

LINA KLINKENBORG

MIGRATION UND IDENTITÄT

DIE RAPANUI UND IHRE MIGRATIONSERFAHRUNGEN

GISCA Occasional Paper Series



Number 21, 2018, ISSN: 2363-894X

GISCA OCCASIONAL PAPER SERIES

The GISCA Occasional Papers Series publishes the work in progress of staff and associates of the Institute for Social and Cultural Anthropology (Institut für Ethnologie) at Göttingen University, as well as a selection of high-quality BA and MA theses.

EDITORS

Elfriede Hermann
Andrea Lauser
Roman Loimeier
Nikolaus Schareika

MANAGING EDITOR

Julia Koch

ASSISTANT MANAGING EDITOR

Paul Christensen

TYPESET AND DESIGN

Friedlind Riedel

How to cite this paper: Klinkenborg, Lina. 2018. Migration und Identität. Die Rapanui und ihre Migrationserfahrungen. *GISCA Occasional Paper Series*, No. 21. Göttingen: Institute for Social and Cultural Anthropology. DOI:10.3249/2363-894X-gisca-21

This paper was originally submitted as a MA thesis to the Faculty of Social Sciences, Georg-August University, Göttingen, 2017. It was supervised by Prof. Elfriede Hermann and Dr. Christiane Falck.

© 2018 by the author

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

ISSN: 2363-894X

DOI: 10.3249/2363-894X-gisca-21

Title page image: Lina Klinkenborg

GISCA göttingen institute
for social and cultural
anthropology

Göttingen Institute for Social and
Cultural Anthropology

Theaterstr. 14
37073 Göttingen
Germany

+49 (0)551 - 39 27892
ethno@sowi.uni-goettingen.de

www.uni-goettingen.de/GISCA

INHALTSVERZEICHNIS

1 Einleitung	5
2 Theorie	7
2.1 Migration und Identität	7
2.2 Transnationalismus	8
2.3 Handlungsvermögen	10
2.4. Kulturelle Identität	11
2.5 Ethnische Identität	14
3 Kontextualisierung von Rapa Nui	17
3.1 Geschichte	17
3.2 Aktuelle Entwicklungen	19
4 Methodenreflexion und Herangehensweise	21
4.1 Feldzugang und angewandte Methoden	21
4.2 Rolle im Feld	22
5 Migrationserfahrungen und Identität der Rapanui	24
5.1 Migrationserfahrungen	25
5.1.1 Gründe und Motivation	25
5.1.2 Vorbereitung und Finanzierung	26
5.1.3 Wohn- und Lebenssituation und Kontakte	27
5.1.4 Transnationale Netzwerke	29
5.1.5 Positive und negative Erfahrungen	29
5.2 Rückkehr	31
5.2.1 Gründe und Motivation	31
5.2.2 Zeit nach der Rückkehr	32
5.3 Kulturelle Identität	33
5.3.1 Zugehörigkeiten	34
5.3.2 Kulturelles Erbe	35
5.3.3 Land- und Naturverbundenheit	36
5.4 Identität und Sprache	37
5.4.1 Die sprachliche Situation auf Rapa Nui	37
5.4.2 Die Bedeutung der Sprache Rapanui	38
5.5 Ethnische Identität	40
5.5.1. Ein- und Ausgrenzungen	40
5.5.2 Rapanui – Eine polynesische Identität?	42
5.6 Identität und Migrationserfahrungen	42
5.6.1 Einfluss der Migrationserfahrungen auf die Identität	43
5.6.2 Fremd- und Selbstwahrnehmung	46
5.6.3 Zukunftspläne und Ausblicke	47
6 Die Migrationserfahrungen der Rapanui und deren Auswirkungen auf ihre Identität	48
7 Fazit und Ausblick	54
8 Literaturverzeichnis	56
Über die Autorin	59
Danksagung	59

Lina Klinkenborg

MIGRATION UND IDENTITÄT

DIE RAPANUI UND IHRE MIGRATIONSERFAHRUNGEN

ABSTRACT

Migration ist ein weltweit aktuelles und wichtiges Thema. Auch für die Rapanui, die am Rande des polynesischen Dreiecks mitten im Pazifik auf Rapa Nui, besser bekannt als die Osterinsel, leben. Basierend auf einer ethnografischen Feldforschung auf Rapa Nui untersucht diese Studie die Migrationserfahrungen der Rapanui und deren Auswirkungen auf ihre Identität. Besonders die Migration zu Bildungs- und Arbeitszwecken steht dabei im Fokus, genauso wie die Rückkehr auf die Insel. Junge Rapanui oder sogenannte *Mestizos* (wörtlich übersetzt Mischlinge, Mestizen), Kinder mit einem Rapanui und einem einer anderen Nationalität angehörigen Elternteil, wachsen im Kontext politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Wandels auf. Die Identität der Rapanui bewegt sich innerhalb dieser verschiedenen Kontexte. Besonders die kulturelle und ethnische Identität sowie die Sprache Rapanui spielen eine wichtige Rolle für ihre Identitätskonstruktionen und ihr Zugehörigkeitsgefühl. Es wird argumentiert, dass während der Migration und nach der Rückkehr auf die Insel Abgrenzungs- sowie Aushandlungsprozesse stattfinden und, dass Migrationserfahrungen die Identität der Rapanui beeinflussen und zu Identitätsverschiebungen oder -verstärkungen führen können, wobei individuelle und kontextuelle Umstände berücksichtigt werden müssen.

Migration is a current and important topic worldwide. As well for the Rapanui who live on the edge of the Polynesian triangle in the middle of the Pacific on Rapa Nui, better known as Easter Island. Based on an ethnographic fieldwork on Rapa Nui, this study examines the migration experiences of Rapanui and their impact on their identity. In particular, the focus is lying on migration for education and work purposes as well as the return to the island. Young Rapanui or so-called mestizos (literally translated as person of mixed parentage, mestizos), children with a Rapanui and a parent of another nationality, grow up in the context of political, cultural and social change. The identity of Rapanui moves within these various contexts. Especially the cultural and ethnic identity as well as the language Rapanui play an important role for their identity constructions and sense of belonging. It is argued that demarcation and negotiation processes take place during migration and after returning to the island, and that migration experiences can affect the identity of the Rapanui and can lead to identity shifts or reinforcements whereupon individual and contextual circumstances have to be taken into account.

1 EINLEITUNG

Diese Masterarbeit befasst sich mit dem Thema der Migrationserfahrungen der Rapanui, den indigenen Bewohner*innen¹ der Insel Rapa Nui, besser bekannt unter dem Namen die Osterinsel, und deren Auswirkungen auf ihre Identität. Das Thema Migration ist für mich von großem Interesse, da es einer meiner Studienschwerpunkte ist und außerdem ein momentan weltweit aktuelles und wichtiges Thema. Noch nie gab es so viele Flüchtlinge und Migrant*innen wie im Jahr 2016. In Deutschland hat mittlerweile fast ein Viertel der Bevölkerung einen Migrationshintergrund. So verwundert es nicht, dass auch die Rapanui, die am Rande des polynesischen Dreiecks mitten im Pazifik leben, Erfahrungen mit Migrationen haben. Die isolierte Lage Rapa Nuis, da die nächste bewohnte Insel und das südamerikanische Festland etwa 3.500 km entfernt sind, die geringe Größe der Insel, die niedrige Einwohnerzahl und die politische Zugehörigkeit zu Chile, bilden die Rahmenbedingungen für die Migration der Rapanui. Außerdem ist die Insel durch ihre Zugehörigkeit zu Chile und das daraus resultierende ambivalente Verhältnis zu diesem Land geprägt. Mittlerweile leben viele Chilen*innen dort, es gibt Partnerschaften zwischen Rapanui und Chilen*innen und Angehörigen anderer Nationalitäten. In den letzten Jahrzehnten erleben die Rapanui eine kulturelle Erneuerungsbewegung. Auch der technische Fortschritt ist auf der Insel sichtbar. Daneben sind ebenfalls verschiedene Probleme und Konflikte zu beobachten. In diesem Kontext wachsen junge Rapanui oder sogenannte *Mestizos* (wörtlich übersetzt Mischlinge, Mestizen), Kinder mit einem Rapanui und einem einer anderen Nationalität angehörigen Elternteil, auf. Ihre Identität bewegt sich dabei innerhalb dieser verschiedenen Kontexte.

Die Masterarbeit basiert auf Literatur sowie auf den während einer sechseinhalbwöchigen ethnografischen Feldforschung erhobenen Daten, die besonders narrative Interviews und teilnehmende Beobachtungen umfassen. Im Laufe dieser Arbeit soll die Frage beantwortet werden, wie sich die Migrationserfahrungen der Rapanui auf ihre Identität auswirken. Besonders die Migration zu Bildungs- und Arbeitszwecken sowie die Rückkehr auf die Insel stehen dabei im Fokus. Aus der Fragestellung ergibt sich die zu überprüfende These, dass die Migrationserfahrungen der Rapanui zu Identitätsverschiebungen und Selbstdifferenzierungen führen.

Zu Beginn der Masterarbeit werden zunächst die Theorien zum Thema Migration und Identität von Brettell (2003) und Dürr (2011) vorgestellt. Es folgen die Transnationalismustheorien von Basch et al. (1994), Glick-Schiller et al. (1995), Vertovec (2009) und Lee (2009). Daran anschließend werden die Theorien zum Thema Handlungsvermögen von Ortner (1999; 2006) und Inden (1990) beschrieben. Es folgen die Theorien zur kulturellen Identität von Linnekin und Poyer (1990b), Kempf, van Meijl

¹ Hiermit soll in der gesamten Masterarbeit sowohl die männliche, als auch die weibliche Form gemeint sein.

und Hermann (2014) und Dürr (2014). Dabei wird auch kurz auf das Konzept ‚Reisen als Kontaktzone‘ von Clifford (1999) eingegangen. Abschließend werden die Ansätze von Barth (1969) und Baumann (1998; 1999) zum Thema ethnische Identität vorgestellt. Diese theoretischen Konzepte bilden im weiteren Verlauf der Masterarbeit die Grundlage für die Analyse der empirischen Daten.

Im dritten Kapitel folgt die Kontextualisierung von Rapa Nui bezogen auf die Geschichte der Insel und ihrer Bewohner*innen sowie eine Beschreibung aktueller politischer, kultureller, ökonomischer und sozialer Entwicklungen.

Das daran anschließende vierte Kapitel beschäftigt sich mit der Methodenreflexion und der Herangehensweise während der Feldforschung. Hierbei geht es insbesondere um den Feldzugang und die angewandten Methoden sowie um meine Rolle als Ethnologin im Feld.

Im fünften Kapitel werden die während der Feldforschung gewonnenen Daten zum Thema Migrationserfahrungen und Identität der Rapanui vorgestellt. Zu Beginn geht es im ersten Unterkapitel um die Migrationserfahrungen der Rapanui. Im Genaueren werden die Gründe und Motivationen für die Migration dargestellt sowie die Vorbereitung und Finanzierung ebendieser. Außerdem werden die Wohn- und Lebenssituation und die Kontakte mit anderen Personen während der Migration beschrieben. Des Weiteren beinhaltet dieses Unterkapitel die transnationalen Netzwerke der migrierenden Personen. Außerdem werden die positiven und negativen Erfahrungen, die während der Zeit in Chile oder anderen Ländern gemacht wurden, dargestellt. Das zweite Unterkapitel thematisiert im Anschluss daran die Rückkehr auf die Insel, insbesondere die Gründe und Motivationen der Personen für ebendiese. Zudem wird die unmittelbare Zeit danach sowie die Phase des sich Wiedereinlebens auf Rapa Nui beschrieben. Im darauf folgenden Unterkapitel geht es um die kulturelle Identität der Rapanui. Im Speziellen um Zugehörigkeiten, das kulturelle Erbe der Rapanui und um ihre Land- und Naturverbundenheit. Das daran anschließende Unterkapitel behandelt die Verbindung von Identität und Sprache bei den Rapanui, wobei die sprachliche Situation auf der Insel genauer betrachtet wird, um dann auf die Bedeutung der indigenen Sprache Rapanui einzugehen. Im fünften Unterkapitel steht die ethnische Identität der Rapanui im Fokus. Im Speziellen geht es um Ein- und Ausgrenzungen von anderen ethnischen Gruppen und um die Frage, ob Rapanui eine polynesische Identität ist. Im letzten Unterpunkt des Kapitels wird beleuchtet, wie sich die Migrationserfahrungen möglicherweise auf die Identität oder die Identitäten der Personen ausgewirkt haben. Außerdem geht es um Fremd- und Selbstwahrnehmungen und um die Zukunftspläne der Personen.

Im sechsten Kapitel folgt die Analyse der zuvor dargestellten empirischen Daten auf der Grundlage der beschriebenen theoretischen Konzepte im zweiten Kapitel. Der Fokus liegt hierbei auf den Migrationserfahrungen der Rapanui und deren Auswirkungen auf ihre Identität. Im Anschluss daran folgt am Ende der Masterarbeit ein kurzes, zusammenfassendes Fazit sowie ein Ausblick

2 THEORIE

In diesem Kapitel werden die theoretischen Ansätze, die für die spätere Analyse der Daten, bezogen auf die Fragestellung benötigt werden, dargestellt; zunächst die Ansätze von Caroline Brettell (2003) und Eveline Dürr (2011) zur Erforschung von Migration und Identität. Im Anschluss daran werden die Transnationalismus-Konzepte von Linda Basch et al. (1994), Nina Glick-Schiller et al. (1995), Helen Lee (2009) und Steven Vertovec (2009) vorgestellt. Es folgen die Theorien zum Handlungsvermögen von Sherry B. Ortner (1999; 2006) sowie Ronald B. Inden (1990). Außerdem wird auf das Konzept der kulturellen Identität von Jocelyn Linnekin und Lin Poyer (1990b), Wolfgang Kempf, Toon van Meijl und Elfriede Hermann (2014) und Eveline Dürr (2014) eingegangen. Dabei wird ebenfalls kurz das Konzept ‚Reisen als Kontaktzone‘ von James Clifford (1999) vorgestellt. Abschließend folgt eine Beschreibung der Konzepte der ethnischen Identität beziehungsweise der Ethnizität von Fredrik Barth (1969) und Gerd Baumann (1998; 1999).

2.1 Migration und Identität

Caroline Brettell (2003:23) untersuchte anhand von Lebensgeschichten die persönlichen Entscheidungen von Individuen und Paaren bezogen auf ein Migrationsprojekt. Das Erzählen von Lebensgeschichten ist eine soziale Praxis und eine narrative Darstellung von Selbst und Kultur (Brettell 2003:24). Zu beachten ist, dass die Lebensgeschichte immer aus der Sicht des Subjekts erzählt wird, was dabei hilft, das Leben dieser Person im Kontext zu verstehen (Brettell 2003:26). Es geht dabei darum, den Migrationsprozess aus der Innenperspektive heraus nachzuvollziehen, da Migration kein gut beobachtbares Ereignis ist (Brettell 2003:27). Um die Lebensgeschichten von Personen zu erheben, müssen intensive und wiederholte Interviews geführt werden (Brettell 2003:27). Brettell (2003:32) erforschte mit diesem Ansatz die Migration von Portugies*innen nach Frankreich. Die Erkenntnisse, die sich mit dessen Hilfe gewinnen lassen, sind vielfältig. So erfährt man etwas über die Gründe für die Migration, den Umgang der Personen mit staatspolitischen Strukturen, die Bedeutung von Gender und von Verwandtschaftsnetzwerken, das Verständnis von

kulturellen und sozialen Kontexten, das Handlungsvermögen der Personen, bezogen auf das Migrationsprojekt sowie die individuellen Erfahrungen, die während der Migration gemacht werden (Brettell 2003:43).

Eveline Dürr (2011:28) entwickelte für die transnationale Migrationsforschung einen biografisch orientierten Ansatz. Sie beschreibt Migration als eine subjektive Erfahrung, die immer an die Lebensgeschichte der Individuen gebunden ist (Dürr 2011:28).

„[...] Migration [wird] als [eine] kreative, grenzüberschreitende Kraft verstanden, die Zugehörigkeiten jenseits von territorialen und nationalstaatlichen Trennlinien vervielfältigt und Lebensentwürfe durchdringt, dynamisiert und neu ausrichtet“ (Dürr 2011:28).

Dieser Ansatz der transnationalen Migrationsforschung schafft die Möglichkeit individuelle Selbstpositionierungen, angewandte Bewältigungsstrategien und Sinnkonstruktionen im Migrationsprozess in Erfahrung zu bringen sowie das Spannungsfeld von Identität und Differenz, das sich während der Migration ergibt, zu beleuchten (Dürr 2011:32). So lassen sich, bezogen auf den letzten Punkt, Identitätsverschiebungen und Abgrenzungen zum Aufnahmeland und auch zum Heimatland erkennen (Dürr 2011:41). Es wird dabei deutlich, dass diese Abgrenzungen, Aneignungen und Anpassungen an die neuen Lebensumstände bei jedem Individuum unterschiedlich ausgeprägt sind. Identitätsformierungen und Zugehörigkeiten sind außerdem immer von einer Mehrdimensionalität geprägt (Dürr 2011:42). Es gilt zu beachten, dass die narrative Vermittlung der eigenen Erfahrungen der Personen immer abhängig ist vom Erzählkontext und erst während des Erzählens konstruiert wird, wobei eine Reflexion stattfindet (Dürr 2011:32). Eveline Dürr (2011:28) untersuchte mit diesem Ansatz, wie sich lateinamerikanische Migrant*innen in Neuseeland mit veränderten Lebensumständen arrangieren und bezogen auf neue Lebenszusammenhänge positionieren.

2.2 Transnationalismus

Linda Basch, Nina Glick-Schiller und Cristina Szanton Blanc (1994) prägten das Konzept des Transnationalismus, das seit den 1990er Jahren in verschiedenen Wissenschaftsbereichen immer mehr Verbreitung fand. Den Autorinnen geht es darum, mit dem Konzept des Transnationalismus die Realität der Immigrant*innen und Daheimgebliebenen besser beschreiben zu können (Grube 2008:139). Sie definieren Transnationalismus und Transmigrant*innen folgendermaßen:

„We define ‘transnationalism’ as the processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders. Immigrants who maintain multiple relationships – familial, economic, social, organizational, religious, and political – that span borders we call ‘transmigrants’. An essential element is the multiplicity of involvements that transmigrants sustain in both home and host societies“ (Basch et al. 1994:7).

Migrant*innen bauen transnationale soziale Felder auf, in denen Menschen, Gelder, Güter und Informationen sowie Ideen mobil sind und reproduziert werden (Grube 2008:143). Diese Verbindungen bestehen zwischen dem Heimatland, dem Aufnahmeland und möglicherweise weiteren Ländern, in denen Verwandte, Freund*innen oder andere Personen aus dem Heimatland oder Angehörige einer Diasporagemeinschaft leben. Der Begriff Diaspora stammt ursprünglich aus dem Griechischen und bedeutet so viel wie Zerstreuung (Grube 2008:90). „Der Terminus [...] kann als ‚naming of the other‘ verstanden werden, als historische Bezeichnung für dislokalisierte Gemeinschaften, die durch Vertreibung und Migration außerhalb ihres Ursprungslandes leben“ (Grube 2008:91).

Transnationale Praktiken umfassen Haushalte und Familiennetzwerke sowie verschiedene politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Organisationen, die das Heimatland und Länder, in denen Emigrant*innen oder Angehörige einer Diasporagemeinschaft leben, miteinander verbinden (Glick-Schiller et al. 1995:56).

In den Kultur- und Sozialwissenschaften beinhaltet das Konzept nicht nur Kapital, sondern auch die Herstellung und Verteilung von Objekten, Menschen und Ideen (Glick-Schiller et al. 1995:49). Transnationale Prozesse lassen sich innerhalb der Lebenserfahrungen der Individuen und Familien lokalisieren und umfassen tägliche Aktivitäten, Ängste, Sorgen, Leistungen und Interessen (Glick-Schiller et al. 1995:50). Migrant*innen werden als Akteur*innen verstanden und nicht als passive Bestandteile der Kontexte, in denen sie sich bewegen (Grube 2008:137). Glick-Schiller et al. (1995:51) sind des Weiteren der Meinung, dass sich die Beziehung zwischen Transmigrant*innen und ihren Heimatgesellschaften gewandelt hat. Die neu entstandenen Geldkreisläufe werden genutzt, um transnationale Wechselbeziehungen aufzubauen, die sich im Laufe der Zeit verändert und intensiviert haben (Glick-Schiller et al. 1995:52). Neue Kommunikationsmöglichkeiten und Technologien begünstigen diese Veränderungen und ermöglichen eine Aufrechterhaltung des Kontaktes. Dabei gilt es zu beachten, dass in Zeiten der Globalisierung einerseits nationalstaatliche Grenzen von transnationalen kulturellen Prozessen und Bewegungen gebrochen werden, während sich andererseits gleichzeitig ein Anstieg in der Identitätspolitik in Form eines wachsenden Nationalismus beobachten lässt (Glick-Schiller et al. 1995:52).

Steven Vertovec (2009:3) beschreibt in der Einleitung seiner Monographie *„Transnationalism“*, dass Verbindungen und Austauschbeziehungen zwischen nicht-staatlichen Akteur*innen, Individuen, Gruppen, Unternehmen sowie Organisationen über nationalstaatliche Grenzen hinweg als transnationale Praktiken und Gruppen verstanden werden können.

„Transnationalism describes a condition in which, despite great distances and notwithstanding the presence of international borders (and all the laws, regulations and national narratives they represent), certain kinds of relationships have been globally intensified and now take place paradoxically in a planet-spanning yet common – however virtual – arena of activity“ (Vertovec 2009:3).

Transnationalismus ist dabei als ein Schirmkonzept zu verstehen, da es viele verschiedene Aspekte beinhaltet (siehe dazu Vertovec 2009:4–13). Bezogen auf Migration lässt sich folgendes zur Verbindung mit Transnationalismus sagen:

„Migrant transnationalism – a broad category referring to a range of practices and institutions linking migrants, people and organizations in their homelands or elsewhere in a diaspora – is a subset of a broader range of transnational social formations [...]“ (Vertovec 2009:13).

Transnationalismus ist demnach ein wichtiges Konzept, um momentane Migrationspraktiken zu verstehen.

Bezogen auf den pazifischen Raum hält Helen Lee im ersten Kapitel des Sammelwerks *„Migration and Transnationalism: Pacific Perspectives“* (2009:7) fest, dass Reisen, Migration und Mobilität im Pazifik schon seit der Besiedlung der Inseln eine Rolle spielt. So bauten die Menschen unter anderem soziale Netzwerke und wirtschaftliche Austauschbeziehungen auf. Die von europäischen Mächten ausgehende Kolonialisierung führte zu einer Intensivierung der Mobilität, da die oftmals erzwungene Arbeitsmigration stärker wurde (Lee 2009:7). Im Laufe der Nachkriegszeit und der Dekolonialisierung, die jedoch nicht auf allen Inseln stattfand, emigrierten viele Personen, besonders nach Neuseeland, Australien oder in die USA (Lee 2009:8). Lee (2009:12) beschreibt, dass die Population von emigrierten Pazifikbewohner*innen in den Aufnahmeländern im Vergleich zur Bevölkerung auf den Inseln relativ groß sei. Schon die Migrant*innen der ersten Generation

bauten transnationale Verbindungen auf. Viele hatten den Wunsch in das Heimatland zurückzukehren, welcher aber nicht von allen in die Tat umgesetzt wurde.

„Whether they move away from the islands temporarily or permanently, few Pacific migrants do not maintain ties with their homelands and there is an ongoing flow of people, money, goods, ideas and so on, between those at home and overseas, and across the diaspora. This flow is captured by the term transnationalism, which has become a central preoccupation of scholars of migration worldwide in recent years“ (Lee 2009:13).

Bezogen auf Transnationalismus im pazifischen Raum lässt sich sagen, dass Bewegung und Mobilität als ein sozialer oder kultureller Akt verstanden werden sollte (Lee 2009:15). Fallstudien zeigen die wechselseitige Form des pazifischen Transnationalismus sowie den Einfluss, den dieser auf die Bevölkerung in den Heimat- und Aufnahmeländern hat und die zu einem steten kulturellem Wandel führen (Lee 2009:16). Transnationalismus im pazifischen Raum nimmt verschiedene Formen an, umfasst diverse Kontexte und ergibt sich aus unterschiedlichen Gründen und Motivationen der Akteur*innen heraus (Lee 2009:16). All diesen Aspekten gilt es Beachtung zu schenken.

2.3 Handlungsvermögen

In diesem Unterkapitel soll das Handlungsvermögen-Konzept vorgestellt werden. Laut Sherry B. Ortner (2006:136) ist Handlungsvermögen kulturell und historisch konstruiert sowie universal vorhanden und ein bedeutender Aspekt dessen, ein Mensch zu sein. In ihrem Beitrag „*Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering*“ (1999) definiert Ortner Handlungsvermögen wie folgt:

„I view *agency* as a piece of both the power problematic and the meaning problematic. In the context of questions of power, agency is that which is made or denied, expanded or contracted, in the exercise of power. It is the (sense of) authority to act, or lack of authority and lack of empowerment. It is that dimension of power that is located in the actor’s subjective sense of authorization, control, effectiveness in the world. Within the framework of questions of meaning, on the other hand, agency represents the pressures of desires and understandings and intentions of cultural constructions. Much of the meaning uncovered in a cultural interpretation assumes, explicitly or implicitly, an actor engaged in a project, a game, a drama, an actor with not just a ‘point of view’ but a more active projection of the self toward some desired end“ (Ortner 1999:146–147, Hervorh. i. Orig.).

Handlungsvermögen ist im ersten Kontext, welcher als Ermächtigung verstanden werden kann, gleichzeitig die Quelle und der Effekt von Macht und im zweiten Kontext, der die Sichtweise des Akteurs oder der Akteurin umfasst, eine Quelle und ein Effekt von Kultur (Ortner 1999:147). Handelnde Personen sind demnach die Subjekte ihrer Handlungen und treffen aktiv Entscheidungen innerhalb dieser Machtstrukturen und Kontexte, in denen sie sich befinden, wobei sie nie komplett frei entscheiden und handeln können (Ortner 2006:130). Sie sind sozial eingebettet, zum einen in Solidaritätsbeziehungen und zum anderen in Beziehungen von Macht, Ungleichheit und Wettbewerben (Ortner 2006:130–131). Das Konzept Handlungsvermögen hat zwei Bedeutungsfelder. Zum einen geht es um die Absichtlichkeit und die Verfolgung von kulturell definierten Projekten und zum anderen darum, innerhalb der Machtstrukturen von Ungleichheit, Asymmetrie und Gewalt zu handeln (Ortner 2006:139). Diese beiden Aspekte hängen immer zusammen. Macht wirkt dabei zweischneidig, von oben als Herrschaft und von unten als Widerstand (Ortner 2006:139).

Ronald B. Inden (1990) definiert Handlungsvermögen wie folgt:

„[Human agency is] the realized capacity of people to act effectively upon their world and not only to know about or give personal or intersubjective significance to it. That capacity is the power of people to act purposively and reflectively, in more or less complex interrelationships with one another, to reiterate and remake the world in which they live, in circumstances where they may consider different courses of action possible and desirable, though not necessarily from the same point of view“ (Inden 1990:23).

Bei dieser Definition von Handlungsvermögen wird deutlich, dass Personen aktiv Handelnde innerhalb der sie umgebenden sozialen, ökonomischen und politischen Situationen und Kontexte sind. Dabei stellt Inden (1990:23) jedoch klar:

„People do not act only as agents. They also have the capacity to act as ‘instruments’ of other agents, and to be ‘patients,’ to be the recipients of the acts of others“.

Dies heißt allerdings nicht, dass eine Person oder Institution, die als ein Mittel oder als ein*e Empfänger*in fungiert beziehungsweise handelt, nur als Assistent*in oder als Hab und Gut der handelnden Person dient. Aus der Sicht der Personen, die als Mittel oder Empfänger*in handeln, sind sie entweder mehr oder weniger bereit dazu (Inden 1990:23). Man kann nicht davon ausgehen, dass den Absichten und Intentionen von handelnden Personen ein Masterplan zugrunde liegt, genauso wenig wie, dass sie sich immer ihrer Absichten bewusst sind (Inden 1990:24). Inden (1990:24–25) weist außerdem darauf hin, dass der Individualismus der Personen nicht außer Acht gelassen werden darf. Nach Sigmund Freud geht Inden (1990:24–25) davon aus, dass Personen als Handelnde selbst aus mehreren übergreifenden Entitäten bestehen. „The parts of the mind are themselves agents and instruments and patients, too, in their own remaking“ (Inden 1990:25). Genau das gleiche gilt für komplexe Handelnde, sprich Institutionen oder Gruppen, die aus mehreren Personen bestehen und je nachdem mehr oder weniger vereint oder zerstreut sind (Inden 1990:26).

2.4 Kulturelle Identität

Jocelyn Linnekin und Lin Poyer (1990b:1) erläutern, dass das westliche Paradigma von Ethnizität nicht mit der kulturellen Identität der Gesellschaften der pazifischen Inseln übereinstimmt.

„We suggest that Oceanic and Western views are characterized by fundamentally different theories about determination of identity. In brief, we venture to propose an Oceanic theory of cultural identity that privileges environment, behavior, and situational flexibility over descent, innate characteristics, and unchanging boundaries“ (Linnekin and Poyer 1990:6).

Hierbei handelt es sich jedoch nicht um fixe Gegensätze, da es vielmehr um eine Frage der Gewichtung der Aspekte geht. Besonders soziale Beziehungen und die soziale Positionierung spielen eine wichtige Rolle, sodass Linnekin und Poyer (1990:7) von einer „[...] consocial personhood [...]“ sprechen.

„For Pacific Islanders, much of what determines a person’s behavior, feelings, and self-perception is environmental, consisting in the physical and social relationships that nurture a growing child and form the context in which the adult acts“ (Linnekin and Poyer 1990:7).

Dieses Konzept der Person hat wiederum Einfluss auf die Bereiche Verwandtschaft, Adoption, Landrecht und Titelsysteme. Linnekin und Poyer (1990:7) sprechen von einer Lamarckschen Identität, die besagt, dass durch die Umweltbedingungen entwickelte Eigenschaften vererbbar sind. „Shared identity comes from sharing food, water, land, spirits,

knowledge, work, and social activities“ (Linnekin and Poyer 1990:8). Den Unterschied zwischen dem Lamarckschen und dem Mendelschen Modell von Identität drücken Linnekin und Poyer wie folgt aus:

„In the Lamarckian model, parental experience, actions, and performed relations with people, plants, soil, and other parts of the environment affect the constitution of the individual at the level of ontogeny. In contrast, the Mendelian model, which we are associating with the Western concept of ethnicity, sees individual identity as determined more or less irrevocably by descent and predictable from facts of parentage [...]“ (Linnekin and Poyer 1990:8).

Diese Unterscheidung verdeutlicht die Wichtigkeit sozialer Beziehungen und der Umweltbedingungen für die Identität pazifischer Bevölkerungen. Es gibt einige Zuschreibungen persönlicher und lokaler Gruppenidentitäten, die in Ozeanien geteilt werden, wie zum Beispiel, dass Personen mehr als eine Identität haben können, dass sie freiwillig ihre sozialen Identitäten wechseln können sowie dass gewisse Verhaltensmerkmale, wie der Wohnsitz, die Kleidung, die Sprache und die Teilnahme an Tauschbeziehungen, wichtige Kennzeichen und bestimmende Faktoren der Identität sind (Linnekin and Poyer 1990:9). Linnekin und Poyer (1990:11–12) gehen jedoch ebenfalls darauf ein, dass die kulturelle Identität politisiert wird beziehungsweise wurde, was auch mit den historischen Umständen der Kolonialisierung zu tun hat. So sprechen indigene Bevölkerungsgruppen oder Minderheiten von einer „countermetropolitan identity“ (Linnekin and Poyer 1990:12). Während sich diese Gruppen auf nationaler Ebene als ethnische Gruppen bezeichnen, bleibt die Lamarcksche soziale Identität auf alltäglicher zwischenmenschlicher Ebene erhalten. Ethnopolitische Bewegungen im Pazifik positionieren sich in Opposition zur euro-amerikanischen Kultur. Es geht dabei um ihr Recht, ihren Willen und ihre Fähigkeit, Aspekte der westlichen Kultur abzulehnen und wichtige Aspekte der indigenen Lebensweise und Weltansicht zu erhalten (Linnekin and Poyer 1990:15).

Wolfgang Kempf, Toon van Meijl und Elfriede Hermann (2014:2) entwickelten einen analytischen Ansatz zur Erforschung der Verbindungen zwischen den Dimensionen Bewegung, *Place-making* und multiplen Identifikationen. Diese Verbindungen wurden anhand von Fallstudien aus dem pazifischen Raum untersucht. Mithilfe dieses Ansatzes soll in Erfahrung gebracht werden, was die drei unterschiedlichen Dimensionen über die Zugehörigkeit (*Belonging*) von pazifischen Inselbewohner*innen aussagen (Kempf et al. 2014:2). Die Dimension Bewegung ist eine übergeordnete Kategorie und schließt die folgenden Konzepte mit ein: „[...] mobility, travel, tourism, migration, flight, displacement, border zones, diaspora and transnationalism“ (ebd.). Für Ort, Identität und Kultur sind Bewegung und Vertreibung die bestimmenden Kräfte (Kempf et al. 2014:3). Im pazifischen Raum gibt es zum einen Bewegung in Form von interner Migration sowie zum anderen in Form internationaler Migration (Kempf et al. 2014:4). Der Begriff *Place-making* verdeutlicht, dass Orte sich verändernde Produkte sind und keineswegs starre oder in sich geschlossene Einheiten (Kempf et al. 2014:6).

„The theoretical agenda is to study those historical processes, political projects and social practices that contribute to the ongoing constitution of place, locality, homeland and community in the context of local, regional and global entwinements“ (Kempf et al. 2014:7).

Von großer Bedeutung sind dabei die verschiedenen Bedeutungen von Land, die besonders im pazifischen Raum eine wichtige Rolle für die Person spielen (Kempf et al. 2014:9). Der Begriff kulturelle Identifikationen beinhaltet, dass Kultur nicht eindimensional ist, sondern im Gegenteil geprägt ist von einer dynamischen Beziehung zwischen Gemeinschaft und Individuum sowie von internen Unterschieden (Kempf et al. 2014:10–11). Deshalb lautet die Forderung von Kempf, van Meijl und Hermann (2014:11), dass die Analyse von Identität in die unterschiedlichen Dimensionen kultureller und sozialer Situationen eingebettet

werden muss. Dabei darf jedoch nicht die kulturelle Komplexität und Ambiguität von Identität außer Acht gelassen werden.

„In increasing multicultural and transnational contexts, identity obtains its meaning primarily from the identity of the other with whom self is contrasted“ (Kempf et al. 2014:11).

Multiple Identifikationen können sich durch interkulturelle Kontakte entwickeln. Der Umgang der Personen mit diesen verschiedenen Identifikationen ist dabei von großem Interesse (Kempf et al. 2014:12–13). Alle diese Konzepte haben gemeinsam, dass sie Fragen nach der Zugehörigkeit der Person zu bestimmten Orten und Gemeinschaften auf verschiedenen, sprich lokalen, nationalen und transnationalen Ebenen stellen und das auch bei lediglich imaginierten Zugehörigkeiten (Kempf et al. 2014:14).

Eveline Dürr (2014:25–26) analysiert den Einfluss, den die Begegnung zwischen Maori und mexikanischen Schüler*innen bei einem Schüleraustausch weiterführender Schulen auf die Bildung kultureller Identitäten, Repräsentationen und Vorstellungen der eigenen Kultur in Abgrenzung zur anderen oder fremden Kultur hat. Dürr (2014:26) geht es um die Frage, wie sich kulturelle Identitäten während einer Reise verändern und welche Auswirkungen dies auf die Personen hat, mit denen sie in Interaktion stehen. Das Konzept der Kontaktzone von James Clifford (1999) dient ihr dabei als Grundlage.

Clifford (1999:7) beschreibt, dass Identitäten und Kulturen durch die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts sowohl lokale als auch transnationale Kräfte miteinbeziehen. Die Verbreitung von Kultur und Identität als performativer Akt lässt sich anhand der Artikulation von Heimatländern erkennen, die als die sicheren Räume gelten, die den Strom von Personen über die Nationalgrenzen kontrollieren können (Clifford 1999:7).

„Cultural action, the making and remaking of identities, takes place in the contact zones, along the policed and transgressive intercultural frontiers of nations, peoples, locales. Stasis and purity are asserted – creatively and violently – *against* historical forces of movement and contamination“ (Clifford 1999:7; Hervorh. i. Orig.).

Clifford (1999:7) spricht von translokaler Kultur, wenn Grenzen zu einer zentralen Wichtigkeit werden, während Formen von Kommunikation komplexe Geschichten und Landkarten hervorbringen. Dieser Ansatz beinhaltet Beziehungssysteme oder -netzwerke, denen durch historische Prozesse der Deplatzierung neue Beziehungen hinzugefügt werden. Kontaktzonen können Museen, Hotels oder aber Grenzland sein, also Orte, die von Personen und Dingen bereist werden (Clifford 1999:8).

Dürr (2014:26) nutzt Cliffords Ansatz und konzeptualisiert die Reiseerfahrung und die damit einhergehende Begegnung als eine besondere Form der Kontaktzone. In dieser werden Kultur, Indigenität und Identität dargelegt und verhandelt. Innerhalb der Kontaktzone werden bei der Begegnung mit dem Fremden Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkennbar. Einerseits kann dies dazu führen, dass sich während einer interkulturellen Begegnung die Toleranz gegenüber dem kulturell Fremden steigert, während sich andererseits die eigene kulturelle Identität verstärken kann (Dürr 2014:43). „[...] [T]he blurring of boundaries, openness towards the ‘other’, as well as trans-cultural tendencies may become apparent“ (Dürr 2014:26). Dies lässt sich dadurch begründen, dass Kultur flexibel ist und sich durch Kontakte mit fremden oder anderen Kulturen verändern kann (Dürr 2014:27). Kulturkontakte machen uns Unterschiede bewusst, auf die wir stolz sind, während sie gleichzeitig die besonderen Merkmale der eigenen Kultur verstärken können (Dürr 2014:28). Kulturen erneuern sich durch Bewegung, Grenzüberschreitungen und Reisen. „Culture and identity are formed in a never-ending process of encounters and translations, thus constantly changing contours and margins“ (Dürr 2014:43). Reisen als Form einer interkulturellen Begegnung, ist gleichzeitig eine Form kultureller Entterritorialisierung sowie eine räumliche Praxis, die gleichermaßen Gastgeber und Reisende betrifft (Dürr 2014:43).

2.5 Ethnische Identität

Fredrik Barth (1969) beschäftigt sich in der Einleitung seines Buches *„Ethnic Groups and Boundaries“* mit dem Konzept der ethnischen Identität und dabei insbesondere mit ethnischen Gruppen, deren Zusammensetzung sowie der Art und Form ihrer Grenzen. Barth (1969:9) verdeutlicht, dass bei einer Übertretung der Grenzen zwischen ethnischen Gruppen diese trotzdem erhalten bleiben.

„[C]ategorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact and information, but do entail social processes of exclusion and incorporation whereby discrete categories are maintained *despite* changing participation and membership in the course of individual life histories. Secondly, one finds that stable, persisting, and often vitally important social relations are maintained across such boundaries, and are frequently based precisely on the dichotomized ethnic statuses“ (Barth 1969:9–10; Hervorh. i. Orig.).

Die Basis für die Bildung von umfassenden sozialen Systemen sind oft ethnische Unterschiede (Barth 1969:10). Kulturelle Unterschiede können allerdings auch bei interethnischen Kontakten erhalten bleiben. Ethnische Gruppen sind als Kategorien der Zuschreibung und Identifikation zu verstehen, welche von den dazu gehörenden Personen selbst vorgenommen werden. Barth (1969:10–11) schreibt, dass diese Gruppen davon geprägt sind, Handlungen zwischen Menschen zu organisieren und betont, dass das Teilen einer gemeinsamen Kultur die Folge und keineswegs der definierende Faktor der Organisation einer ethnischen Gruppe sei. Es gilt zu berücksichtigen, dass ethnische Gruppen nicht einheitlich sind, da sich bereits innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Anpassungen an die Umwelt und Handlungsweisen feststellen lassen (Barth 1969:12). Innerhalb einer ethnischen Gruppe teilen sich die ihr angehörenden Personen sichtbare Signale und Zeichen, wozu man zum Beispiel den Lebensstil, die Sprache oder auch die Kleidung zählen kann, sowie eine Werteorientierung (Barth 1969:14). Anhand dieser Werteorientierung bewerten sich die Angehörigen einer Gruppe gegenseitig, genauso wie die Personen, die einer anderen ethnischen Gruppe angehören (Barth 1969:14). Die Beibehaltung der Abgrenzung von anderen ethnischen Gruppen ist ausschlaggebend für den Fortbestand der eigenen, wenn es sich um eine exklusive und zugeschriebene Gruppe handelt. Die ethnische Grenze besteht aus sozialen Grenzen, die jedoch teilweise mit nationalstaatlichen Grenzen übereinstimmen können (Barth 1969:15). Ebendiese ethnischen Grenzen organisieren das Verhalten sowie die sozialen Beziehungen und kanalisieren dadurch das soziale Leben. Für interkulturelle Begegnungen mit Mitgliedern aus anderen ethnischen Gruppen gibt es Regeln, die diese Aufeinandertreffen organisieren (Barth 1969:15–16). Die ethnische Identität ist dabei der Status, der über anderen Status steht und die unterschiedlichen Rollen organisiert, die ein Individuum innerhalb einer ethnischen Gruppe spielen darf (Barth 1969:17). Inwieweit die ethnische Identität die mögliche Auswahl von Rollen und Status der Person einschränkt, ist ein entscheidender Faktor für die Unterschiede sozialer Systeme (Barth 1969:18).

Gerd Baumann (1999) betont im Kapitel *„Ethnicity: Blood or Wine?“* in seiner Monographie *„The Multicultural Riddle“*, dass man Ethnizität als eine Sache der Anfechtung in wechselnden Kontexten und somit als eine soziale Beziehung verstehen muss (1999:58). Die meisten Personen erhalten ein ethnisches Label bei ihrer Geburt, wobei im Laufe des Lebens ethnische Klassifizierungen und Selbst-Klassifizierungen miteinander in Konflikt stehen können (Baumann 1999:58). Baumann (1999:59) nimmt Bezug auf Fredrik Barth und dessen Konzept der ethnischen Gruppe. Das, was eine ethnische Identität ‚ethnisch‘ sein lässt, muss in sozialen Kontakten und sozialen Prozessen der Aufrechterhaltung der Grenzen, die die Personen selbst als ethnisch erkennen, gesucht werden. Im Alltag wird Ethnizität häufig als ein persönliches Eigentum verstanden, das bei der Geburt durch Abstammung erhalten wird (Baumann 1999:59). Baumann (1999:60) betont, dass die Fälle problematisch sind, in denen Ethnizitäten nicht sozial formbar sind und nicht die, in denen sie form- und wandelbar sind. Joseph Rothschild prägte 1981 den Begriff Ethnopolitik, um

einen Prozess zu beschreiben, der verstärkt seit den 1960er Jahren stattfindet (Baumann 1999:60–61). Ethnizität wird politisiert und verstärkt dadurch Systeme struktureller Ungleichheit zwischen und innerhalb ethnischer Kategorien. Sie verwandelt sich von einer klassifikatorischen Grenze in ein wirkliches und einheitliches Gruppenerbe, welches durch seine einheitliche Kultur identifizierbar ist, egal ob es selbst ausgewählt oder aufgedrängt wurde (Baumann 1999:61). Eine neue Entwicklung im 20. Jahrhundert war, dass Ethnopolitiken quasi Stammes- beziehungsweise Gruppendifferenzen innerhalb von Nationalstaaten politisieren. „These differences, ascribed by others rather than achieved or created by the people so judged, can be used as false reasons to discriminate against them“ (Baumann 1999:62). Dies hat zur Folge, dass die Opfer von Ethnizität selbst anfangen zu glauben, dass Ethnizität eine reale Sache sei, die vererbt wird. Baumann (1999:63) spricht von einem Fehler der Vergegenständlichung, da Ethnizität so gesehen wird, als ob es nicht ein Produkt menschlicher Aktivitäten sei. „*Ethnicity is the product of people's actions and identifications, not the product of nature working by itself*“ (Baumann 1999:63; Hervorh. L.K.). Die ethnopolitischen Bewegungen verkaufen den Menschen jedoch das ‚reine Blut‘-Argument und nicht, dass Ethnizität ein Produkt menschlicher Aktionen und Identifikationen ist.

Gerd Baumann (1998:288) beschreibt die ethnische Identität als eine duale diskursive Konstruktion. Kollektive Identitäten lassen sich als diskursive Konstrukte verstehen, woraus sich folgern lässt, dass Personen dazu in der Lage oder aber dazu gezwungen sind, verschiedene Identitätsdiskurse nebeneinander zu nutzen. Baumann (1998:288) unterscheidet zwischen einem dominanten und einem demotischen Diskurs. Während der dominante Diskurs kulturelle Unterschiede als eine Reflexion vordefinierter ethnischer Unterschiede, die sich oft auf biologische Faktoren beziehen, darstellt, geht es im demotischen Diskurs darum, die Gleichsetzung von Kultur und ethnischer Identität zu hinterfragen und sie aufzulösen (Baumann 1998:288–289). Baumann (1998:289) bezeichnet dies als eine duale diskursive Kompetenz. Southall in London dient als Beispiel, um zu zeigen, dass die Menschen dort „[...] verschiedene Kulturen innerhalb derselben quasi-ethnischen Gemeinschaft postulierten oder umgekehrt dieselbe Kultur über verschiedene Gemeinschaften hinweg identifizierten“ (Baumann 1998:290). Somit verlor die Gleichsetzung von Kultur und ethnischer Identität an Bedeutung. Bezogen auf den dominanten Diskurs verdeutlicht Baumann (1998:291), dass Kultur ein abstrakter und rein analytischer Begriff ist, der Handlungsmuster in abstrahierender Form zusammenfasst. Es entwickelte sich außerhalb der akademischen Literatur eine diskursive Praxis, die Rothschild als ‚Ethnopolitik‘ bezeichnet hat, womit er die Umwandlung von Ethnizität zu einem politischen Einflussmittel meint (Baumann 1998:291). Diese Praxis wird eingesetzt, um Systeme unstrukturierter Ungleichheit zwischen zwei oder mehreren ethnischen Kategorien zu verändern oder zu stärken. „Ethnische Kategorien werden somit als Etikettierungen verwendet, um soziale Gruppen zu definieren“ (Baumann 1998:292). Ein Prozess der Reifikation von Kultur setzt ein, in dem Kultur als Objekt produziert wird, wodurch sie als eine ethnische Identität verstanden wird (Baumann 1998:295). Es handelt sich um einen biologischen Reduktionismus, der im dominanten Diskurs zum Einsatz kommt, um phänotypisch erkennbare Minderheiten zu beschreiben. Daraus ergibt sich diese Gleichung: „Kultur = Ethnizität = Gemeinschaft = Identität = Natur = Kultur“ (Baumann 1998:296). Die Bewohner*innen von Southall verwenden den dominanten Diskurs je nach Kontext oder aber für einen bestimmten Zweck (Baumann 1998:297).

„Es gibt [...] sehr gute Gründe dafür, warum Menschen gerade die Kultur reifizieren, die sie in anderen Kontexten bewußt [sic] umarbeiten, umgestalten und umformen. Die Gestaltung von Kultur ist [...] ein Projekt der sozialen Kontinuität, das in Momente sozialen Wandels eingebettet ist und sich mit ihnen auseinandersetzt“ (Baumann 1998:297).

Der demotische Diskurs sorgt dafür, dass Vorstellungen von Kultur und Gemeinschaft innerhalb des sozialen Prozesses verhandelbar gemacht werden und die dominante Gleichsetzung von Kultur, ethnischer Identität und Gemeinschaft aufgelöst wird (Baumann

1998:298–300). Diese Praxis basiert auf historischen Neuinterpretationen und der Neuverhandlung kollektiver Erinnerungen (Baumann 1998:300).

„Der demotische Diskurs, der es erlaubt neue *Gemeinschaften* zu bilden sowie bereits existierende zu unterteilen oder zu verschmelzen, ist keine autonome Negation oder unabhängige Alternative zum dominanten Diskurs. Er wird verwendet, geht jedoch nicht so weit, daß [sic] er dem dominanten Diskurs dadurch sein Gewicht völlig entziehen könnte“ (Baumann 1998:305; Hervorh. i. Orig.).

Dieser Prozess ist das, was Baumann (1998:305) als eine doppelte diskursive Kompetenz bezeichnet.

3 KONTEXTUALISIERUNG VON RAPA NUI

Dieses Kapitel gibt einen Überblick über die Geschichte der Insel und ihrer Bewohner*innen. Besonders der Konflikt beziehungsweise das ambivalente Verhältnis zwischen Rapanui und Chilen*innen wird beschrieben und erklärt. Außerdem wird auf aktuelle politische, soziale, kulturelle und ökonomische Entwicklungen eingegangen.

3.1 Geschichte

Rapa Nui liegt im Pazifik am östlichen Ende des polynesischen Dreiecks und gehört seit 1888 zu Chile. Im Umkreis von etwa 3.500 km gibt es keine bewohnte Insel und auch das chilenische Festland ist in etwa so weit entfernt. Die indigenen Bewohner*innen Rapanuis besiedelten die Insel vermutlich zwischen dem 5. und 13. Jahrhundert n. Chr. von den Marquesas Inseln aus und Hotu Matua, der Anführer der Gruppe, nannte die Insel *Te pito o te henua* (Nabel der Welt) (Daus 2011:236). Erst ab dem 18. Jahrhundert gab es Kontakte mit europäischen Seefahrern; zunächst mit dem holländischen Admiral Jacob Roggeveen und seiner Mannschaft im Jahre 1722, der der Insel auch den weltweit bekannten Namen Osterinsel gab, da er sie an Ostern entdeckte (Fischer 1998:15). 1770 nahm Don Felipe Gonzales die Insel für die spanische Krone in Besitz, doch aufgrund der napoleonischen Kriege fiel sie schon bald an Frankreich. Nur vier Jahre später, 1774, blieb Kapitän James Cook mit seiner Mannschaft für einige Tage auf Rapa Nui, um die Insel zu erforschen und 1786 folgte der Franzose Jean-François De La Pérouse samt Mannschaft (Fischer 1998:17). Keines dieser Zusammentreffen verlief friedlich und oft wurde den Rapanui mit Gewalt begegnet. Einen großen Einschnitt in das Leben der Rapanui bedeutete die Verschleppung von etwa 2.000 von ihnen als Sklav*innen nach Peru in den Jahren 1862–1863 (Fischer 1998:47–48). Nur sehr wenige kehrten nach ein paar Jahren auf die Insel zurück (Daus 2011:241). Die meisten von ihnen starben in Peru auf den Plantagen oder auf den Schiffen während der Überfahrt an Pocken oder an anderen Krankheiten (Fischer 1998:46–47). Missionare nahmen ab 1864 ihre Arbeit auf Rapa Nui auf und trieben dabei die Christianisierung der Bewohner*innen voran (siehe dazu Fischer 1998:49–59). In

den 1870er Jahren verließen einige Rapanui die Insel in Richtung Tahiti, da sie dort auf kirchlichen Plantagen arbeiten sollten, wobei viele von ihnen starben. Den Überlebenden wurde später auf Tahiti Land verkauft, auf dem ihre Nachfahr*innen zum Teil noch heute leben (McCall 1994:143–144). Zur selben Zeit wurde Rapa Nui an Schaffarmer verpachtet, was für die Bewohner*innen zur Folge hatte, dass diese im Dorf Hanga Roa in einer Art Ghetto leben mussten. Die Rapanui wurden von den Schaffarmern ausgebeutet und unterdrückt und litten besonders unter Jean Baptiste Ounèsime Dutrou-Bornier (siehe dazu Fischer 1998:61–70). Ende der 1870er Jahre wurden von zuvor etwa 3.000 Rapanui nur noch 110 gezählt (Daus 2011:244). Die Gründe für den Rückgang der Bevölkerungszahl sind einerseits der Sklavenhandel, andererseits die eingeschleppten Krankheiten, die schlechte medizinische Versorgung sowie die Lebensmittelknappheit, der die Rapanui ausgesetzt waren.

Am 9. September 1888 annektierte der chilenische Kapitän Policarpo Toro im Namen Chiles die Insel, wobei dies jedoch keine Verbesserung der Situation der Rapanui zur Folge hatte (Young 2016a:262). Der damals zwischen Chile und Rapa Nui abgeschlossene Vertrag *Acuerdo de Voluntades* (Einverständniserklärung) ist auch heute noch umstritten und weiterhin ein Streitthema, da die Rapanui nicht die Souveränität an Chile abtraten, sondern ihnen das Land nur zur Verfügung stellten (Young 2016a:262). Der Wortlaut der Verträge soll in Spanisch und Rapanui unterschiedlich gewesen sein (Delsing 2005b:405).

„What Chile has interpreted as a cession and proclamation of Chilean sovereignty is transcribed in the Rapa Nui document as *‘vaai hanga kainga’*, which has been translated to mean that Chile was to give care to the Rapa Nui motherland as a friend. While the Chilean version does not mention anything about changes in land tenure – only sovereignty – the Rapa Nui document is emphatic that Rapa Nui are not ceding any land to Chile“ (Young 2016a:262; Hervorh. i. Orig.).

Die chilenische Regierung zeigte im Laufe der Zeit kaum Interesse an Rapa Nui oder an ihren Bewohner*innen und die Insel wurde weiterhin an Schaffarmer verpachtet (Fischer 1998:109). Ab 1895 war es Enrique Merlet, der quasi die komplette Insel in eine Schaffarm verwandelte, woraufhin der Rapanui König Riroroko mit drei weiteren Rapanui nach Chile reiste, um gegen die Missachtung des geschlossenen Vertrages vorzugehen (Young 2016a:263). Doch dazu kam es nie, da Merlet Riroroko auf der Überfahrt nach Chile vergiften ließ, der schließlich als letzter König der Rapanui in Chile im Krankenhaus verstarb. 1903 verkaufte Merlet die Schaffarm an das Unternehmen Williamson and Balfour, die diese in *Easter Island Exploitation Company* umbenannten (Young 2016a:263).

1914 führte Angata, eine Priesterin und die Cousine von Riroroko, eine Revolte gegen die chilenische Regierung an (McCall 1997:117). Doch der Aufstand scheiterte und hatte zur Folge, dass chilenische Offizielle zur Verwaltung nach Rapa Nui geschickt wurden. 1935 verwandelte Chile die Insel in einen Nationalpark (Young 2016b:137). Aufgrund der schlechten Lebensbedingungen flohen einige Rapanui in den 1940er und 1950er Jahren nach Tahiti oder Chile beziehungsweise sie unternahmen den Versuch zu fliehen, wobei die Flucht jedoch nicht allen gelang (McCall 1994:147–148). Noch immer leben Nachfahr*innen dieser Rapanui auf Tahiti. Im Jahr 1965 hob die chilenische Regierung schließlich das Kriegerrecht auf, das seit der Annexion galt (Daus 2011:249). Der Anlass dafür war eine von Alfonso Rapu, einem Rapanui Lehrer, geführte Revolte, deren eigentliches Ziel eine Lösung von Chile und ein Zusammenschluss mit Tahiti war (Young 2016a:264). Die Rapanui durften das Dorf Hanga Roa verlassen und genossen außerdem erstmals Reisefreiheit. Des Weiteren wurde die *Easter Island Law* verabschiedet, die die Insel in einen zivilen Distrikt von Valparaíso (Chile) verwandelte und den Rapanui Bürgerrechte zugestand sowie politische Teilhabe und eine eigene Verwaltung, jedoch mit einem beziehungsweise einer vom chilenischen Präsidenten oder von der chilenischen Präsidentin ernannten Gouverneur*in (Young 2016a:264). Die Verteilung des Landbesitzes auf Rapa Nui, die durch das sogenannte ‚Pinochet Gesetz‘ geregelt wurde, entsprach nicht dem traditionellen familiären Lebensstil der Rapanui, so dass sich der Ältestenrat der Rapanui gegen die Pläne wandte (Young 2016a:265). Die einzelnen

Familienklans bekamen von Chile nicht das Land zugesprochen, auf dem ihre Ahnen und Vorfahren gelebt hatten (Young 2016b:140). Im Jahr 1983 reichte der Ältestenrat eine Petition bei der UN ein, die die Dekolonialisierung von Rapa Nui forderte, jedoch keine Wirkung erzielte (Young 2016a:265). Erst elf Jahre später wurden die Rapanui als eine von sechs nationalen indigenen Gruppen Chiles anerkannt und die Nationale Kooperation für indigene Entwicklung, CONADI (*Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*) und die Kommission für die Entwicklung der Osterinsel, CODEIPA (*Comisión de Desarrollo Indígena Isla de Pascua*) gegründet, während gleichzeitig der Landbesitz neu geregelt wurde und ein Großteil Rapa Nuis ein chilenischer Nationalpark blieb (Young 2016a:265). Später gründete sich ein zweiter Ältestenrat, welcher sich zum Rapa Nui Parlament entwickelte, da es Interessenskonflikte innerhalb des ersten Ältestenrats gab (Young 2016a:266).

Für eine geheime US Air Force Basis wurde 1966 ein Flughafen auf Rapa Nui gebaut, der ein Jahr später auch für zivile Zwecke beziehungsweise für den Tourismus geöffnet wurde (Young 2016b:136). Seitdem kommen jedes Jahr mehr Tourist*innen auf die Insel (McCall 2008:46). 2010 hatte Rapa Nui etwa 5.000 Einwohner*innen, von denen jedoch mittlerweile mehr als die Hälfte Chilen*innen oder Angehörige anderer Nationalitäten sind (Gonschor 2011:235). In den letzten Jahren dürfte die Zahl der Einwohner*innen auf etwa 6.000 gestiegen sein, wobei über 50 Prozent Chilen*innen oder sogenannte ‚Mestizos‘ sind (Young 2016a:260). Diese sind Personen, die aus Beziehungen zwischen Rapanui und Chilen*innen oder Personen anderer Nationalitäten hervorgegangen sind.

3.2 Aktuelle Entwicklungen

In den letzten Jahren gab es einige neue gesellschaftliche, kulturelle, soziale und ökonomische Entwicklungen auf Rapa Nui. Dadurch, dass im Laufe der Zeit mehr Chilen*innen auf die Insel zogen, um dort zu wohnen und zu arbeiten, gibt es immer wieder Diskussionen, da dies mit einem Verlust der Sprache und der Kultur der Rapanui einhergeht und sie zu einer Minderheit auf ihrer eigenen Insel werden (Young 2016b:136). Viele Rapanui sehen die Zuwanderung sehr kritisch, da die Insel klein ist und es Probleme mit der Wasser- und Stromversorgung gibt. Auch kritisieren die Rapanui, dass auf ihrer Insel immer weniger indigene Bewohner*innen leben und der Bevölkerungsanteil anderer Gruppen größer wird, was Einfluss auf die Politik hat (Young 2016a:267). Besonders das Verhältnis zwischen Rapanui und Chilen*innen beziehungsweise der chilenischen Regierung ist geprägt von Ambivalenz. Dies lässt sich besonders damit begründen, dass viele Rapanui sich nicht mit dem chilenischen politischen System identifizieren (Young 2016a:267). Rapanui, die in chilenischen Institutionen arbeiten, werden oft als Verräter gesehen, die ihre eigenen Interessen verfolgen. Des Weiteren verletzt Chile teilweise noch immer die Rechte der indigenen Bevölkerungen oder gesteht ihnen diese Rechte nicht zu (Young 2016a:267–268). Auf Rapa Nui gibt es daher schon seit längerem Konflikte um Landbesitz, die Zuwanderung von Chilen*innen und um die politische Autonomie (Young 2013:173). Diese Konflikte eskalierten in den Jahren 2010–2011 besonders bezogen auf das *Hangaroa Eco Village and Spa* Hotel, das auf dem Land einer Rapanui Familie, dem Hito Klan, erbaut wurde und somit als das Symbol für weitere chilenische Siedlerinteressen auf der Insel gilt (Young 2016a:267–268). Die Proteste und Demonstrationen der Rapanui wurden von der chilenischen Polizei und dem chilenischen Militär gewaltsam niedergeschlagen. Im Jahr 2015 schlossen die Rapanui die touristischen Stätten des chilenisch verwalteten Nationalparks, um die Selbstverwaltung des Parks zu erreichen (Young 2015a:1). Die Proteste richteten sich ebenfalls gegen die Landverteilung auf der Insel, da nur 13 Prozent des Landes den Rapanui zur Verfügung stehen, während der chilenische Staat und private Unternehmen den Rest verwalten (Young 2016b:137). Das Streben nach Selbstverwaltung, ein Vorantreiben der Dekolonialisierung sowie eine Beschränkung der Migration sind weiterhin wichtige Forderungen und Ziele der Rapanui, die nur langsam verhandelt werden.

Die wirtschaftliche Situation der Rapanui hat sich durch den immer stärker werdenden Tourismussektor in den letzten Jahrzehnten stark verbessert, da dieser in ihren Händen liegt. Gleichzeitig führt der Tourismus allerdings zu einer Krise der ökologischen Nachhaltigkeit, da die Ressourcen der Insel aufgrund ihrer Größe und Lage beschränkt sind (Young 2016a:267).

In den letzten Jahrzehnten gab es ein kulturelles Erwachen, bei dem die Rapanui ihre polynesischen Wurzeln wiederentdeckten (Delsing 2005a:341). So gibt es auf der Insel mittlerweile mehr als fünf Tanzgruppen, die traditionelle Rapanui Tänze mit Kostümen, Gesang und musikalischer Begleitung aufführen. Eine kulturelle Erneuerungsbewegung hat eingesetzt, die auch den Erhalt der eigenen Sprache, Rapanui, fördert und fordert. Es gibt Rapanui Abendkurse, ein Immersionsprogramm an den Schulen, wodurch der Unterricht auf Spanisch und Rapanui stattfindet und Kindergärten, in denen entweder beide Sprachen gesprochen werden oder aber nur Rapanui. Bereits seit 1969 gibt es das *Tapati – La semana Rapanui (Tapati – Die Woche der Rapanui)* (McCall 2008:48). Das Festival dauert mittlerweile zwei Wochen, findet Anfang Februar statt und umfasst vielfältige Aktivitäten und verschiedene Wettbewerbe, die die Geschichte, Sprache und Kultur der Rapanui darstellen und aufleben lassen (siehe dazu Bendrups 2008:22–24). Die Ziele des *Tapatis* wurden 1991 festgelegt und beinhalten die Kultur der Insel zu zeigen, Tradition, Folklore und andere kulturelle Produkte zu erhalten und zu fördern, neue künstlerische Ausdrucksweisen zu ermöglichen, die Weitergabe von Sitten und Bräuchen, Traditionen und Ansichten zu ermöglichen sowie die internationale Verbreitung der Rapanui Kultur und die Förderung des Tourismus zu unterstützen (Bendrups 2008:20). Das *Tapati* ist außerdem eine Gelegenheit für Schüler*innen und Student*innen, die den Rest des Jahres nicht auf Rapa Nui sind, Wissen über die Rapanui Kultur zu gewinnen oder es wieder aufleben zu lassen (Bendrups 2008:26). Auch das Projekt *Toki* von Mahani Teave, einer bekannten Pianistin und ihrem Ehemann Enrique Icka ist ein Teil dieser kulturellen Erneuerungsbewegung. Sie gründeten die Musikschule *Escuela de la Música y de las Artes*, in der Kinder verschiedene Musikinstrumente, wie zum Beispiel Klavier, Violine und Ukulele, spielen lernen. Während des Unterrichts wird Rapanui gesprochen. Das Gebäude der Musikschule wurde aus ökologischen und recycelten Materialien und mithilfe eines Nachhaltigkeitskonzepts erbaut und im April 2016 eröffnet.

4 METHODENREFLEXION UND HERANGEHENSWEISE

In diesem Kapitel geht es um eine Methodenreflexion und meine Herangehensweise während der Forschung. Zunächst werden der Feldzugang und die angewandten Methoden beschrieben, um dann meine Rolle im Feld als Ethnologin zu beleuchten.

4.1 Feldzugang und angewandte Methoden

Meine Forschung auf Rapa Nui dauerte sechseinhalb Wochen vom 7. April bis zum 23. Mai 2016. Während meines Aufenthaltes dort wohnte ich bei den Besitzern eines Hostels im Wohnhaus, da deren Tochter zum Studieren in Santiago de Chile war. Da die Besitzerin des Hostels eine Rapanui ist und ihr Mann Chilene, ergab sich bereits ein möglicher Feldzugang über die Familie. Doch zunächst fand dieser über das Museum *Museo Antropológico P. Sebastián Englert* statt, da die Mitarbeiter*innen dort ein großes Interesse am Thema meiner Forschung zeigten und dazu bereit waren, mich zu unterstützen. Nachdem ich mit der ersten Mitarbeiterin ein Interview führte, kamen über das Schneeballsystem weitere hinzu, auch außerhalb des Museums über Freund*innen der Mitarbeiter*innen.

Vor der Forschung war geplant biografische Interviews durchzuführen beziehungsweise Lebensgeschichten von Individuen zu erheben, um deren subjektive Erfahrungen und persönlichen Entscheidungen bezogen auf ein Migrationsprojekt zu erfahren (siehe dazu Brettell 2003:23; Dürr 2011:32). Außerdem zeigen Lebensgeschichten Handlungsmöglichkeiten und -strategien der einzelnen Person innerhalb lokaler sowie globaler Verflechtungen (White 2000:175). Die Erhebung von Lebensgeschichten erwies sich jedoch als schwierig, da viele der Gesprächspartner*innen, besonders die Jüngeren unter ihnen, lieber Fragen gestellt bekommen wollten, als frei zu erzählen. Aufgrund dessen entwickelte ich nach den ersten Interviews einen Fragenkatalog, dem ich im Laufe der Zeit immer mehr Fragen hinzufügte, um die wichtigsten Aspekte abzudecken. Mithilfe dieses Fragenkatalogs führte ich halbstrukturierte Leitfadeninterviews, wobei ich zum

Einstieg biografische Fragen stellte, um die Atmosphäre zu lockern und die Anspannung der Gesprächspartner*innen zu lösen. Danach arbeitete ich nach und nach den Leitfaden ab. Diese Form der Interviews bot sich ebenfalls an, da mein Aufenthalt auf der Insel recht kurz war und ich teilweise nur einmal mit den Personen sprechen konnte, anstatt mehrere Interviews mit ihnen führen zu können (siehe dazu Schlehe 2003:78). Insgesamt sprach ich mit 14 Personen, die zwischen 22 und 70 Jahre alt sind. Davon sind neun weiblich und fünf männlich. Dadurch, dass sie an verschiedenen Orten und in unterschiedlichen Bereichen arbeiten, konnte eine Variationsbreite abgedeckt werden. Gemeinsam haben jedoch alle Gesprächspartner*innen, dass sie für Bildungszwecke eine Zeitlang in Chile oder in anderen Ländern waren oder dort gearbeitet haben. Außerdem waren alle Rapanui beziehungsweise sogenannte *Mestizos* mit mindestens einem Rapanui Elternteil. Sie waren die für meine Fragestellung relevanten Personen (siehe dazu Schlehe 2003:83). Die Interviews wurden mit dem Einverständnis der Gesprächspartner*innen aufgenommen, um sie später transkribieren zu können (siehe dazu Schlehe 2003:86). Außerdem machte ich mir währenddessen Notizen, wofür ebenfalls die Erlaubnis eingeholt wurde (siehe dazu Bernard 2006:215). Mit zwölf Gesprächspartner*innen führte ich die Interviews auf Spanisch und mit Zweien auf Englisch. Einige fanden am Arbeitsort statt, andere im Haus meiner Gastfamilie oder bei den Gesprächspartner*innen zu Hause. Mögliche Störungen durch andere Personen wurden dabei in Kauf genommen, werden jedoch bei der Reflexion beachtet (siehe dazu Przyborski und Wohlrab-Sahr 2009:76–79). Zu den offiziellen Interviews führte ich auch informelle Gespräche und verfasste danach Gedächtnisprotokolle oder machte mir gegebenenfalls schon währenddessen Notizen (siehe dazu Schlehe 2003:87; Bernard 2006:211). Die Gespräche und Interviews fanden immer unter Zusicherung der Wahrung der Anonymität der Personen statt (siehe dazu Bernard 2006:215).

Eine weitere angewandte Methode war die der teilnehmenden Beobachtung, die ich jedoch nur zu wenigen Anlässen nutzen konnte, da sich Migrationserfahrungen nur schwer beobachten lassen. Allerdings nutzte ich die Methode bei bestimmten Ereignissen, um kulturelle, sprachliche und gesellschaftliche Prozesse und Vorgänge zu verstehen (siehe dazu Hauser-Schäublin 2003:47). In Gesprächen konnte ich dann Nachfragen stellen und mögliche Unklarheiten bereinigen.

Zu den Interviews und teilnehmenden Beobachtungen verfasste ich im Laufe des Tages Feldnotizen, um Beobachtungen und Schlüsselwörter oder -themen festzuhalten, wie von Bernard (2006:389) empfohlen. Außerdem führte ich noch ein Feldtagebuch, um

„Kontextbeschreibungen, visuelle Impressionen, Stimmungen, Gefühle, spontane Eindrücke sowohl emotionaler Art als auch erste Ideen, vorläufige Interpretationen und vor allem: Selbstreflexionen“ (Schlehe 2003:87)

festzuhalten. Es diente zur Verarbeitung der Erlebnisse während der Forschung.

Die Anwendung dieser unterschiedlichen Methoden in Kombination mit Literaturarbeit ermöglicht es, die Gültigkeit der Ergebnisse mithilfe eines Vergleichs der verschiedenen gewonnenen Daten im Sinne der Methodentriangulation zu überprüfen (DeWalt and DeWalt 2002:102).

4.2 Rolle im Feld

Im Feld wurde ich zunächst als normale, vermutlich europäische oder nordamerikanische Touristin wahrgenommen, wobei einige Personen auch vermuteten, dass ich Chilenin bin oder in Chile studiere. Ich habe dann jedoch schnell erklärt, dass ich aus Deutschland komme und auf Rapa Nui forschen würde, da das Verhältnis zwischen Rapanui und Chilen*innen aufgrund der Geschichte teilweise von Spannungen geprägt ist. Viele Personen, mit denen ich in Kontakt trat, begrüßten es, dass ich insgesamt sechseinhalb Wochen auf der Insel

bleiben würde und nicht nur wenige Tage, wie die meisten Tourist*innen oder auch Wissenschaftler*innen, die die Insel besuchen beziehungsweise dort forschen. Insgesamt war das Interesse an meiner Forschung sehr groß. Viele bewerteten es positiv, dass ich zusammen mit den Rapanui arbeitete und etwas über ihre Migrationserfahrungen in Erfahrung bringen wollte. Viele Wissenschaftler*innen beschäftigen sich mit der Geschichte, der Ökologie und der Archäologie der Insel und nicht mit den Menschen selbst. Die Mitarbeiter*innen des Museums nahmen mich schnell als Forscherin wahr, da ich viel in der Bibliothek arbeitete.

Allerdings hatte ich auch Schwierigkeiten mich als Frau im Feld zu bewegen, zum Beispiel, wenn es um die Weitergabe meiner Handynummer an potenzielle männliche Gesprächspartner ging, die dies als einen Vorwand für weitergehendes Interesse ansahen. Es ergaben sich einzelne unangenehme Situationen, auch dadurch, dass ich als allein reisende Frau unterwegs war, die auf die Menschen zugeht und das Gespräch sucht, um mögliche Interviewpartner*innen zu gewinnen. So fühlte ich mich in manchen Situationen unwohl und es war ab und zu eine Herausforderung, sich als Frau im Feld zu bewegen. Andererseits hatte ich jedoch den Eindruck, dass sich mir als Frau Gesprächspartner*innen schneller öffneten. Außerdem glaube ich, dass ich mit Frauen leichter in Kontakt treten konnte. Als Mann hätte ich eventuell größere Schwierigkeiten gehabt, mit ihnen ins Gespräch zu kommen.

5 MIGRATIONSERFAHRUNGEN UND IDENTITÄT DER RAPANUI

In diesem Kapitel werden die während meiner Forschung gewonnenen Erkenntnisse dargestellt. Die Grundlage hierfür bilden die Interviews, die ich mit 14 Rapanui und *Mestizos*, die alle eine Zeitlang außerhalb der Insel gelebt haben, geführt habe. Zunächst geht es in diesem Kapitel um die Migrationserfahrungen der Rapanui. Im Speziellen um die Gründe und Motivationen, die der Migration zugrunde lagen, um die Vorbereitung und Finanzierung, die Wohn- und Lebenssituation der Personen während der Zeit außerhalb der Insel und um Kontakte mit anderen Rapanui sowie mit Personen aus dem Aufnahmeland. Außerdem wird auf transnationale Netzwerke sowie auf die positiven und negativen Erfahrungen, die während der Migration gemacht wurden, eingegangen. Im nächsten Unterkapitel werden die Gründe und Motivationen für die Rückkehr auf die Insel beschrieben sowie die Zeit nach der Rückkehr und das Wiedereinleben auf der Insel näher beleuchtet. Im Anschluss daran geht es um die Aussagen zur kulturellen Identität, insbesondere um Zugehörigkeiten, das kulturelle Erbe und die Land- und Naturverbundenheit. Als nächstes wird auf das Thema Identität und Sprache eingegangen. Hierbei wird die sprachliche Situation auf Rapa Nui beschrieben sowie die Bedeutung der Sprache Rapanui für die Identität genauer beleuchtet. Anschließend geht es um die Aussagen zur ethnischen Identität, mit dem Schwerpunkt auf Ein- und Ausgrenzungen von anderen ethnischen Gruppen sowie um die Frage, ob Rapanui eine polynesische Identität ist. Schließlich wird darauf eingegangen, welche Verbindung zwischen Migrationserfahrungen und Identität besteht. Insbesondere geht es darum, ob oder wie sich die Migrationserfahrungen auf die Identität der Personen ausgewirkt haben. Hierbei spielen ebenfalls Fremd- und Selbstwahrnehmungen eine Rolle. Außerdem soll auf die Zukunftspläne und Ausblicke der Personen eingegangen werden.

5.1 Migrationserfahrungen

Bereits seit einigen Jahrzehnten emigrieren Rapanui für schulische und universitäre Bildungs- und Arbeitszwecke nach Chile oder in andere Länder, zum Beispiel in die USA oder nach Europa (McCall 1994:149–150). Seit 1956 besuchen Rapanui Schulen in Chile (Santibañez 1985:193). Bis vor einigen Jahren verließen außerdem junge männliche Rapanui zur Ableistung des Militärdienstes die Insel in Richtung Chile, wobei die Wehrpflicht mittlerweile abgeschafft wurde. Neben den vielen Verbindungen nach Chile gibt es ebenfalls einige nach Tahiti, aufgrund der Plantagenarbeiter*innen, die dort im 19. Jahrhundert für die katholische Kirche gearbeitet haben, und der geflohenen Rapanui (McCall 1994:143). Deren Nachkommen leben teilweise noch immer dort. Auch heute gibt es Rapanui, die nach Tahiti gehen, da das tahitianische Bildungssystem im Vergleich mit dem chilenischen als das bessere gilt. Laut Grant McCall (1975:472) hatten bereits 1975 90 Prozent der männlichen Rapanui, die älter als 30 Jahre alt waren, einige Zeit außerhalb der Insel verbracht. Mittlerweile dürfte sich diese Zahl noch weiter erhöht haben und auch Frauen einschließen.

Alle meine 14 Gesprächspartner*innen haben Migrationserfahrungen. Zwölf von ihnen waren in Chile, um dort zur Schule oder zur Universität zu gehen oder um zu arbeiten. Eine von ihnen war erst in Chile und später in der Schweiz. Ein anderer Gesprächspartner war in den USA und eine weitere Gesprächspartnerin in Irland. Im Folgenden sollen die Erkenntnisse aus den Interviews bezogen auf die Migrationserfahrungen dargestellt werden.

5.1.1 Gründe und Motivation

Ein Großteil meiner Gesprächspartner*innen emigrierte für Bildungszwecke. Viele gingen für weiterführende und höhere Bildung nach Chile, da es auf der Insel keine Universität gibt und nur zwei Ausbildungen im Wechsel angeboten werden: Die zum Landwirt beziehungsweise zur Landwirtin und die zum Tourismuskaufmann beziehungsweise -kauffrau. Einige meiner Gesprächspartner*innen gingen in Chile zur Schule, weil die Schulen dort einen besseren Ruf hatten und noch immer haben als auf der Insel. Zwei ältere Gesprächspartner*innen besuchten bereits nach der Basisschulbildung weiterführende Schulen in Chile, da es zu dem Zeitpunkt noch keine weiterführende Bildung auf Rapa Nui gab beziehungsweise, weil die weiterführende Schule nicht so gut war im Vergleich zu chilenischen Schulen. Bezogen auf das Bildungssystem und die angebotenen Ausbildungen auf Rapa Nui sagte mir Tomas²: „Wir sind fast dazu gezwungen die Insel zu verlassen. Zum Beispiel um ein Studium abzuschließen. Oder um etwas zu experimentieren. Es ist wie etwas, das die Osterinsel uns bietet. Man MUSS fortgehen“ (Interview Tomas, 29.04.2016). Anhand dieser Aussage wird deutlich, dass es für viele Rapanui aufgrund der Lage und der Bildungssituation auf der Insel eher die Regel ist diese für eine Zeitlang zu verlassen.

Andere Gesprächspartner*innen gingen aus familiären Gründen nach Chile. Der Vater einer Interviewpartnerin fand dort einen Arbeitsplatz, weshalb sie schon mit fünf Jahren zusammen mit ihrer Familie die Insel verließ. Viridiana begann ihren Großeltern zur Liebe eine Ausbildung zur Erzieherin in Chile (Interview Viridiana, 14.05.2017). Auch Probleme innerhalb der Familie, wie die Scheidung beziehungsweise Trennung der Eltern oder Differenzen mit den Eltern waren Gründe, um nach Chile zu gehen. Hierbei muss man festhalten, dass diese Entscheidungen nicht immer die der Gesprächspartner*innen selbst waren, sondern die der Eltern. Ein weiterer Grund war die Ableistung des Militärdienstes, wobei das eher auf die älteren Rapanui zutrifft, da die Wehrpflicht in Chile vor einigen Jahren abgeschafft wurde.

²Um die vor den Interviews zugesicherte Anonymität der Gesprächspartner*innen zu gewährleisten, wurden ihre Namen verändert.

Eine Interviewpartnerin, Victoria, war zunächst in Chile, ging dort zur Schule und schloss eine Ausbildung ab. Danach verbrachte sie zwei Jahre in der Schweiz, um Französisch zu lernen (Interview Victoria, 15.04.2016). Eine andere Gesprächspartnerin, Graciana, emigrierte mit ihrer Mutter und ihrer Zwillingschwester im Alter von neuneinhalb Jahren nach Irland. Ihre Mutter ist Irin und wollte, dass ihre Töchter dort zur Schule gehen und später die Möglichkeiten haben, in Irland zu studieren oder eine Ausbildung zu absolvieren (Interview Graciana, 20.05.2016). Ihr Cousin Tito, ein weiterer Gesprächspartner, entschied sich nach der Schulzeit dafür zum Studieren in die USA zu gehen und dort zu arbeiten (Interview Tito, 21.05.2016). Ein Hauptgrund war dabei für ihn, dass er nicht wie die meisten Anderen, die nach der Schule nach Chile gingen, in den Sommerferien auf die Insel fliegen wollte. Nach dem Studium arbeitete er in einem Unternehmen, das Computerspiele herstellt.

Hector war 1959 einer der Ersten, der Rapa Nui verließ, um nach der Basisschulbildung eine Schule in Chile zu besuchen (Interview Hector, 15.04.2016). Er ging in Valparaíso auf mehrere Schulen, bevor er an der Militärschule seinen Abschluss machte. 1965 reiste er für ein Jahr auf der *Esmeralda*, dem damaligen Schul- und Ausbildungsschiff der chilenischen Marine, um die Welt, da er die Schule unter den besten 30 des Jahrgangs beendet hatte. Anschließend absolvierte er beim Militär eine Ausbildung zum Elektroniker. Danach arbeitete er einige Jahre in dem Bereich, unter anderem auch am Stützpunkt der Marine auf Rapa Nui. Nach seiner Zeit bei der Marine arbeitete Hector für Entel, einem großen chilenischen Telekommunikationsunternehmen, zunächst für ein Jahr in Santiago und anschließend für etwa neun Jahre auf Rapa Nui als stellvertretender technischer Leiter. Danach ging er zusammen mit seiner Familie ein weiteres Mal nach Chile, da es mittlerweile neue Kommunikationstechnologien gab. Er studierte in Antofagasta an der *Universidad del Norte* im Bereich Computertechnik und arbeitete darauffolgend nachts in der Universität und tagsüber weiterhin für Entel. Hector war für die Umstellung auf Computersysteme an mehreren chilenischen Universitäten verantwortlich. Danach reiste er mit einer Gruppe von acht Personen für vier Wochen für eine Weiterbildung nach Japan. Anschließend arbeitete Hector nochmals in Antofagasta, bevor er 1995 Entel verließ, da die Firma Personal entließ und er nicht dazu bereit war in Venezuela zu arbeiten. Stattdessen kaufte er in Iquique im Norden Chiles ein Hotel und genoss die Zeit dort, bis er sich gemeinsam mit seiner Frau dazu entschloss nach Rapa Nui zurückzukehren. Er verließ also mehrfach in seinem Leben Rapa Nui, erst um zur Schule gehen und um sich ausbilden zu lassen und dann, um in Chile zu arbeiten oder um sich weiter fortzubilden. Hectors Geschichte zeigt, dass es unterschiedliche Gründe und Motivationen für eine Migration gibt und dass mehrere Migrationen und Rückkehrmigrationen möglich sind.

5.1.2 Vorbereitung und Finanzierung

Einige meiner Gesprächspartner*innen, die nach Chile gingen, waren bereits vor ihrer Migration öfters dorthin gereist. Viele sahen dies als einen Vorteil, da sie auf diese Art und Weise einen Eindruck davon erlangen konnten, wie das Leben in Chile abläuft. So sagte mir Barbara im Interview:

„Wir [meine Familie und ich] reisten in den Ferien [nach Chile]. In den Sommerferien, Winterferien. An Ferientagen. Deswegen glaube ich, dass es super wichtig war in dem Moment, in dem ich zum Studieren weggegangen bin, weil ich es schon kannte. Ich hatte Wissen darüber, wie der Kontinent ist. Also war die Veränderung nicht ganz so hart“ (Interview Barbara, 17.05.2016).

Viele besuchten Verwandte in Chile oder in anderen Ländern und hatten somit einen Eindruck davon, wie das Leben außerhalb der Insel abläuft. Gleichzeitig erzählt Barbara davon, dass einige ihrer Freund*innen noch nie zuvor in Chile gewesen seien, weshalb

die Veränderung für sie schlimmer war. So wussten sie beispielsweise nicht, wie man in Santiago mit der Metro, der U-Bahn, fährt (Interview Barbara, 17.05.2016).

Finanziert wurden die Aufenthalte zu Studienzwecken in Chile durch Stipendien und die finanzielle Unterstützung der Familien. Einige arbeiteten neben dem Studium während des Semesters oder in den Semesterferien. In Chile werden einige unterschiedliche Stipendien angeboten, die sehr viele Studierende erhalten, entweder aufgrund ihrer Eignung und ihrer Leistungen oder aufgrund ihrer Herkunft, da es Stipendien für Angehörige indigener Gruppen gibt. Die *Easter Island Foundation* (EIF) vergibt zum Beispiel seit 2002 Stipendien an Rapanui Schüler*innen, die einen besonders guten Schulabschluss erlangt haben (Wold 2007:253). Ziel des Stipendiums ist es, Rapanui Student*innen während ihrer Ausbildung zu unterstützen sowie gleichzeitig die Rapanui Kultur zu erhalten. Die Voraussetzungen für den Erhalt eines Stipendiums sind, dass die Studierenden aus Rapanui sein müssen, unter 30 Jahre alt und in einer Institution für weiterführende Bildung eingeschrieben sind (Wold 2007:253). Auch die Universitäten selbst vergeben Stipendien. Bezogen auf das Bildungssystem in Chile gilt es zu beachten, dass es viele Privatschulen und -universitäten gibt, deren Besuch sehr teuer ist. Staatliche Einrichtungen haben keinen guten Ruf und werden als qualitativ schlechter eingeschätzt. In den letzten Jahren gab es aufgrund der Bildungssituation immer wieder Proteste von chilenischen Schüler*innen und Student*innen, die eine Reform des Bildungssystems forderten.

Tito, der für sein Studium in die USA ging, finanzierte seine Reise dorthin über seine Tante, die ihm das Flugticket bezahlte (Interview Tito, 21.05.2016). Barbara baute während eines Sabbatjahres nach der Geburt ihrer Tochter ein Haus auf Rapa Nui und vermietete dieses dann, um sich in Chile eine Wohnung mieten zu können und um die Lebenshaltungskosten abzudecken (Interview Barbara, 17.05.2016). Das Stipendium, das sie außerdem erhielt, half ihr dabei, den Kindergarten für ihre Tochter sowie andere, persönliche Dinge zu bezahlen. Insgesamt erhielten fast alle meiner Gesprächspartner*innen ein Stipendium.

5.1.3 Wohn- und Lebenssituation und Kontakte

Bezogen auf die Wohn- und Lebenssituation lässt sich sagen, dass die Schüler*innen und Student*innen entweder eine eigene Wohnung hatten oder bei Familienmitgliedern lebten. Oft handelte es sich dabei um Tanten und Onkel, wie bei Victoria, Maite und Tito, oder aber auch um ein Elternteil, das nach der Trennung oder Scheidung ins Ausland gegangen war, wie zum Beispiel bei Maximo. Die eigenen Wohnungen wurden oft von den Eltern gekauft oder gemietet. Häufig lebten meine Gesprächspartner*innen dort zusammen mit anderen Rapanui beziehungsweise mit Geschwistern oder Cousins und Cousins oder ihren Partner*innen, die ebenfalls eine Universität oder ein Institut in Chile besuchten. So zum Beispiel Barbara und Viridiana, die Cousins sind und sich in Valparaíso eine Wohnung teilten oder wie Katia, die mit ihrem Partner in Viña del Mar wohnte. Hector, der 70 Jahre alt ist und einer der Ersten war, der in Chile zur Schule gehen durfte, lebte zunächst bei einer Deutschen und ihrem Sohn in Valparaíso (Interview Hector, 15.04.2016). Er hatte sie kennengelernt, als sie Urlaub auf Rapa Nui machte und sie darum gebeten ihn bei sich aufzunehmen, damit er dort seine Schulbildung weiterführen konnte. Zu diesem Zeitpunkt gab es auf Rapa Nui noch keine weiterführende Schule. Hectors Eltern stimmten dem Vorhaben zu, sodass er nach Valparaíso ging und dort eine deutsche Schule besuchte. Später zog er zur Familie seiner Tante und seines Onkels, die mittlerweile ebenfalls die Insel verlassen hatten und nach Valparaíso gezogen waren. Hector begründet diesen Umzug damit, dass er Schwierigkeiten mit der deutschen Sprache hatte, weshalb er lieber bei seinen Verwandten leben und nicht mehr auf eine deutsche Schule gehen wollte (Interview Hector, 15.04.2016). Dieser Wunsch wurde unter anderem dadurch verstärkt, dass Hector außerdem nicht gut Spanisch sprechen konnte. Lucia, die etwa 50 Jahre alt ist, lebte hingegen in einem Internat, in dem nur Rapanui untergebracht waren (Interview Lucia, 10.05.2016). Dies trifft auch auf Pelayo zu, der in einem Schulwohnheim für Rapanui

lebte (Interview Pelayo, 27.04.2016). Zwei Gesprächspartner*innen, Juliana und Barbara, hatten bereits jeweils eine Tochter und lebten mit ihnen zusammen (Interview Juliana, 20.05.2016 und Interview Barbara, 17.05.2016). Dass man mit Familienmitgliedern zusammenwohnen konnte, wurde meistens als sehr positiv wahrgenommen, da die familiäre Anbindung besonders zu Beginn der Migration ein wichtiger Bezugspunkt war.

Ein weiterer Aspekt ist, dass einzelne Gesprächspartner*innen während ihrer Zeit in Chile öfters ihren Wohn- beziehungsweise Studienort wechselten. Wie beispielsweise Barbara, die zunächst für zwei Jahre in Chillán im Süden Chiles an der *Universidad Adventista de Chile* Business Engineering studierte (Interview Barbara, 17.05.2016). Danach nahm sie aufgrund ihrer Schwangerschaft ein Sabbatjahr auf der Insel, ging dann im Norden Chiles in Arica zur Universität *INACAP* und wechselte nach einem Semester nach Viña del Mar, wo sie schließlich ihr Studium abschloss.

Aus der Wohnsituation heraus ergibt sich, dass viele der Schüler*innen und Student*innen oft Kontakt mit anderen Rapanui hatten, sei es über die Familie oder über Freund*innen in der Schule oder der Universität. Besonders in Santiago, Valparaíso und Viña del Mar leben viele Rapanui. In Valparaíso und Viña del Mar ist dies zum einen der Fall, weil die Städte genauso wie Rapa Nui zum fünften Verwaltungsdistrikt Chiles gehören und zum anderen, weil beide an der Küste direkt am Meer liegen. Das Meer stellt für viele Rapanui eine Verbindung zur Heimat dar, weshalb sie es vorziehen in Küstenstädten zu wohnen. In der Hauptstadt Santiago leben viele Rapanui Studierende, weil es dort eine Vielzahl an Bildungseinrichtungen und -möglichkeiten gibt. Alle drei Orte zeichnen sich außerdem durch ihre Nähe zum Flughafen der Hauptstadt aus, von dem es die einzige Direktverbindung nach Rapa Nui gibt. Oft verhält es sich so, dass nach dem Schulabschluss auf Rapa Nui viele der Absolvent*innen zeitgleich in Chile anfangen zu studieren. Daraus ergibt sich, dass Freund*innen in den gleichen Städten leben, eventuell sogar zusammenwohnen oder aber noch immer in engem Kontakt miteinander stehen. Auch über Rapanui Tanzgruppen oder den Besuch von Rapanui Clubs und Discotheken bestand vor allem in Chile Kontakt. Juliana zum Beispiel entschied sich in ihrem letzten Jahr in Santiago dazu in einer Gruppe, die auch öffentliche Auftritte hat, zu tanzen (Interview Juliana, 05.05.2016). Für sie fühlte es sich in diesen Momenten so an, als ob sie auf der Insel wäre, obwohl sie tatsächlich in Chile war. Es gab ihr ein Gefühl der Gemeinschaft und Zugehörigkeit.

Andere hatten im Gegensatz dazu kaum oder gar keinen Kontakt mit anderen Rapanui. Maite, die zusammen mit ihren Geschwistern bei ihrer chilenischen Tante und deren Familie lebte, wurde es durch ihre Tante untersagt Kontakte außerhalb der Familie zu haben (Interview Maite, 05.05.2016). Tomas sagte mir, dass er wenn, dann nur oberflächliche Beziehungen zu anderen Rapanui hatte (Interview Tomas, 21.04.2016). Graciana, die in Irland wohnte, stand dort ebenfalls nicht in Kontakt mit anderen Rapanui (Interview Graciana, 20.05.2016). Ihr Vater kam lediglich alle zwei bis drei Jahre aus Rapa Nui zu Besuch. Tito, der in die USA ging, wohnte zwar zunächst bei seinem Onkel und dessen Familie, hatte aber, als er danach alleine lebte, nur noch sehr selten Kontakt mit Rapanui (Interview Tito, 21.05.2016). Allerdings war er in Tanzgruppen aktiv, in denen viele Polynesier*innen zusammen kamen. Victoria, die im Anschluss an ihre Zeit in Chile in die Schweiz ging, hatte dort hauptsächlich europäische Freund*innen und eine chinesische Freundin, während sie kaum Kontakt mit Rapanui oder Latinos hatte (Interview Victoria, 02.05.2016). Wenig Kontakt zu Rapanui bedeutete dann häufig, dass sie während dieser Zeit mehr Kontakt mit Personen aus dem Aufnahmeland beziehungsweise mit Personen aus anderen Ländern hatten.

5.1.4 Transnationale Netzwerke

Das Leben der Rapanui ist von Mobilität und Bewegung geprägt. Innerhalb der Familien gibt es viele Migrationsgeschichten. So waren oft schon die Großeltern und Eltern im Ausland,

um dort zur Schule oder zur Universität zu gehen oder um einer Arbeit nachzugehen. Auch die Geschwister, Tanten, Onkel, Cousinen und Cousins oder die eigenen Kinder und Enkel*innen waren sehr häufig zu Bildungs- oder Arbeitszwecken im Ausland oder leben immer noch dort beziehungsweise haben ihren Lebensmittelpunkt dort.

Viele meiner Gesprächspartner*innen haben Verwandte und auch Freund*innen im Ausland. Einige davon leben in Chile, aber auch auf Tahiti, in den USA und in Europa. Besonders die Verbindungen mit Chile und Tahiti sind sehr intensiv. Beides lässt sich mit historischen Entwicklungen begründen, aufgrund derer vielfältige Verbindungen entstanden, zum Beispiel durch die katholische Kirche oder die politische Zugehörigkeit zu Chile. Ein gutes Beispiel für eine weit zerstreute Familie ist die von Victoria. Sie hat Verwandte in Chile, Tahiti, Neuseeland, Spanien, der Schweiz, Österreich und Deutschland (Interview Victoria, 15.04.2016). Ihr Vater hat viele Geschwister, von denen einige nicht Rapanui, sondern Angehörige anderer Nationalitäten geheiratet haben. Weitere Länder, die von anderen Gesprächspartner*innen oft genannt wurden, sind Australien, die USA und Frankreich. Weiterhin wurde von Verwandten gesprochen, die in Panama, Italien oder den Niederlanden leben. Oft handelt es sich dabei um Tanten, Onkel, Cousinen oder Cousins, aber auch um Geschwister. Es ist ein möglicher erster Anlaufpunkt im Aufnahmeland. Außerdem ergibt sich teilweise die Möglichkeit, vorübergehend zu Beginn oder dauerhaft während der Ausbildung beziehungsweise während des Studiums bei Verwandten zu wohnen.

In der heutigen Zeit wird der ständige Kontakt zu Verwandten und Freund*innen durch moderne Kommunikationsmittel und -technologien, wie das Internet und das Handy, erleichtert. Der Kontakt besteht über WhatsApp, Facebook, Skype, das Telefon oder per E-Mail. Auch Besuche bei Verwandten oder deren Besuche auf der Insel zeugen von intensiven transnationalen Kontakten. Gleiches gilt, wenn die Gesprächspartner*innen selbst im Ausland waren.

Weitere transnationale kulturelle Netzwerke der Rapanui bestehen über Tanzgruppen und Clubs, in denen sich viele der jüngeren Rapanui treffen und Zeit miteinander verbringen. Teilweise treten die Tanzgruppen in Chile oder anderen Ländern auf. So war beispielsweise Katia Teil einer Gruppe in Chile, genauso wie Juliana, während Tito in den USA Teil einer polynesischen Tanzgruppe war. Juliana ging außerdem, wenn sie in Santiago de Chile feiern wollte, ausschließlich in Rapanui Clubs (Interview Juliana, 05.05.2016).

5.1.5 Positive und negative Erfahrungen

Viele meiner Gesprächspartner*innen bewerteten ihre Migrationserfahrungen hauptsächlich positiv. Besonders ihre schulische oder universitäre Ausbildung und die daraus resultierenden guten Möglichkeiten auf dem Arbeitsmarkt schätzten sie, genauso wie ihre während der Zeit im Ausland gesammelten Erfahrungen, positiv ein. Für diejenigen, die für Arbeitszwecke emigrierten, war es eine Möglichkeit im erlernten Beruf arbeiten zu können und sich beruflich sowie persönlich weiterzuentwickeln. Viele betonten, dass sie für das Leben gelernt haben sowie unabhängiger und selbstständiger geworden sind, besonders bezogen auf die Haushaltsführung. Oft wurde gesagt, dass die Migration eine gute Möglichkeit war, um eine andere Kultur beziehungsweise ein anderes Land kennenzulernen. Bezogen auf eine Migration nach Chile wurde auch geäußert, dass es eine Gelegenheit war zu erfahren, wie die Chilen*innen die Rapanui wahrnehmen und ihre Sichtweise zu verstehen. Außerdem konnten durch die Migration bestehende Vorannahmen verändert werden. Des Weiteren erklärten ein paar Gesprächspartner*innen, dass sie es genossen zu reisen, zum Beispiel innerhalb Chiles und Südamerikas, in den USA oder in Europa. Auch die höhere Anzahl an Freizeitmöglichkeiten im Vergleich zu Rapa Nui wurde von vielen begrüßt. Victoria antwortete mir bezogen auf die Frage, ob es ihr gefiel in Chile zu leben, folgendes:

„Ja, es gefiel mir. Ich habe viele nette Leute kennengelernt und Leute, die mich gern haben und die auch ich sehr mag, viele Freundschaften [sind entstanden]. Leute, die mir ohne mich zu kennen, die Türen zu ihrem Zuhause geöffnet haben und zu ihrem Herzen und mich gern hatten, genauso wie ich sie. Mir gefiel die Erfahrung in Chile zu leben und mich ausbilden zu lassen. Ja, ich habe viele gute Erinnerungen. Ich habe – ich kann dich nicht belügen, dass ich irgendwelche schlechte Erinnerungen habe. Ich hatte dort eine sehr gute Zeit, ich habe nette Leute kennen gelernt, mit denen ich immer noch Kontakt habe und wir sprechen miteinander oder schreiben Nachrichten bei Facebook oder WhatsApp oder wir telefonieren. Oder per E-Mail. Es war eine schöne Erfahrung, sodass ich nichts Schlechtes sagen kann. [Pause 5 Sek.] Und ich habe viel gelernt, viel gesehen. Es hat mein Denken erweitert und ich habe viel Wissen erlernt und gewonnen, für das Leben gelernt. Meine ersten Lieben (lacht). Solche Sachen (lächelnd)“ (Interview Victoria, 15.04.2016).

Diese Aussage zeigt, dass Victoria ihre Zeit in Chile, wo sie zwischen ihrem 13. und 20. Lebensjahr zur Schule ging und eine Ausbildung zur Tourismuskauffrau absolvierte, genoss und über keine negativen Erfahrungen berichten kann. Sie betont ihre vielen Freundschaften und dass sie für ihr Leben gelernt hat und dass es ihren Horizont erweitert hat.

Auf der anderen Seite wurden auch negative Erfahrungen gemacht. So sprachen alle Gesprächspartner*innen davon, dass sie sich in den ersten Wochen und Monaten einsam fühlten und ihre Familien und Freund*innen vermissten, genauso wie die Insel. Teilweise kämpften sie zunächst mit einem Kulturschock, da der Unterschied zwischen der ruhigen und durchaus überschaubaren Insel und Santiago, Chiles Hauptstadt mit sieben Millionen Einwohner*innen, enorm ist. Alle mussten zunächst mit dem Flugzeug nach Santiago reisen, um dann gegebenenfalls mit dem Bus oder mit dem Flugzeug an ihren Zielort weiterzureisen. Besonders für diejenigen, die in Santiago blieben und nicht weiter in die kleineren Küstenstädte Chiles reisten, war es zunächst eine Herausforderung sich zurecht zu finden und einzuleben. So hat das Leben in Santiago einen ganz anderen Rhythmus, ist viel hektischer und lauter. Auch der Umgang der Menschen untereinander ist anders, das Leben insgesamt viel anonym und die Umweltverschmutzung und der Smog eine körperliche Belastung. Besonders die fehlende Nähe zum Meer war oft schwierig. Viele zogen es deswegen vor in den Küstenstädten Chiles, zum Beispiel in Valparaíso, Viña del Mar oder Antofagasta, zu leben. Alle betonten, dass sie Rapa Nui und auch das Meer vermissen haben, egal ob sie in Chile oder in anderen Ländern lebten. Weitere Schwierigkeiten waren sprachliche Probleme, besonders bei älteren Gesprächspartner*innen, die in Chile zur Schule gingen, aber kaum Spanisch sprechen oder lesen konnten, weil sie Zuhause mit ihren Familien und Freund*innen nur Rapanui gesprochen hatten (siehe dazu Interview Hector, 15.04.2016; Interview Lucia, 10.05.2016). Hector, der zunächst bei einer deutschen Familie in Valparaíso lebte und dort zu einer deutschen Schule ging, hatte neben dem Problem kaum Spanisch zu beherrschen, noch die Schwierigkeit kein Deutsch zu können, weshalb er große Probleme in der Schule hatte (Interview Hector, 15.04.2016). Teilweise wurden die Rapanui in der Schule von ihren Mitschüler*innen aufgrund ihrer Herkunft gemobbt (siehe dazu Interview Teresita, 22.04.2016; Interview Hector, 27.04.2016).

Besonders auffällig ist, dass so gut wie alle, die in Chile lebten, ihre Schul- oder Semesterferien beziehungsweise ihren Urlaub auf der Insel verbrachten. Nur Graciana, Tito und Victoria flogen in den Ferien nicht auf die Insel, sondern blieben während ihrer Zeit im Ausland dort. Alle, die in Chile waren, freuten sich darauf die dreimonatigen Sommerferien auf Rapa Nui zu verbringen. Dies verdeutlicht, wie sehr sie sich mit der Insel verbunden fühlen. Gleichzeitig wurde dadurch der Kontakt zum Heimatland sowie zu Verwandten und Freund*innen, die auf der Insel lebten, aufrechterhalten. So antwortete Barbara mir auf die Frage, ob sie in den Ferien nach Rapa Nui gereist sei, das Folgende:

“Ja, in allen (lacht). In allen Ferien, Winterferien, Sommerferien. Ich bin nie dort [in Chile] geblieben. Nein. Letztes Jahr bin ich für meinen Geburtstag hier her gekommen, genauso wie für den 18. September [chilenischer Nationalfeiertag]. Immer, immer bin ich gereist. Ich glaube

vier Mal im Jahr sind wir hier her gereist mit der Lea [Name der Tochter]" (Interview Barbara, 17.05.2016).

Es verdeutlicht wie eng die Verbindungen zum Heimatland, zur Familie und zu Freund*innen sind. Während der Sommerferien findet das *Tapati*-Festival statt, was für einige ein weiterer Anreiz war zu der Zeit auf der Insel zu sein, da es ein sehr großes Ereignis ist, bei dem die Familien und die Gemeinschaft zusammenkommen.

5.2 Rückkehr

Alle meine Gesprächspartner*innen sind mittlerweile auf die Insel zurückgekehrt. Die Gründe und Motivationen für ihre Rückkehr sind dabei jedoch unterschiedlich. Im Folgenden sollen diese dargestellt werden, um einen Eindruck davon zu vermitteln, warum meine Gesprächspartner*innen die Entscheidung zurückzukehren trafen. Im Anschluss wird die Zeit nach der Rückkehr und das Wiedereinleben auf der Insel näher beleuchtet.

5.2.1 Gründe und Motivation

In den meisten Fällen war es die eigene Entscheidung der Gesprächspartner*innen auf die Insel zurückzugehen. Viele äußerten, dass sie den Wunsch hatten, wieder auf das eigene Land zurückzukehren und es bearbeiten zu wollen. Einige von ihnen sahen es als eine Heimkehr zu den eigenen Wurzeln.

"So yeah I basically came back because I managed to accomplish all that I wanted. And I missed my family, I missed my people, I missed the island. I have land and I realized that I had to come back and work on the land, that I have to develop it because otherwise nobody would. So right now I'm really coming back to settle my roots here on the island. And I want to really connect with the island" (Interview Tito, 21.05.2016).

Es wird deutlich, dass Tito die Insel während seines 15-jährigen Aufenthalts in den USA vermisste, genauso wie seine Familie und seine Freund*innen. Der Grund, warum er sich dafür entschied zurückzukehren, war, dass er sein Land bearbeiten und eine intensive Verbindung zur Insel aufbauen wollte. Außerdem hatte Tito während seiner Zeit in den USA alles erreicht, was er dort erreichen wollte. Er schloss ein Studium ab und arbeitete danach für ein großes Videospieleunternehmen sowie in den Bereichen Werbung und *independent movies*. Des Weiteren besuchte er eine Videospielemesse, lernte in Tanzgruppen polynesischen Tänze kennen und ging nach Hollywood. Graciana sagte mir, dass einige Rapanui bei ihrer Rückkehr auf die Insel erklärten, dass ebendiese sie gerufen habe (Interview Graciana, 20.05.2016). Anhand dieser Aussagen lässt sich die große Verbundenheit der Rapanui mit ihrer Insel, dem Land und ihrer Heimat erkennen, wie es auch von Kempf et al. (2014:9) bezogen auf andere pazifische Inselbewohner*innen beschrieben wird.

Ein weiterer Grund für die Rückkehr war der Wunsch, dass die eigenen Kinder auf der Insel aufwachsen sollten, da sie dort mehr Freiheiten hätten, während gleichzeitig die Gemeinschaft auf die Kinder Acht gäbe (Interview Juliana, 05.05.2016; Interview Barbara, 17.05.2016). Die Erinnerungen an die eigene Kindheit auf Rapa Nui mit ihren Freiheiten und Möglichkeiten waren dabei von großer Bedeutung. Außerdem spielten in einzelnen Fällen familiäre Probleme, wie beispielsweise eine sich ändernde Lebenssituation aufgrund der Trennung oder Scheidung der Eltern oder Probleme im Zusammenleben mit Verwandten bei der Entscheidung zurückzukehren eine wichtige Rolle. Katia kehrte nach Abschluss ihres Studiums auf Wunsch ihrer Familie zurück nach Rapa Nui, da sie sie vermisst hat (Interview Katia, 16.05.2016).

Drei Gesprächspartner*innen schafften es nicht sich an das Leben außerhalb der Insel zu gewöhnen und beschlossen daraufhin, ihre Ausbildung beziehungsweise ihr Studium abzubrechen und zurückzukehren. So wie zum Beispiel Viridiana, die ihre Ausbildung zur Erzieherin nach zwei Jahren abbrach (Interview Viridiana, 14.05.2016). Ihre Verwandten unterstützten ihre Rückkehr anfangs nicht, weshalb ihre Freund*innen zunächst die Reisekosten für den Rückflug auf die Insel übernahmen. Schlussendlich übernahm die Familie doch die Kosten und Viridiana arbeitete zurück auf Rapa Nui in verschiedenen Bereichen. Mittlerweile stellt sie Kunsthandwerk her, das sie an Tourist*innen verkauft. Auch Pelayo kam bereits nach knapp zwei Jahren zurück (Interview Pelayo, 27.04.2016). Er hatte nach Abschluss der schulischen Grundbildung ein Stipendium für weiterführende Schulbildung und einen Schulwohnheimplatz in Santiago erhalten. Pelayo begründet seine Rückkehr damit, dass er sich nicht richtig einleben konnte. So war er während seiner Zeit in Santiago in zwei verschiedenen Schulen und empfand den Unterschied zur Insel als enorm, da Santiago sehr groß, laut und hektisch ist. Außerdem verlor Pelayo im zweiten Jahr sein Stipendium, da er sich insgesamt viel beschwerte, besonders bei Ungerechtigkeiten. Vieles lief innerhalb der Schule und im Schulwohnheim über Beziehungen, weshalb ihn die Lehrer*innen zurück auf die Insel schickten (Interview Pelayo, 27.04.2016). Teresita, die ihre gesamte Kindheit und Jugend in Antofagasta in Chile verbracht hatte, brach ihr Studium nach einem halben Jahr ab, da ihre Eltern sich getrennt hatten. Dadurch verschlechterte sich ihre ökonomische Situation und sie verspürte den Wunsch nach Rapa Nui zurückzukehren (siehe dazu Interview Teresita, 22.04.2016; Interview Teresita, 03.05.2016).

Ein anderer Grund für eine Rückkehr war, dass einige der Gesprächspartner*innen ihr kulturelles Wissen vertiefen oder gewisse Dinge wieder erlernen wollten. Einzelnen Personen war es auch wichtig, etwas von ihrem erlangten Wissen der Insel und der Gemeinschaft zugutekommen zu lassen (siehe dazu Interview Juliana, 05.05.2017; Interview Tito, 21.05.2017). Dies ist beispielsweise beim Projekt *Toki* und der von Mahani Teave und ihrem Mann Enrique Icka gegründeten Musikschule der Fall. Beide waren zuvor für ihre beruflichen Ausbildungen im Ausland. Tito, der Halbbruder von Mahani Teave, spielt mit dem Gedanken eine Tanzschule zu gründen, in der Rapanui und andere polynesischen Tänze vermittelt werden (Interview Tito, 21.05.2016).

Bei Hectors erster Rückkehr auf die Insel im Jahr 1973 war es die Entscheidung seines Arbeitgebers, der chilenischen Marine, ihn zum Arbeiten in der Radiostation nach Rapa Nui zu schicken (Interview Hector, 15.04.2016). Beim zweiten Mal arbeitete er von 1973 bis 1981 bei Entel als Chef der Abteilung Elektronik auf Rapa Nui. 2004 entschied er sich dann, gemeinsam mit seiner Frau, zurück nach Rapa Nui zu gehen. In Chile hielt ihn nichts mehr, weil die Kinder aus dem Haus sind und arbeiten. Außerdem vermisste er die Insel. Hector arbeitete nach seiner letzten Rückkehr zunächst gemeinsam mit seinem Cousin in einem Hotel, bevor sein Vater ihn 2006 darum bat, sein Hotel zu übernehmen.

5.2.2 Zeit nach der Rückkehr

Für viele war die Rückkehr auf die Insel keine große Schwierigkeit, da ihre Familien immer noch dort lebten und die meisten von ihnen während ihrer Zeit im Ausland jedes Jahr ihre Ferien auf Rapa Nui verbracht hatten. Auch Graciana, die zwölf Jahre in Irland lebte, hatte keine Probleme sich einzuleben. Auf die Frage, ob sie sich nach ihrer Rückkehr so gefühlt habe, als ob sie nicht auf die Insel gehöre, antwortete sie:

Graciana "No, it's not at all. It was very easy. It wasn't even an integration. It was I arrived and that was it."

Ich "Okay wow yeah."

Graciana “I was like: ‘Oh yeah I’m home.’ My first time here in twelve years, me and my sister were walking around and all the smells. And we were like: ‘Oh my god, do you remember that smell?’ Like the rain hitting the hard ground, the Eucalyptus trees, even when you get off the plane you just – this, this smell. And we were like: ‘Oh that’s what this smell is!’ And it was crazy” (Interview Graciana, 20.05.2016).

Hier wird deutlich, wie sehr Gerüche und Geräusche mit unseren Erinnerungen an Orte zusammenhängen und wie sehr sie mit einem Gefühl von Heimat verbunden sind.

Für Tito, der 15 Jahre in den USA lebte, war das Wiedereinleben auf der Insel jedoch schwieriger.

“[W]hen I got to the island I started working right away. I was planning to take three months off, just to chill. And then even that have been two weeks. After two weeks I was too nervous because I wasn’t doing anything and I wasn’t used to. I was used to a schedule, I always had things to do. And here everything is just so chill, relaxed, slow place. Sometimes you can forget things and it’s OK. So it took me some time to adopt myself to that. You know I was always asking about the time. ‘What time is it? What time is it? What time do you have?’ And everybody would ask me: ‘Why? You have somewhere to go?’ And I’m like: ‘No, I just wanted to know’” (Interview Tito, 21.05.2016).

Tito, der so lange durch seine Arbeit einen festen Tagesablauf hatte, tat sich zunächst sehr schwer damit, sich an die Freiheiten auf der Insel zu gewöhnen. Bereits nach zwei Wochen fing er wieder an zu arbeiten. Es machte ihn nervös, dass er keine Aufgaben hatte und nicht einfach nur in den Tag hineinleben konnte. Hier wird noch einmal deutlich, dass das Leben auf Rapa Nui sehr viel ruhiger und entspannter abläuft als an anderen Orten. Man kann also bei ihm von einem Kulturschock nach seiner Rückkehr auf die Insel sprechen.

Einige Gesprächspartner*innen betonten jedoch, dass sie bei ihrer Rückkehr bemerkten, dass sie vieles verlernt haben, wie zum Beispiel Wissen über die Kultur der Rapanui, die Sprache und die Geschichte. Juliana (Interview Juliana, 05.05.2016) ist ein Beispiel dafür, genauso wie Tito, der dieses Wissen wieder erlangen möchte.

“[...] I want to really connect with the island. This is why I started working as a tour guide because I can take advantage of the language. At that time I was really into the island, I wanted to learn a lot of the history. So for whole entire maybe three months I spent just sitting down, listening to my aunts, my uncles, the *tupunas* [ancestors], *koro nua*, the elders, talking to me about the island. And that was when I went out and started working as a tour guide again. And then I also learned a lot of the culture and the history from the dancing, from the songs themselves to be quite honest. It just makes you feel more connected when you partake in a cultural event like dancing for example” (Interview Tito, 21.05.2016).

Es zeigt, dass ein Interesse daran besteht, Wissen über die Geschichte und die Kultur zu erlangen und dieses weiterzugeben. Graciana antwortete mir auf die Frage, ob sie die Erinnerungen und die Geschichte erhalten möchte, dass das selbstverständlich und sehr wichtig sei, um es an die nächste Generation weiterzugeben (Interview Graciana, 20.05.2016). Viele redeten insbesondere davon, die Sprache Rapanui besser beherrschen oder erlernen zu wollen.

5.3 Kulturelle Identität

Die kulturelle Identität der Rapanui besteht aus verschiedenen Zugehörigkeiten, die politisch, kulturell oder auf Gruppen bezogen vorhanden sind. Auch auf die Bedeutung des kulturellen Erbes soll hier genauer eingegangen werden. Eine besondere Rolle

spielt ebenfalls die Land- und Naturverbundenheit der Rapanui, die in diesem Kapitel abschließend vorgestellt wird.

5.3.1 Zugehörigkeiten

Aus politischer Sicht gehört Rapa Nui seit 1888 zu Chile. Diese politische Zugehörigkeit bedeutet aber im Umkehrschluss nicht, dass sich die Rapanui automatisch zu Chile zugehörig fühlen. Es hat in den letzten Jahren eine Entwicklung dahingehend stattgefunden, dass die Rapanui ihre Denkart verändert haben. Tito erklärt, dass die Leute erkannt haben, dass sie zwar politisch zu Chile gehören, aber trotzdem noch Rapanui sein können und nicht chilenisch sein müssen (Interview Tito, 21.05.2016). Diese Entwicklung lässt sich zum Beispiel durch die Rapa Nui Flaggen erkennen, die mittlerweile an vielen Häusern angebracht sind. Auch das Rapa Nui Parlament und die beiden Ältestenräte sind ein Ausdruck einer eigenen, von Chile unabhängigen politischen Zugehörigkeit. Victoria sagte mir, dass sie Rapanui sei und sich nicht nur so fühle, obwohl Chile die politische Souveränität über die Insel besitzt (Interview Victoria, 02.05.2016). Sie begründet dies damit, dass sie Rapanui Eltern habe, Rapanui spreche und Wissen über die Geschichte und Kultur habe. Das Gefühl nicht politisch zugehörig zu Chile zu sein, lässt sich außerdem mit der großen geografischen Distanz begründen. „Sie [die Rapanui] glauben, weil sie weit von einem anderen Land weg leben, dass sie nicht zu Chile gehören“ (Interview Teresita, 26.04.2016). Maite erklärt, dass sie aufgrund ihres Passes Chilenin sei (Interview Maite, 05.05.2016). Während ihrer Zeit in Chile habe sie jedoch viele schlechte Gewohnheiten, wie zum Beispiel das Rauchen, angenommen und Dummheiten gemacht, weshalb sie mit Chile hauptsächlich negative Dinge verbindet. Laut ihrer Aussage fühlt sie sich aufgrund ihrer Lebensgeschichte zu 80 Prozent Rapanui und zu 20 Prozent chilenisch (Interview Maite, 05.05.2016). Bei Maite wird somit ebenfalls deutlich, dass die politische Zugehörigkeit zu Chile nicht unbedingt bedeutet, dass die Rapanui sich dadurch chilenisch oder chilenischer fühlen.

Tomas ist der Ansicht, dass momentan politische Aktivitäten von jungen Leuten auf Rapa Nui fehlen würden (Interview Tomas, 02.05.2017). Zuerst müssten jedoch seiner Meinung nach die Probleme und Differenzen der Vergangenheit zwischen Chile und Rapa Nui gelöst werden, um dann aktuelle Probleme anzugehen, die beispielsweise aufgrund des Tourismus vorhanden sind (Interview Tomas, 29.04.2016). Juliana sagte mir im Gegensatz dazu, dass die Rapanui seit 2015 politisch aktiver seien und sich vermehrt organisierten (Interview Juliana, 05.05.2016).

Einige meiner Gesprächspartner*innen sind in Tanz- oder Musikgruppen oder in der Herstellung von Souvenirs und Kunsthandwerk aktiv und somit Teil einer kulturellen Gruppe. Maximo zum Beispiel ist Musiker in der größten und bekanntesten Tanzgruppe der Insel, *Kari Kari*. Tito tanzt in einer anderen Gruppe und überlegt außerdem eine Tanzschule zu eröffnen. Lucia, Maite, Pelayo und Viridiana fertigen Kunsthandwerk an und verkaufen es an Tourist*innen.

Die kulturelle Erneuerungsbewegung ist ein wichtiger Ausdruck der kulturellen Zugehörigkeit der Rapanui zu Polynesien. So wird die Nähe zu anderen polynesischen Gruppen gesucht. Das *Tapati*, die vielen verschiedenen Tanzgruppen, die Teilnahme am *Pacific Arts Festival* und die Aufnahme in polynesischen Sprachforen sowie der Besuch des reisenden hawaiianischen Kanus *Hokule'a* sind ein Ausdruck dessen, dass die Rapanui Teil einer polynesischen kollektiven Identität sein möchten (siehe dazu Delsing 2005a:344; Delsing 1998:106). In den zwei Wochen im Sommer, in denen das *Tapati* stattfindet, gibt es Wettbewerbe und Auftritte, bei denen verschiedene kulturelle Aspekte der Rapanui dargestellt werden. Das *Tapati* wird meistens als etwas Positives angesehen, jedoch werden die Entwicklungen der letzten Jahre teilweise kritisiert. In den Gesprächen wurde öfters geäußert, dass das *Tapati* immer größer und kommerzieller geworden sei (Interview Graciana, 20.05.2016). Juliana sagte mir zum Thema *Tapati* das Folgende:

„Ich denke, dass das *Tapati* ein sehr, sehr gutes Mittel ist. Weil es uns erlaubt uns ein Jahr lang in dieser Disziplin vorzubereiten und der Welt zu zeigen, wer wir sind, was wir machen. Nichtsdestotrotz ist es heutzutage darauf ausgerichtet, den Tourist*innen zu zeigen, wer wir sind. Während ich denke, dass der Fokus sein sollte, wir zu sein. Mehr introspektiv, mehr zwischen uns, es gut machen. Das *Tapati* ist wie eine Show, in der wir in zwei Wochen zeigen, was wir in einem Jahr machen. Auf die Art und Weise ist es mehr touristisch. Aber darin befindet sich die Kultur. Die Kultur in zwei Wochen“ (Interview Juliana, 05.05.2016).

Aufgrund der Entwicklungen nehmen nur noch wenige Gesprächspartner*innen aktiv am *Tapati* teil, weil es ihnen zu kommerziell geworden oder zu sehr auf Tourist*innen ausgelegt ist (Interview Graciana, 20.05.2016). Viridiana erklärt es damit, dass es nicht mehr ihr Interesse wecke, auch wenn sie als Kind und Jugendliche teilgenommen habe (Interview Viridiana, 14.05.2016). Gleichzeitig ist es ein Weg der Welt die Kultur der Rapanui zu präsentieren und ihre kulturelle Zugehörigkeit zu Polynesien auszudrücken.

Eine andere Form der Zugehörigkeit der Rapanui untereinander äußert sich durch den Zusammenhalt der Familien. Ebendieser wurde als ein wichtiger und besonderer Aspekt dessen genannt, was es heißt Rapanui zu sein (Interview Katia, 16.05.2016). Wobei von Katia beklagt wurde, dass dieser Zusammenhalt aufgrund des sich verändernden Lebensstils weniger geworden sei (Interview Katia, 16.05.2016). Mit dem sich verändernden Lebensstil bezieht sie sich darauf, dass sich das Leben auf Rapa Nui durch neue Technologien und Medien verändert hat. Insgesamt wird mehr Zeit zu Hause verbracht und es gibt weniger Zusammenkünfte. Dadurch, dass fast jeder ein Auto oder ein Motorrad besitzt, trifft man sich seltener und redet weniger miteinander. Es gebe kaum noch Familien, die abends Gitarre spielend und Rapanui sprechend zusammensitzen und es dabei genießen Rapanui zu sein. Für diese Aktivitäten gebe es nur wenig Raum, weil es eine sehr intime Aktivität sei (Interview Tomas, 29.04.2016).

Neben dem Zusammenhalt wurde auch ein respektvoller Umgang untereinander als ein wichtiger Faktor der Rapanui Identität genannt. Besonders der Respekt von Jüngeren gegenüber Älteren ist dabei sehr wichtig. Für Tomas ist ein guter Rapanui vor allen Dingen respektvoll, muss sich seiner Position in der Welt bewusst sein und wissen, wer er oder sie ist (Interview Tomas, 29.04.2016). Es wird jedoch bemängelt, dass dieser Respekt gerade bei den Jüngeren verloren gegangen sei (Interview Teresita, 26.04.2016).

5.3.2 Kulturelles Erbe

Bezogen auf das kulturelle Erbe ist die Weitergabe des kulturellen Wissens ein wichtiger Faktor für die Identität der Rapanui. Eine besondere Rolle haben dabei die Geschichte und die Legenden über Rapa Nui, die sich auch in Tänzen und Liedern widerspiegeln. Wissen über die Fischerei, das Schnitzen von Holzfiguren und -tafeln, die Besonderheiten des Obst- und Gemüseanbaus auf der Insel sowie die Tierhaltung und das Reiten spielen eine Rolle, genauso wie das Wissen über den Bau von Hühnerhütten (siehe dazu Interview Tito, 21.05.2016). Tomas erklärt, dass er sich beim Schnitzen Rapanui fühle, da auch sein Vater und Großvater geschnitzt haben und es eine typische Aktivität für die Rapanui sei (Interview Tomas, 02.05.2016). Tito sprach davon, dass die Rapanui eine Schule bräuchten, in der all dieses Wissen vermittelt wird und nicht nur die chilenische Schulbildung, damit sie für ein Leben auf der Insel vorbereitet werden (Interview Tito, 21.05.2016). Er begründet dies so:

„But then as a Rapanui you should know everything that a Rapanui man knows and I'm talking about in terms of culture cause what we have – our treasure isn't oil, we don't have oil. Our treasure isn't natural resources or something physical but the CULTURE ITSELF that we have“ (Interview Tito, 21.05.2016).

Die Kultur ist seiner Meinung nach das Wertvollste, das die Rapanui besitzen und aufgrund dessen soll sie an folgende Generationen weitergegeben und am Leben erhalten werden. Tanzen zum Beispiel halte die Kultur am Leben, auch wenn diese Tänze nicht zu 100 Prozent ursprünglich seien (Interview Tito, 21.05.2016).

Juliana beschreibt das kulturelle Erbe der Rapanui als etwas Einzigartiges.

„Ich möchte gerne sagen, dass unser gesamtes Erbe nicht so ist wie das anderer Orte, die man kennt. Das Naturerbe, kulturelle, historische und archäologische Erbe. Hier gibt es das Phänomen, dass es eine einzige Sache ist. Weil du mit dem Naturerbe zusammenlebst, kulturelle Dinge herstellst und Artefakte des Ortes nutzt, die eventuell alte archäologische sind [...]. Und die beste Art und Weise das Erbe zu pflegen ist, es am Leben zu erhalten. Es zu gebrauchen“ (Interview Juliana, 20.05.2016).

Die Besonderheit des Erbes der Rapanui ist, dass es die Natur, Kultur, Geschichte und Archäologie beinhaltet. Diese Dinge sind für Juliana nicht voneinander trennbar. Auch sie fordert, dass das Erbe am Leben gehalten wird, indem man es nutzt und gebraucht.

Für den Erhalt des kulturellen Erbes der Rapanui sind besonders das *Tapati* Festival und die Musikschule *Toki* als wichtigste und größte Projekte zu nennen. Das *Tapati* Festival, das einmal im Jahr stattfindet, ist ein wichtiges Ereignis, um Aspekte der Kultur aufleben zu lassen und um das kulturelle Erbe am Leben zu erhalten. Riet Delsing (2005a:341) beschreibt, dass die kulturelle Identität der Rapanui in Musik- und Tanzaufführungen sowie in Rezitationen von Liedern und Legenden, hauptsächlich während des *Tapati*, verankert ist und ausgedrückt wird. Die Kandidatinnen, die beim *Tapati* für die Wahl zur Königin gegeneinander antreten, müssen sprachliche und kulturelle Fähigkeiten besitzen (Makihara 2005:751). Sie werden von verschiedenen Familien und Klanen unterstützt, die in Wettbewerben gegeneinander antreten und bei einem Sieg Punkte für ihre Kandidatin sammeln. Durch diese Wettbewerbe werden bestimmte Fähigkeiten, seien sie sprachlich und kulturell, am Leben erhalten und an die nächste Generation weitergegeben. In der Musikschule *Toki* wird Rapanui gesprochen und Kindern mithilfe der Musik etwas über die Geschichte und Kultur der Rapanui vermittelt. Dieses Projekt wird von allen Gesprächspartner*innen begrüßt und als eine sehr gute Sache für die Rapanui und die Insel angesehen. Außerdem ist es ein weiteres Freizeitangebot für die Kinder, da es außer Sport zu treiben und Aktivitäten am und im Meer kaum andere Möglichkeiten zur Freizeitbeschäftigung gibt.

5.3.3 Land- und Naturverbundenheit

Bezogen auf die kulturelle Identität der Rapanui ist besonders ihre starke Land- und Naturverbundenheit von großer Bedeutung, die sich auch bei anderen polynesischen Bevölkerungen feststellen lässt (Kempf et al. 2014:9; 17). So sagte mir Maximo in Bezug auf die Frage, was wichtig sei, um sich Rapanui zu fühlen oder um eine Rapanui Identität zu haben, das Folgende:

„Um eine Rapanui Identität zu haben? Ein freier Geist, kritisch, [Pause 5 Sek.] der mit der Natur verbunden ist, etwa mit dem Mystischen, bezogen auf die Abstammung (...). Was könnte noch dazu gehören? Also das Thema des Erlernens der Sprache und der Geschichte, der Kultur woher – von welchen Familien wir abstammen, welche die wichtigen Orte sind, die man auf der Insel sehen kann. Ein Rapanui ist eine Person, die das wissen möchte. Sie ist mit der Natur verbunden und eine Person [...] [mit] einem starken Charakter. Ja. Das ist eine Eigenschaft der Personen“ (Interview Maximo, 20.05.2016).

Maximo nennt die Naturverbundenheit als einen wichtigen Punkt, genauso wie die für die Rapanui bedeutsamen Orte auf der Insel. Damit nimmt er Bezug auf die *Ahu*, auf denen die

Moai, die großen Steinstatuen, für die die Insel bekannt ist, stehen. Es sind die zeremoniellen Orte, an denen die Anführer der jeweiligen Klane beerdigt wurden und deren Betreten ein Tabu ist. Diese Orte verbinden die Rapanui eng mit ihren Vorfahren und Ahnen. Manche von ihnen gehen alleine zum ursprünglichen Herkunftsort ihres Klans und campen auf dem Vorplatz des *Ahus*, um eine Verbindung zu ihren Vorfahren und Ahnen aufzubauen oder diese zu vertiefen (Interview Tito, 21.05.2016). Außerdem bezieht sich Maximo auf den Vulkan *Rano Raraku*, wo die *Moai* hergestellt wurden, das Dorf *Orongo* auf dem Vulkan *Rano Kau*, wo der Vogelmann-Kult ausgetragen wurde sowie weitere wichtige Orte für die Geschichte und Kultur der Rapanui. Der Vogelmann-Kult war ein Wettbewerb zwischen Männern der verschiedenen Klane, bei dem der Sieger der König der Rapanui wurde (siehe dazu McCall 1994:41–43). Auch Forrest Wade Young (2012:13) stellt fest, dass es für die Rapanui wichtig ist, die Orte benennen zu können und deren Geschichte zu kennen, um diskutieren zu können, in welcher Verbindung eine Person zu diesem Ort steht. Diese enge Verbundenheit mit dem Land und der Natur geht mit einer Verantwortung für die Insel einher. Juliana sagte, dass wenn man sich in der Verantwortung sieht, man sich gleichzeitig zugehörig fühle (Interview Juliana, 20.05.2016).

Als ein weiterer wichtiger Aspekt gilt die Tatsache, auf der Insel geboren und aufgewachsen zu sein. Dieses Gefühl der Verbundenheit untereinander sowie zum Land und zur Natur aufgrund der Herkunft hat auch während der Migration eine große Bedeutung, da man Erinnerungen an die Kindheit und Jugend teilt, genauso wie das Vermissen der Insel, der Familien und der Freund*innen. Die Natur- und Landverbundenheit lässt sich ebenfalls daran erkennen, dass viele den Wunsch äußerten auf der Insel sterben zu wollen. Auf die Frage warum dies der Fall sei, antwortete Tito:

“Because I can literally, I can do this. [He walks a few steps away, picks up a hand of earth from the ground.] It’s mine. Just because of that. And (...) it’s my land, it’s my culture, it’s where I’m from. This is where everything started for me. I think that it’s natural if everything ends for me here. And again the Rapanui people have a huge fascination, passion for this land” (Interview Tito, 21.05.2016).

Die Landverbundenheit ist hier deutlich zu erkennen. Sie äußert sich ebenfalls darin, dass man nicht alleine in Chile in einem Krankenhaus fernab der Heimat sterben wolle, wie Tomas mir sagte (Interview Tomas (2) 29.04.2016).

5.4 Identität und Sprache

Auf den Zusammenhang von Identität und Sprache bei den Rapanui wird in einem eigenen Kapitel eingegangen, da sich im Laufe der Interviews zeigte, dass dies ein wichtiges Thema für die Rapanui ist und die Beherrschung der Sprache eine große Bedeutung für die Identität hat. Auf Rapa Nui hört man aufgrund des Tourismus viele verschiedene Sprachen. Für die Rapanui selbst sind Spanisch und Rapanui die bestimmenden Sprachen, außer wenn sie bereits aufgrund ihrer Elternhäuser mit einer anderen Sprache in Kontakt kommen. Das Kapitel beginnt mit einer Beschreibung der sprachlichen Situation auf der Insel, gefolgt von der Darstellung der Bedeutung der Sprache für die Identität.

5.4.1 Die sprachliche Situation auf Rapa Nui

Während Rapanui die indigene Sprache der Rapanui ist, ist Spanisch die offizielle Sprache auf der Insel, da es die Nationalsprache Chiles ist. Alle Rapanui können Spanisch sprechen, wobei nicht alle von ihnen Rapanui beherrschen. Dies liegt unter anderem daran, dass zuhause in den Familien oft nur Spanisch oder nur noch selten Rapanui gesprochen

wird. Besonders, wenn nicht beide Elternteile Rapanui sind, wird Zuhause eher Spanisch gesprochen. Außerdem lässt sich die sprachliche Situation damit begründen, dass es früher für einige Zeit verboten war Rapanui zu sprechen. Davon berichtet Juliana: „Ja, mein Vater hat nicht mit uns Rapanui gesprochen. Weil er hier auf der Insel in einer Epoche aufgewachsen ist, in der die Sprache verboten war. Das blieb ihm im Hinterkopf und er wollte es uns nicht beibringen“ (Interview Juliana (1) 05.05.2016). Seit 1999 gibt es ein Rapanui Immersionsprogramm in den Schulen, wodurch der Unterricht auf Spanisch und Rapanui stattfindet (Andreassen 2005:402). Außerdem gibt es Rapanui Abendkurse und Kindergärten, in denen entweder nur Rapanui oder beide Sprachen gesprochen werden. Dies geht damit einher, dass Rapanui in den letzten Jahren wieder an Bedeutung gewonnen hat und ihr Erhalt gefördert und gefordert wird. Pelayo könnte sich vorstellen, dass in den nächsten Jahren der Dialekt *Rapañol*, also eine Mischung aus Spanisch und Rapanui, entstehen wird (Interview Pelayo (1) 27.04.2016). Der Dialekt würde jeweils zur Hälfte aus Rapanui und spanischen Wörtern bestehen. Miki Makihara (2001:192) beschreibt, dass modernes Rapanui von der spanischen und auch der tahitianischen Sprache beeinflusst wird und zum Beispiel Wörter übernommen werden. Es sei aber noch keine gemischte Sprache (Makihara 2001:192).

5.4.2 Die Bedeutung der Sprache Rapanui

Die Bedeutung der Sprache für die Identität der Rapanui lässt sich gut an folgenden Aussagen erkennen: „Sie [die Sprache] ist eine Identifikation. Sie ist in deinem Fleisch, weißt du? Und die Tatsache, dass du deine Sprache kennst, in diesem Fall Rapanui, gibt dir ein gewisses Maß an Sicherheit“ (Interview Pelayo, 27.04.2016). Und: „Du weißt, dass die Regel lautet, dass du die Sprache beherrschen musst, um Rapanui zu sein“ (Interview Juliana, 05.05.2016). Es wird deutlich, dass Rapanui als ein wichtiger Bestandteil dessen angesehen wird, was es ausmacht ein*e Rapanui zu sein beziehungsweise sich als solche*r zu fühlen. Eine längere Interviewpassage aus dem Gespräch mit Tito gibt einen weiteren Einblick in die Bedeutung der Sprache.

Ich “Well, I think we talked a little bit about that. So what is important in order to feel Rapanui?”

Tito “Mhm (affirmatively). What’s important in order to feel Rapanui? I would say it’s knowing how to speak the language. REALLY KNOWING how to speak the language. The Rapanui people they are very – they critique a lot. But they won’t criticize you directly, they will throw it at you as a joke. So they start picking on you. If you say a word or you use it incorrectly they’ll correct you at the spot, they’ll stop the whole conversation and they’ll stop doing whatever they are doing just to correct you. Because everybody is just so INTO speaking Rapanui CORRECTLY. You can’t just come and speak. If you want to speak it you have to speak it correctly” (Interview Tito, 21.05.2016).

Es ist wichtig korrektes Rapanui zu sprechen, besonders die Älteren legen darauf wert. Teilweise ist die in solchen Fällen geäußerte Kritik für jüngere Rapanui ein Grund dafür es nicht zu sprechen. Pelayo kann mittlerweile Rapanui verstehen und sprechen, auch wenn es nicht ganz richtig und eher schlechtes Rapanui ist. „Die andere Person wird offensichtlich anfangen zu lachen. Aber die Idee ist, dass sie mich korrigieren. Und nicht, dass sie lachen“ (Interview Pelayo, 27.04.2016). Doch Pelayo sagt, dass er trotzdem Rapanui sprechen wird. Andreassen (2005:402) beschreibt, dass junge Rapanui teilweise Angst haben es zu sprechen, da die Älteren sie dann nur auslachen oder kritisieren. Ein Grund hierfür könnte die polynesischen Erziehung sein, in der Kritik eine wichtige Rolle spielt und Ältere immer mehr wissen sollten als Jüngere und Kinder, die, wenn sie zu viele Fragen stellen, eher als dumm und zu neugierig angesehen werden (Andreassen 2005:402).

Viele der Jüngeren sind sehr am Erhalt der Sprache interessiert und möchten sie gerne erlernen oder ihren Kindern beibringen beziehungsweise sie mit ihnen zusammen lernen. Wie zum Beispiel Juliana, deren Tochter in einen Kindergarten geht, in dem Rapanui gesprochen wird (Interview Juliana, 20.05.2016). Oder Barbara, die sich vorstellen kann zusammen mit ihrer Tochter Rapanui zu lernen, da es auf die Art und Weise eventuell einfacher sei (Interview Barbara, 17.05.2016). Ein Erhalt der Sprache wird bei vielen mit dem Erhalt der Kultur verbunden. Alle Gesprächspartner*innen können ein wenig Rapanui verstehen, während es jedoch nur sehr wenige fließend sprechen können. Lucia sagte mir, dass sie ihren Kindern zunächst Spanisch beibrachte, damit sie später keine Probleme in der Schule haben würden. Sie selbst konnte, als sie in Chile zur Schule ging, zunächst kaum Spanisch und litt unter der Situation. Ihre Tochter hat dennoch Rapanui gelernt und spricht es auch, während es ihrem Sohn eher peinlich ist und er es deswegen nicht sprechen möchte (Interview Lucia, 10.05.2016).

Des Weiteren gibt es große Unterschiede zwischen Spanisch und Rapanui. Tomas beschreibt, dass Rapanui viel härter klingt und es deswegen ab und zu auf seine Spanisch sprechenden Verwandten so wirke, als ob er wütend sei, wenn er an einem Tag, an dem er viel Rapanui gesprochen hat, mit ihnen auf Spanisch kommuniziert (Interview Tomas, 29.04.2016). Das gleiche gilt ebenfalls andersherum, wenn er nach der Arbeit, bei der er Spanisch spricht, zu seinen Rapanui Verwandten zum Essen geht und sich dort erst drei Minuten Zeit nimmt, um wieder in den anderen Kontext, in die andere Situation einzutauchen. „Manchmal ist es schwierig, weil eine Situation entsteht, in der ich wie ein *Continental* [Chilene] denke, obwohl ich ein Rapanui sein müsste“ (Interview Tomas, 29.04.2016). Diese Aussage zeigt, dass mit den beiden Sprachen verschiedene Denkart und -weisen einhergehen. Tomas erklärt, dass es in der Sprache Rapanui keine Beleidigungen gebe (Interview Tomas, 29.04.2016). Ein Rapanui könne nur etwas Beleidigendes oder Verletzendes auf Basis der Wahrheit sagen. Die Rapanui wachsen damit auf, die Wahrheit zu sagen und sie auf eine direkte Art anzusprechen, während die Chilen*innen viele schmückende Wörter benutzen. Wenn man nicht daran gewöhnt sei, könne es dann wehtun die Wahrheit zu hören. Dies ist ab und zu in Gesprächen zwischen Chilen*innen und Rapanui der Fall und kann zu Schwierigkeiten führen. Juliana machte während ihrer Zeit in Chile diese Erfahrungen. Ihrer Aussage nach sind Rapanui Frauen untereinander direkter, während Chileninnen mit dieser direkten Art und Weise der Kommunikation und der Wahrheit nicht so gut umgehen könnten. Dadurch hatte Juliana anfangs Schwierigkeiten, sich mit ihnen anzufreunden (Interview Juliana, 05.05.2016). Sie begründet dies mit kulturellen Unterschieden und den verschiedenen Formen sich auszudrücken und erklärt, dass Rapanui eher befehlend ist, weshalb sie es im Gespräch mit ihrer Tochter oft nutzt, um sie zu etwas aufzufordern (Interview Juliana, 20.05.2016). Bezogen auf die Bedeutung der Sprache Rapanui für die Identität sagte Tomas:

„Durch die Sprache kann man den Geist dessen aufnehmen, was es bedeutet Rapanui zu sein. Weil es nicht etwas ist, das man übersetzen kann. Es ist etwas, wenn du es nicht auf Rapanui verstehst, wirst du eine andere Sprache zum Übersetzen nehmen für etwas, das hier ist, jetzt ist, lebendig ist. Wenn du es übersetzt, stirbt es“ (Interview Tomas, 02.05.2016).

Das hängt damit zusammen, dass es Wörter gibt, die man nicht in eine andere Sprache übersetzen kann und die somit ihre Bedeutung verlieren. Tomas beschreibt außerdem, dass Kinder oder Jugendliche, die kein Rapanui sprechen können, auf Spanisch träumen würden (Interview Tomas, 29.04.2016). Dadurch sei diese Person nicht mit seiner oder ihrer Vergangenheit verbunden, beziehungsweise nicht mit all den Rapanui, die in den Träumen auftauchen, wie bei seiner Mutter, die von ihren Großeltern träumte oder wie bei ihm selbst.

„Ich träumte von jemandem, den ich nie gekannt habe, aber der mir etwas auf Rapanui erzählt hat. Es ist eine andere Verbindung zu dir selbst, mit der Erde, mit dem, was deine Vergangenheit bedeutet. Die Vergangenheit deiner Vergangenheit“ (Interview Tomas, 29.04.2016).

Diese Aussage macht die Bedeutung von Träumen klar und weist darauf hin, dass sie eine Verbindung zu den Ahnen und dem Land, auf dem man lebt, herstellen. So trifft Tomas in seinen Träumen auf Vorfahren, die mit ihm Rapanui sprechen. Man kann also von einer Art Traumreise sprechen.

Auch Young (2015b:98) hält fest, dass Rapanui eine wichtige kulturelle Ressource für die Rapanui sei, um ihre Identität und ihren Ortssinn (*sense of place*) in Abgrenzung zu chilenischem Spanisch zu erhalten. Das Erlernen der Sprache gehe damit einher, die Nachrichten (*rongo*) der Ahnen in Form von Petroglyphen, Ortsnamen, Geschichten, Liedern oder aber Praktiken auf der Insel selbst zu studieren (Young 2015b:96). In Bezug auf die Sprache lässt sich demnach ebenfalls eine große Landverbundenheit feststellen.

5.5 Ethnische Identität

Bei der ethnischen Identität geht es besonders um Zuschreibungen und Ein- und Ausgrenzungen, die das Produkt menschlicher Aktionen und Identifikationen sind. Die ethnischen Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen werden aufrechterhalten, auch wenn es zu sozialen Austauschbeziehungen und Kontakten kommt. In den Interviews wurden Äußerungen zur ethnischen Identität getroffen, die an dieser Stelle dargestellt werden sollen. Ein- und Ausgrenzungen, die von den Rapanui vorgenommen werden, werden dabei vorgestellt. Außerdem wird der Frage nachgegangen, inwiefern die Rapanui ihre Identität als eine polynesisch verstehen.

5.5.1 Ein- und Ausgrenzungen

Viele der Rapanui grenzen sich von Chilen*innen ab und sehen ihre Identität als nicht beziehungsweise nur als bedingt chilenisch. Während der Einweihung des Gebäudes der Musikschule des Projekts *Toki* am 08.04.2016 wurden die Spannungen zwischen Rapanui und Chilenen deutlich (Beobachtungsprotokoll 08.04.2016). Auf der Feier waren sehr viele Chilen*innen, Rapanui und Tourist*innen aus aller Welt anwesend. Zwei Rapanui Männer erklärten mir, dass diese Einweihungsfeier eine chilenische sei und sie die meisten Personen, die in den ersten Sitzreihen saßen, nicht kennen würden, da sie keine Rapanui seien. Außerdem machten sie sich über Chilenen lustig und äußerten abfällige Bemerkungen, indem sie sie als *Gringos* (Gringos, Ausländer) bezeichneten. In diesem Kontext bezieht sich der Ausdruck nicht auf englischsprachige US-Amerikaner, sondern auf spanischsprachige Südamerikaner*innen. Während der Feier gab es einige Reden, unter anderem von einer Frau, die die Musikschule als einen Teil Chiles bezeichnete. Die beiden Männer neben mir hörten dies nicht gerne und kritisierten die Aussage. Die Spannungen wurden auch dadurch deutlich, dass sich der Applaus für diese Rede in Grenzen hielt. Der Brief der chilenischen Präsidentin Michelle Bachelet zur Einweihung des Gebäudes wurde von Enrique Icka, dem Mann von Mahani Teave und einer der Mitbegründer der Musikschule *Toki*, vorgelesen. Bachelet achtete in ihrem Brief auf Wortwahl und Ausdruck und nannte die Insel Rapa Nui statt Osterinsel. Ihre Worte fanden etwas mehr Anklang, als die der Rednerin zuvor. Am Ende der Veranstaltung wurde darauf hingewiesen, dass am nächsten Tag noch eine eigene Rapanui Einweihungsfeier stattfinden werde. Auch das ist ein Ausdruck für die Abgrenzung von Chilen*innen.

Diese Ein- und Ausgrenzungen finden nicht nur auf Rapa Nui, sondern auch während der Zeit im Ausland statt. Lucia zum Beispiel beschreibt, dass sie sich während ihrer Zeit in Chile immer wie eine Ausländerin oder wie eine Fremde vorkam (Interview Lucia, 10.05.2016). Aufgrund dessen sieht sie sich als eine Rapanui, auch wenn ihr Vater Chilene

ist. Bei ihr hängt es jedoch ebenfalls damit zusammen, dass sie fast ihre komplette Kindheit auf Rapa Nui bei einer Tante und deren Familie verbracht hat, während ihre Eltern und Geschwister in Chile waren.

Auch bezogen auf Gewohnheiten und das Verhalten stellen Rapanui Unterschiede im Vergleich mit Chilen*innen fest. Wie zum Beispiel Tomas, der erklärt, dass die Chilen*innen teilweise auf der Insel den Rapanui gegenüber unhöflich auftreten und sie nicht respektieren, insbesondere wenn es um das Betreten der *Ahu* oder das Anfassen der *Moai*, zwei verbotene Handlungen beziehungsweise Tabus, geht (Interview Tomas, 29.04.2016). Aufgrund dieses Verhaltens spricht Tomas davon, dass die Chilen*innen in Bezug auf die Kultur zivilisiert beziehungsweise aufgeklärt werden müssen, da Kultur nicht hinter einer Vitrine zu sehen ist, sondern jeden Tag von den Rapanui hergestellt oder geschaffen wird (Interview Tomas, 29.04.2016). In diesen Aussagen spiegelt sich, dass die Rapanui eine eigene Werteorientierung haben, anhand derer sie untereinander ihr Verhalten bewerten, aber auch das Verhalten Angehöriger anderer ethnischer Gruppen.

Im Gespräch mit Victoria fragte ich sie nach ihrer Identität und sie gab mir folgende Antwort, die in voller Länge wiedergegeben wird.

Ich „Aber du fühlst dich Rapanui?“

Victoria „Es ist nicht so, dass ich mich Rapanui fühle. Ich BIN Rapanui. Unabhängig davon, dass Chile die Souveränität besitzt, die Insel chilenisch ist. Wenn du mich ansiehst, nimmst du mich als Chilenin wahr? Sieh mich an. Nein, ich bin Rapanui. Sie haben mich das ständig gefragt. ‚Nein, ich bin Rapanui.‘ Die Leute schauen mich an: ‚Aber Sie sind...‘ Du sagst, dass ich Chilenin bin, aber ich sage dir, dass ich Rapanui bin. Ich wurde hier geboren, ich bin Rapanui, habe Rapanui Eltern, ich habe meine eigene Identität, ich kenne meine Kultur, ich weiß alles was – wenn du mich fragst, dann weiß ich meine Geschichte, meine Legende, die meiner Familie. Wenn du einen Chilenen fragst, dann weiß er so etwas nicht. Bis er den *Cueca* Tanz [einen chilenischen Volkstanz] lernt, er lernt den *Cueca* zu tanzen. Ich habe keine Probleme damit, mich mit jemanden an den Tisch zu setzen. Aber wenn ich dich dafür respektiere, wer du bist, dann musst du mich auch respektieren. Wenn ich dir sage, dass ich Rapanui bin, dann BIN ich Rapanui. Ich habe meine Sprache, ich spreche Rapanui, ich habe Rapanui Eltern. Ich habe meine Gewohnheiten. Aber es regt mich auf, wenn Chilenen hier herkommen und sie denken – sie fangen an sich wie Rapanui zu kleiden, sprechen so, als ob sie Rapanui imitieren wollen, was mich zum Lachen bringt, weil ich deshalb weiß, dass sie keine eigene Identität haben. Dass sie die Identität eines anderen Ortes wollen. Entweder von hier, von Polynesien oder Argentinien oder von irgendeinem anderen Land“ (Interview Victoria, 02.05.2016).

Ihre Antwort auf meine Frage enthält gleich mehrere Aspekte. Zum einen geht es ihr darum, dass sie eine Rapanui ist und andere es respektieren sollen, wenn sie das sagt. Nur weil Rapa Nui zu Chile gehört, bedeutet das für sie nicht, dass sie Chilenin ist. Stattdessen grenzt sie sich klar von Chilenen ab und weist auf ihre Herkunft hin, indem sie sagt, dass sie auf der Insel geboren wurde, genauso wie ihre Eltern. Außerdem kennt sie ihre Familiengeschichte und hat ihre eigene Kultur und Sprache sowie ihre eigenen Gewohnheiten. Das alles steht im Kontext der Abgrenzung von den Chilen*innen, da diese ihrer Meinung nach kein Wissen über ihre Geschichte und keine eigene Identität haben. Sie kennen höchstens den *Cueca*-Tanz und versuchen die Identität von anderen zu übernehmen. Mit der Aussage, dass die Chilen*innen die Kleidung der Rapanui übernehmen, könnte sich Victoria auf die traditionelle Bekleidung, die während des *Tapati* oder in den Tanzgruppen bei Auftritten getragen wird, beziehen. Sowohl in den Tanzgruppen, als auch während des *Tapatis*, wirken einige Chilen*innen mit.

Allerdings werden Personen, die schon sehr lange auf Rapa Nui leben, sich für die Insel einsetzen und engagieren in die Gruppe der Rapanui eingeschlossen, auch wenn sie eine andere Herkunft oder eine andere Nationalität haben (Interview Teresita, 22.04.2016). Gleiches gilt für *Mestizos*, die einerseits nicht als komplett zugehörig angesehen werden, in bestimmten Kontexten jedoch in die Gruppe der Rapanui eingeschlossen werden.

5.5.2 Rapanui – Eine polynesische Identität?

Die ethnische Identität der Rapanui wird als eine verstanden, deren Ursprünge in Polynesien liegen. Zum einen aufgrund der Herkunft und Abstammung der Rapanui, da die Insel von Polynesien aus besiedelt wurde. Zum anderen findet eine Abgrenzung von Südamerikaner*innen statt. Eine Gesprächspartnerin, Victoria, sagte mir, dass die Rapanui Polynesier*innen seien und nicht etwa Chilen*innen oder Peruaner*innen.

„Aber ja ich bin mir sicher, dass wir nicht Peruaner*innen und nicht Chilen*innen sind. Wir sind Polynesier*innen. Und wir sind auch nicht sehr chilenisch. Wir haben – wir sind anders, wir haben eine andere Kultur, wir haben eine andere Struktur oder einen anderen Körperbau, eine andere Hautfarbe. Aber es ist wichtig für mich, weil (...) weil ich hier lebe, hier geboren wurde, von hier bin“ (Interview Victoria, 15.04.2016).

In dieser Aussage bezieht sich Victoria auf ethnische Merkmale, wie den Körperbau, die Hautfarbe und die Abstammung. Auf die Frage, welche Aspekte wichtig seien, um sich Rapanui zu fühlen, wurde mir unter anderem gesagt, dass man dafür das Blut in den Adern brauche. „Ich glaube, dass es sehr schwer ist für jemanden, der nicht das Blut hat, sich Rapanui zu fühlen“ (Interview Juliana, 20.05.2016). Rapanui zu sein, sei etwas Angeborenes. Graciana beschrieb dies so: „You’re just born [Rapanui]. I think you’re just born. (...) You are connected with everyone here from, everyone who was born here, every Rapanui“ (Interview Graciana, 20.05.2016). Hier wird nochmals die enge Verbindung zu den Vorfahren und Ahnen deutlich. Genauso wie in der Aussage von Victoria, die von der Kultur der Rapanui spricht und sich auf die Natur- und Landverbundenheit bezieht, welche schon durch die Geburt auf der Insel entsteht. Außerdem beschreibt Victoria die Reiselust der Rapanui als eine Besonderheit der Polynesier*innen.

„Es ist so der Rapanui – wir die Rapanui sind sehr fürs Reisen. Wir sind wie Abenteurer (lachend). Und das ist das Polynesische in uns. Es ist das Polynesische, weil sie [die Polynesier*innen] mit Booten, Katamaranen reisen, etwas kennenlernen und danach zurückkehren. Also haben wir es im Blut, dass es uns gefällt wegzugehen und danach wieder zurückzukehren. (...) Es gefällt uns andere Orte, andere Landschaften und auch andere Leute kennenzulernen. Hinter dem Horizont“ (Interview Victoria, 15.04.2016).

Schon seit Beginn der Besiedlung der pazifischen Inseln reisten deren Bewohner*innen viel, zum einen zwischen den bereits bewohnten Inseln und zum anderen Richtung Osten zu den noch unbesiedelten Inseln. Reisen und die Freude daran bilden eine Eigenheit der Polynesier*innen, die ihnen durch ihre Herkunft im Blut liegt. Gleichzeitig macht Victoria deutlich, dass sie zwar gerne reisen, aber immer wieder in ihre Heimat, auf ihr Land zurückkehren. Das trifft auch auf viele Rapanui zu. Wobei man jedoch berücksichtigen muss, dass nicht alle zurückkehren und stattdessen im Aufnahmeland bleiben.

5.6 Identität und Migrationserfahrungen

In den Gesprächen wurde deutlich, dass die Migrationserfahrungen unterschiedliche Auswirkungen auf die Identität der Interviewpartner*innen hatten. Diese hingen unter anderem von den individuellen Kontexten der Personen ab, wie zum Beispiel das Alter bei der Migration, die Nationalität beziehungsweise die Nationalitäten der Eltern oder die Lebenssituation. Außerdem sind das Zielland sowie die Länge des Aufenthaltes wichtige Aspekte. Des Weiteren spielt die Beherrschung der Sprache Rapanui eine große Rolle genauso wie das kulturelle Wissen. Im Folgenden soll der Einfluss der Migrationserfahrungen auf die Identität näher beschrieben sowie ein Einblick in die Fremd- und Selbstwahrnehmungen der Rapanui gegeben werden.

5.6.1 Einfluss der Migrationserfahrungen auf die Identität

Bei einigen Personen verstärkte sich ihre Identität als Rapanui. Sie erinnerten sich während der Migration an ihre kulturellen Wurzeln und identifizierten sich mehr mit der Kultur der Rapanui. Ein gutes Beispiel hierfür ist Tito, der für 15 Jahre in den USA lebte und dessen Identität sich während dieser Zeit wandelte.

Ich "Okay. So but you would say that this migration or this time abroad was – influenced you a lot? So influenced your – I don't know – your identity, your -?"

Tito "As far as being Rapanui? I think it made me realize that I should be PROUD to be a Rapanui and not ashamed. Cause when I was younger – when I mean younger I mean a kid maybe 10, 12 - I was ASHAMED to be Rapanui. Because I was - I thought that trying to be Chilean was the thing to do. And by that I mean NOT celebrating your culture. What I mean by celebrating your culture is living it, expressing your culture. What we do in dancing for example when you went to watch 'Kari Kari'. Yeah doing that kind of stuff is always good because it maintains the culture alive. Even not be a 100 percent ancestral or original. But the concept is there" (Interview Tito, 21.05.2016).

Während seiner Zeit in den USA wurde Tito bewusst, dass er darauf stolz sein könne, ein Rapanui zu sein. In seiner Kindheit hatte er sich dafür geschämt und gedacht, dass es darum gehe möglichst chilenisch zu sein. Erst im Kontext seines Auslandsaufenthaltes merkte er, dass es keinen Grund gibt sich dafür zu schämen ein Rapanui zu sein, sondern dass er vielmehr stolz darauf sein könne. Auch Tomas erklärte, dass er in Chile erfahren habe, was es bedeutet Rapanui zu sein und dass er die Unterschiede zwischen Chilen*innen und Rapanui stärker bemerkt habe (Interview Tomas, 21.04.2017). Der Abstand zur Insel und das Leben in einem anderen Land ermöglichten diese Reflexionen. Des Weiteren hatte Tito während seiner Zeit dort Kontakt mit anderen Polynesier*innen und polynesischen Tänzen. Diese Austauschmöglichkeiten dürften ebenfalls ein Grund für seine veränderte Identität sein. Außerdem wandelte sich in den 15 Jahren seiner Abwesenheit das kulturelle Bewusstsein auf Rapa Nui. Eine Erneuerungsbewegung hatte eingesetzt, welche dazu führte, dass die Rapanui Kultur wieder stärker ausgelebt wird, was bei einigen Personen mit einer Stärkung der Rapanui Identität einhergeht. Dies lässt sich unter anderem an den vielen Tanzgruppen, dem Wunsch die Sprache zu erhalten und der an vielen Häusern gehissten Rapa Nui Flagge erkennen. Andreassen (2007:185) spricht in diesem Kontext von einer Phase der ‚Chilenisierung‘ von 1960 bis etwa 1980, die ab den 1980er Jahren von einer Phase der ‚Rapanuisierung‘ abgelöst wurde, die immer noch anhält.

Juliana, die schon als Teenager kurze Zeit in Chile zur Schule ging und dann nach ihrem Schulabschluss auf Rapa Nui in Chile studierte, erklärte mir, dass es schwierig sei auf die Frage zu antworten, ob sich während der Migration ihre Identität verändert habe oder klarer geworden sei (Interview Juliana, 05.05.2016). Sie begründet dies damit, dass sie während der sechs Jahre fernab der Insel bestimmte Sachen nicht machen konnte, die sie zuvor jede Woche gemacht hat. Wie zum Beispiel ans Meer zu gehen, um zu schwimmen oder um Muscheln zu sammeln. Deshalb habe sich ihre Identität ein wenig verändert. Gleichzeitig betont sie aber, dass die chilenische Kultur durch ihre Mutter immer ein Teil von ihr gewesen sei und sie nur nicht daran gewöhnt gewesen sei sie auszuleben. Bei ihrer Rückkehr stellte sie fest, dass sie vieles vergessen hatte und sich wieder aneignen musste, zum Beispiel kulturelles Wissen und die Sprache. „Ich muss wieder anfangen das Meine zu lernen, mich wieder zu verbinden. Der Bikulturalismus ist ein bisschen schwierig für die Identität. Weil du nicht weißt, ob du dich mehr hier oder dort positionieren sollst“ (Interview Juliana, 05.05.2016). Mit Bikulturalismus meint sie in diesem Kontext ihre persönliche bikulturelle Identität, da ihr Vater Rapanui ist und ihre Mutter Chilenin. Die Aussage verdeutlicht die Schwierigkeiten von Personen, die Kontakt mit mehreren Kulturen haben und sich mit ihnen identifizieren, sich zwischen ihnen zu positionieren. Manche Dinge seien so unterschiedlich in den beiden Kulturen, dass es ab und zu schwierig sei die Gedanken ins Gleichgewicht zu bringen.

„Aber ich fühle mich sehr viel mehr zugehörig hier auf der Insel. Mit den Rapanui. Aber es ist auch eine Frage des Interesses. Da ich mich mehr für diese Kultur, die ich habe, interessiere. Weil die chilenische Kultur, die ich habe, kannte ich schon, weil meine Mutter mich damit hat groß werden lassen. Also kannte ich alles, ich weiß was mir gefällt, was mir nicht gefällt und ich komme gut zurecht. Aber seit der Rückkehr liegen meine Interessen auf Seiten der Rapanui“ (Interview Juliana, 05.05.2016).

Bei Juliana wird deutlich, dass sie seit ihrer Geburt über ihre Eltern Kontakt mit der Rapanui und der chilenischen Kultur hat. Die Migration hat dazu geführt, dass sie bestimmte Dinge in Santiago nicht mehr machen konnte. Dadurch verlernte und vergaß sie Einiges. Doch seit ihrer Rückkehr befasst sie sich viel mit der Kultur der Rapanui. Trotz ihrer Migration fühlt sie sich mehr den Rapanui zugehörig.

Für Graciana hingegen ist die Tatsache, dass sie eine Rapanui und eine irische Kultur hat, kein Problem (Interview Graciana, 20.05.2017). Sie weiß, dass sie zwei Kulturen, beziehungsweise zwei Identitäten hat und beide sind für sie gleich stark ausgebildet, sodass es für sie eine Mischung aus beiden ist. Für Graciana scheint es keine Schwierigkeiten zu geben sich zu positionieren, was unter anderem daran liegen könnte, dass sie kein chilenisches Elternteil hat und ihre Jugend in Irland verbracht hat. Dadurch ist sie größtenteils in einem anderen Kontext (außerhalb des chilenisch–Rapanui Diskurses) aufgewachsen.

Neben den Personen, deren Rapanui Identität sich während der Migration verstärkt hat, gibt es auch diejenigen, deren chilenische Identität sich intensiviert hat. In beiden Fällen gilt es die Umstände und Kontexte der Personen, ihrer Familien und ihre Migrationsgeschichten zu berücksichtigen. Barbara erklärte mir, dass sie sich wie eine Mischung aus Rapanui und chilenischer Identität fühlt, obwohl ihre Eltern beide Rapanui sind. Dazu sagte sie mir das Folgende:

„Ich denke [meine Identität ist] eine Mischung. Ja, eine Mischung. Zum Teil aufgrund dessen, dass ich kein *Pascuense* [spanischer Ausdruck für Rapanui] spreche. Und außerdem, dass – ich denke, wenn ich ohne meine Ausbildung wäre, die ich dort bekommen habe, dass ich viel weniger Wissen, weniger Können hätte“ (Interview Barbara, 17.05.2016).

Anhand dieser Aussage lässt sich der Einfluss der in ihrem Fall in Chile erhaltenen universitären Ausbildung erkennen. Katia sagte mir zum Thema Ausbildung, dass man sich nicht nur auf die negativen historischen Ereignisse zwischen Rapa Nui und Chile konzentrieren sollte, sondern auch dankbar dafür sein sollte, dass die Rapanui in Chile zur Schule gehen und studieren dürfen sowie für andere Vorteile (Interview Katia, 16.05.2016). Bei Barbara spielt es ebenfalls eine Rolle, dass sie kein Rapanui sprechen kann. Dies erklärt sie damit, dass viele ihrer Tanten und Onkel aus Chile kommen und deshalb innerhalb der Familie hauptsächlich Spanisch gesprochen wird.

Ein Gegenbeispiel zu Barbara ist Maximo, der in Chile bei seinem chilenischen Vater aufgewachsen ist. Er war während seiner Kindheit und Jugend nur in den Ferien auf Rapa Nui zu Besuch und lebt erst seit dem Abschluss seines Studiums auf der Insel. Ein Grund hierfür ist, dass er dort als Lehrer im Vergleich zu anderen Regionen in Chile besser bezahlt wird, da es genauso wie Patagonien aufgrund der Lage und Abgeschiedenheit ein Sondergebiet ist. Zu seiner Identität sagt er das Folgende:

Ich „Und wie fühlst du dich? Rapanui oder chilenisch oder eine Mischung oder ich weiß nicht?“

Maximo „Rapanui (...) aber mit Bildung. Kontinentalisiert. Genauso wie, dass viele Leute, die hier leben, also aus meiner Generation, verlassen die Insel nicht, um zu studieren. Und nur wenige von den Leuten, die gehen, kommen mit einem Abschluss wieder oder wie sagt man? Sie feiern das ganze Jahr über und gehen nie zur Uni und kehren danach auf die Insel zurück. Also innerhalb meiner Generation – also als Rapanui habe ich mich im Bereich Pädagogik professionalisiert“ (Interview Maximo, 20.05.2016).

Hier wird deutlich, dass er sich trotz dessen, dass er seine Kindheit, Jugend und seine frühen Jahre als Erwachsener in Chile verbracht hat, Rapanui fühlt. Doch er grenzt sich gleichzeitig von anderen Rapanui ab, da er gut ausgebildet ist und im Gegensatz zu anderen sein Studium erfolgreich abgeschlossen hat. Dies ist auch eine Form der Selbstdifferenzierung.

Ein Beispiel dafür, dass die Länge des Aufenthaltes außerhalb der Insel sowie das Alter bei der Migration eine Rolle spielt, ist Teresita (Interview Teresita, 22.04.2016). Ihre Mutter ist Rapanui und ihr Vater Chilene. Als ihr Vater ein Jobangebot in Chile erhielt, ging die gesamte Familie dorthin. Zu dem Zeitpunkt war Teresita fünf Jahre alt. Sie selbst wollte die Insel nicht verlassen und weinte zu der Zeit viel, doch es gab keine Möglichkeit für sie auf Rapa Nui zu bleiben. Erst mit 19 Jahren kehrte sie zurück, nachdem ihre Eltern sich hatten scheiden lassen. Im Gespräch sagte sie mir Folgendes zu ihrer Identität:

Ich „Und deine – vielleicht etwas schwierig, weil du sehr klein warst [als du nach Chile gegangen bist] – aber hat sich deine Identität in Chile gefestigt oder hat sie sich geändert, weil –?“

Teresita „Weil ich dort lange Zeit aufgewachsen bin? Schau mal, wenn du mich fragst, ehrlich gesagt halte ich mich eher für *continental* [chilenisch]. Weil ich dort aufgewachsen bin, ich hatte dort ein total anderes Leben als hier. Verstehst du mich? Ich könnte dir sagen, dass ich mich als eine Rapanui sehen würde, wenn ich die Sprache sprechen könnte. Ja, aber mir gefällt die Insel. Ich habe meine Gefühle für die Insel, mir gefällt es die Ökologie zu schützen und das alles. Aber um die Wahrheit zu sagen – warum sollte ich dich anlügen? Ich sehe mich mehr *continental*, weil ich dort lange Zeit aufgewachsen bin. Ich bin hier her gekommen, mir gefällt die Insel, ich liebe und respektiere ihre Kultur und alles“ (Interview Teresita, 22.04.2016).

Die lange Zeit in Chile und der Aspekt, dass sie dort fast ihre gesamte Kindheit und Jugend verbracht hat, ist ausschlaggebend dafür, dass sich Teresita eher als eine Chilenin sieht. Um sich Rapanui zu fühlen, wäre es aus ihrer Sicht nötig, dass sie Rapanui sprechen kann. Doch sie lernte es nicht, da ihr Vater es ihrer Mutter verboten hatte, mit ihr Rapanui zu sprechen. Deshalb kann sie es im Vergleich zu anderen Gesprächspartner*innen auch nur schlecht verstehen.

Daneben gab es noch diejenigen Personen, die erklärten, dass sich ihre Identität durch die Migration nicht verändert habe. Dazu zählen Hector, Lucia, Katia, Victoria und Pelayo. Hector antwortete auf meine Frage, ob sich seine Identität während der Migration verändert habe oder ob er sich immer Rapanui gefühlt habe, das Folgende:

„Immer. Das hat sich nicht verändert während meiner Zeit in Chile. Es hat sich nichts verändert: Meine Art Rapanui zu sprechen, die Geschichte Rapa Nuis, die dauerhafte Verbindung mit Rapa Nui per Telefon oder mit Briefen bestand immer. Ich habe nie den Kontakt verloren“ (Interview Hector, 27.04.2016).

Auch Katia sagte mir, dass sie nie ein Problem mit ihrer Identität hatte und sich immer Rapanui gefühlt habe (Interview Katia, 16.05.2016).

5.6.2 Fremd- und Selbstwahrnehmung

Die Fremd- und Selbstwahrnehmung der Rapanui mit Migrationserfahrungen fällt teilweise unterschiedlich aus. Besonders die Beherrschung der Sprache sowie das Verhalten der Personen setzen die Maßstäbe dafür, ob man von anderen Rapanui als ein*e Rapanui gesehen wird oder nicht. Barbara, deren Eltern beide Rapanui sind, wird beispielsweise von vielen nicht für eine Rapanui gehalten.

„Schau mal, es ist super komisch, weil viele, sehr viele glauben nicht, dass ich *Pascuense* [Rapanui] bin. Das läuft dann etwa so ab: ‚Sag mal, und du? Woher kommst du?‘ – ‚Von hier:‘ – ‚Wie von hier? Du bist *Pascuense*? Aber du – ich weiß nicht – deine Art zu reden, dich auszudrücken, deine Art zu denken...“ (Interview Barbara, 17.05.2017).

Sie begründen dies mit ihrem Verhalten und ihrer Art zu denken, die wie die einer Chilenin wirkt. Sie selbst sieht sich als eine Mischung aus Rapanui und Chilenin, da sie so oft nach Chile gereist ist und dort einige Jahre studiert hat. Abgesehen davon spielt es bei ihr eine große Rolle, dass sie kein Rapanui spricht, obwohl ihre Eltern Rapanui sind. Da sie in der Gemeindeverwaltung arbeitet, wird sie öfters auf Rapanui angesprochen und muss dann zugeben, dass sie kein Rapanui kann, wofür sie sich schämt (Interview Barbara, 17.05.2016). Auch während ihres Studiums wurde sie von Chilen*innen gefragt, ob sie Rapanui sprechen könne. Oft wurde es dann als schlecht bewertet, dass sie es nicht kann. Tomas sieht sich selbst manchmal nicht als Repräsentant der jungen Rapanui. Personen außerhalb seiner Familie sagen ihm, dass er Chilene sei, woraufhin er ihnen das Folgende antwortet: „Nein, Lügner*in! Ich bin hier geboren und aufgewachsen und habe erst mit 18 Jahren den Kontinent [Chile] kennengelernt“ (Interview Tomas, 02.05.2016). Als Reaktion darauf folgt oft Verwunderung, wobei Tomas diese Vorannahme als sympathisch ansieht. Er spricht davon, dass er wegen seines Nachnamens *Mestizo* sei, da einer seiner Großväter Chilene war (Interview Tomas, 29.04.2016).

Teresita, die sich selbst auch eher als eine Chilenin sieht, da sie so viele Jahre in Chile gelebt hat und dort aufgewachsen ist, vermutet, dass sie von anderen Rapanui auf der Insel eher als eine *Mestiza* (Rapanui–Chilenisch) oder nur als eine weitere Chilenin gesehen wird (Interview Teresita, 26.04.2016). Allerdings hängt diese Sichtweise ihrer Meinung nach von der Perspektive der Personen ab. Sie selbst sieht sich eher als Chilenin, aufgrund der langen Zeit, die sie in Chile verbracht hat. Gleichzeitig spricht sie jedoch davon, dass die Rapanui sich organisieren müssten und bezieht sich dabei mit ein, indem sie von „wir“ spricht (Interview Teresita, 22.04.2016). Außerdem möchte sie auf der Insel sterben, da es ihr Herkunftsort ist (Interview Teresita, 03.05.2016). Hier werden die Unterschiede zwischen Fremd- und Selbstwahrnehmung deutlich.

Auch Juliana erklärte mir, dass man sich nur zugehörig fühlen dürfe, wenn man Rapanui sprechen kann.

“In den Augen der Gemeinschaft, dieser Gemeinschaft, bist du es sonst nicht. Aber für einen Chilenen bin ich natürlich ein*e Rapanui, weil ich es in meinem Blut habe. Aber wenn ich mit einem oder einer Rapanui rede, muss ich neben dem Blut zu haben, wissen wie ein*e Rapanui zu sprechen. Weil es dir zeigt, dass du wie ein*e Rapanui denkst. Und obwohl ich es denke, kann ich es nicht sprechen, also kann ich es nicht. Deshalb ist es schwierig mit der gemischten Identität“ (Interview Juliana, 05.05.2016).

In Julianas Aussage wird noch einmal deutlich, wie wichtig die Sprache Rapanui für die Identität und die Denkweise ist. Sie fühlt sich in den Momenten, in denen sie nicht auf Rapanui kommunizieren kann, wie eine Chilenin (Interview Juliana, 05.05.2016). Wenn man die Sprache nicht beherrscht, ist es sehr schwer von der Rapanui Gemeinschaft als ein*e Rapanui angesehen zu werden. Gleichzeitig ist es aber unabhängig davon für Chilen*innen klar, dass man schon alleine aufgrund der Herkunft Rapanui ist.

Eine Ausnahme bildet Pelayo, der sich nicht als Rapanui oder Chilene sieht, sondern einfach nur als Mensch. Er selbst möchte auch von anderen nur als Mensch wahrgenommen werden und nicht in eine Kategorie beziehungsweise Nationalität oder Identität gedrängt werden. Dies ist ein Ausdruck seiner Selbstdifferenzierung, die in Abgrenzung zur Fremdwahrnehmung steht, da andere Personen ihn anhand seiner Herkunft, seines Verhaltens und seines Aussehens einordnen und bewerten.

5.6.3 Zukunftspläne und Ausblicke

Teilweise planten meine Gesprächspartner*innen bereits weitere Migrationen. Häufig genannte Ziele waren dabei Neuseeland, Chile, Australien und die USA. Aber auch Kuba, Hawai'i und Irland wurden jeweils einmal genannt. Einige von denjenigen, die nicht Chile als ihr Zielland nannten, betonten, dass sie keinesfalls dorthin gehen möchten beziehungsweise nicht noch einmal, sondern lieber in ein anderes Land. Maximo möchte sich beruflich noch weiter professionalisieren, schließt aber aus, das in Chile zu tun, da die Bildung dort schlecht sei und zieht es vor nach Kuba zu gehen (Interview Maximo, 20.05.2016). Katia möchte sich ebenfalls noch weiter fortbilden und sieht ihre Zukunft eher außerhalb der Insel, da der Arbeitsmarkt dort beschränkt ist und bereits sehr viele gut ausgebildete Rapanui vor Ort sind (Interview Katia, 16.05.2016). Sie könnte sich vorstellen in Chile, in den USA oder auf Hawai'i zu leben und zu arbeiten. Die Pläne für eine weitere Migration wurden mit der Absicht ein Studium aufzunehmen, mit einer vertiefenden beruflichen Professionalisierung oder damit Sprachen lernen zu wollen, verbunden. Juliana und Barbara, die beiden jungen Frauen, die bereits Kinder haben, möchten in ein englischsprachiges Land, zum Beispiel Neuseeland oder Australien, emigrieren, damit ihre Töchter Englisch lernen können (Interview Juliana, 20.05.2016 und Interview Barbara, 17.05.2016).

Außerdem planen einige auf Rapa Nui zu bleiben, wie zum Beispiel Maite, Tomas und Pelayo. Sie sehen ihre Zukunft dort und möchten die Insel nur noch zum Reisen verlassen. Viele sprachen davon, dass sie immer wieder zurückkehren werden und am Ende ihres Lebens dort sterben wollen. Dies zeigt nochmals die enge Verbundenheit mit dem Land und den Ahnen. Der Bau eines Hauses, einen Baum zu pflanzen und die Gründung einer Familie sind weitere Zukunftspläne, die genannt wurden (Interview Maximo, 20.05.2016). Teilweise sagten meine Gesprächspartner*innen, dass sie ihren Landbesitz bearbeiten und landwirtschaftlich nutzen wollen (Interview Viridiana, 14.05.2016). Von vielen wurde der Wunsch geäußert zu reisen und weitere Länder, Kulturen und Menschen kennen zu lernen.

6 DIE MIGRATIONSERFAHRUNGEN DER RAPANUI UND DEREN AUSWIRKUNGEN AUF IHRE IDENTITÄT

Nach der Beschreibung meiner während der Forschung auf Rapa Nui erlangten Erkenntnisse folgt mithilfe der Theorie eine Analyse der Daten, bezogen auf die möglichen Auswirkungen und Folgen des Einflusses von Migrationserfahrungen auf die Identität der Rapanui.

Bezogen auf die Entscheidung für ein Migrationsprojekt gilt es immer den spezifischen Kontext der Person zu berücksichtigen, wie auch Brettell (2003) fordert. So lassen sich verschiedene Beweggründe und Motivationen für die Migration sowie das Handlungsvermögen der Personen erkennen. Bei den meisten meiner Gesprächspartner*innen waren weiterführende Schulbildung, eine Ausbildung oder ein Studium die entscheidenden Beweggründe dafür die Insel zu verlassen. Es zeigt, dass die handelnden Personen im Sinne von Ortner (1999) ein Projekt beziehungsweise ein persönliches Ziel verfolgen. Dadurch, dass es auf der Insel keine Universität gibt und nur zwei Ausbildungen im Wechsel angeboten werden, haben sehr viele jüngere Rapanui kaum eine andere Möglichkeit, als die Insel für einige Zeit zu verlassen, um sich zu professionalisieren. Sie sind demnach im Sinne von Inden (1990) aktiv handelnde Personen innerhalb einer spezifischen Situation, in diesem Fall der Bildungssituation auf Rapa Nui. Außerdem sind sie Teil der Machtstrukturen auf der Insel, die von der chilenischen Politik geprägt sind, sodass die Rapanui nur innerhalb dieser Machtbeziehungen handeln können. Die überwiegende Mehrheit meiner Gesprächspartner*innen traf die Entscheidung für die Migration selbst. Bei denjenigen, die schon im Kindesalter nach Chile oder Irland gingen, trafen die Eltern die Entscheidung. Entweder weil ein Elternteil ein Jobangebot angenommen hatte oder weil die Eltern sich getrennt hatten und eines der Elternteile ins Heimatland zurückkehrte. In einem Fall konnte deswegen niemand für die Kinder sorgen. Deshalb wurden sie bei Verwandten in Chile untergebracht. Bessere Bildungsmöglichkeiten für die Kinder waren ebenfalls ein Grund für die Eltern mit der Familie ins Ausland zu gehen. Auch der Wunsch der Großeltern, dass die Enkelin eine Ausbildung macht oder Streitigkeiten mit den Eltern waren Beweggründe. Demnach sind die sozialen Kontexte und Beziehungen wichtig bei der Entscheidung für oder gegen ein Migrationsprojekt. Die Frage nach der Finanzierung der Migration, also der ökonomische Kontext, spielt ebenfalls eine Rolle. Stipendien und die finanzielle Unterstützung durch die Eltern oder die Familie waren dabei wichtige Faktoren und ermöglichten oftmals erst den Besuch der Bildungseinrichtungen außerhalb der Insel.

Bezogen auf die Transnationalismus-Konzepte von Nina Glick-Schiller et al. (1994; 1995) und Steven Vertovec (2009) kann man festhalten, dass transnationale Verbindungen und Netzwerke ein wichtiger Faktor für die Migration der Rapanui sind. So gibt es neben den

transnationalen familiären Netzwerken viele kulturelle Organisationen, wie zum Beispiel Rapanui Tanz- und Musikgruppen oder Discotheken, besonders in Chile. Über Verwandte, die im Ausland leben, besteht die Möglichkeit bei ihnen zu wohnen oder einen ersten Anlaufpunkt im Aufnahmeland zu haben. Für viele ist die familiäre Anbindung besonders zu Beginn der Migration ein wichtiger Bezugspunkt. Zwischen den Familienmitgliedern, die in verschiedenen Ländern leben, besteht häufig regelmäßiger Kontakt, der durch die modernen Kommunikationstechnologien erleichtert wird. Gegenseitige Besuche und Reisen in Länder, in denen Verwandte oder Freund*innen wohnen, finden öfters statt. Dadurch, dass die Eltern oder Verwandte die Ausbildung der Kinder komplett oder teilweise mitfinanzieren, entstehen transnationale Geldnetzwerke. Bezogen auf Transnationalismus im pazifischen Raum nach Helen Lee (2009) sind Reisen, Migration und Mobilität schon seit der Besiedlung der pazifischen Inseln ein wichtiger Aspekt. Dies trifft auch auf Rapa Nui zu. Es bestehen aufgrund der historischen Ereignisse enge Verbindungen mit Chile und Tahiti. Seit der Eröffnung des Flughafens 1966 haben sich durch die Folgen der internationalen Anbindung Rapa Nuis und des stetig wachsenden Tourismus außerdem viele Partnerschaften zwischen Rapanui und Angehörigen anderer Nationalität ergeben, was zu Migrationen und weiteren transnationalen Verbindungen führte und weiterhin führt. Transnationalismus ist auch bei den Rapanui ein wichtiges Konzept, um ihre Migrationspraktiken zu verstehen.

Während der Zeit außerhalb der Insel hatten Viele Kontakt mit anderen Rapanui, besonders wenn sie in Chile lebten. Entweder mit Freund*innen, Bekannten oder Familienmitgliedern. Nur in wenigen Fällen gab es gar keinen Kontakt zu anderen Rapanui außerhalb der Familie. Oft entwickelten sich Freundschaften mit Personen aus den Aufnahmeländern. Diese bestehen häufig auch weiterhin nach der Rückkehr auf die Insel, zum Beispiel über Kommunikationsmedien und -technologien. Die Kontakte mit Personen aus dem Aufnahmeland veränderten zum Teil die zuvor bestehenden Vorannahmen, besonders bezogen auf Chilen*innen.

Während der Migration machten die Gesprächspartner*innen individuelle positive und negative Erfahrungen, wie Brettell (2003) es ebenfalls in Bezug auf Portugies*innen in Frankreich feststellt. Die Meisten bewerteten die Migration positiv, da sie sie persönlich, bezogen auf ihre Ausbildung und beruflich, weiter gebracht hat. Die gemachten Erfahrungen, gewonnenen Kontakte, die Reisen, das erlangte Wissen und die Selbstständigkeit sowie der Kontakt mit anderen Kulturen wurde begrüßt. Daneben gab es allerdings auch negative Erfahrungen, wie das Heimweh, den Kulturschock zu Beginn im Aufnahmeland und das eventuelle Vermissen der Nähe zum Meer. Die älteren Gesprächspartner*innen nannten ebenfalls sprachliche Schwierigkeiten als negative Erfahrungen, da sie nur sehr wenig Spanisch beherrschten und somit Probleme in der Schule hatten. Einzelne Gesprächspartner*innen wurden aufgrund ihrer Herkunft gemobbt.

Die Gründe und Entscheidungen für die Rückkehrmigration auf die Insel waren individuell und durch die jeweiligen Umstände und Kontexte geprägt, genau wie zuvor die Gründe und Entscheidungen für die Migration. Die meisten entschieden sich selbst dafür zurückzugehen. Es gab den Wunsch zu den Wurzeln auf das eigene Land zurückzukehren, um es zu bearbeiten, was die enge Verbindung zum Land und zur Heimat zeigt. Ein anderer Grund, der öfters zur Sprache kam, war der Wunsch das kulturelle Wissen, das während der Migration teilweise verloren gegangen ist, wieder zu erlernen oder es zu vertiefen. Andere Aspekte waren der Abbruch der Ausbildung oder des Studiums, da sich die Personen nicht im Aufnahmeland, hier meistens Chile, einleben konnten. Oder man kehrte der Familie zur Liebe zurück, weil man sie vermisst hatte. Außerdem sollten die eigenen Kinder auf Rapa Nui aufwachsen, da man positive Erinnerungen an die eigene Kindheit und Jugend auf der Insel hat. Einige möchten mithilfe ihres erlangten Wissens und ihrer Fähigkeiten etwas an die Insel und die Gemeinschaft zurückgeben und ihnen dabei helfen, die Lebenssituation auf Rapanui zu verbessern und die Kultur zu erhalten.

Die Identität der Rapanui ist geprägt von unterschiedlichen Aspekten. Ihre kulturelle Identität beinhaltet insbesondere eine enge Land- und Naturverbundenheit, die für viele polynesischen Bevölkerungen ein wichtiger Aspekt ist, wie auch bei Linnekin und Poyer

(1990b) sowie Kempf et al. (2014) beschrieben. Für die Rapanui spielt es eine große Rolle mit der Natur, der Umwelt und den für ihre Geschichte und Herkunft wichtigen Orten auf der Insel verbunden zu sein. Die *Ahu* mit ihren *Moai* sowie *Rano Raraku*, *Ranu Kau* und *Orongo* sind nur einige von ihnen. Die Namen dieser wichtigen Orte auf der Insel und ihre Bedeutung zu kennen ist ein Bestandteil der Geschichte. Besonders die *Ahu* sind von großer Bedeutung, da sie eine Verbindung zu den Ahnen darstellen. Ihre enge Verbundenheit mit Land und Natur sowie mit ihren Ahnen äußert sich ebenfalls in dem Wunsch auf der Insel, auf der sie geboren wurden, sterben und beerdigt werden zu wollen. Das kulturelle Erbe der Rapanui umfasst ihre Kultur, ihre Geschichten und Legenden sowie ihre Sprache. Die Kultur ist ein wichtiger Aspekt, um die heutige Situation auf Rapa Nui nachvollziehen und vor allem, um die Rapanui und ihre Identität sowie ihre Ansichten verstehen zu können. Das kulturelle Wissen der Rapanui beinhaltet bezogen auf Linnekin und Poyer (1990b) vielerlei Aspekte, die mit an die Umweltbedingungen angepassten Lebensweisen, wie zum Beispiel Fischen und Obst- und Gemüseanbau, zu tun haben. Auch spielen verschiedene Formen von Zugehörigkeit im Sinne von Kempf et al. (2014) bei der kulturellen Identität der Rapanui eine Rolle. Trotz der politischen Zugehörigkeit zu Chile wurde in den Interviews deutlich, dass sich die Rapanui deshalb nicht unbedingt automatisch zu Chile zugehörig fühlen beziehungsweise, dass sie sich teilweise nur aufgrund ihres Passes, der ihre chilenische Staatsangehörigkeit bescheinigt, chilenisch fühlen. Viele begrüßen es, dass die Rapanui sich politisch organisieren und versuchen mehr Autonomie und Selbstverwaltung zu erhalten. Die kulturelle Zugehörigkeit der Rapanui zu Polynesien äußert sich dadurch, dass Rapa Nui unter anderem Teil des *Pacific Arts Festivals* ist und an polynesischen Sprachforen teilnimmt. Dadurch wird deutlich, dass die Rapanui Teil einer kollektiven polynesischen Identität sein möchten. Die Herstellung von Kunsthandwerk und die Mitwirkung in Tanz- und Musikgruppen sind für sie ein weiteres Mittel, um ihre individuelle kulturelle Zugehörigkeit zu Rapa Nui auszudrücken. Das *Tapati*-Festival und die Teilnahme daran, sei es aktiv oder nur als Zuschauer*in, ist ein weiterer Aspekt, da es ein Teil des kulturellen Erbes und ein wichtiger Bestandteil für den Erhalt der Kultur ist, genauso wie das Projekt *Toki*. Die kulturelle Erneuerungsbewegung, die in den letzten Jahrzehnten entstanden ist und sich immer weiter fortsetzt, bringt zum Ausdruck, wie sehr die Rapanui am Erhalt ihrer Kultur interessiert sind.

Die Sprache Rapanui ist Teil der kulturellen sowie der ethnischen Identität. Zum einen ist sie Teil des kulturelles Erbes und laut Linnekin und Poyer (1990b) ein Verhaltensmerkmal und zum anderen im Sinne von Fredrik Barth (1969) ein sichtbares Zeichen der Zugehörigkeit zur ethnischen Gruppe der Rapanui. Die Aussagen meiner Gesprächspartner*innen verdeutlichen die Bedeutung der Sprache Rapanui für ihre Identität. Die Beherrschung der Sprache ist für viele ein wichtiger Aspekt, um sich Rapanui zu fühlen. Gleichzeitig ist es für andere Rapanui ein wichtiges Kriterium, um jemanden als Rapanui zu sehen oder anzuerkennen. Dabei spielt die korrekte Beherrschung der Sprache ebenfalls eine Rolle. Die Älteren kritisieren oft die Jüngeren für ihr Rapanui oder lachen sie aus, was dazu führt, dass einige sich nicht trauen es zu sprechen. Die große Bedeutung der Sprache lässt sich daran erkennen, dass die meisten Rapanui sehr an ihrem Erhalt interessiert sind und viele der Jüngeren sie erlernen möchten. Der Erhalt der Sprache wurde oft mit einem Erhalt der Kultur gleichgesetzt. Über die Sprache bestehen Beziehungen zu den Ahnen und zum Land. Gewisse Aspekte von Rapanui sind nicht in andere Sprachen übersetzbar und würden somit ihre Bedeutung verlieren. Über Träume auf Rapanui ergeben sich Verbindungen zur Vergangenheit, zum Beispiel zu den Ahnen. Die Sprache Rapanui ist eine kulturelle Ressource, die für die Identität und den Ortssinn in Abgrenzung zu chilenischem Spanisch eine sehr wichtige Rolle spielt.

Bezogen auf die ethnische Identität der Rapanui lässt sich festhalten, dass sie besonders von der Abgrenzung beziehungsweise von Ein- und Ausgrenzungen von Chilen*innen geprägt ist. Diese Abgrenzungen sind das was Barth (1969), bezogen auf die Aufrechterhaltung der ethnischen Grenze, als einen wichtigen Aspekt nennt. Diese Abgrenzungen ergeben sich unter anderem aus der problematischen Geschichte zwischen Rapa Nui und Chile. Die Rapanui betonen, dass sie eine eigene Identität, Geschichte, Kultur,

Sprache und andere Gewohnheiten sowie Verhaltensweisen haben. Auch die traditionellen Kostüme, die sie in den Tanz- oder Musikgruppen, während des *Tapati* oder bei anderen Anlässen tragen, gehören dazu. Die Rapanui grenzen ihre Identität von der chilenischen ab und nehmen dabei besonders Bezug auf ihre polynesischen Abstammung und Herkunft, also auf das ethnische Label, das sie bei ihrer Geburt erhalten, wie Baumann (1999) es beschreibt. Diese Abstammung wird unter anderem an bestimmten ethnischen Merkmalen, wie dem Körperbau und der Hautfarbe, aber auch der Blutlinie, festgemacht. Eine Rolle spielt ebenfalls die Reiselust, die als etwas typisch Polynesisches angesehen wird, da das Leben der Bewohner*innen seit der Besiedlung von Polynesien von Bewegung, Mobilität, Reisen und Migrationen geprägt ist. Es wird im Sinne von Baumann (1999) deutlich, dass die ethnische Identität von den Rapanui selbst produziert wird und keineswegs nur ein reines Produkt der Natur ist.

Die politische Bewegung der Rapanui grenzt sich von der chilenischen Politik ab. Auch ihnen geht es, so wie Linnekin und Poyer (1990b) es bezogen auf andere polynesischen Bevölkerungen sagen, darum, ihre Kultur und ihre Werte zu erhalten sowie mehr Autonomie und Rechte zu erlangen. Bezogen auf die nationale Politik Chiles bezeichnen sich die Rapanui als eine ethnische Gruppe, während auf der zwischenmenschlichen Ebene die kulturelle Identität im Vordergrund bleibt. Es handelt sich demnach um eine ethnopolitische Bewegung, die die Gruppendifferenzen zu Chilen*innen politisiert und in ein politisches Einflussmittel umwandelt, wie Baumann (1998; 1999) es beschreibt. Auch mit Blick auf Rapa Nui lässt sich sagen, dass sich neben transnationalen Prozessen ein Anstieg in der Identitätspolitik erkennen lässt, wie Glick-Schiller et al. (1995) es beschreiben.

Bezogen auf Baumanns (1998) Konzept der dualen diskursiven Kompetenz kann man festhalten, dass der dominante Diskurs auf Rapa Nui kulturelle Unterschiede mit ethnischen Merkmalen gleichsetzt, während im demotischen Diskurs die Gleichsetzung von Kultur und Ethnizität aufgelöst wird. Dies ist dann der Fall, wenn Personen, die aus Sicht des dominanten Diskurses eine andere ethnische Identität oder Kultur haben, im demotischen Diskurs eine Kultur über diese Gemeinschaften und ethnischen Identitäten hinweg identifizieren. Auf Rapa Nui wird die duale diskursive Kompetenz genutzt, um Personen entweder aus- beziehungsweise abzugrenzen oder um Personen in eine übergeordnete Kategorie einzuschließen. Dies äußert sich entweder auf einer individuellen oder einer gemeinschaftlichen Ebene. Rapanui, die nicht richtig oder korrekt die Sprache beherrschen, werden von anderen Rapanui als nicht komplett zugehörig angesehen. Dies ist der dominante Diskurs. Der demotische Diskurs überwindet jedoch diesen Unterschied und schließt auch diese Personen in die Gruppe der Rapanui mit ein. Dasselbe trifft auf *Mestizos* zu. Einerseits werden sie im dominanten Diskurs aufgrund dessen, dass ein Elternteil nicht Rapanui ist, als nicht komplett zugehörig angesehen, während sie andererseits im demotischen Diskurs doch den Rapanui zugeordnet werden. Auch Personen, die schon sehr lange auf Rapa Nui leben und sich für die Insel und ihre Bewohner*innen engagieren, werden im demotischen Diskurs in die Gruppe der Rapanui eingeschlossen.

Während der Migration finden Aushandlungsprozesse im Kontext der Kultur des Aufnahmelandes statt, genauso wie Selbstdifferenzierungen und Abgrenzungen zu anderen, wie von Dürr (2011) beschrieben. Dies kann sich zum Beispiel dadurch äußern, dass man sich während der Migration im Aufnahmeland fremd gefühlt hat oder dass man kulturelle Unterschiede wahrgenommen hat, wie es auch bei einigen meiner Gesprächspartner*innen der Fall war. Diese Abgrenzungen finden allerdings nicht nur im Aufnahmeland statt, sondern auch nach der Rückkehr auf die Insel. So grenzen sich die Rapanui mit Migrationserfahrungen von denjenigen ab, die die Insel noch nie oder nur zum Reisen oder zum Einkaufen verlassen haben. Zum einen tun sie dies, da sie im Ausland andere Erfahrungen gemacht haben und mit anderen Personen und Kulturen in Kontakt getreten sind, zum anderen grenzen sich einige aufgrund ihrer abgeschlossenen Ausbildung oder ihres Studiums ab. Teilweise sehen sie sich als offener und toleranter gegenüber Neuem und manche sahen ihre Migration als eine Erweiterung ihres Horizonts.

Die Erkenntnisse des vorherigen Kapitels zeigen, dass es durch Migrationserfahrungen zu Identitätsverschiebungen und -verstärkungen kommen kann, wie Dürr (2011) es ebenfalls beschrieben hat. Dabei spielen das familiäre Umfeld der Personen, die Nationalität der Eltern und die Sprachen, die zuhause gesprochen werden, eine große Rolle. Auch die Länge des Aufenthaltes außerhalb der Insel und mit welchen Personen während dieser Zeit Kontakt bestand, sind wichtig. Von großer Bedeutung sind außerdem die gleichzeitig ablaufenden Entwicklungen im Heimatland. Bezogen auf Rapa Nui sind die kulturelle Erneuerungsbewegung und der ethnopolitische Widerstand gegen die chilenische Politik bedeutende Faktoren.

Aufgrund dieser Faktoren ergibt sich, dass sich bei einigen die Rapanui Identität verstärkte, während sie bei anderen schwächer wurde oder sich mit der des Aufnahmelandes mischte. Bei Identitätsverschiebungen oder -verstärkungen gilt es immer, den individuellen Kontext der jeweiligen Person zu berücksichtigen, da verschiedene Aspekte zu diesen Verschiebungen oder Verstärkungen führen können, wie Dürr (2011) es beschreibt. Eine Stärkung der Rapanui Identität kann dadurch geschehen, dass man sich im Kontext des Aufnahmelandes an die Aspekte der eigenen Kultur erinnert, auf die man stolz ist, so wie Dürr (2014) es bezogen auf die Maori Schüler*innen in Mexiko beschreibt. Eine Stärkung der Rapanui Identität kann mit einer Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen Wurzeln einhergehen. Die enge Land- und Naturverbundenheit spielt bei den Rapanui eine Rolle sowie das Wissen über ihr kulturelles Erbe und die Beherrschung der Sprache. Einfluss darauf hat auch, ob die Eltern beide Rapanui sind oder ob es nur ein Rapanui Elternteil gibt.

Viele Gesprächspartner*innen beschreiben, dass sie bereits seit ihrer Geburt mehr als eine Identität haben, aufgrund der unterschiedlichen Nationalitäten ihrer Eltern und der dadurch bedingten Zugehörigkeit zu zwei Kulturen. Andere erklären ihre multiplen Identifikationen durch die politische Zugehörigkeit Rapa Nuis zu Chile oder damit, dass sie kein oder kaum Rapanui sprechen. Durch die Migration und den Aspekt, dass man einige Jahre im Ausland gelebt hat und dort ausgebildet wurde, kann es ebenfalls dazu kommen, dass man mehr als eine Identität hat. Dies zeigt, dass die Rapanui mehr als eine kulturelle Identität haben können, so wie es auch Linnekin und Poyer (1990b) und Kempf, van Meijl und Hermann (2014) bezogen auf den pazifischen Raum beschreiben.

Identitätsverschiebungen weg von der Rapanui Identität und hin zur Identität des Aufnahmelandes, in diesem Fall meistens Chile, sind wahrscheinlicher, wenn die Person bei der Migration noch sehr jung ist. Die Länge des Aufenthaltes ist ebenfalls ein bedeutender Faktor. Wenn lange Auslandsaufenthalte bereits im Kindesalter beginnen, ist es wahrscheinlicher, dass ein Wandel weg von der Rapanui Identität stattfindet. Auch häufige Reisen in das spätere Aufnahmeland spielen eine Rolle, da man auf die Art und Weise schon öfters mit einer anderen Kultur in Berührung gekommen ist. Reisen können außerdem die eigene Identität stärken, während sie gleichzeitig zu mehr Toleranz und Offenheit gegenüber anderen Kulturen führen können, wie Dürr (2014) es beschrieben hat. Ein wichtiger Aspekt ist ebenfalls, ob schon durch die Herkunft der Eltern Kontakt mit zwei Kulturen besteht. Beziehungsweise ob schon vor der Migration multiple Identifikationen bestanden. Eine Rolle spielt dabei auch oft die fehlende oder geringe Beherrschung der Sprache Rapanui oder die erlangte Bildung oder Ausbildung im Aufnahmeland, ohne die man schlechtere berufliche Chancen hätte.

Kulturelle Identitäten können sich innerhalb der Reiseerfahrung in der Kontaktzone durch die Interaktion mit Angehörigen einer anderen Kultur verändern, wie Dürr (2014) es bezogen auf die Maori in Mexiko beschrieben hat. Einerseits kann es zu mehr Toleranz führen. Bezogen auf die Rapanui und Reisen nach Chile kann dies eine engere Verbindung zur chilenischen Kultur zur Folge haben. Andererseits können durch diese Reisen ebenfalls die kulturellen Unterschiede, auf die man stolz ist im Vergleich zu anderen Kulturen, deutlich werden, was wiederum zu einer Stärkung der eigenen kulturellen Identität führen kann. Außerdem bleibt festzuhalten, dass sich Kultur durch Mobilität, Kontakte und Grenzüberschreitungen verändert.

Bei einer Nicht-Beherrschung der Sprache ist das Gefühl der Zugehörigkeit zur Rapanui Identität oft geringer, auch wenn beide Eltern Rapanui sind. Die politische Zugehörigkeit zu Chile und die Tatsache, dass viele Chilen*innen auf Rapa Nui leben, sind wichtige Aspekte, die jedoch für einige mehr oder weniger eine Rolle für ihre Identität spielen. Manche fühlen sich aufgrund dessen teilweise chilenisch, während es bei anderen eher zu einer Abgrenzung von Chile und zur Stärkung ihrer Rapanui Identität führt.

Bei einzelnen Personen hatten die Migrationserfahrungen jedoch ihrer Aussage nach keine Auswirkungen auf ihre Identität. Dies zeigt, dass jede Person individuell auf Migrationserfahrungen und den Kontakt mit anderen Kulturen und Personen anderer Nationalität reagiert. Eine Rolle spielte hierbei die Herkunft, die Beherrschung der Sprache Rapanui und das Wissen über die eigene Geschichte und die der Rapanui, das erhalten geblieben ist.

Es wurde ebenfalls deutlich, dass die Selbst- und Fremdwahrnehmung, bezogen auf die Identität oder die multiplen Identifikationen der Personen, miteinander in Konflikt stehen können. So stimmt das bei der Geburt erhaltene ethnische Label nicht immer mit der Selbstwahrnehmung überein, wie es Baumann (1999) beschreibt. Andere werden anhand ihres Verhaltens und ihres Aussehens bewertet und eingeordnet, was jedoch nicht mit der Selbstwahrnehmung übereinstimmen muss, wie es auch bei einigen Gesprächspartner*innen der Fall war.

Es bleibt festzuhalten, dass es nicht die eine Identität der Rapanui gibt, sondern immer nur eine individuelle Identität der Person, die im spezifischen Kontext betrachtet werden muss. Gleiches gilt für die Migrationserfahrungen und deren Einfluss auf die Identität. Multiple Identifikationen sind keine Seltenheit. Aushandlungsprozesse, Selbstdifferenzierungen, Abgrenzungen, Ein- und Ausgrenzungen, Identitätsverschiebungen und -verstärkungen sowie Fremd- und Selbstwahrnehmungen laufen dabei immer auf unterschiedlichen Ebenen ab. Es gilt, bezogen auf die Untersuchung des Zusammenhangs von Migrationserfahrungen und deren Auswirkungen auf die Identität der Rapanui, neben den individuellen Kontexten der Personen, den spezifischen Kontext und die speziellen Umstände sowie Bedingungen Rapa Nuis zu berücksichtigen, da sie einmalig sind und die Identitätsformierungen und Migrationsprozesse beeinflussen.

7 FAZIT UND AUSBLICK

Zum Abschluss der Masterarbeit soll ein kurzes Fazit anhand der dargestellten Erkenntnisse und Ergebnisse gezogen werden sowie ein kleiner Ausblick gegeben werden.

Migration ist auf Rapa Nui ein sehr wichtiges Thema, das den Alltag der Menschen bestimmt. Zum einen dadurch, dass viele jüngere Rapanui zu Bildungs- und Arbeitszwecken nach Chile oder in andere Länder gehen. Dies ist aufgrund der Bildungssituation auf Rapa Nui fast unumgänglich, wenn man eine Ausbildung oder ein Studium absolvieren möchte. Die meisten Rapanui haben eine Zeit ihres Lebens außerhalb der Insel verbracht, weshalb sehr viele die Erfahrung teilen, fernab der Heimat zu leben. Zum anderen ist Migration dadurch ein großes Thema, dass viele Chilen*innen oder Angehörige anderer Nationalitäten auf die Insel immigrieren. Da die Insel nur sehr klein ist und die Ressourcen dementsprechend beschränkt sind, wird die stete Immigration als problematisch angesehen, weshalb von Seiten der Rapanui ein Versuch unternommen wird, eine Beschränkung oder Kontrolle einzuführen.

Bezogen auf die Identität der Rapanui lassen sich verschiedene Aspekte festhalten. Die kulturelle Identität der Rapanui ist geprägt von einer intensiven Land- und Naturverbundenheit, die auch bei anderen polynesischen Bevölkerungen erkennbar ist. Daraus ergibt sich ebenfalls eine enge Verbindung zu den Ahnen und den für die Geschichte der Rapanui bedeutsamen Orten. Bezogen auf die ethnische Identität der Rapanui lässt sich festhalten, dass sie insbesondere von einer Abgrenzung von Chilen*innen geprägt ist. Ethnische Merkmale und die Abstammung bilden dabei das Gerüst für diese Abgrenzungen. Die Sprache Rapanui ist ein anderer sehr wichtiger Aspekt für die Identität der Rapanui. Ihre Beherrschung ist ein wichtiger Faktor, um sich Rapanui zu fühlen oder um von anderen Personen als Rapanui angesehen zu werden.

Bezogen auf die Fragestellung dieser Masterarbeit „Wie wirken sich die Migrationserfahrungen der Rapanui auf ihre Identität aus?“, lässt sich festhalten, dass die Migrationserfahrungen die Identität der Rapanui beeinflussen und zu Identitätsverschiebungen oder -verstärkungen führen können. Im Ausland sowie bei der Rückkehr auf die Insel finden dabei Aushandlungs- und Abgrenzungsprozesse statt. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass Migrationserfahrungen und -prozesse immer individuell wahrgenommen und bewertet werden und dementsprechend unterschiedlich sind.

Der spezifische Kontext der Person bezogen auf soziale, familiäre und ökonomische Faktoren muss berücksichtigt werden, genauso wie die parallel ablaufenden Prozesse im Heimatland. Bezogen auf Rapa Nui setzte in den letzten zwei Jahrzehnten eine kulturelle Erneuerungsbewegung ein sowie ein wachsendes politisches Interesse.

Es lässt sich festhalten, dass einige meiner Gesprächspartner*innen von einer Stärkung oder Festigung ihrer Rapanui Identität sprachen. Oft ging dies mit einer Rückbesinnung auf die kulturellen Wurzeln einher sowie mit dem Wunsch das kulturelle Erbe, die Geschichten, Legenden und die Sprache zu erhalten und an die nächste Generation weitergeben zu wollen. Außerdem wurde genannt, dass man der Insel und der Gemeinschaft etwas zurückgeben wolle. Bei anderen führten die Migrationserfahrungen dazu, dass sie sich mehr als eine Mischung zwischen der Kultur des Aufnahmelandes und der Kultur der Rapanui sahen. Besonders häufig war dies der Fall, wenn nur ein Elternteil Rapanui ist und das andere Elternteil nicht, da man bereits seit der Geburt Kontakt mit zwei unterschiedlichen Kulturen hat. Auch die Verschiebung der Identität hin zum Aufnahmeland wurde genannt. Häufige Reisen in das spätere Aufnahmeland sowie die Länge des Aufenthaltes außerhalb der Insel spielen hierbei eine große Rolle. Genauso wie die fehlende Beherrschung der Sprache Rapanui. Zum Teil wurde geäußert, dass man sich eher Rapanui fühlen würde, wenn man die Sprache verstehen und sprechen könnte.

Die Zukunftspläne der Gesprächspartner*innen sind verschieden, doch einige sprachen von einer möglichen weiteren Migration. Entweder um sich vertiefend zu professionalisieren oder um bessere Arbeitschancen zu haben, da diese auf der Insel sehr beschränkt sind. Andere möchten, dass ihre Kinder im Ausland, bevorzugt Neuseeland oder Australien, Englisch lernen. Alle Gesprächspartner*innen einte jedoch der Wunsch auf der Insel sterben zu wollen, die Sprache zu erlernen und gemeinsam mit dem kulturellen Wissen weitergeben zu wollen, was wiederum die enge Verbindung zur Insel, zu den Ahnen und zur Kultur zeigt.

Aufgrund der geographischen Lage Rapa Nuis, der geringen Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten auf der Insel und der stetigen Zuwanderung von Chilen*innen und Personen anderer Nationalitäten, wird das Thema Migration die Rapanui auch noch in den nächsten Jahrzehnten begleiten und sich dabei auf ihre Identität und ihre Kultur auswirken. Festzuhalten gilt es, dass die Entwicklungen der letzten beiden Jahrzehnte zu einer kulturellen Erneuerungsbewegung und im Allgemeinen zu einer Stärkung der Rapanui Identität geführt haben. Es bleibt abzuwarten wie sich die Situation mit Chile und auf der Insel selbst entwickeln wird, besonders bezogen auf den Tourismus, die Immigration und Emigration sowie auf politische, kulturelle und wirtschaftliche Entwicklungen.

8 LITERATURVERZEICHNIS

- Andreassen, Olaug Irene Rosvik. 2005. Being Rapanui Without Speaking It: The Rapanui Youth Generation and their Language Situation. In: Christopher M. Stevansson, José Miguel Ramírez Aliaga, Francis J. Morin and Norma Barbacci (Hrsg.), *The Reñaca Papers: VI International Conference on Rapa Nui and the Pacific*; S. 401–404. Los Osos: Easter Island Foundation.
- Andreassen, Olaug Irene Røsvik. 2007. When Home Is the Navel of the World. Lives and Futures of Young Rapa Nui – Or, What a Not So Young Anthropology Novice Thinks She Might Finally Think About This. In: Paul Wallin and Helene Martinsson-Wallin (Hrsg.), *The Gotland Papers: Selected Papers from the VII International Conference on Easter Island and the Pacific. Migration, Identity, and Culture Heritage. Gotland University, Sweden August 20–25, 2007*; S. 183–188. Gotland: University Press.
- Barth, Fredrik. 1969. Introduction. In: Fredrik Barth (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*; S. 9–38. Bergen: Universitets Forlaget.
- Basch, Linda, Nina Glick-Schiller, Christina Szanton Blanc. 1994. Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states. Laghorne/PA: Gordon & Breach.
- Baumann, Gerd. 1998. Ethische Identität als duale diskursive Konstruktion: Dominante und demotische Identitätsdiskurse in einer multiethnischen Vorstadt von London. In: Aleida Assmann und Heidrun Friese (Hrsg.), *Identitäten: Erinnerung, Geschichte, Identität 3*; S. 288–313. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baumann, Gerd. 1999. The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities. New York: Routledge.
- Beer, Bettina (Hg.). 2003. Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Bendrup, Dan. 2008. Pacific Festivals as Dynamic Contact Zones: The Case of Tapati Rapa Nui. *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures* 2(1):14–28.
- Bernard, H. Russell. 2006. Research Methods in Anthropology – Qualitative and Quantitative Approaches. 4th Edition. Oxford: Altamira.
- Brettell, Caroline. 2003. Migration Stories. Agency and the Individual in the Study of Migration. In: Caroline Brettell (Hg.), *Anthropology and migration. Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity*; S. 23–45. Walnut Creek, Calif.: Altamira Press.
- Clifford, James. 1999. Routes: Travel and Translation in the Twentieth Century. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Daus, Ursula. 2011. Die Völker Polynesiens im 21. Jahrhundert: Hawaii, Tahiti, Marquesas, Osterinsel. Berlin: Babylon Metropolis Studies.
- Delsing, Riet. 1998. Cultural Politics and Globalization. *Rapa Nui Journal* 12(4):99–108.
- Delsing, Riet. 2005a. Shifts in Rapanui Cultural (Re)presentations. In: Christopher M. Stevansson, José Miguel Ramírez Aliaga, Francis J. Morin and Norma Barbacci (Hrsg.),

- The Reñaca Papers: VI International Conference on Rapa Nui and the Pacific; S. 341–345. Los Osos: Easter Island Foundation.
- Delsing, Riet. 2005b. Translations and Mistranslations: A Continuing Challenge in Rapa Nui-Chile Relations. In: Christopher M. Stevensson, José Miguel Ramírez Aliaga, Francis J. Morin and Norma Barbacci (Hrsg.), *The Reñaca Papers: VI International Conference on Rapa Nui and the Pacific*; S. 405–410. Los Osos: Easter Island Foundation.
- DeWalt, Kathleen M. and Billie R. DeWalt. 2002. *Participant Observation – A Guide for Fieldworkers*. Zweite Auflage. Walnut Creek, Calif.: Altamira Press.
- Dürr, Eveline. 2011. Transpazifische Kulturbegegnungen: Multiple Perspektiven auf Aneignungsprozesse und Migrationserfahrungen. *Zeitschrift für Ethnologie* 136(1):27–46.
- Dürr, Eveline. 2014. Culture as Experience: Constituting Identities through Transpacific Encounters. In: Elfriede Hermann, Wolfgang Kempf and Toon van Meijl (Hrsg.), *Belonging in Oceania: Movement, Place-Making and Multiple Identifications*; S. 25–48. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Fischer, Hermann. 1998. *Schatten auf der Osterinsel: ein Plädoyer für ein unterdrücktes Volk*. Oldenburg: Bis.
- Glick-Schiller, Nina, Linda B. Basch and Cristina Szanton Blanc. 1995. From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly* 68:48–62.
- Gonschor, Lorenz. 2011. Rapa Nui. *The Contemporary Pacific* 23(1):233–242.
- Grube, Nina. 2008. Die indische Diaspora in Tansania zwischen Transnationalismus und Lokalität: „We are Indians even though we are not born in India“. Hamburg: Dr. Kovač.
- Hauser-Schäublin, Brigitta. 2003. Teilnehmende Beobachtung. In: Bettina Beer (Hg.), *Methoden und Techniken der Feldforschung*; S. 33–54. Berlin: Dietrich Reimer.
- Hermann, Elfriede, Wolfgang Kempf and Toon van Meijl (Hrsg.). 2014. *Belonging in Oceania: Movement, Place-Making and Multiple Identifications*. New York: Berghahn Books.
- Inden, Ronald B.. 1990. *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kempf, Wolfgang, Toon van Meijl and Elfriede Hermann. 2014. Introduction: Movement, Place-making and Cultural Identification – Multiplicities of Belonging. In: Elfriede Hermann, Wolfgang Kempf and Toon van Meijl (Hrsg.), *Belonging in Oceania: Movement, Place-Making and Multiple Identifications*; S. 1–24. New York: Berghahn Books.
- Lee, Helen. 2009. Pacific Migration and Transnationalism: Historical Perspectives. In: Helen Lee and Steve Tupai Francis (eds.), *Migration and Transnationalism: Pacific Perspectives*; pp. 7–42. Canberra: ANUE Press.
- Linnekin, Jocelyn and Lin Poyer. 1990. Introduction. In: Jocelyn Linnekin and Lin Poyer (Hrsg.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*; S. 1–16. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Makihara, Miki. 2001. Modern Rapanui Adaptation of Spanish Elements. *Oceanic Linguistics* 40(2):191–223.
- Makihara, Miki. 2005. Rapa Nui Ways of Speaking Spanish: Language Shift and Socialization on Easter Island. *Language in Society* 34(5):727–762.
- McCall, Grant. 1994. *Rapanui: Tradition and Survival on Easter Island*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- McCall, Grant. 1997. Riro, Rapu and Rapanui: Refoundations in Easter Island Colonial History. *Rapa Nui Journal* 11(3):112–122.
- McCall, Grant. 2008. Another (unintended) Legacy of Captain Cook? The Evolution of Rapanui (Easter Island) Tourism. In: John Connell and Barbara Rugendyke (Hrsg.), *Tourism at the Grassroots: Villagers and Visitors in the Asia Pacific*; S.41–57. London: Routledge.
- Ortner, Sherry B.. 1999. Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering. In: Sherry B. Ortner (Hg.), *The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond*; S. 136–163. Berkeley: University of California Press.

- Ortner, Sherry B. 2006. Power and Projects: Reflections on Agency. In: Sherry B. Ortner (Hg.), *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*; S. 129–153. Durham: Duke University Press.
- Przyborski, Aglaja und Monika Wohlrab-Sahr. 2009. Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch. 2., überarbeitete Auflage. München: Oldenbourg.
- Santibañez, Héctor. 1985. Un análisis de seis historias de vida de estudiantes pascuenses residentes en Viña del Mar. *I Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.
- Schlehe, Judith. 2003. Formen qualitativer ethnografischer Interviews. In: Bettina Beer (Hg.), *Methoden und Techniken der Feldforschung*; S. 71–94. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Vertovec, Steven. 2009. Transnationalism. London: Routledge.
- White, Geoffrey M. 2000. Afterword: Lives and Histories. In: Pamela J. Stewart and Andrew Strathern (Hrsg.), *Identity Work: Constructing Pacific Lives*; S. 172–187. Pittsburgh, Pa..
- Wold, Marla. 2007. All Abord the “Scholar-Ship“. In: Paul Wallin and Helene Martinsson-Wallin (Hrsg.), *The Gotland Papers: Selected Papers from the VII International Conference on Easter Island and the Pacific. Migration, Identity, and Culture Heritage*. Gotland University, Sweden August 20-25, 2007; S. 253–256. Gotland: University Press.
- Young, Forrest Wade. 2012. ‘I He Koe?: Placing Rapa Nui. *The Contemporary Pacific* 24(1):1–30.
- Young, Forrest Wade. 2013. Rapa Nui. *The Contemporary Pacific* 25(1):172–183.
- Young, Forrest Wade. 2015a. Indigenous Rapa Nui Shut Down Easter Island’s “Tourist Sites”: Traditional leaders assert authority over Chilean administered park. Pacific Islands Report.
- Young, Forrest Wade. 2015b. Talking With the Moai on Easter Island: Placing Rapa Nui Language. In: Suzanne S. Finney, Mary Mostafanehzad, Guido Carlo Pigliasco and Forrest Wade Young (Hrsg.), *At Home and in the Field: Ethnographic Encounters in Asia and the Pacific Islands*; S. 93–99. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Young, Forrest Wade. 2016a. Rapa Nui / Easter Island. In: Stephen Levine (Hg.), *Pacific Ways: Government and Politics in the Pacific Islands*. Zweite Ausgabe, S. 260–276. Wellington: Victoria University Press.
- Young, Forrest Wade. 2016b. Unsettling the Moral Economy of Tourism on Chile’s Easter Island. In: Mary Mostafanehzad, Roger Norum, Eric J. Shelton and Anna Thompson-Carr (Hrsg.), *Political Ecology of Tourism: Community, Power, and the Environment*; S. 134–150. New York: Routledge.

ÜBER DIE AUTORIN

Lina Klinkenborg [M.A.] erlangte 2014 ihren Bachelorabschluss in Kultur- und Sozialanthropologie und Allgemeiner Religionswissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Im Anschluss daran hat sie im Master Ethnologie und Modern Indian Studies an der Georg-August-Universität Göttingen studiert. Ihr wissenschaftliches Interesse gilt besonders der ethnologischen Betrachtung von Migrationsprozessen, Identitätskonstruktionen, Transnationalismus und Sprache. Mit ihrer Abschlussarbeit „Migration und Identität: Die Rapanui und ihre Migrationserfahrungen“ erlangte sie 2018 ihren Masterabschluss mit Auszeichnung in der Ethnologie.

Kontakt: lina.klinkenborg@gmx.de

DANKSAGUNG

Ein besonderer Dank gilt meinen Eltern, Ingrid und Detlef, die mich während meines Studiums und der Forschung bedingungslos unterstützt haben. Danke an meine Mutter und meinen Bruder Nils für das Korrekturlesen. Darüber hinaus möchte ich mich bei Prof. Dr. Elfriede Hermann und Dr. Christiane Falck bedanken, die meine Masterarbeit durch ihre fachliche und persönliche Unterstützung begleitet haben. Auch Dr. Forrest Wade Young, Lorenz Gonschor, Dr. Grant McCall und Eiko Sakumo, die mich mit Literatur, Informationen, Tipps und Empfehlungen, bezogen auf die Durchführung der Forschung, die Suche nach einer Unterkunft und mit ersten Kontakten versorgten, gilt ein großes Dankeschön. Danke auch an meine Gastfamilie und an die Mitarbeiter*innen des Museums *Museo Antropológico P. Sebastián Englert* für ihre Unterstützung. Ein großes Dankeschön gilt allen, die mich auf Rapa Nui mit ihrer Freundlichkeit und Offenheit herzlich willkommen geheißen haben, mir zuhörten und dazu bereit waren mit mir zu sprechen. *Maururu! ¡Muchas gracias! Thank you! Danke!*