem Umgang mit Rassismuserfahrung aus. Neben den zahlreichen Einzelbeispielen von Identifikationen, die Ausdruck einer Sympathie sind, die »Exbenachteiligte zu einem jetzigen Benachteiligten« empfinden würden (Klaus H., Santiago 2014), werden andere Argumente genannt, die die gesellschaftliche Debatte widerspiegeln. In diesem Zusammenhang fällt Klaus H. die Arbeit seiner Tochter ein, die im Rahmen ihrer Amtsstelle als *Directora Ejecutiva de »Artesanías Chile«* (Hauptgeschäftsführerin von »Handwerk Chiles«) unter der Regierung von Sebastián Piñera auch eine Zusammenarbeit mit Mapuche-Gemeinschaften beinhaltet:

Wir können. Sie können es nicht, weil Sie zu wenig wissen. Wir, ja. Unsere Tochter ist die *directora nacional de la artesanía* [...], die dafür gesorgt hat, dass die *artesanía*, also das Handwerk, eine Aufwertung erfährt und mehr Qualität herstellt, und es war ein

el racismo y la discriminación que hay en el país, sin importar si es hacia los judíos, los homosexuales, las minorías étnicas, no fue capaz porque no tenía los lazos con los espacios políticos que emergieron o que se reestructuraron después de la dictadura.«

95 Meine Übersetzung. Originaltext: »[S]í, quizá también tenemos un problema que viene de otras partes, que viene de más atrás, que esto de cómo me enseñaron a ser dirigente comunitario no sirve para el día de hoy.«

großer Erfolg. Dadurch ist sie in die Dörfer gefahren, raus in die Berge, um mit den Mapuche zu sprechen und denen beizubringen, nicht wie man webt, sondern was man webt und dass sie sich zusammentun, um ihre Sachen zu verkaufen zu können, nicht warten, dass jemand in ihre Dörfer kommt. Es war ein großer Kulturerfolg, wie es genannt wird, ja? Sie ist mit diesen Leuten zusammengekommen und sie hat sofort verstanden, dass es da viele gemeinsame Sachen gibt. Für die Leute wiederum war sie ein Nichtindianer, sozusagen. Die schieben alles unter ..., alles, was blond ist oder irgendwie nicht dunkel ist, gehört eben zur anderen Welt, und die waren dann überrascht, dass sie Sympathie für sie empfunden hat. Durch die gemeinsame Sprache und so weiter hat alles sehr gut funktioniert. Aber sie waren nicht fähig, das Gemeinsame zu erkennen. (Interview Klaus H., Santiago 2014)

Die Identifikation, die empfunden wurde, entspringt aus dem Differenzregime, das Rollen und Machtpositionen definiert und jeweils einnehmen lässt und wonach Mapuche sich von einem respektvollen Umgang von einer weißen Frau geehrt fühlen sollten. Bei der Darstellung dieser Identifikation weist Klaus H. darauf hin, dass in diesem Differenzregime Nachfahr*innen von Deutschen sowie Chilenen das »Weiß-Sein« zugesprochen wird.

Der staatliche Besuch, den Klaus H.s Tochter unternimmt, weist auf Integrationsbemühungen des Staates hin, der seit der Rückkehr zur Demokratie mit verschiedenen Unterstützungsprogrammen die Forderungen nach strukturellen Veränderungen eines Teils der Mapuche-Bewegung – wie die Rückgabe von Ländereien im Süden – zu entkräften versucht. In der Zusammenarbeit werden Menschen indigener Abstammung Integrationsangebote gemacht für die Herstellung von für den Markt geeigneten Kulturprodukten. Entsprechend neoliberalen Rationalitäten wird angenommen, dass die Armutssituation der Mapuche-Bevölkerung auf ihr eigenes Versagen zurückzuführen sei: »Das Vorurteil von vornherein ist, dass der Mapuche eben arm ist und nichts weiß und primitiv ist. Er ist deswegen kein schlechter Mensch. Er hat nichts mit Kriminalität und mit irgendwas zu tun« (Interview Klaus H., Santiago 2014). Klaus H. positioniert sich kritisch gegenüber der Assoziation von Mapuche mit Gewalt und Kriminalität und deutet sie als Resultat von Rassismus in Chile. Auf ihrer Webseite stellt sich die Initiative der Regierung als ein kulturförderndes, unpolitisches Projekt dar, das kulturelle Diversität anerkennt, was die Akzeptanz meines Gesprächspartners trotz seiner kritischen Haltung zur vorhandenen Diskriminierung mit erklären könnte. Dabei stellt die Initiative bezeichnenderweise die Verquickung kolonialer und neoliberaler Rationalitäten dar, welche in ein integratives Projekt von Diversität mündet. Die Einbettung des Navigierens durch die Webseite als Szene im geplanten Film wird in Kapitel 4 thematisiert.

Zwei Effekte der Verquickung von kolonialem Rassismus und neoliberalen Rationalitäten sind am Beispiel meines Gesprächspartners festzuhalten. Zum einen wird Mapuche-Handwerk in chilenischer Kultur als die »good diversity« vermarktet und somit als Gegenmodell zur »bad diversity« gefördert, für deren Bekämpfung im Süden staatliche, polizeiliche und militärische Kräfte eingesetzt werden. Zum anderen stellt der Sachverhalt ein Beispiel von differenzieller Inklusion dar, bei der postkoloniale Sichtweisen stabilisiert werden: Das Wissen – über die Diskriminierungserfahrung von deutschen Jüd*innen sowie über das *Know-how* für Verbesserungsstrategien des Lebensstandards –

ist im Besitz der »nicht dunklen« Gruppe, die seine Tochter als Chilenin und Staatsrepräsentantin in den Mapuche-Gemeinden verkörpert.

Rassismus im Neoliberalismus ziehe sich laut Lentin und Titley durch alte und neue Formen von Stigmatisierung. Sie fügen hinzu, dass der neoliberale Rassismus nicht nur konventionelle, nationale In- und Outsider-Unterscheidungen mobilisiert, »but increasingly the boundaries between the rational, self-managing citizen-subject and the wilful, dependent, resourceheavy subject« (2011, S. 178). Jene Menschen, die sich als unabhängig bezeichnen können, werden in der Gemeinschaft akzeptiert, ja erwünscht. Klaus H. merkt dazu an: »Es gibt keine Deutschen und es gibt keine Juden und es gibt wahrscheinlich auch keine Italiener, die von der Sozialhilfe abhängig sein müssten« (Interview Santiago 2014). Im neoliberalen Nationsprojekt Chiles tritt unter den Minderheiten des Landes die europäische Identität, in der deutsche Jüd*innen miteingeschlossen sind, erneut gegenüber einer Mapuche-Identität auf, wobei jetzt nicht die »Rasse«, sondern das Selbstmanagement der Subjekte, um für sich sorgen zu können, die Fähigkeiten der jeweiligen Gruppen definiert. Der fehlende politische Dialog, den Daniela N. bezüglich des Antidiskriminierungsgesetzes beobachtet, ist auf die öffentliche Debatte um den sogenannten Mapuche-Konflikt übertragbar. Beide Fälle weisen auf Gouvernementalität im Neoliberalismus hin, bei der eine weitreichende Thematisierung der historischen und sozialpolitischen Bedingungen, die die Machtverhältnisse von heute erklären, vermieden wird.

Entsprechend der Individualisierung im Neoliberalismus und begünstigt durch das Fehlen eines politischen Dialogs werden die Gründe für soziale Ungleichheiten in den Menschen selbst verortet. Während Mapuche-Aktivist*innen darauf insistieren, von einem strukturellen Rassismus betroffen zu sein, wird eine Auseinandersetzung mit der Rolle des Rassismus für die Machtverhältnisse im Süden vermieden. Minderheiten, die vom Rassismus betroffen sind, müssen hiernach selbst ihre Diskriminierungserfahrungen regulieren, »by actively demonstrating that they are no burden on a public that, depending on the national context, has been unsettled, diluted or eviscerated« (Lentin/Titley 2011, S. 163). Rassismuserfahrung im Neoliberalismus wird zudem als ein Empfinden der Einzelnen behandelt:

Anyone who *feels* that she is the victim of racism has also to look to her responsibility; by the same token, any residual racism is a matter of »personal ›taste‹« (Robbins 2004: 3). In the individualizing logic of neoliberalism, history, politics and the state are increasingly written out of any analysis of disadvantage generally, and racialized disadvantage particularly [...]. Under neoliberalism race is essentially privatized, in the sense of being silenced or made invisible. (ebd., S. 618f.)

Das Scheitern des Antidiskriminierungsgesetzes betrifft Mapuche wie auch Jüd*innen, die in Chile insbesondere in den letzten Jahren wieder zunehmend von antisemitischen Attacken betroffen sind, wie bereits im zweiten Kapitel dargestellt wurde. Auf meine Frage, ob es vonseiten der Gemeinde eine Positionierung zur Mapuche-Bewegung gebe, erweitert Benjamin C. diese Frage zunächst:

Man müsste sehen, bis wohin ein Teil der jüdischen Gemeinde, sagen wir mal, die Alten, eine Verbindung der Verfolgung – es ist nicht mehr Diskriminierung, aber Verfolgung –, zu dem, was mit den Mapuche geschieht, sehen. Man müsste schauen, ob einige diesen Zusammenhang sehen. Ich habe meine Zweifel. Zum einen, weil das mit Deutschland eine zu sehr unterdrückte Vergangenheit ist, um sie über die Gegenwart zu projizieren ... und zusätzlich gibt es eine allgemeine Auffassung der Juden, würde ich sagen, dass [die Shoa] etwas von einer solchen Bösartigkeit ist, eine Tragödie, die alles andere übersteigt. Es ist ein wenig der Stolz der Juden [er lächelt mich an, schaut zur Seite und denkt weiter laut nach, A. T.]. So gesehen, das mit den Mapuche wäre viel limitierter. Ich denke nicht, dass sie hier viele Verbindungen sehen.⁹⁶ (Interview Benjamin C., Santiago 2014)

Der Einschätzung Benjamin C.s, wonach die Verfolgungserfahrung, die deutsche Jüd*innen der ersten Generation am eigenen Leib gemacht haben, eher zu einer Distanzierung von anderen, »limitierten« Diskriminierungserfahrungen führen würde, steht die Einschätzung von Klaus H. gerade dieser Erfahrung als Identifikationspotenzial entgegen:

Ich weiß es nicht genau, das sind reine Gefühle. Es ist ja auch genauso wie in Deutschland. Das hat genau mit dieser [...] wenn du einmal gelitten hast, verstehst du mehr das Leiden von den anderen. Wenn du einmal Hunger gehabt hast, dann verstehst du, wie der Hunger ist von dem, der jetzt Hunger hat. Also [an Hunger] haben wir gelitten. Die Deutschen, die hier sind, haben nicht gelitten. Sie können vielleicht Sympathie haben, Empathie mit den Mapuche, aber sie haben ja nicht gelitten. Sie haben nur ein soziales Gefühl oder irgendwas Ähnliches. Aber sie leiden nicht mit ihnen mit, weil sie nie, weil sie nie unterdrückt worden sind. Ich komme irgendwie auf den Hunger zurück. Wer einmal Hunger gehabt hat, der leidet mit dem, der jetzt Hunger hat, mehr als mit dem, der nie Hunger gehabt hat. (Interview Klaus H., Santiago 2014)

Klaus H. räumt neben der Sozialisierung, wie die als Linke im Falle von Benjamin C., der eigenen Erfahrung eine entscheidende Rolle für Identifikationsprozesse mit rassialisierten Minderheiten ein. Seiner Auffassung nach ist er in der Lage, die Folgen eines postkolonialen Rassismus für Mapuche in Chile tiefgehend zu verstehen. Die erlebte Prekariisierung, in die er und seine Familie durch den nationalsozialistischen Antisemitismus in Deutschland gezwungen wurden und der sich u.a. in der Erfahrung von Hunger manifestierte, wird bei ihm zum Vehikel, um sich im neuen Kontext in die Lage der Mapuche eindenken und einfühlen zu können.

96 Meine Übersetzung. Originaltext: »Habría que ver hasta dónde un sector de la comunidad judía, digamos, los viejos, hagan algún tipo de relación con lo que ellos fueron perseguidos, ya no es sólo discriminados, perseguidos!, con lo que pasa con los Mapuche. Habría que ver si algunos de ellos hacen esa relación. Yo tengo mis dudas, ah? Porque por un lado lo de Alemania es un pasado bastante reprimido también, entonces, proyectar esto sobre lo actual ... Y además hay una cuestión general diría yo de los judíos, y es que es un nivel de maldad, de tragedia que supera todo lo demás. Es un poco el orgullo de los judíos (me sonrío, se vuelve luego hacia el lado y sigue pensando), entonces, lo de los Mapuche sería como algo mucho más limitado. No creo que hagan mucha relación.«

Auch für seine Schwester Frida H. wird die Erfahrung eine wichtige Rolle spielen und zur Begründung einer jüdischen Positionierung gegenüber rassistischer Ausgrenzung im Allgemeinen werden. Die Auseinandersetzung von Frida H. und Emma B. über die Mapuche-Bewegung bzw. über die Willigkeit, Mapuche-Frauen als Haushaltangestellte einzustellen oder nicht, geht wie folgt weiter:

Frida H.: Es ist genauso wie ich nicht verstehen konnte, wie Freunde von mir, die in den Staaten gelebt haben und gegen die »Neger« waren: Das konnte ich nicht verstehen. Ich habe gesagt: »Wie kannst du das als Jude, wie kannst du das!?« Ja, das konnten sie nicht erklären ... Ich verstehe nicht, wie Juden diesen Dünkel haben können, das verstehe ich nicht, weil ich es erlebt habe, so wie Emma es gesagt hat, dass Freunde aus der Schule zu mir kamen oder ich zu ihnen und plötzlich durften sie mit mir nicht mehr spielen oder sie wollten in der Schule nicht mehr neben mir sitzen und so weiter, das habe ich ja alles erlebt. Deswegen kann ich das nicht verstehen. Ich kann sagen, der gefällt mir nicht, *como no*, aber deswegen kann ich nicht sagen, er ist widerlich, ich will mit dem nichts zu tun haben, nein, kann ich nicht.

Emma B.: Man kann überhaupt nicht sagen, »*los chilenos*«, »*los judíos*«, es »*el chileno*« y »*el judío*«, ja?

Frida H.: Die Person, die Person!, vergessen die meisten Menschen. Generalisieren.

Emma B.: So, ich muss jetzt gehen. (Interview Frida H. und Emma B., Santiago 2014)

Ausgelöst durch meine Frage und vermutlich auch durch die relativ lange Stille, mit der ich auf ihre Diskussion über Mapuche-Frauen reagierte, geht die Auseinandersetzung zwischen meinen Gesprächspartnerinnen weiterhin um ihre Unterschiede, wobei ich stärker in die Kommunikation miteinbezogen werde: Sie rechtfertigen sich zugleich mir gegenüber.

Erneut tritt hier eine *entangled memory* auf, indem die Erinnerung an die Unterdrückungserfahrung sie zu einem bestimmten Umgang in neuem Kontext und mit der »anderen Minderheit« bewegt. Ihre unterschiedlichen Auffassungen können mithilfe der Debatten um Parallelisierungsmöglichkeiten, hier bezüglich (post)kolonialer Praxen, weiter diskutiert werden.

Gadi Algazi, Historiker und Menschenrechtler, der in Göttingen promovierte und heute an der Universität von Tel Aviv unterrichtet, weist darauf hin, dass Parallelisierungsmöglichkeiten kolonialer Praxen bereits zu Beginn der zionistischen Bewegung im 19. Jahrhundert und von da an bis heute kontrovers und polarisierend diskutiert wurden und werden. Die Positionen bewegen sich von der Selbstidentifizierung von Jüd*innen mit weißen Kolonialist*innen verschiedener Regionen der Welt bis hin zu der Bemühung, die Formierung des Staates Israels und die Verhältnisse des israelischen Staates zur palästinensischen Bevölkerung von kolonialen Praxen strikt voneinander zu trennen (2021, S. 128).

Die Debatte in ihrer Tiefe ist nicht Bestandteil dieser Arbeit. Für die Einordnung der Auseinandersetzung zwischen Frida H. und Emma B. wird lediglich die Ökonomie der jeweiligen Argumentationsbahnen in dieser Debatte auf die Positionierungen meiner Gesprächspartner*innen bezogen. Für Joshua Cole kann das Plädoyer für eine »qualitative difference between Zionist activities and settler colonialism elsewhere« (2017, S. 304) zu einer Unterschätzung der Folgen von ähnlichen Dynamiken führen. Derek Penslar

argumentiert für eine Differenzierung der zionistischen Aktionen von Kolonialismus, indem er unter anderem im darin gezogenen Vergleich einen moralischen Zweck sieht: »The purpose of comparison is not to establish phenomenal identity, let alone moral congruence, between different situations« (2017, S. 338).

Bezogen auf die Positionierungen einiger meiner Gesprächspartner*innen zu den Forderungen der Mapuche-Bewegungen ist festzuhalten, dass diese sich auf koloniale Bilder stützen, auch wenn sie Verständnis verkünden. Das Argument der Nicht-Vergleichbarkeit schafft hier einen von Verflechtungen losgelösten Sachverhalt und wirkt sich limitierend auf die Analyse der Unterdrückung von Mapuche, um mit Benjamin C. zu sprechen. Eine »moral congruence« in den Debatten über Möglichkeiten, Parallelen zu ziehen, wurde von Daniela N. in diesem Zusammenhang ebenfalls identifiziert und adressiert:

Zu glauben, weil Juden eine ganz besondere Diskriminierung in der Zeit des Holocausts erlebt haben, macht uns das allen gegenüber sensibel, ich denke, das ist eine Verallgemeinerung, die nicht unbedingt stimmen muss. Einige können sensibler sein bei einigen Aspekten der Diskriminierung. Aber nicht alle haben notwendigerweise dieselbe Sensibilität, so wie nicht alle Afroamerikaner dieselbe Sensibilität gegenüber dem Leid anderer Völker haben, manche ja, manche nein [...]. Also, meine Frage ist, ob du die Frage auch Menschen anderer Herkunft stellen würdest. Oder ist es nur der Gedanke: Weil du chilenischer Jude bist, darfst du kein Rassist sein?⁹⁷ (Interview Daniela N., Madison-Wisconsin 2016)

Mit einer Rückgabe des Turnus zu sprechen an mich kehrt Daniela N. die Rollen in der Interviewsituation um und übernimmt die der Fragenden. Mittels einer rhetorischen Frage kritisiert sie eine Ökonomie von Parallelisierungen, die sie in der Frage nach einer Positionierung der jüdischen Gemeinde zur Mapuche-Bewegung vermutet. Der rhetorische Charakter ihrer Frage kann auch als ihr Versuch angesehen werden, nicht (nur) mich, sondern durch mich eine (chilenische/US-amerikanische) Öffentlichkeit zu adressieren, um diese damit zu konfrontieren, ob sie einen anderen moralischen Maßstab bei Jüd*innen als bei anderen (rassialisierten) Minderheiten verwendet.

Die Narrationen meiner Gesprächspartner*innen knüpfen an Positionen in dieser Debatte an und erweitern sie, indem sie mit den lokalen Gegebenheiten verflechten. Benjamin C. kritisiert eine Hierarchisierung⁹⁸ zwischen Leiderfahrungen, die antisemiti-

97 Meine Übersetzung. Originaltext: »Pensar que porque los judíos vivimos una discriminación muy particular durante la época del holocausto nos hace sensible a todo, creo que es una generalización que no necesariamente es así. Algunos pueden ser más sensibles con algunos aspectos de la discriminación. Pero no todos tienen necesariamente la misma sensibilidad, así como no todos los afroamericanos tienen la misma sensibilidad frente al sufrimiento de los otros pueblos, algunos sí, algunos no [...]. Entonces mi pregunta sería si le harías la pregunta a otras personas de otros orígenes. O es solamente porque eres judío-chileno que tienes que no ser racista [...].«

98 Wie dieser Interviewausschnitt in den Film eingebettet werden kann, ist ebenso im vierten Kapitel zu lesen. Eine kritische Perspektive auf die Hierarchisierung von Diskriminierungserfahrungen vertritt in Deutschland bspw. die Amadeu Antonio Stiftung, insbesondere in ihrem Programm »Ju :an-Praxisstelle Antisemitismus- und rassismuskritische Jugendarbeit« (<https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/projekte/juan-praxisstelle/>; Zugriff am 16.03.2024). Der Film könnte somit auch

sche und rassistische Machtstrukturen produzierten, und weist zugleich auf die Wichtigkeit hin, eine jüdische Identität von der Positionierung zur Mapuche-Bewegung zu entkoppeln. Auf Letzteres weist auch Daniela N. hin. Im Unterschied zu Benjamin C., der von der Gruppe der ersten Generation von deutschen Jüd*innen spricht, bezieht sie sich generell auf jüdische Menschen in Chile. Im Anliegen, Sensibilität als kontext- und sozialisierungsabhängig zu betrachten, kommt sie der Annahme von Klaus H. nahe, wonach die persönliche Erfahrung in einem spezifischen Kontext eine Positionierung bedeutend definieren kann. Doch sie kritisiert vehement identitäre Zuschreibungen, die hier, wie auch bspw. im Rahmen der Rezeption des Nahostkonflikts in Chile,⁹⁹ chilenischen Jüd*innen durch Parallelisierung auferlegt werden.

Zudem bestätigen die Äußerungen meiner Gesprächspartner*innen die außergewöhnlich hohe mediale Präsenz der Konflikte im Süden, um die es am Beginn dieses Kapitels ging. Dabei wird deutlich, wie die mediale Präsenz des Konflikts die bis dahin »nur« persönlichen Empfindungen gegenüber Mapuche um Reflexionen über die historischen Gegebenheiten erweitert. Meine Gesprächspartner*innen positionieren sich in den Interviews auch zu diesen historischen Gegebenheiten. Frida H.s Auffassung kommt der Positionierung von Benjamin C. zu diesem Themenkomplex nahe – auch sie ordnet den tragischen Tod des Ehepaars Luchsinger in einer Genealogie der Gewalt gegenüber den Mapuche ein:

Ja, ich habe gerade darüber gelesen. Ich find es entsetzlich, ich find es entsetzlich! Ich find es ganz entsetzlich! Menschen ermorden kann man nicht oder, ich meine, das ist kriminell, das ist kriminell und das ist bestimmt von Leuten, von Mapuches gemacht, die eben Hass auf dies, auf den Chilenen, auf den Weißen haben und nie die Gelegenheit gehabt haben, auf gleicher Basis irgendwas machen zu können. (Interview Frida H., Santiago 2014)

Die Ereignisse rufen Empörung in ihr hervor. Sie wirkt aufgewühlt und betroffen. Sie distanziert sich von kriminellen Mitteln, identifiziert sich zugleich mit der Verzweiflung, die Opfer von Rassismus in Chile empfinden, und verortet den Brand als Teil einer andauernden politischen Auseinandersetzung des Landes. Frida H. weist dabei ebenfalls auf die Position von Chilenen hin, die sich im Machtkampf neben Weißen und gegen die Indigenen positionierten, und verurteilt dies. Im Gegensatz zu ihr stellt Beth M. die Forderungen der Mapuche-Aktivist*innen außerhalb von Raum und Zeit:

Guck mal, das ist aber seit vielen, vielen Jahren. Die wollen immer wieder ihre Länder zurückhaben, die sie früher – ganz, ganz früher – gehabt haben. Das ist schwierig. Es

an Debatten in Deutschland im Bereich Antidiskriminierungsarbeit anknüpfen und durch die Erfahrungen und Positionierungen meiner Gesprächspartner*innen in Chile bereichern werden.

99 In diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass in Chile die zweitgrößte palästinensische Diaspora anzutreffen ist. Die Rezeption des Nahostkonflikts ist deshalb dort auch groß und wird umfunktioniert, um linke vs. rechte Positionierungen zu verdeutlichen. Daniela N. bezieht sich im Interview nicht explizit darauf, aber ihre Aussage ist auch vor diesem Hintergrund besonders bedeutsam. Im vierten Kapitel erfolgt deshalb einen Vorschlag, wie dieser Interviewschnitt in den Film eingebettet werden kann.

ist ein schweres Problem für jede Regierung, für die, die jetzt kommt, oder die, die weggeht. Es ist für jede Regierung schwer. Sie haben zwei Leute verbrannt, so sagt man jedenfalls, die Familie Luchsinger. Stell dir vor, da kommen Leute und verbrennen dich. Es ist doch was Furchtbares. Schrecklich, traurig, sehr traurig. (Interview Beth M., Santiago 2014)

Beth M. betont auch die Kontinuität der Auseinandersetzungen um die Forderungen der Mapuche, zieht aber daraus eine andere, entgegengesetzte Schlussfolgerung zu der von Frida H.: Das immer Wiederkehrende der Auseinandersetzung um die Ländereien im Süden führt sie zu einer Konformität mit den Umständen. Diese Schlussfolgerung entspricht dem allgemeinen Umgang damit in der chilenischen Gesellschaft. Eine Studie von Maite de Cea, Mariana Heredia und Diego Valdivieso¹⁰⁰ zur Wahrnehmung der Forderungen der Indigenen seitens der Eliten in Chile stellt fest, dass sich unter den politischen Eliten die Anerkennung der Diskriminierung von Mapuche zwischen eher linken und eher rechten Parteien stark unterscheidet. Hinsichtlich der Umsetzung von konkreten Lösungen jedoch verhalten sich alle Politiker*innen zurückhaltend. Zugleich zeichnen sich kaum Unterschiede ab zwischen den rechten politischen Eliten und den Eliten unter Geschäftsleuten: Für beide seien Diskriminierungen gegenüber Mapuche kaum existent: »[T]his quotation hints at the tendency of the elite to integrate the Mapuche into Chilean society and not to recognize their difference. According to this group of interviewees, Chile has progressed in integrating its indigenous people« (de Cea/Heredia/Valdivieso 2016, S. 339). Entsprechend einer Integrationsrationalität plädiert Beth M. dafür, dass die Kämpfe aufhören, nicht, indem den Forderungen der Mapuche nachgegangen würde, sondern indem sie als verjährt erklärt würden.

In der Mitteilung von Beth M. spiegeln sich weitere Diskurse der öffentlichen Debatte um die Mapuche-Bewegung in Chile wider. Neben dem Unrecht der Forderungen nach der Rückgabe von Ländereien verweist meine Gesprächspartnerin auf die Gewalt, die den Mapuche nach dem Brandschlag und dem Tod des Ehepaars Luchsinger verstärkt zugeschrieben wird. Die Kriminalisierung der Bewegung und die Militarisierung der südlichen Region – die als Kritik gegenüber dem Staat auch Teil der öffentlichen Debatte ist – werden dabei nicht beleuchtet. Somit positioniert sie sich innerhalb des politischen Mitte-rechts-Spektrums, das die repressive Haltung eines neoliberalen Staates in seiner Managerfunktion als »necessary corrective to the individual failure« (Lentin/Titley 2011, S. 169) als gerechtfertigt akzeptiert. In Bezug auf Gewalt positioniert sich meine Gesprächspartnerin nicht weit von der Mitte der Gesellschaft. In einer Befragung in der Región de la Araucanía, wo sich das Anwesen der Familie Luchsinger befand und sich die Forderungen nach Rückgabe der Ländereien konzentrieren, kam heraus, dass 45 % der Nicht-Mapuche-Befragten die Forderungen der Mapuche mit Konflikt und Terrorismus assoziieren. Zudem sind 81 % unter den Nicht-Mapuche und 71 % unter den Mapuche-Befragten der Meinung, dass die Anwendung von Gewalt seitens der Aktivist*innen bei den Rückforderungen der Ländereien nicht gerechtfertigt ist.¹⁰¹

100 Online verfügbar unter: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08263663.2016.1225675>. Zugriff: 9.11.2019.

101 Erhebung der öffentlichen Meinung in der Región de la Araucanía, organisiert und durchgeführt vom Institut für Sozialwissenschaften und Geschichte der Universität Diego Portales unter der Lei-

Zwischenfazit

Die Rückkehr zur Demokratie und die Transitionsprozesse der 1990er-Jahre in Chile markierten das Ende der Militärdiktaturen, jedoch keinen Bruch mit dem Vorantreiben der Neoliberalisierung. Im Gegenteil, das langjährige technokratische Regime schlug tiefe ideologische Wurzeln, auf denen sich die aktuelle Konjunktur und eine Rassismusformation mit neuen Charakteristika konfigurierte. Die tief sitzenden Systemreformationen wurden nach der Diktatur Normalität. Die Entpolitisierung auch innerhalb der jüdischen Gemeinden zeichnete sich beispielsweise im Verlust einer politischen Stimme von Jüd*innen aus, die sich für ein im Sinne der Gemeinschaft und anderer diskriminierter Gruppen angemessenes Antidiskriminierungsgesetz hätte stärker einbringen können. Die Erfahrungen und Positionierungen meiner Gesprächspartner*innen zeigen, wie das Sich-politisch-nicht-Äußern eine der Praktiken der Bürger*innenschaft im postdiktatorischen Chile darstellt, mit dem Effekt, dass Differenz sich dann nach neoliberalen Rationalitäten reguliert: »[T]he clash, between the ordering forces of neoliberalism and those unwilling or unable to become, for example, ›integrated citizens‹ are often racially defined – bare life« (Lentin/Titley 2011, S. 165).

Während im ersten Knotenpunkt der Antisemitismus als Diskriminierungsmechanismus deutschen Jüd*innen auch in Chile das Leben erschwerte und eine symbolische und physische Trennung zwischen ihnen und nichtjüdischen Deutschen in Chile errichtete; und im zweiten Knotenpunkt der Klassismus die Grenze dieser Räume durchlässiger machte und dafür andere ideologische Räume sowie Grenzverschiebungen auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft mit sich brachte, verschieben sich die Grenzen und etablieren sich soziale und symbolische Räume in der (mittlerweile) etablierten neoliberalen Ära in Chile wieder anders. Am dritten Knotenpunkt wird die Globalisierung und Denationalisierung (Sassen 2007, S. 161) von Bürger*innenschaft besonders deutlich, was für die Bürger*innenwerdungsprozesse meiner Gesprächspartner*innen dasselbe wie für alle anderen Bürger*innen Chiles bedeutet: Die Globalisierung bringt eine Okzidentalisierung der Bürger*innenschaft mit sich und begünstigt die Fortsetzung von kolonialer Differenz. Als Deutsche und als Weiße verfügen sie über genügend soziales und kulturelles Kapital, um am neoliberalen polit-ökonomischen Projekt teilhaben zu können, ungeachtet davon, ob sie die chilenische Bürger*innenschaft haben, und in starkem Kontrast zu den Mapuche, die diese ebenfalls innehaben und dennoch weiter weg von den »Schaltkreisen der Inklusion« (De Genova 2010, S. 111) sind.

Wie die Autorinnen Lentin und Titley anmerkten, lässt die Tabuisierung von Rasse den Eindruck einer postrassistischen Zeit entstehen, wobei die rassische Neutralisierung die Stabilisierung von Weißsein bedeutet (vgl. Lentin/Titley 2011, S. 81). Rassismus im Neoliberalismus schöpft seine Produktivität gerade daraus, dass entsprechend den Individualismusrationalitäten Geschichte, Politiken und der Staat bei der Analyse von Ungleichheiten im Generellen und von aus Rassismus entstandenen Ungleichheiten im Besonderen außen vor gelassen werden (vgl. ebd., S. 168). Die Bürger*innenwerdungsprozesse meiner Gesprächspartner*innen verdeutlichen Bürger*innenschaft als ein relationales Verhältnis zwischen Individuen und politischen Systemen. Dieses Verhältnis

tung von de Cea et al. Die Ergebnisse wurden im März 2016 veröffentlicht und sind online verfügbar: <http://encuesta.udp.cl/publicaciones/>. Zugriff: 17.09.2019.

reartikuliert sich in der neoliberalen Globalisierung, und so setzen sich Identifikationen und Differenzziehungen neu zusammen: Die Grenze verläuft demnach zwischen europäischen Migrant*innen sowie »Nationalen«, die im Sinne des von Ong beschriebenen »unternehmerischen Bürger[s]« (2005, S. 344) beweisen können, dem Staat nicht zur Last zu fallen, und Migrant*innen (in Chile bspw. aus Peru oder Bolivien) oder »Nationalen«, die es »nicht schaffen«, sich ins neoliberale System zu integrieren.

In den Erfahrungen und Positionierungen meiner Gesprächspartner*innen hinsichtlich der Mapuche-Bewegung spiegelt sich eine Gleichzeitigkeit verschiedener Rassismusformationen, ihre durchgehende Ökonomie bei Differenzziehung sowie der Stand der gesellschaftlichen Auseinandersetzung damit. Auch wenn die Entscheidung, Mapuche für den Haushalt einzustellen oder sich an einem staatlichen Projekt zur Förderung des Mapuche-Handwerks zu beteiligen, Praktiken der Bürger*innenschaft einiger meiner Gesprächspartner*innen darstellt, der Diskriminierung im chilenischen rassifizierten System zu begegnen, reproduzieren sich in den Arbeitsbeziehungen postkoloniale Verhältnisse – Mapuche lernten von den deutschen Jüd*innen bzw. Mapuche lernen, welche Dinge aus ihrer Kultur einen (chilenischen und globalen) Wert haben.

In den Positionierungen zur Mapuche-Bewegung wird zugleich ein Umgang mit Erinnerung verhandelt. Bemerkenswert ist, dass Gesprächspartner*innen, die beim zweiten Knotenpunkt – der Übergang von einem sozialistischen zu einem neoliberalen Nationsprojekt durch Diktatur – gegenteilige Subjektpositionen vertraten, sich in diesem Knotenpunkt viel näher standen: Wenn auch nicht im selben Grad, erkannten doch alle meine Gesprächspartner*innen, dass Mapuche in Chile diskriminiert werden. Diese transversale Sicht unterscheidet die Perspektive meiner Gesprächspartner*innen deutlich von jener des Durchschnitts der chilenischen Gesellschaft und insbesondere ihrer politischen und ökonomischen Eliten. Vor dem Hintergrund, dass meine Gesprächspartner*innen dieselben Bilder zu Mapuche mitbekommen haben, die in Chile seit jeher zirkulieren und in der Berichterstattung zur Brandstiftung und zur Ermordung des Luchsinger-Ehepaars revitalisiert wurden, kann diese transversale Sicht in einer politisch widerständigen Sozialisierung wie im Fall von Benjamin C. begründet sein. Sie kann aber auch dafür sprechen, dass, wenn auch immer auf unterschiedliche Art und Weise, eine Übertragung der eigenen Diskriminierungserfahrungen bei der Begegnung mit gegenwärtigen Debatten um die Mapuche-Bewegung und die Konflikte im Süden stattfindet. Dabei begegnen deutsche Jüd*innen diesen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen aus einer besonderen, ja, aus einer Grenzperspektive heraus, denn sie sind in diesen nicht direkt, aber als »die anderen Deutschen in Chile« involviert, wie es Hannah F. zum ersten Knotenpunkt beschrieb, oder als Bürger*innen, die vom Rassismus in Chile eher profitieren, wie es Klaus H. zu Beginn dieses dritten Knotenpunktes ausdrückte. Bei der Erklärung der Umstände jedoch gelingt es einigen von ihnen kaum, sich außerhalb von Rassenkonstrukten zu bewegen, die, so eurozentristisch, wie sie sind, dem chilenischen Diskurs entsprechen. Auch eine Distanzierung zu Mapuche und der Mapuche-Bewegung wird über in der Öffentlichkeit vorhandene Argumentationsstränge begründet.

