

Zur Operationalisierung des Diasporabegriffs für die romanistische Migrationslinguistik: Der Fall der Wolgadeutschen in Argentinien

Anna LADILOVA, Gießen

1. Einleitung

Der Begriff der „Diaspora“ hängt so eng mit der Migrationslinguistik zusammen wie die Begriffe „Sprachkontakt“ und „Identität“, und dennoch ist er in der romanistischen Migrationslinguistik eher selten anzutreffen. Wenn verwendet, wird dieser Begriff häufig nicht weiter definiert (vgl. Bonomi/Bürki 2018; Márquez Reiter/Martín Rojo 2014; Patzelt 2018). Der Diasporabegriff durchlief im Laufe der letzten Jahrzehnte jedoch einen tiefgreifenden disziplinen-grenzenüberschreitenden Bedeutungswandel, wodurch er zu einem *travelling concept* (Bal 2002) wurde. Somit bietet er eine Vielfalt an Forschungsperspektiven, die gerade für die romanistische Migrationslinguistik fruchtbar gemacht werden könnte. Dies hängt einerseits mit dem durch Migrationsbewegungen geprägten Gebiet der neuen Romania, und andererseits mit den zahlreichen romanischsprachigen Diasporen auf der Welt zusammen. Insofern ist eine Operationalisierung des modernen Diasporabegriffs in der romanistischen Migrationslinguistik ein spannendes Unterfangen, was zunächst einer Auseinandersetzung mit seinem Bedeutungswandel bedarf.

2. Der Wandel des Diasporabegriffs

Der Begriff „Diaspora“ kommt aus dem Altgriechischem *διασπορά* und wird als „1. Dispersión de los judíos exiliados de su país, 2. Dispersión de grupos humanos que abandonan su lugar de origen“ (RAE 2020) definiert. Die erste Definition bezieht sich auf das traditionelle und die zweite auf das neuere Diasporaverständnis. Letzteres erfuhr einen Bedeutungswandel, den Cohen (2008: 1-15) in vier Phasen der Diasporaforschung unterteilt:

1. Das prototypische bzw. klassische Verständnis der Diaspora mit klarem Bezug zu der jüdischen Erfahrung war in den 1960er und 1970er Jahren vorherrschend.

2. Die erweiterte bzw. moderne Interpretation von Diaspora wurde ab den 1980er Jahren auf eine Vielzahl weiterer Menschengruppen angewandt.
3. Die sozialkonstruktivistische Kritik des Diasporabegriffs setzte ab Mitte der 1990er Jahre ein und dekonstruierte deren beiden Hauptpfeiler: „Heimatland“ und „ethnische/religiöse Gemeinschaft“.
4. Die Konsolidierungsphase, die nach der Jahrhundertwende anfang, zeichnete sich durch eine modifizierte Reaffirmation des Diasporagedankens aus, einschließlich seiner Kernelemente, Gemeinsamkeiten und Idealtypen. Dieses Diasporaverständnis wird in der vorliegenden Arbeit als zeitgenössisch bezeichnet.

Zudem definiert Cohen (2008: 18) fünf Idealtypen einer Diaspora: (a.) Opferdiaspora (Jüd*innen, Afroamerikaner*innen, Armenier*innen), (b.) Arbeitsdiaspora oder proletarische Diaspora (indische, türkische, chinesische, italienische Vertragsarbeiter*innen), (c.) imperiale Diaspora oder Kolonialdiaspora (britische Siedler*innen), (d.) Händlerdiaspora (libanesisch oder chinesische Händler*innen) und (e.) deterritorialisierte Diaspora (karibische Bevölkerung).

Während der klassischen Phase der Diasporaforschung wurde der Bezug zu der „jüdische[n] Diasporaerzählung“ (Nieswald 2018) in Beziehung zu den Erfahrungen anderer ethnischer und religiöser Gruppen gesetzt: „Jewish (and Greek and Armenian) diasporas can be taken as non-normative starting points for a discourse that is travelling or hybridizing in new global conditions“ (Clifford 1994: 306). Dabei war in den 1960er und 1970er Jahren das Motiv der traumatischen Flucht- und Vertreibungsgeschichte zentral, wie dies bei Afrikaner*innen, Ir*innen, Armenier*innen und Palästinenser*innen der Fall war. Später wurde der Diasporabegriff auf weitere Personengruppen angewandt, wobei die Veränderung der ethnischen Machtverhältnisse dafür von Bedeutung war (vgl. Nieswald 2018):

Der Aufstieg des modernen Diasporabegriffs hängt mit der Erschütterung der Vorherrschaft (Hegemonie) ‚weißer‘ Europäer*innen und Amerikaner*innen zusammen. In den 1960er und 1970er Jahren führte dies vor allem in den USA zu einer Abkehr vom Assimilationsparadigma, welches eine Anpassung von ethnisch und religiösen ‚Anderen‘ an die sogenannte core culture (Kernkultur) der weißen anglosächsischen und protestantischen Amerikaner*innen vorsah (Nieswald 2018).

In diesem Zusammenhang erfuhr der Diasporabegriff eine positivere Konnotation, der Bezug zu klassischen Diasporagemeinschaften rückte in den

Hintergrund und Ähnlichkeiten zu anderen Minderheiten- und Migrant*innengruppen in den Vordergrund, denn „diasporic forms of longing, memory, and (dis)identification are shared by a broad spectrum of minority and migrant populations“ (Clifford 1994: 304). Das Kernelement einer Diaspora – „Verstreuung“ – wirkte verstärkend auf diese Tendenz: „One dimension of dispersion, then, involves the application of the term diaspora to an ever-broadening set of cases: essentially to any and every nameable population category that is to some extent dispersed in space“ (Brubaker 2005: 3). Infolge dessen verwischte sich die Unterscheidung zwischen Diasporagemeinschaften und anderen Migrant*innengruppen¹: So können aus der Perspektive des Heimatlandes auch größtenteils assimilierte² Migrant*innen als Diaspora konzeptualisiert werden, wie beispielweise die Italiener*innen in den USA (vgl. Brubaker 2005: 2). Berns-McGown (2008: 14) argumentiert, dass die „alten“ Diasporagemeinschaften in Nordamerika (hauptsächlich westeuropäischer Herkunft) sich im Grunde kaum von den „neuen“ unterscheiden (die erst vor Kurzem hinzugezogen sind). Die „neuen“ Diasporen werden jedoch als andersartig gesehen, weil von ihnen eine Assimilation in die Aufnahmegesellschaft erwartet wird. Dabei ist Assimilation ein problematisches Konzept, denn auch die „alten“ Diasporen halten an ihren Traditionen und Weltansichten fest: „No matter how much they call themselves Americans and learn to speak English and lose their accents (and learn to love hotdogs and baseball and apple pie, etc), immigrants and their children don't stop being who they were“ (Berns-McGown 2008: 14).

Diese zweite bzw. moderne Phase der Diasporaforschung wurde unter anderem durch William Safrans (1991: 83f.) Artikel angestoßen, in dem er die folgenden sechs Kriterien einer Diaspora definiert:³

1. Verstreuung von einem ursprünglichen „Zentrum“ auf zwei oder mehr „periphere“ oder fremde Regionen.
2. Bewahrung eines kollektiven Gedächtnisses, einer Vision oder eines Mythos über das ursprüngliche Heimatland einschließlich seiner Lage, Geschichte und Errungenschaften.

¹ Selbstverständlich gibt es auch Theorien, in denen Diasporagemeinschaften von anderen Migrant*innengruppen abgegrenzt werden, wie beispielsweise von Pries (2009).

² Assimilation wird nach Berry (2011: 2.4f.) als die Aufgabe der Ursprungskultur im Zuge der Eingliederung in das soziale System der Aufnahmegesellschaft verstanden. Diesem Begriff wird (neben „Separation“ und „Marginalisierung“) „Integration“ gegenübergestellt, die den Einschluss in beide soziale Systeme (die der Herkunfts- und der Aufnahmegesellschaft) bezeichnet.

³ Übersetzung durch die Autorin.

3. Der Glaube, dass die Mitglieder einer Diaspora nicht vollständig in den Aufnahmegesellschaften akzeptiert werden (können) und daher teilweise isoliert davon leben.
4. Die Idealisierung der ursprünglichen Heimat und das Vorhaben zurückzukehren, wenn die Bedingungen dafür günstig sind.
5. Die Überzeugung, dass alle Mitglieder zur Erhaltung oder zur Wiederherstellung des ursprünglichen Heimatlandes, seiner Sicherheit und seines Wohlstands beitragen sollten.
6. Ein starkes ethnisches Gruppenbewusstsein und Solidarität, die durch die Beziehung zum Heimatland gekennzeichnet ist.

Hierbei handelt es sich um keine Muss-, sondern Kann-Kriterien, denn sogar die traditionellen Diasporen erfüllen diese nicht vollständig: „Indeed, large segments of Jewish historical experience do not meet the test of Safran's last three criteria: a strong attachment to and desire for literal return to a well-preserved homeland“ (Clifford 1994: 305). Zudem müssen die transnationalen Verbindungen zwischen den Diasporen nicht unbedingt durch die reale oder symbolische Verbindung zu einem Heimatland artikuliert werden: „Decentered, lateral connections may be as important as those formed around a teleology of origin/return. And a shared, ongoing history of displacement, suffering, adaptation, or resistance may be as important as the projection of a specific origin“ (Clifford 1994: 306).

Im Zuge der dritten Phase der Diasporaforschung fand eine weitere Ausdehnung des Diasporabegriffs statt. Dabei ging bei der Konzeptualisierung von transethnischen Kategorien wie frankophonen, anglophonen oder lusophonen „Gemeinschaften“ als Diaspora der Bezug zum Heimatland teilweise verloren (vgl. Brubaker 2005: 2f.). Zudem wurden auch Gemeinschaften als Diasporen konzeptualisiert, die durch Grenzziehungen von ihrem „Heimatland“ getrennt wurden: „In yet a further extension, diasporas have been seen to result from the migration of borders over people, and not simply from that of people over borders“ (Brubaker 2005: 3). Diese Bedeutungserweiterung des Diasporabegriffs führte nicht zuletzt auch zu einer Ausbreitung dieses Begriffs auf verschiedene Disziplinen. In diesem Zusammenhang erfuhr der Diasporabegriff eine Bedeutungs-inflation, die Brubaker (2005: 1) als die „diaspora' diaspora“ bezeichnet.

As the term has proliferated, its meaning has been stretched to accommodate the various intellectual, cultural and political agendas in the service of which it has been enlisted. This has resulted in what one might

call a „diaspora' diaspora" a dispersion of the meanings of the term in semantic, conceptual and disciplinary space (Brubaker 2005: 1).

In diesem Sinne ist der Diasporabegriff dem Begriff des Transnationalismus nahe, da letzterer sich ebenfalls auf die Überschreitung nationaler Grenzen bezieht. Die beiden Begriffe setzen jedoch einen unterschiedlichen Fokus. So bezieht sich der Transnationalismusbegriff einerseits auf einen engeren Gegenstandsbereich: die dauerhaften Bindungen der Migrant*innen über die Ländergrenzen hinweg, und andererseits auf einen weiteren Gegenstandsbereich: Gemeinschaften und sonstige Arten von sozialen Formationen. Zudem wurde der Diasporabegriff mittlerweile durchaus politisiert, während transnationale Ansätze noch nicht in gleichem Maße Eingang in die öffentlichen Debatten gefunden haben (vgl. Faist 2010: 9ff.).

Im Zuge der Konsolidierungsphase wurde nach Kernelementen einer Diaspora gesucht, die diese von anderen Personengruppen unterscheidet. So definiert Brubaker (2005: 5ff.) eine Diaspora anhand dreier Hauptkriterien: Erstens, die räumliche Verstreuung, die über Staatsgrenzen hinweg oder auch innerhalb von Staatsgrenzen (im metaphorischen Sinne) stattfinden kann, erzwungen und traumatisch sein kann, und auch als eine Teilung einer Bevölkerung durch Staatsgrenzen zustande kommen kann. Zweitens, die Orientierung auf ein reales oder imaginiertes „Heimatland“, die als maßgebende Quelle für Werte, Identität und Loyalität dient. Dieses Kriterium wurde auch in früheren Diskussionen über Diaspora stark hervorgehoben – so beziehen sich vier von sechs Kriterien von Safran (1991) darauf. Drittens, die Aufrechterhaltung von Grenzen im Sinne von „the preservation of a distinctive identity vis-à-vis a host society (or societies)“ (Brubaker 2005: 6). Dabei kann es sich sowohl um einen bewussten Widerstand gegen die Assimilation oder aber eine unbeabsichtigte Folge sozialer Ausgrenzung handeln. Für Brubaker ist dies jedenfalls ein unverzichtbares Kriterium einer Diaspora: „It is this that enables one to speak of a diaspora as a distinctive ‚community‘, held together by a distinctive, active solidarity, as well as by relatively dense social relationships, that cut across state boundaries and link members of the diaspora in different states into a single ‚transnational community‘“ (Brubaker 2005: 6).

In Gegensatz zu anderen Migrant*innengemeinschaften erfolgt die Grenzziehung gegenüber der Aufnahmegesellschaft in einer Diaspora über mehrere Generationen: „That migrants themselves maintain boundaries is only to be expected; the interesting question, and the question relevant to the existence of a diaspora, is to what extent and in what forms boundaries are maintained by second, third and subsequent generations“ (Brubaker 2005: 7). Die

langfristige Aufrechterhaltung der Grenzen wird durch die starke Verbindung zum Heimatland ermöglicht: „The language of diaspora is increasingly invoked by displaced peoples who feel (maintain, revive, invent) a connection with a prior home. This sense of connection must be strong enough to resist erasure through the normalizing processes of forgetting, assimilating, and distancing“ (Clifford 1994: 310).

Während der letzten Phase der Diasporaforschung wurde nach einer Arbeitsdefinition von Diaspora gesucht, die die Möglichkeit einer Veränderung der Beziehung zur Aufnahmegesellschaft und der kollektiven Identität der diasporischen Gemeinschaft zulässt (vgl. Berns-McGown 2008: 6). Dabei können zwar bestimmte Kriterien wie Einwandererstatus oder Migrationshintergrund, ethnische oder religiöse Eigenarten und soziale Isolation für die Definition einer Personengruppe als eine Diaspora von Bedeutung sein, müssen aber nicht, denn „Diaspora is primarily a space of the imagination“ (Berns-McGown 2008: 7). Diese Imagination wird im zweidimensionalen Spannungsverhältnis konstruiert, und zwar zwischen dem „mythischen“ Heimatland und dem aktuellen Siedlungsland sowie zwischen der Aufnahmegesellschaft und der eigenen Gruppe. Das Verhältnis zum realen oder imaginierten Heimatland prägt die Weltanschauung der Angehörigen einer Diaspora, die in Beziehung zu der neuen Kultur gesetzt werden muss, was eine Herausforderung für die Identitätskonstruktion der betroffenen Personengruppen darstellt: „They are certainly always balancing complex identities, which is what results from being connected to two or more places, worldviews, and recipes for life“ (Berns-McGown 2008: 9f.). Dieses Ausbalancieren kann zu einer Krise führen, die durch eine Umwandlung des Auslegungsschemas der Welt (auf)gelöst werden kann (vgl. Schütz 1944: 67f.). Somit prägt das Verhältnis zum Heimatland auch die Beziehung zu der Aufnahmegesellschaft, die sich mit der Zeit verändert: Die Diasporagruppen, die anfangs als unerwünscht und fremd wahrgenommen wurden, können zudem mit der Zeit Teil der dominanten Kultur werden.

Diese Beziehung zur Aufnahmegesellschaft wird häufig im Kontext von Assimilation diskutiert. Es gibt jedoch ein tiefgreifendes Problem mit dem Assimilationskonzept, das mit der Möglichkeit „sich zu verstecken“ zusammenhängt: „Whether you're seen to be ‚assimilable‘ or not depends on how much you can ‚hide‘ that ethnicity – that difference from the mainstream“ (Berns-McGown 2008: 15). Statt von Assimilation spricht die Autorin daher von „internal integration“ (Berns-McGown 2008: 15), die diese als einen Prozess definiert, in dem verschiedene Weltanschauungen ineinander verwoben werden. Damit geht auch eine Identitäts- und Zugehörigkeitsveränderung einher, wobei die alte Kultur nicht durch die neue ersetzt, sondern vielmehr erweitert wird.

Die Geschwindigkeit des internen Integrationsprozesses hängt von den externen Integrationsmöglichkeiten ab, die sich auf die Möglichkeiten sozialer Mobilität der Diasporaangehörigen beziehen: „One could speak of an ethnocultural group being perfectly externally integrated when its members can move laterally and vertically across society - economically, politically, or socially - without ethnicity (or colour, or religion) being an issue“ (Berns-McGown 2008: 15). Die beiden Integrationsarten hängen also eng zusammen:

Internal and external integration are related: the more included a diasporic group feels in the wider society (the fewer barriers to complete participation), the more likely it is that the weaving process occurs in a way that is comfortable for liberal democratic societies, and the more likely that group's members are to feel that they ‚belong‘ and that their long-term interests and that of the wider society are synonymous (Berns-McGown 2008: 16).

Dabei besteht ein bedeutender Unterschied zwischen der Perspektive der Mitglieder einer Diaspora und der analytischen Außenperspektive: „not all those who are claimed as members of putative diasporas themselves adopt a diasporic stance“ (Brubaker 2005: 12). Die Verwendung von „Diaspora“ als analytische Kategorie verbirgt den Unterschied zwischen der aktiven diasporischen Fraktion (die meist lediglich eine Minderheit umfasst) und der Mehrheit, die keine diasporische Haltung hat. Um dieses Problem zu umgehen, sollte eine Diaspora nicht als eine in sich geschlossene Entität verstanden werden, sondern als eine Gruppenhaltung: „In sum, rather than speak of ‚a diaspora‘ or ‚the diaspora‘ as an entity, a bounded group, an ethnodemographic or ethnocultural fact, it may be more fruitful, and certainly more precise, to speak of diasporic stances, projects, claims, idioms, practices, and so on“ (Brubaker 2005: 13).

3. Der Diasporabegriff in der romanistischen Migrationslinguistik

Aus der theoretischen Abhandlung über die Entwicklung des Diasporabegriffs wurde deutlich, dass seit den 1960er Jahren ein tiefgreifender Bedeutungswandel stattfand, auf den im Kontext der romanistischen Migrationslinguistik jedoch meist nicht eingegangen wird. Vielmehr ist häufig lediglich von „migrantes iberoamericanos en la diáspora guayanesa“ (Patzelt 2018: 123) oder von „diáspora latina en Suiza e Italia“ (Bonomi/Bürki 2018: 69) die Rede, ohne dass definiert wird, was mit dem Begriff „diáspora“ gemeint ist. Die Lektüre

der Beiträge lässt vermuten, dass hier „Diaspora“ im sozialkonstruktivistischen oder zeitgenössischen Sinne verwendet wird, da diese neben Begriffen wie „migración transnacional“ (Patzelt 2018: 124) und „transmigrantes“ und „diásporas contemporáneas“ (Bonomi/Bürki 2018: 72) Gebrauch findet. Der Trend, den Diasporabegriff so zu verwenden, macht sicherlich Sinn in den jeweiligen Kontexten. Es stellt sich jedoch die Frage, ob es auch Kontexte gibt, in denen der moderne oder gar klassische Diasporabegriff auch gegenwärtig sinnvoll wäre. Dies scheint bei der galizischen Gemeinschaft in Buenos Aires der Fall zu sein, die Reyna Muniain (2018: 297) – der in seinem Artikel durchaus eine Auseinandersetzung mit dem Diasporabegriff vornimmt – als eine klassische Diaspora definiert, die er zudem als eine Opfer- und Arbeitsdiaspora klassifiziert. Im folgenden Kapitel wird die Migrant*innengruppe der Wolgadeutschen in Argentinien als eine Diaspora sowohl im klassischen, modernen wie auch im zeitgenössischen Sinne (Cohen 2008) konzeptualisiert, um somit verschiedene Blickwinkel auf sie zu ermöglichen. Nach einer kurzen soziolinguistischen Kontextualisierung der Gruppe wird expliziert, inwiefern die Anwendung verschiedener Diasporabegriffe einen Mehrwert für die Erforschung ihrer aktuellen soziolinguistischen Situation bietet.

4. Die Wolgadeutschen in Argentinien als eine Diaspora

Kaum eine andere Migrant*innengruppe hat einen so langen und vielfältigen Migrationsweg durchlaufen und dabei ihre kulturellen Traditionen aufrechterhalten wie die Wolgadeutschen in Argentinien. Nach der ersten Migration aus deutschsprachigen Ländern nach Russland ab 1763 wanderten einige wolgadeutsche Familien ab 1874 weiter nach Argentinien. Die ursprüngliche Motivation auszuwandern hing mit „Not und Sorge“ (Kopp 1979: 19) aufgrund von Krieg und finanziellen Schwierigkeiten der Kolonist*innen zusammen. Auf der schweren Reise sind zudem viele der Migrant*innen gestorben und auch die ersten Jahre in Russland waren durch Not, Krankheit, Angriffe durch wilde Tiere, schlechte Wohnverhältnisse (in Erdhöhlen) und Überfälle geprägt (vgl. Graefe 1971: 13). Die zweite Migration nach Argentinien wurde ebenfalls durch existenzielle Schwierigkeiten motiviert und erwies sich nicht als das, was erwartet wurde: So wurden einige der wolgadeutschen Kolonisten, die eigentlich nach Brasilien wollten, gegen ihren Willen nach Argentinien gebracht und auch hier war der Anfang schwer (Graefe 1971: 20; vgl. Kopp 1979: 22, 54).

Diese traumatischen Erlebnisse lassen die Wolgadeutschen ohne Zweifel als eine Opfordiaspora im klassischen Sinne (Cohen 2008: 1) konzeptualisieren.

Zugleich treffen alle sechs Kriterien einer Diaspora von Safran (1991: 83f.) beinahe vollständig auf die Wolgadeutschen in Argentinien zu:

1. Sie sind von einem ursprünglichen „Zentrum“ (deutschsprachigen Ländern) auf mehrere „periphere“ oder fremde Regionen verstreut (Russland, Argentinien, USA, Kanada, Brasilien).
2. Sie bewahren ein kollektives Gedächtnis als Wolgadeutsche, welches Mythen über ihre ursprünglichen Heimatländer miteinschließt.
3. Sie leben teilweise isoliert von der argentinischen Aufnahmegesellschaft.
4. Sie idealisieren die ursprünglichen Heimatländer und haben den Wunsch, sie zu besuchen.
5. Es gibt die Idee der Wiederherstellung der Kolonien an der Wolga, die neben Deutschland als ursprüngliches Heimatland konzeptualisiert werden.
6. Sie haben ein starkes ethnisches Gruppenbewusstsein und Solidarität, die mit dem Verhältnis zu den Heimatländern im Zusammenhang stehen.

Erstes und letztes Kriterium zeigen, dass das Gruppenbewusstsein der Wolgadeutschen in Argentinien über geografische und politische Ländergrenzen hinausreicht, denn sie fühlen sich mit Wolgadeutschen in anderen Ländern verbunden. Durch diese Verbindung kommen *global ethnoscapes* zustande, also „Erfahrungsräume, die in der Diaspora entstehen, welche trotz Deterritorialisierung und ‚displacement‘ verstreute Migrantengruppen zusammenhalten“ (Bachmann-Medick 2018: 296). Diese transnationalen Verbindungen werden durch konkrete Kontaktaufnahme über das Internet sowie durch gegenseitige Besuche gestärkt. Die „lateral connections“ (Clifford 1994: 306) sind ein wichtiges Kennzeichen einer Diaspora, die diese über Ländergrenzen zusammenhalten und sogar wichtiger sein können als die „teleology of origin/return“ (Clifford 1994: 306). Die gemeinsame Geschichte der Dislokation, des Leidens und der Anpassung oder aber Abgrenzung von der jeweiligen Aufnahmegesellschaft wirkt dabei als ein verbindendes Element zwischen den verschiedenen wolgadeutschen Gemeinschaften.

Diese geteilte Geschichte trägt auch bedeutend zum zweiten Kriterium, dem kollektiven Gedächtnis als Wolgadeutsche bei, bei dem die Mythen über ihre ursprünglichen Heimatländer eine zentrale Rolle spielen. Dabei haben die meisten von ihnen keine Information über den Herkunftsort ihrer Vorfahren in Deutschland: So haben lediglich 8,7% der 381 Befragten in einer Studie von Ladilova (2013: 109f.) Angaben über ungefähre Herkunftsregionen (wie „Nord-“ oder „Ostdeutschland“) gemacht. Dagegen haben 33,9% Angaben über die genauen Herkunftsorte ihrer Vorfahren in Russland (wie „Kemenka“,

„Marienthal“ oder „Semenovka“) gemacht. Dabei wird Deutschland im kollektiven Gedächtnis der Wolgadeutschen in Argentinien idealisiert, während die Phase in Russland als traumatisch (re)konstruiert wird. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass die Mitglieder der Gruppe die Lücke im kollektiven Gedächtnis durch leicht verfügbare Narrative über das Schicksal der Deutschen in Russland im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg schließen (vgl. Ladilova 2013: 112f.).

Beim dritten Kriterium handelte es sich am Anfang der Siedlungszeit in Argentinien um eine gewollte Isolation, da die Wolgadeutschen in Argentinien sich in abgelegenen homogenen Kolonien niederließen, obwohl aufgrund der Assimilationsbestrebungen der argentinischen Regierung Siedlungen einer Nationalität nicht erlaubt waren und sie daher mit „anfänglichen Widerständen seitens der Administration“ (Graefe 1971: 21) zu tun hatten. Als die Wolgadeutschen nach 1950 wegen der Notwendigkeit des intensiveren Kontaktes mit der Aufnahmegesellschaft Diskriminierung aufgrund mangelnder Spanischkenntnisse erfuhren, vollzog sich die Grenzziehung unfreiwillig. Daraufhin folgte die Eingliederung in die argentinische Gesellschaft, die eine Verdrängung des Wolgadeutschen – der von den Wolgadeutschen in Argentinien gesprochenen Varietät – durch das Spanische zur Folge hatte. Somit wurden die Wolgadeutschen in Argentinien „assimilable“ (Berns-McGown 2008: 15), da ihre ethnischen Eigenarten für sie – im Gegensatz zu früher – keine Barriere für die soziale Mobilität mehr darstellte. Seit den 1980er Jahren wird jedoch, im Kontext der ethnischen Revitalisierung, wieder eine kontextbezogene freiwillige Grenzziehung vollzogen, z.B. bei wolgadeutschen Vereinstreffen oder Kulturveranstaltungen.

Die erfolgreiche Eingliederung in die argentinische Gesellschaft trug unter anderem dazu bei, dass die Wolgadeutschen sich als Teil der argentinischen Gesellschaft fühlen. Daher haben diese, wie anhand des vierten Kriteriums verdeutlicht, trotz der Idealisierung der ursprünglichen Heimatländer, keinen Wunsch, dorthin zurückzukehren, sondern lediglich sie zu besuchen. Daher können die Wolgadeutschen in Argentinien auch zur deterritorialisierten Diaspora (Cohen 2008: 124ff.) gezählt werden. Das fünfte Kriterium zeigt ebenfalls, dass die ursprüngliche Heimat, aufgrund der doppelten Migrationsgeschichte, nicht eindeutig Deutschland ist. Der doppelte Heimatbezug wird auch anhand der aktuellen Selbstbezeichnung als „alemanes del Volga“ deutlich. Dabei wussten die wenigsten Befragten in der oben genannten Studie die Frage zu beantworten, was dieses „Volga“ eigentlich sei. Dies verdeutlicht das folgende Zitat aus einem Interview mit einem 74-Jährigen aus dem Dorf Santa Anita (Entre Rios): „No tengo conocimiento de esto, no sé, porqué Volga?“

Volga que era, un/ como, so wie hier eine Provinz.. in Deutschland?“ (vgl. Ladilova 2013: 109f., 112). Dies verdeutlicht, dass die Wolgadeutschen in Argentinien ihre kollektive Identität eher durch einen Bezug zu mythischen als zu realen Heimatländern konstruieren, was für eine Diaspora durchaus typisch ist (vgl. Berns-McGown 2008; Brubaker 2005).

Das Codeswitching im letzten Zitat zeigt auch, dass genauso wie die Herkunft, der Sprachgebrauch durch die Migrationsgeschichte gekennzeichnet ist. Dabei sind im Wolgadeutschen Entlehnungen aus den beiden Kontaktsprachen vorhanden, die von den Sprechenden nicht mehr eindeutig den jeweiligen Ursprungssprachen zugeordnet werden können, wie im Falle des folgenden Beispiels für ein russisches Element im Wolgadeutschen, das in einem Fragebogen derselben Studie von Ladilova (2013) angegeben wurde: „jak (saco) y en alemán Pells 34“. In dieser Antwort wird das „russische“ Wort *jak* ins Spanische mit *saco* und ins Deutsche mit *Pells* übersetzt (vgl. Ladilova 2013: 123). Zudem gibt es einige hybride Komposita, wie beispielsweise das häufig verwendete Substantiv *Krautpirok*, das aus dem deutschen Substantiv *Kraut* und dem russischen Substantiv *нупог* [pʲir'ok] („Teigtasche“) besteht und „Teigtasche mit Kraut“ bedeutet (vgl. Ladilova 2019: 117).

Am Sprachgebrauch spiegelt sich auch die kollektive Identität der Wolgadeutschen in Argentinien – Resultat der generationsübergreifenden und mehrfachen Kulturkontakte. Dadurch entstand eine Vorstellung vom Selbst, die mehreren Ländern und zugleich keinem konkreten Land mehr zugeordnet werden kann. Diese Tatsachen lassen die Wolgadeutschen in Argentinien auch als eine Diaspora im zeitgenössischen Sinne definieren. Wie bereits anhand der Besprechung der Diasporakriterien von Safran (1991) verdeutlicht, treffen die drei Kriterien einer Diaspora von Brubaker (2005: 5ff.) auf die Wolgadeutschen in Argentinien zweifelsohne zu.

1. Räumliche Verstreuung – sogar über mehrere Länder hinweg.
2. Orientierung auf ein reales oder imaginiertes „Heimatland“, die als eine maßgebende Quelle für ihre Werte, Identität und Loyalität dient und das Verhältnis zum aktuellen Siedlungsland prägt.
3. Langfristige Aufrechterhaltung von Grenzen zur Aufnahmegesellschaft im aktuellen Siedlungsland – über zahlreiche Generationen, was ebenfalls die Beziehung zur argentinischen Gesellschaft prägt.

Aus der Diskussion des dritten Kriteriums von Safran (1991) ging hervor, dass die Wolgadeutschen in Argentinien sich mittlerweile frei innerhalb der argentinischen Gesellschaft bewegen können, ohne dass ihre ethnische Herkunft dabei ein Hindernis darstellt. Somit erreichten diese eine externe Integration im Sinne von Berns-McGown (2008: 15). Dies erleichterte ihnen auch die interne

Integration, bei der die verschiedenen kulturellen Elemente miteinander verwoben wurden. So fühlt sich die Mehrheit der Befragten in einer Studie von Ladilova (2013: 130) sowohl als Argentinier*in, wie auch Wolgadeutsche*r, was auch im folgenden Zitat eines 38-Jährigen deutlich auf den Punkt gebracht wird: „Somos Argentinos descendientes de Alemanes del Volga“. Diese komplexe Identität, die mit einer mehrfachen Zugehörigkeit einhergeht, ist nach Berns-McGown (2008: 8) ein Kennzeichen der Diasporazugehörigkeit. Die Aufrechterhaltung der „ursprünglichen“ Kultur stellt aus dieser Perspektive auch keinen Widerspruch zur Integration in die argentinische Gesellschaft dar. Vielmehr wird diese Kultur sogar als eine „Gegenidentität“ (Assmann 2005: 154) zur gesteigerten Distinktion gegenüber der Mehrheitsgesellschaft eingesetzt. In diesem Zusammenhang hat auch das Wolgadeutsche gerade bei der jüngeren Generation eine wichtige identitätsstiftende Funktion, wodurch diese Varietät ein hohes *covert prestige* innerhalb der Gruppe erfährt (vgl. Ladilova 2013: 204ff.).

Damit haben die Wolgadeutschen in Argentinien eine „diasporic stance“ (Brubaker 2005: 12), die sich sowohl an der Haltung gegenüber der eigenen Gruppe und gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zeigt, wie auch anhand von Handlungen. So gaben 86,4% der Befragten in der Studie von Ladilova (2013: 130) an, stolz auf ihre ethnische Herkunft (als Wolgadeutsche*r) zu sein. Dieser Stolz erklärt sich aus dem, auch bei der jüngeren Generation verbreiteten, Gefühl der Überlegenheit gegenüber den Nicht-Wolgadeutschen, wie das folgende Zitat aus einem Interview mit einer 18-Jährigen aus dem Dorf Santa María (Provinz Buenos Aires) verdeutlicht: „A mí me pasa, que yo no/ ¡loh negroh no! Digamoh, no, no me guhtan, por que no trabajan, no les inculcan nada, las madreh tienen hijoh con... ‚de cada pueblo un paisano‘ digamoh... y no quiero eso. Yo quiero casar y que sea para toda la vida, ya ehta (NSw18sm161)“ (Ladilova 2013: 139). Der Begriff „los negros“ von denen die Rede ist, bezieht sich auf die Nicht-Wolgadeutschen, denen Faulheit zugeschrieben wird. Zudem argumentiert ein 17-Jähriger aus demselben Dorf, dass die Argentinier*innen (nicht-wolgadeutscher Herkunft) dumm seien: „Y eran máh, máh inteligenteh, loh argentinoh son mediah tontoh ((lacht)), claro a mí no me interesa ehtar casado con una tontita quee.. lo único que sabe decir eh ‚ay mirá‘.. me peleé ((lacht)) (Jm17sm318)“ (Ladilova 2013: 129). Im Gegensatz dazu nehmen die Wolgadeutschen sich selbst unter anderem als fleißig, intelligent, vertrauenswürdig, höflich und bescheiden wahr (vgl. Ladilova 2013: 128).

Vor dem Hintergrund dieses Überlegenheitsgefühls ist es auch nicht überraschend, dass die Wolgadeutschen in Argentinien sich nicht mehr für ihre ethnische Eigenart schämen, sondern diese sogar gerne zur Schau stellen: „Para

mí, yo, si me dicen ‚alemán de Rusia‘ y bueno soy alemán de Rusia y lihto. Y me guhta que me lo digan que (HBm47sa67)“ (Ladilova 2013: 138). Dies geschieht unter anderem anhand der Sprache, denn auch die jüngeren Mitglieder der Gruppe, die keine aktiven Sprecher*innen des Wolgadeutschen sind, verwenden bestimmte Ausdrücke aus dieser Varietät, woran sie als Wolgadeutsche erkannt werden: „Y nosotroh por meter algunah palabrah nomah se ‚ja‘ y ‚tou‘ y eso ya te, te empiezan a decir o.. O nuehtra ehperencia también porque, nosotroh sí mezclamoh un ‚nah gei‘ o algo así, ya te dicen ruso.. o algo así. (Jjm15sm231f.)“ (Ladilova 2013: 171). Dabei hat die Verwendung der Ursprungssprache mit Sprecher*innen, die dieser nicht mächtig sind (also außerhalb der eigenen Gruppe genauso wie innerhalb der eigenen Gruppe mit weniger kompetenten Sprecher*innen) einen disruptiven Effekt:

Muestran asimismo que el efecto siempre es ‚rupturista‘: cualquiera de esos usos llama la atención, invita a volver sobre él, y es en ese marco en el que se aprecia su valor proactivo, en la medida en que típicamente la conversación pasa a incluir la dimensión identitaria de la etnicidad (Hipperdinger 2017: 51).

Die Ausdrücke in der Ursprungssprache werden daher meist übersetzt, vor allem wenn es sich um ganze Sätze oder Satzteile handelt. Lediglich Redewendungen werden auch ohne Übersetzung verwendet, vor allem wenn es sich dabei um „préstamos intracomunitarios“ (Hipperdinger 2017: 51) handelt, die jedoch häufig erklärt oder in alternativer Aussprache wiederholt werden. Andere Handlungen, an denen die diasporische Haltung deutlich wird, sind die Aktivitäten in zahlreichen wolgadeutschen Vereinen, Tanz- und Musikgruppen sowie Feste, die auch von jüngeren Wolgadeutschen frequentiert werden.

5. Fazit

Was ist nun die Konsequenz bzw. der Mehrwert der Betrachtung der Wolgadeutschen in Argentinien durch die Linse der verschiedenen Diasporabegriffe? Im klassischen Sinne handelt es sich um eine Opferdiaspora, was ein trauriges Licht auf die Angehörigen der Gruppe wirft, deren Vorfahren eine traumatische Migrationsgeschichte hinter sich haben. Zudem liegt der Fokus auf den Schwierigkeiten, sich im gegenwärtigen Siedlungsland einzufinden. Diese wurden mit dem Wolgadeutschen bzw. mit schlechten Spanischkenntnissen in Zusammenhang gebracht, weshalb die eigene Sprachvarietät nicht an

die jüngeren Generationen weitergegeben wurde. Die doppelte Migrationsgeschichte sowie die fehlende Motivation bzw. Möglichkeit, in die ursprünglichen Heimatländer zurückzukehren, lässt die Wolgadeutschen in Argentinien zudem als eine deterritorialisierte Diaspora klassifizieren, deren Mitglieder nicht (mehr) wissen, woher sie kommen und wohin sie gehören.

Der zeitgenössische Diasporabegriff zeigt die Wolgadeutschen in Argentinien dagegen in einem völlig anderen Licht: Als Angehörige einer transnationalen *imagined community* (Anderson 2016) haben die Mitglieder der Gruppe gar nicht mehr das Ziel sich „einfach“ in die argentinische Gesellschaft zu assimilieren. Vielmehr konnte anhand von Zitaten von Wolgadeutschen gezeigt werden, dass sie stolz auf ihre Herkunft sind und dabei von der „nationenübergreifenden Vergemeinschaftung“ (Bozdog/Möller 2015: 337) profitieren. Aus dieser Perspektive haben sie eine völlig andere Handlungsmacht: Sie können situationsbezogen sowohl „einfach“ argentinisch sein, da sie mittlerweile fließend Spanisch sprechen und ein integraler Bestandteil der argentinischen Gesellschaft sind, als gleichzeitig auch wolgadeutsch, wenn sie ihre ethnischen Eigenarten hervorheben möchten. Das Wolgadeutsche stellt für sie ein wichtiges Symbol dafür dar, weshalb es – wenn auch nur in Versatzstücken – auch von den jüngeren Mitgliedern der Gemeinschaft verwendet wird.

Die verschiedenen Interpretationen des Diasporabegriffs ermöglichen unterschiedliche Lektüren der soziolinguistischen Situation ein und derselben Gruppe, was zu einem vollständigeren Verständnis der Komplexität aktueller Diasporen beiträgt.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Benedict R. O'G, 2016. *Imagined communities*. Reflections on the origin and spread of nationalism. London et al.: Verso.
- Assmann, Jan, 2005. *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck.
- Bachmann-Medick, Doris, 2018. *Cultural turns*. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Bal, Mieke, 2002. *Travelling concepts in the humanities*. A rough guide. Toronto: University of Toronto Press.
- Berns-McGown, Rima, 2008. „Redefining ‚Diaspora‘“, in: *International Journal: Canada's Journal of Global Policy Analysis* 63/1, 3-20.
- Berry, John W., 2011. „Integration and Multiculturalism: Ways towards social Solidarity“, in: *Papers on Social Representations* 1/20, 2.1-2.21.

- Bonomi, Milin/Bürki, Yvette, 2018. „Percepción lingüística y prácticas translingües en la diáspora latina en Suiza e Italia: una propuesta metodológica“, in: *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana (RILI)* 31/1, 69-98.
- Bozdog, Cigdem/Möller, Johanna, 2015. „Transkulturalität, Migration und Diaspora“, in: Hepp, Andreas/ Krotz, Friedrich/ Lingenberg, Swantje/ Wimmer, Jeffrey, (Hgg.). *Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse*. Wiesbaden: Springer VS, 333-342.
- Brubaker, Rogers, 2005. „The ‚diaspora‘ diaspora“, in: *Ethnic and Racial Studies* 28/1, 1-19.
- Clifford, James, 1994. „Diasporas“, in: *Cultural Anthropology* 9/3, 302-338.
- Cohen, Robin, 2008. *Global diasporas*. An introduction. London et al.: Routledge.
- Faist, Thomas, 2010. „Diaspora and transnationalism: What kind of dance partners?“, in: Bauböck, Rainer/Faist, Thomas, (Hgg.). *Diaspora and Transnationalism*. Concepts, Theories and Methods. Amsterdam University Press, 9-34.
- Graefe, Iris Barbara, 1971. *Zur Volkskunde der Russlanddeutschen in Argentinien*. Wien: Schendl.
- Hipperdinger, Yolanda, 2017. „Lenguas inmigratorias europeas en el sudoeste bonaerense“, in: Bein, Roberto/Rigatuso, Elizabeth Mercedes, (Hgg.). *Asuntos de Sociolingüística y Análisis del Discurso*. Bahía Blanca: Ediums, 45-56.
- Kopp, Thomas, 1979. *Wolgadeutsche siedeln im argentinischen Zwischenstromland*. Marburg: Elwert.
- Ladilova, Anna, 2013. *Kollektive Identitätskonstruktion in der Migration*. Eine Fallstudie zur Sprachkontaktsituation der Wolgadeutschen in Argentinien. Frankfurt: Peter Lang.
- Ladilova, Anna, 2019. „Ruso en el habla de los alemanes del Volga en Argentina“, in: *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 29/1, 109-121.
- Márquez Reiter, Rosina/Martín Rojo, Luisa, 2014. „Introduction: Exploring Latin American Communities across Regions and Communicative Arenas“, in: Márquez Reiter, Rosina/Martín Rojo, Luisa, (Hgg.). *A Sociolinguistics of Diaspora*. Latino Practices, Identities, and Ideologies. London et al.: Routledge, 1-12.
- Nieswald, Boris, 2018. „Was ist eine Diaspora?“, in: <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurz dossiers/264009/was-ist-eine-diaspora> [19.02.2020].

- Patzelt, Carolin, 2018. „Identidades transnacionales y repertorios plurilingües: migrantes iberorrománicos en la Guayana Francesa. Transnational identities and plurilingual repertoires: Iberoromantic migrants in French Guayana“, in: *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana (RILI)* 31/1, 123-148.
- Pries, Ludger, 2009. „Transnationalismus, Migration und Inkorporation. Herausforderungen an Raum und Sozialwissenschaften“, in: *Geographische Revue: Zeitschrift für Literatur und Diskussion* 5/2, 23-39.
- RAE, 2020. „Díaspóra“, in: <https://dle.rae.es/di%C3%A1spora> [18.01.2020].
- Reyna Muniain, Facundo, 2018. „Política lingüística familiar en contexto de diáspora. Lengua e identidad en la comunidad gallega de Buenos Aires“, in: Patzelt, Carolin/Mutz, Katrin/Spiegel, Carolin, (Hgg.). *Migración y contacto de lenguas en la Romania del siglo XXI/ Migration et contact de langues au XXIe siècle*. Berlin: Peter Lang, 295-321.
- Safran, William, 1991. „Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return“, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1/1, 83-99.
- Schütz, Alfred, 1944. „The Stranger: an Essay in Social Psychology“, in: *American Journal of Psychology* 49/6, 499-507.