

**Die Rückkehr der Mayordomo.
Akzentuierung indigener Lebensweise durch ökonomische
und soziale Veränderungen im mexikanischen Chol-Dorf Río
Grande**

Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Sozialwissenschaft
an der
Fakultät für Soziologie
der
Universität Bielefeld

vorgelegt von:
J. Werner Link

1. Gutachter: Prof. Dr. H.D. Evers
2. Gutachter: Prof. Dr. G. Schlee

Bielefeld, den 24. Januar 1995

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier ISO 9706

Danksagung

Ich möchte an dieser Stelle den Dorfbewohner/innen von Río Grande danken, die mich und meine Fragen ein Jahr lang mit Geduld ertragen haben und mir mit Freundlichkeit und Freundschaft Lebenszusammenhänge verständlich machten. Besonders möchte ich der Familie von Fernando Martínez Martínez und Adelina Vázquez Martínez danken, bei der ich wie ein Familienmitglied während meines Aufenthaltes in Río Grande aufgenommen wurde.

Weiterhin möchte ich in Mexiko den Sozialwissenschaftler/innen José Alejos, Andrés Aubry, Joaquín Flores, Jesús Morales, Xochilt Leyva, Jaime Page und besonders Ursula Oswald für ihre bereitwillige Unterstützung danken.

In Deutschland gilt mein Dank Veronika Bennholdt-Thomsen, durch deren Hilfe ich mit den Bewohner/innen von Río Grande in Kontakt gekommen bin. Danken möchte ich auch den Lehrenden und den Kollegiaten und Kollegiatinnen des Bielefelder Graduiertenkollegs `Markt, Staat und Ethnizität' für ihre Diskussion und Anmerkungen, die mir bei der Bearbeitung meines Themas weitergeholfen haben. Besonders danke ich Anke Beck, Bettina Mann, Karin Werner und Martine Guichard für intensive inhaltliche Diskussionen und kritische Auseinandersetzungen. Darüber hinaus möchte ich Gudrun Lachenmann, Solvay Gerke, Heiko Schrader, Erhard Berner und Rüdiger Korff für ihren Rückhalt und ihre Beiträge danken.

Besonders möchte ich mich nochmals bei Hans-Dieter Evers und Günther Schlee für ihre Kritik und ihren Rat als Gutachter und bei Hildegard Rode für ihre Kritik am Rohmanuskript sowie bei Stella Bükler für ihr arbeitsintensives Lektorat bedanken.

Last but not least möchte ich mich für die Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) bedanken, ohne deren Finanzierung diese Arbeit nicht zustande gekommen wäre.

Danksagung	I
I Die Einbettung der indigenen Dörfer in überlokale Strukturen	1
1. Theoretischer Rahmen zur Einbettung des indigenen Dorfes Río Grande in das Weltsystem	10
a) Die Weltsystemtheorie von Wallerstein	10
b) Der Bielefelder Verflechtungsansatz.....	12
II Ort der Handlung: Das Chol-Dorf Río Grande im Bezirk Tila	15
1. Rekonstruktion der Vergangenheit: Von Maya und Chol.....	15
2. Ein einführender Überblick zum Bezirk Tila.....	19
3. Das Dorf Río Grande	20
a) Die Infrastruktur	20
b) Die Schule	22
c) Die Häuser	23
d) Die Kleidung	27
e) Die demographische und familiäre Struktur von Río Grande	28
f) Die religiöse Zugehörigkeit.....	29
g) Die sozio-ökonomische Differenzierungen in Río Grande	30
III Lokale Dimensionen der Integration in das Weltsystem	34
1. Der Integrationsprozeß der Chol in den kapitalistischen Weltmarkt	34
2. Die heutige Beziehung zwischen mestizischen Händlern und der indigenen Bevölkerung	41
3. Die Aufteilung der Subsistenz- und Marktproduktion in Río Grande	42
a) Die Aufteilung der Anbaufläche.....	42
b) Die Reduktion der Subsistenzproduktion.....	44
c).Die Zurückdrängung der "traditionellen" Arbeitsform "ayuda mutua"	45
d) Die Durchsetzung der hierarchischen geschlechtlichen Arbeitsteilung ...	46
e) Zusammenfassung	47
IV Die Aufwertung der Subsistenzproduktion	48
1. Veränderungen in der Kaffeeproduktion seit der letzten Hälfte der achtziger Jahre	48
2. Die Arbeiten in der Cash-crop Produktion.....	50
a) Die Tätigkeit in der Kaffeekultivierung	50
b) Die Kaffee-Ernte	52
c) Die Verarbeitung der Kaffeekirschen	55
d) Der Kaffeeverkauf.....	56

3. Veränderungen in der Subsistenzproduktion seit der zweiten Hälfte der achtziger Jahre.....	60
a) Die Gemüsegärten	65
b) Die neue Wertschätzung der einheimischen Gemüsesorten und Speisen	65
4. Resümee	70
V Veränderungen im sozio-kulturellen Bereich	72
1. Definition des Indianers	72
a) Gegenüberstellung zweier wichtiger Unterscheidungskriterien des Begriffs "Indígena"	73
b) Die Diskussion über die zivil-religiöse Hierarchie (Cargosystem)	75
2. Die Reorganisation der zivil-religiösen Hierarchie (Cargosystem) in Río Grande	79
a) Geschichtliche Entwicklung der zivil-religiösen Hierarchie in Tila	80
b) Das zivile Cargosystem in Río Grande	83
c) Die religiöse Hierarchie in Río Grande	89
3. Der Einfluß der katholischen Kirche.....	106
a) Die Theologie der Befreiung	106
b) Die Entwicklung der Theologie der Befreiung innerhalb der Diözese von San Cristóbal de las Casas	115
c) Die Katechisten in Río Grande und die Förderung der Cholsprache durch die katholische Kirche.....	127
4. Das religiös-kulturelle Selbstbewußtsein der Indígena und deren Politisierung durch die Katechisten als Grundlage der EZLN	133
5. Der neue Stellenwert der Curanderas/os	139
a) Curanderas/os als religiöse Autoritäten im Dorf	143
b) Die staatliche Förderung der Curanderas/os.....	151
VI Zusammenfassung und Schlußbetrachtung.....	168
Anhang A	
Zur Untersuchung und Forschungsmethode.....	172
Anhang B	
Auflistung des Warensortiments der größeren Läden in Río Grande.....	175
Tabellen:	
1. Tabelle zum Vergleich der Hektarerträge von Mais und Bohnen der "tornamilpa" 1992/93 zur Jahresernte von 1977	175
2. Tabelle zur Anzahl der Erweiterungen/Reduzierungen der Anbaufläche von Cafetal/Milpa während der letzten 5 Jahre	176
3. Tabelle zu den Antworten über die Verwendung von Kunstdünger und Herbiziden	176
4. Tabelle zu den in Río Grande genutzten Gemüsesorten	177
5. Tabelle zu den in Río Grande genutzten Früchten.....	178
6. Tabelle zu den in Río Grande genutzten Kräuter/Gewürze	178
7. Tabelle zu den einheimischen Speisen/Getränken	179
Literatur- und Quellenverzeichnis	180

I Die Einbettung der indigenen Dörfer in überlokale Strukturen

Am 10.10.1992, dem 500. Jahrestag der Eroberung Amerikas durch Kolumbus, stand ich an der Hauptstraße der Kleinstadt Tila im Norden des süd-mexikanischen Bundesstaats Chiapas und beobachtete eine Demonstration von Chol-Indianern der umliegenden Dörfer. Es war wohl die größte Demonstration, die Tila je gesehen hatte. Ungefähr 3000 Chol-Indianer marschierten durch die Straßen der Kleinstadt. Der Demonstrationzug erschien mir wie ein Potpourri der Symbole, die die heutige Lebenssituation der Indianer widerspiegeln: Frauen trugen ihre traditionelle Tracht und Männer ihre besten, industriell gefertigten Hosen und Hemden. Mexikanische Nationalflaggen wurden neben den roten Standarten der indigenen Mayordomo von Tila getragen. Indianische Tänzer mit der langen Schweiffeder des heiligen Vogels der Maya in der Hand, dem Quetzal, tanzten vor der heiligen, katholischen Figur der Jungfrau von Guadalupe und manche Demonstrant/innen hielten selbstgemalte Protestplakate hoch, die in Spanisch oder in Chol geschrieben waren. Auch der Anlaß der Demonstration war bezeichnend für die Situation der indigenen Landbevölkerung, denn es waren nicht nur die vergangene Eroberung und die darauf folgende Kolonisierung, sondern auch die heutige Diskriminierung, Ausbeutung, Landvertreibung und Mißachtung der indigenen Kultur, die die Chol an diesem speziellen Tag, genannt "día de la raza", auf die Straße gehen ließen. Eine Forderung war besonders auffällig, da sie sowohl sehr häufig auf den Plakaten zu lesen war, als auch die schon beschriebene Komposition des Demonstrationzuges sie anklingen ließ. Es war die Forderung nach Respektierung und Autonomie der indigenen Kultur.

Diese Demonstration in Tila war nicht die einzige zur Zeit der 500 Jahr-Feiern. Sie war eine von vielen, welche spontan oder organisiert in Mexiko oder auch in anderen Ländern Lateinamerikas stattfanden. Die mannigfaltigen, friedlichen Protestaktionen auf dem Kontinent zu diesem Tag stellten den vorläufigen Höhepunkt einer seit den siebziger Jahren kontinuierlich anwachsenden indigenen Bewegung dar (vgl. Gabbert, 1992; Schroder, 1991; Stavenhagen, 1984). In Mexiko wurden seit den siebziger Jahren zunehmend Protestmärsche, Landbesetzungen, indigene Kongresse und Versammlungen sowie die Entwicklung verschiedenster indigener Organisationen registriert, die in ihrem Profil ein breites Spektrum umfaßten. Diese Entwicklung widersprach der Vermutung von Sozialwissenschaftler/innen und Politiker/innen in den sechziger und sogar noch in den siebziger Jahren, daß sich die ethnischen Bindungen der Indianer im Zuge der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Integration in die nationale Gesellschaft auflösen würden, oder anders formuliert, daß die "Indianer" durch soziale und kulturelle Veränderungen "verschwinden" würden. Das Erstarken des indianischen Selbstbewußtseins, vor allem in Form ethnischer Organisationen, drang in das öffentliche Bewußtsein ein, da die Aktionen der Indianer, die sie alleine oder in Allianz mit anderen Sektoren bzw. Gruppen der mexikanischen Gesellschaft durchführten, sehr vielfältig waren. So versuchten sie auf lokaler, regionaler oder nationaler Ebene ihren Interessen und Forderungen Nachdruck zu verleihen. Bei dem Protest auf einer Ebene oder

zwischen diesen drei verschiedenen entwickelte sich jedoch keine Dynamik, die die diversen indigenen Gruppen oder Organisationen zusammenwachsen ließ. So zeichnet sich heute die indigene Bewegung durch eine starke Heterogenität aus (vgl. Mejía/ Sarmiento, 1987; Sarmiento, 1991). Trotz dieser Heterogenität der indigenen Gruppierungen lassen sich ihre Forderungen auf einen gemeinsamen Nenner bringen, der folgendes beinhaltet: Die Erhaltung des indigenen Landbesitzes und der natürlichen Ressourcen sowie der Bewahrung der kulturellen Eigenständigkeit, d.h. der Sprache, der traditionellen Institutionen und der Religion (vgl. Val, 1988). Die Forderungen reflektieren die alltägliche Situation und Lebensweise der verschiedenen indigenen Gruppen, in deren Zentrum die indianische Dorfgemeinschaft als "organische Einheit" (Beaucage, 1988) steht. Die indianische Dorfgemeinschaft repräsentiert den individuellen Bezugsrahmen und birgt die überlieferten institutionellen Strukturen der Autochthonen. Die politisch-kulturelle Selbstbestimmung der indigenen Dorfgemeinschaft - und nicht, wie in Europa anzutreffen, eine politisch-territoriale Abgrenzung einer größeren "Volksgemeinschaft" - bildet also den Nukleus der Forderungen der ethnischen Bewegungen in Mexiko. Es stellt sich die Frage, ob das in den Aktionen und ethnischen Organisationen zum Ausdruck kommende neue indigene Selbstbewußtsein, welches sich unzweifelhaft im politischen Raum artikuliert, sich auch in dem alltäglichen Rahmen der indianischen Dorfgemeinschaft wiederfindet.

Eine Fülle von sozialanthropologischen Forschungen, die sich mit einzelnen Bereichen des indianischen Alltags wie mit Landkonflikten, Sprachproblematik, autochthone Medizin etc. beschäftigten, geben Hinweise darauf, daß in den indigenen Dörfern ein gesteigertes indianisches Selbstbewußtsein vorzufinden ist. In der mexikanischen Sozialanthropologie erwuchs aus den empirischen Erfahrungen eine Diskussion über die sogenannte "resistencia cultural" der indianischen Dorfgemeinschaft. Unter "resistencia cultural" wird verstanden, daß im Rahmen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Integrationsbestrebungen durch die nationale Gesellschaft gegenüber den Indianern, die real in Form einer Subsumtion verläuft, die indigenen Bäuerinnen und Bauern diesen Bestrebungen die Betonung der Charaktermerkmale ihrer Kultur entgegenzusetzen (vgl. Beaucage, 1988). Die soziale Einheit, in der dieser alltägliche Widerstand geschieht und mit der sich die Autochthonen identifizieren, ist die indigene Dorfgemeinschaft. Aus diesem Grund wird die Kategorie der "Ethnie" als eine analytische Kategorie in dieser Diskussion als "akademisches Konstrukt" dargestellt und verworfen.

"... [La etnia] no responde a ningún criterio concreto de agrupación de los grupos, sino que ha sido una construcción de los investigadores (y de los políticos) para uso de ellos. ... En la investigación de campo, lo que aparece son comunidades; no obstante, es tal el desprestigio de la noción de comunidad que en la práctica este término dejó de ser un concepto con contenido de realidad (es un concepto casi prohibido en las escuelas)" (Val, 1988:9).

Die primäre Ursache der "resistencia cultural" wird in dem Prozeß der Fremdbestimmung der kommunalen kulturellen Entwicklung gesehen, womit die Enteignung der Kontrolle über den indigenen, kulturellen Prozeß gemeint ist.

"... la resistencia cultural es toda acción y efecto de rechazo, explícito y consciente, por parte de un grupo social, a la pérdida de control sobre su proceso cultural. ... la causa primera de la resistencia cultural es la expropiación del proceso cultural comunitario. Lo que se niega a perder el grupo no es tal o cual rasgo ya sea de larga tradición o de reciente adquisición. No son tampoco 'las costumbres' o 'las tradiciones' en abstracto, sino simple y llanamente el control sobre su propio proceso cultural ..."
(Val, 1988:11).

In dem Verständnis dieser Diskussion wird die "resistencia cultural" als eine Selbstbehauptung der Dorfgemeinschaft in der Beziehung zu ihrer sozialen Umwelt betrachtet, die Einflüsse und Neuerungen von außen keineswegs ausschließt, aber die Abgabe weiterer eigener Kontrollmöglichkeiten über den kommunalen Entwicklungsprozeß verhindern möchte (vgl. Val, 1988; auch Díaz-Polanco, 1992).

Der Kerngedanke der Diskussion um die "resistencia cultural" besteht demnach in der Betonung der Dorfgemeinschaft als eine geschlossene soziale Einheit, in der die einzelnen durch Normen und Verhaltensregeln, welche kulturell durch die indigene Tradition determiniert werden, fest verankert sind. Es wird angenommen, daß die ökonomische und kulturelle Penetration durch die nationale Gesellschaft diese Einheit zu zerstören droht. Gegen diese Bedrohung entwickelte die indigene Dorfgemeinschaft zur ihrer Erhaltung einen "kulturellen Widerstand".

Als eine kritische Stellungnahme, bezogen auf den Kerngedanken der "resistencia cultural", kann die im asiatischen Kontext formulierte Position von Jeremy Kemp (1988) gewertet werden, die sich gegen die Auffassung stellt, daß das Dorf eine isolierte traditionelle, starre und ursprüngliche Form der sozialen Struktur verkörpert. Kemp unterscheidet hierbei zwischen der Dorfgemeinschaft (community) als Organisation von verschiedenen Sphären der sozialen Aktivitäten und dem Dorf (village) als formale, administrative Einteilung durch eine übergeordneten Einheit (wider society) bzw. dem Staat. Letzteres stimmt nicht unbedingt mit den Aspekten der lokalen sozialen Organisation überein. Da trotz dieser Differenzierung die gesetzten administrativen Strukturen einen wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung der sozialen Organisation ausüben können, fordert er, daß das Dorf im Kontext der es umgebenden nationalen Gesellschaft bzw. des Staates analysiert werden sollte.

Die Diskussion der "resistencia cultural", welche die anhaltende Existenz der indigenen Dorfgemeinschaft sowie ihren - meist defensiven - Widerstand gegenüber allen Integrations- bzw. Auflösungsbemühungen sowohl in Mexiko als auch in Meso- und Südamerika (besonders in Peru und Bolivien) zu erklären versucht, weist bemerkenswerterweise Parallelen zu dem sozioökono-

mischen Ansatz der "moral economy"¹ auf. Die Vertreter der "moral economy", James C. Scott und Eric Wolf, sehen weltweit in dem bäuerlichen Widerstand und der Rebellion eine defensive Reaktion gegenüber dem Kapitalismus, welche die kleinbäuerliche, vorkapitalistische, "geschlossene" Dorfgemeinschaft erhalten sollte. Ihrer Ansicht nach stellt das Dorf eine kulturelle und ökonomische Einheit dar, die durch "moralisch-ethische" Beziehungen geprägt wird, um den "vorkapitalistischen" Subsistenzbauern Überlebenssicherheit zu verschaffen. Von dieser moralischen Beziehung wird der Begriff "moral economy" abgeleitet. Die von außen eindringenden kapitalistischen Strukturen werden auch hier als eine Bedrohung betrachtet, die die Subsistenzsicherheit der Kleinbauern und die soziale Einheit des Dorfes vernichtet. Bäuerlicher Widerstand und Rebellion werden als Versuch interpretiert, diese Veränderungen aufzuhalten oder rückgängig zu machen (vgl. Hartmann, 1981).

Durch die Übereinstimmung der grundlegenden Annahmen in den Diskussionsansätzen über die "resistencia cultural" und der "moral economy" ist es von Interesse, sich die Kritik an der "moral economy" zu vergegenwärtigen, um auch dort berechtigte Parallelen als kritische Anmerkungen an der "resistencia cultural" ableiten zu können.

Ende der siebziger Jahre entfachte die Kritik von Samuel Popkin² an der "moral economy" eine heftige Debatte. Er vertrat den Standpunkt, daß die Kleinbauern ihre Handlungen nicht an moralischen Verhaltensprinzipien ausrichten, sondern eine individuelle Rationalität der Nutzenmaximierung, d.h. Verbesserung ihres Lebensstandards verfolgen. Mit diesem auf den einzelnen Akteur und nicht auf die Gemeinschaft fokussierten Blick zeigte Popkin auf, daß dem einzelnen Kleinbauern die Integration in den kapitalistischen Markt auch Vorteile verschaffen kann, so daß die Penetration des Dorfes durch den Kapitalismus nicht mechanisch als Bedrohung betrachtet werden muß. Zudem stellte er auch dar, daß zwischen den Interessen des Individuums und der Gruppe auch Differenzen auftreten können. Denn warum sollte der einzelne einen Beitrag zu einer gemeinsamen Aktion leisten, wenn er keinen Nutzen daraus zieht oder der zu erwartende Nutzen die Kosten nicht amortisiert? Mit dieser Sichtweise wurde auf das Problem von Einzelgängern oder von verschiedenen Interessengruppen innerhalb des Dorfes verwiesen, die die Kohäsion der Dorfgemeinschaft von innen heraus bedrohen können (vgl. Hartmann, 1981)³.

¹ Als Vertreter der "moral economy" ist vor allem James C. Scott zu nennen mit seiner Studie über die südostasiatischen Bauern: "The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia", New Haven, 1979, aber auch Eric R. Wolf: "Peasant Wars of the Twentieth Century", New York, 1969, und Joel S. Migdal: "Peasants, Politics and Revolution. Pressures toward Political and Social Change in the Third World", Princeton, 1974 sowie H.D. Evers und H. Schrader: "The Moral Economy of Trade", London, 1994.

² Samuel L. Popkin: "The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam", Berkeley, 1979.

³ Darüber hinaus wiesen Evers/Schrader (1994) auf das Problem des "moralischen Dilemmas" hin, welches sich bei der Ausdehnung der Marktwirtschaft in bäuerlichen Gesellschaften ergibt und zu ethnischen sowie kulturellen Differenzierungen der ländlichen Bevölkerung führen kann.

Eine schematische Übertragung der Popkinschen Kritik auf die Diskussion der "resistencia cultural" würde sich als unangemessen erweisen, weil er Moral als Handlungsanleitung gänzlich negiert und durch ökonomische Rationalität ersetzt. Dennoch inspiriert sie zu einem kritischen Hinterfragen dieses Ansatzes. So stellt sich auch hier die Frage, ob durch die Fixierung auf die Dorfgemeinschaft mit ihrer tradierten kommunalen Moral bzw. Kultur, die für die indigenen Menschen handlungsleitend sein soll, ein "übersozialisiertes" Bild der Dorfbewohner/innen gezeichnet wird, welches das Individuum mit seinen persönlichen Interessen völlig ausblendet. Dies gilt sowohl in ökonomischer als auch in kultureller Hinsicht. Besonders für den kulturellen Aspekt sei - als ein kritisches Beispiel - auf das Phänomen in Mexiko und ganz Lateinamerika hingewiesen, daß in großer Anzahl Indianer durch freiwillige Entscheidung zu religiösen Sekten konvertieren und sich damit gänzlich von ihrer indigenen Identität und Kultur lossagen. Widerspricht nicht gerade die religiöse Konversion innerhalb einer Dorfgemeinschaft jeder "resistencia cultural" und verweist sie nicht gleichzeitig auf individuelle Strategien?

Aber der Ansatz der "resistencia cultural" impliziert eine Inkompatibilität von nationaler, d.h. mestizischer und indigener dorfgemeinschaftlicher Kultur, indem auf einen entlang der Geschichte verlaufenden Angriff gegen die Gemeinden hingewiesen wird, der auf Grund des kulturellen Widerstandes jedes Mal abgewehrt werden konnte (vgl. Val, 1988; Díaz-Polanco, 1992). Es stellt sich die Frage, ob die in der "resistencia cultural" konstatierte antagonistische Situation beider Kulturen - Bonfil Batalla (1987a) benutzte den Begriff zweier "Zivilisationen" - in der heutigen Realität schon längst nicht mehr existiert? Verkörpert nicht stattdessen die indigene Dorfgemeinschaft einen integralen und subsumierten Bestandteil der mexikanischen Gesellschaft, dessen Reproduktion je nach politisch-ökonomischer Situation und je nach den Interessen verschiedener gesellschaftlicher Kräfte gefördert oder bedrängt wird? Oder geschieht sogar beides gleichzeitig? Weitergehend stellt sich auch die Frage, ob das in der heutigen Zeit zu beobachtende neue Selbstbewußtsein der Indianer nicht auch weltweite Bezüge besitzt? Dabei sei nicht nur an die verschiedenen internationalen Menschenrechtskonferenzen und Konferenzen der Autochthonen sowie an das von der UNO proklamierte Jahr der Ureinwohner (1993) erinnert, sondern auch an verschiedene religiöse Bewegungen in Südostasien, in den islamischen Staaten und in Afrika, die eine eigene Identität gegen die Globalisierung der westlichen Lebensweise stellen. Die letzte Frage regt dazu an, die Situation der Indianer nicht nur in der verengten Perspektive von indigener Dorfgemeinschaft versus nationaler Gesellschaft zu betrachten.

Die vorliegende Untersuchung ist ein empirischer Beitrag zur Diskussion über das zunehmende indigene Selbstbewußtsein. Die grundlegende These der Arbeit ist, daß Kräfte, die in der gesamten mexikanischen Gesellschaft agieren, das Anwachsen des Selbstbewußtseins der Autochthone anregen und auch fördern. Weit unterhalb der Schwelle von Organisationen oder Bewegungen wurde im Alltag des indigenen Dorfes Río Grande im Norden des süd-mexikanischen Bundesstaats Chiapas nach Veränderungen geforscht, die auf ein gestiegenes indigenes Selbstbewußtsein hindeuten. Die aufgrund der Dorfstudie dokumentierten Veränderungen innerhalb des Ortes werden in bezug auf ihre Ursachen und möglichen Verbindungen zwischen den Ent-

wicklungen auf der dörflichen Ebene und den sie umgebenden gesellschaftlichen Kräften untersucht (zur methodischen Vorgehensweise siehe Anhang A). Hierbei wird nicht von einem Antagonismus zwischen indigener Dorfgemeinschaft und national-mexikanischer Gesellschaft ausgegangen, sondern die Studie ordnet sich ein in den Rahmen des Wallersteinschen Weltsystems-konzeptes (vgl. Wallerstein, 1979 und 1986) und des Bielefelder Subsistenzansatzes (vgl. Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen, 1979; Bennholdt-Thomsen, 1981 und 1982; Evers, 1987; Jacobi/Nieß, 1980), wobei von der Integration und der Verflechtung der kleinbäuerlichen Subsistenzproduktion in den nationalen bzw. internationalen Markt ausgegangen wird. Aus dieser Perspektive werden die Veränderungen in den verschiedenen dörflichen Bereichen betrachtet. Wichtig ist hierbei, daß die benutzte Aufgliederung in ökonomische und soziale Bereiche, die für eine analytische Vorgehensweise unabdingbar ist und sich auch in der Kapitelgliederung widerspiegelt, keineswegs in dem Empfinden der Bewohner/innen des Dorfes so geteilt wird. Denn für sie stellen die unterschiedenen Bereiche in ihrem Alltag eine homogene Einheit dar.

Die Aktualität der Diskussion über das gestiegene indigene Selbstbewußtsein zeigte sich in den Ereignissen am 1.1.1994, als der Aufstand der zapatistischen Befreiungsarmee den Bundesstaat Chiapas und ganz Mexiko erschütterte. Für die hier vorliegende Dorfstudie von Río Grande, die von August 1992 bis August 1993 durchgeführt wurde, also fast vier Monate vor der gewaltvollen Rebellion, stellt sich die Frage, ob es schon während des Untersuchungszeitraumes Hinweise auf die bevorstehende Erhebung der Indianer gab.

Eine etwas verblüffende Erwiderung mag für die/den Leser/in die Antwort sein, daß es in dem Dorf Río Grande und in der direkten Umgebung, in der u.a. die Kleinstadt Tila liegt, keine Indizien gab, die auf diesen mächtigen Aufstand hindeuteten. Diese Tatsache kann damit erklärt werden, daß das Zentrum der Rebellion im Südwesten von Chiapas lag, in der sogenannten "selva lacandona", und sich auch von dort der größte Teil der Aufständischen rekrutierte. Auch während der blutigen Kampfphase des Aufstandes wurde die Gegend im Norden von Chiapas "nur" indirekt betroffen, denn sie diente als Aufmarschgebiet für die mexikanische Bundesarmee; bewaffnete Auseinandersetzungen fanden nach meinen Informationen dort nicht statt.

Bemerkenswert ist aus der heutigen Sicht, daß es damals auch keine Hinweise oder Gerüchte in der Stadt San Cristóbal de las Casas gab, die mit als erster Ort von den sogenannten Zapatisten erobert wurde. Auch Anthropolog/innen und Soziolog/innen, mit denen ich in jener Zeit in San Cristóbal sprach, machten keine Andeutungen, daß ein Aufstand der Indianer bevorstünde. Selbst bei einem Vorfall im Juni 1993 in dem Gebiet zwischen Altamirano und Ocosingo, bei dem zwei Soldaten ermordet wurden, wurde der Stellungnahme der Armeeführung, die hinter diesen Morden Guerillakämpfer vermutete, allgemein keine Bedeutung zugemessen. Statt dessen wurde laut, daß diese Stellungnahme typisch für die mexikanische Armee sei, denn damit könnte sie ihr Vorgehen gegen die indigene Bevölkerung in diesem Gebiet rechtfertigen. Inwiefern nun wirklich ein Zusammenhang zwischen diesem Vorfall und der zapatistischen Befreiungsarmee besteht, kann ich aufgrund der mir momentan in Deutschland zur Verfügung stehenden Information nicht

beurteilen.

Allgemein gab es in den von mir aufgesuchten Gebieten von Chiapas bis ungefähr Mitte 1993 keine Hinweise oder Andeutungen auf die bevorstehende Rebellion.

Für die vorliegende Studie stellt sich nach den gewaltvollen Ereignissen die Frage, ob im Nachhinein eine Gemeinsamkeit oder ein Zusammenhang zwischen den Veränderungen in Río Grande und der Erhebung festzustellen ist. Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich auf die strukturellen Bedingungen verweisen, unter denen die Indianer - nicht alleine in Chiapas - leben: Geprägt von einer alltäglichen Diskriminierung (ihre Sprache und kulturelle Lebensweise wird verachtet; der spanische Begriff "indio" ist mit pejorativen Konnotationen überfrachtet, wie faul, dumm, rückständig etc.) und Ausbeutung (teilweise existieren noch Formen von Leibeigenschaft, auch leiden die indigenen Kleinbauern unter der Monopolstellung von mestizischen Aufkäufern und Kleinhändlern) verschlechtert sich ihre Situation stetig. Es gibt ernährungswissenschaftliche Studien, die belegen, daß Unterernährung in indianischen Gebieten ein großes Problem darstellt; z.B. leiden 80% aller Neugeborenen in autochthonen Regionen von Oaxaca und Chiapas an Untergewicht (vgl. Oswald, 1994). Die neoliberale Politik des mexikanischen Präsidenten Carlos Salinas de Gortari (1988-94) verschärfte im Zuge des Beitritts zur nordamerikanischen Freihandelszone (NAFTA) die Lage der Kleinbauern, da diese Politik die Ernährungsgrundlage der Bauern und Bäuerinnen, den Boden, durch eine Form der Deregulierung aus dem gesetzlich geschützten Raum herausnahm und dem "freien Spiel" der Marktkräfte überließ. Darüber hinaus müssen in Zukunft die Produkte der indigenen Kleinbauer/innen mit den Produkten der US-amerikanischen Agroindustrie konkurrieren, was nochmals eine Zuspitzung der Situation der Indianer bedeutet⁴.

Friedliche Proteste, die auf die prekäre Lage der Autochthonen aufmerksam machten, wie der oben beschriebene Demonstrationmarsch in Tila, verhallten ungehört. Die Indianer wurden durch die existierende Ignoranz zu einem gewaltvollen Aufstand geführt, weil sie auf sich aufmerksam machen mußten. Die Kleinbäuerinnen und Kleinbauern in Río Grande, deren Situation nicht ganz so dramatisch ist wie von jenen in der "selva lacandona", versuchten ihre Lage durch die Betonung ihrer Kultur, wie z.B. durch die Aufwertung der Subsistenzproduktion oder der traditionellen Heiler/innen, zu verbessern.

Neben der Einbettung in die gleichen sozioökonomischen Strukturen wie die Indianer der "selva lacandona" haben die Indianer von Río Grande und die Aufständischen noch eine weitere Gemeinsamkeit, die nicht so offensichtlich ist: Es ist ein im Vergleich zur jüngeren Vergangenheit selbstbewußteres religiös-kulturelles Selbstverständnis, das die Kultur und die Kohäsion der Dorfgemeinschaft akzentuiert. Dieses religiös-kulturelle Selbstverständnis - religiös und kulturell deswegen, weil religiöse und kulturelle Überlieferungen in der Indianergemeinde in den gleichen

⁴ Eine analytische Darstellung des strukturellen Zusammenhanges zwischen neoliberaler Agrarpolitik und der Situationsverschlechterung der Indianer würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Darum wird an dieser Stelle auf die einschlägige Literatur hingewiesen, die anlässlich des Aufstandes der zapatistischen Befreiungsarmee erschienen ist.

Ausdrucksformen dargestellt werden, so daß sie nicht unterschieden werden können - erfuh in ganz Chiapas durch die Aktivitäten der von der Theologie der Befreiung inspirierten Katechisten in den jeweiligen indigenen Dörfern eine Politisierung. Und diese Politisierung ist ein wesentlicher Grund, warum die zapatistische Befreiungsarmee einen großen Zuspruch und Zulauf innerhalb der indigenen Bevölkerung besitzt⁵.

Im Gegensatz zu der oben kritisierten, theoretischen Erklärung bezüglich der bäuerlichen Aufstände von James C. Scott, der in der Rebellion einen Abwehrkampf der Bäuerinnen und Bauern gegen die Penetration der Dörfer durch kapitalistische Strukturen sieht, zeigt sich in Chiapas, daß die Dörfer schon längst in den kapitalistischen Markt und in die nationale Gesellschaft eingebunden sind. Die Bereitschaft der indigenen Bäuerinnen und Bauern zu einem Aufstand entwickelte sich erst in neuerer Zeit mit dem Erstarren des religiös-kulturellen Bewußtseins und dessen Politisierung. Die Erklärung, warum die Zapatisten rebellierten, liegt deshalb nicht in einer "ewigen" antagonistischen Abwehrhaltung der bäuerlichen Dorfgesellschaft gegenüber den kapitalistischen Strukturen, sondern in den politischen und (kapitalistisch-) ökonomischen Entwicklungen der Gesellschaft, in die die autochthonen Dörfer eingebettet, d.h. deren Bestandteil sie sind. Verdeutlicht wird dies durch den Einfluß der Faktoren 'Markt', 'Kirche bzw. Theologie der Befreiung' und 'mexikanischer Staat' in Chiapas; diese Faktoren begünstigen und fördern teils gezielt die Betonung eines neuen religiös-kulturellen Selbstbewußtseins der Indianer (s. unten). Sie verweisen eindeutig darauf, daß die zu beobachtende Entwicklung bei der autochthonen Bevölkerung, sei es durch Aufstände, neugebildete Organisationen oder durch Veränderungen in den einzelnen Dörfern, in dem Zusammenhang von gesellschaftlicher Entwicklung und Marktentwicklung betrachtet werden sollte. Die vorliegende Studie wird innerhalb dieses Rahmens Veränderungen im sozialen und ökonomischen Bereich in dem indigenen Dorf Río Grande aufzeigen und den Zusammenhang zu den genannten Einflußfaktoren verdeutlichen, so daß die Aussagefähigkeit dieser Untersuchung über dieses bestimmte Dorf hinausweist.

Die Arbeit ist in sechs große Kapitel unterteilt.

Das erste Kapitel gibt eine Einführung in das Thema der Arbeit und beschreibt eine theoretische Diskussion, die auf eine Einbettung der indigenen Dörfer in überlokale Strukturen hinweist. Zur konkreten Verortung der zu beschreibenden Prozesse in Río Grande wird der Rahmen der Welt-systemtheorie von Immanuel Wallerstein vorgestellt und durch den Bielefelder Verflechtungsansatz ergänzt, so daß die durch die Marktintegration ausgelösten Dynamiken innerhalb des Dorfes erfaßt werden können.

Im zweiten Kapitel wird ein allgemeiner Überblick über das Dorf Río Grande skizziert, indem ein kurzer geschichtlicher Abriß über die Chol, eine geographische Einordnung sowie eine Dorfbeschreibung vorgestellt werden, bei der auch auf religiöse und sozio-ökonomische Differenzierungen im Dorf eingegangen wird.

⁵ Auf diesen Punkt wird in einem speziellen Kapitel dieser Arbeit nochmals genauer eingegangen (vgl. Kapitel V.4.).

Das dritte Kapitel umreißt zur Beurteilung von Veränderungen im ökonomischen Bereich die ökonomische Entwicklung bis ca. Mitte der achtziger Jahre unter dem besonderen Aspekt der Integration in den (Welt-)Markt.

Im vierten Kapitel werden die konstatierten ökonomischen Veränderungen dargestellt und die Verbindungen mit den Marktentwicklungen beleuchtet. Hierbei wird detailliert auf die Warenproduktion des Kaffees eingegangen und es werden Veränderungen im Bereich der Eigenkonsumproduktion aufgezeigt.

Das fünften Kapitel beschäftigt sich mit den Veränderungen im sozio-kulturellen Bereich Río Grandes. Um diese Veränderungen erfassen zu können, wird zunächst eine anthropologische Definition des "Indianers" vorgestellt, welche die zentrale Bedeutung der Dorfgemeinschaft bzw. ihre soziale Organisation, die zivil-religiöse Hierarchie, herausstellt. Ein knapper Überblick über die sozialanthropologische Diskussion der zivil-religiösen Hierarchie soll dabei den Zusammenhang der internen Entwicklung dieser Dorfhierarchie mit äußeren Einflüssen verdeutlichen. Anhand des Werdegangs der zivil-religiösen Hierarchie der Kleinstadt Tila wird dieser Kontext veranschaulicht, wobei die Konsequenzen des staatlichen Einflusses in den Mittelpunkt gestellt werden. Die aus der zivil-religiösen Hierarchie von Tila herausgelöste, dörfliche Hierarchie von Río Grande wird anschließend in den Fokus der Betrachtung gestellt. Die Reorganisation der zivil-religiösen Hierarchie auf dörflicher Ebene wird in ihren beiden Teilbereichen, dem zivilen und dem religiösen, eingehend betrachtet.

Um die Bedeutung der katholischen Kirche bzw. der Theologie der Befreiung auf die Revitalisierung des religiösen Bereiches der Hierarchie würdigen zu können, wird auf die Entwicklung der Befreiungstheologie im allgemeinen und im mexikanischen Bundesstaat Chiapas im besonderen eingegangen. Die mit der Entwicklung der Theologie der Befreiung ausgelöste Politisierung der Indianer wird wiedergegeben. Die zentrale Funktion der von der Befreiungstheologie inspirierten Katechisten als Intermediäre zwischen der Kirche und den einzelnen Dörfern wird hervorgehoben. Das Engagement der Katechisten von Río Grande für die Aufwertung der Chol-Sprache wird als ein Beispiel für den alltäglichen Einsatz vorgestellt, den die Katechisten zur Erhaltung und Akzentuierung der indigenen Kultur leisten.

In einem eigenen Abschnitt wird auf die Bedeutung des indigenen religiös-kulturellen Selbstbewußtseins und dessen Politisierung durch die Katechisten in Hinblick auf den Aufstand der zapatistischen Befreiungsarmee (EZLN) eingegangen.

Weiterhin werden in dem folgenden Abschnitt die traditionellen Heiler/innen betrachtet, deren neuer Stellenwert in der Dorfgemeinschaft von Río Grande sich einerseits durch das gestiegene religiös-kulturelle Selbstverständnis der Bewohner/innen ergibt und andererseits durch die staatliche Förderung des "Instituto Nacional Indigenista" begünstigt wird. Das staatliche Institut und das staatliche Interesse an der Förderung der indigenen Medizin werden dabei vorgestellt.

Das sechste Kapitel bietet einen Überblick über die Arbeit und stellt eine allgemeinere Betrachtung zu den Veränderungen in Río Grande vor.

1. Theoretischer Rahmen zur Einbettung des indigenen Dorfes Río Grande in das Weltsystem

Die kleinbäuerliche Ökonomie des Dorfes Río Grande bildet keineswegs eine autonome ökonomische Einheit, welche abgeschlossen vom nationalen oder internationalen Markt nach "überlieferten" indigenen Weisen für das Überleben der Dorfbewohner/innen sorgt. Statt dessen wird unter Verwendung der theoretischen Ansätze der Weltsystemtheorie und des Bielefelder Verfechtungsansatzes deutlich, daß die gesamte kleinbäuerliche Produktion, d.h. der Bereich der Warenproduktion ebenso wie der Bereich der "traditionellen" Eigenkonsumproduktion, in die weltweiten Zusammenhänge des kapitalistischen Marktes integriert sind und damit das Überleben der Dorfbewohner/innen von der Dynamik des Marktes abhängig ist. Die später vorgestellten, durch den Prozeß der Marktintegration verursachten Veränderungen veranschaulichen, daß auch in diesem indigenen Dorf die Strukturen der kapitalistischen Weltwirtschaft dominieren.

a) Die Weltsystemtheorie von Wallerstein

In der theoretischen Diskussion über gesellschaftliche Entwicklung plädiert Wallerstein dafür, gesellschaftliche Veränderungen über einen langen historischen Zeitraum (analog zu Braudels "longue durée") zu betrachten, damit Erklärungen über gesellschaftliche Kontinuität und Wandel gegeben werden können. Um strukturelle Veränderungen wahrzunehmen, sei es notwendig, die langen historischen Zeiträume in Abschnitte (Stadien) zu unterteilen. Wenn der Vergleich dieser Stadien jedoch nicht zu "ahistorischen Modellbauereien" des sozialen Wandels verkommen soll, wie Wallerstein es der bürgerlichen Modernisierungstheorie und den marxistischen Wissenschaftlern vorwirft, "... dann müssen dies Stadien von Gesellschaftssystemen, sprich: Totalitäten sein. Und die einzigen Totalitäten, die existieren oder historisch existiert haben, sind Minisysteme und Weltsysteme, und im 19. und 20. Jahrhundert gab und gibt es nur ein Weltsystem, die kapitalistische Weltwirtschaft" (Wallerstein, 1979:34).

Das konstituierende Merkmal eines Gesellschaftssystems ist nach Wallerstein die Existenz einer Arbeitsteilung, die die Bedürfnisse der verschiedenen Sektoren und Gebiete befriedigt, welche auf einen wirtschaftlichen Austausch miteinander angewiesen sind. Wallerstein betrachtet, wie im obigen Zitat vorgestellt, in der heutigen Zeit allein die kapitalistische Weltwirtschaft mit einem umfassenden System der internationalen Arbeitsteilung als existent. Die Weltwirtschaft und der Kapitalismus werden hierbei als unteilbare Phänomene betrachtet, gleichsam den zwei Seiten einer Münze, die sich im "langen 16. Jahrhundert" - von 1450 bis 1640 - in Europa herausbildeten und sich von dort über die Erde ausdehnten (vgl. Wallerstein, 1979). Der Expansionsprozeß endete ungefähr mit dem Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, wobei alle Regionen der Erde

von der kapitalistischen Weltwirtschaft erfaßt wurden⁶.

"Erst mit der Herausbildung der modernen Weltwirtschaft im Europa des 16. Jahrhunderts kam es zur vollen Entfaltung und ökonomischen Vorherrschaft des 'Markthandels' - zu der Errichtung des Systems, das 'Kapitalismus' heißt" (Wallerstein, 1979:35f).

Durch den analytischen Bezug auf das kapitalistische Weltsystem und nicht auf den einzelnen Nationalstaat konnte Wallerstein dem Problem der Gleichzeitigkeit von "Produktionsweisen" oder "Stadien von gesellschaftlicher Entwicklung" (z.B. das angebliche Fortbestehen von feudalistischen Gesellschaftsformen im Kapitalismus, wie etwa in Lateinamerika), das sich in der sozialwissenschaftlichen "Produktionsweisen"-Debatte der siebziger Jahre (z.B. Frank versus Lacau) widerspiegelte, eine andere Perspektive entgegenstellen bzw. es als ein "Pseudoproblem" entlarven. Indem er das Wesensmerkmal der kapitalistischen Weltwirtschaft in der "Produktion zum Zweck des Absatzes auf einem Markt mit dem Ziel, den größtmöglichen Profit zu realisieren" (Wallerstein, 1979:43) definierte, konnte er das Problem der sich gegenseitig ausschließenden "Produktionsweisen" als unterschiedliche Entwicklungen im Rahmen eines Systems erklären. Damit wurde der Einsatz von Arbeitskräften unter verschiedenen Verhältnissen (Sklaverei, Schuldknechtschaft, Pachtbauer/bäuerinnen usw.) genauso zum Ausdruck von Kapitalismus, wie der Einsatz von proletarischer, "freier" Arbeitskraft. Das entscheidende Kriterium hierbei stellte die Nutzung der Arbeitskraft für die Akkumulation von Kapital im weltweiten Prozeß der Kapitalakkumulation dar (vgl. Senghaas, 1979). Die unterschiedliche ökonomische Situation von Ländern in der kapitalistischen Weltwirtschaft markierte Wallerstein durch eine Dreigliederung in "strukturbedingte Positionen in einer Weltwirtschaft", in das Zentrum, in die Semiperipherie⁷ und in die Peripherie. Er zeigte damit auf, daß produzierter Mehrwert von der Peripherie zum Zentrum durch den Mechanismus des "ungleichen Tausches" innerhalb der Weltwirtschaft fließt.

"Kapitalismus bedeutet also nicht nur, daß die Produktionsmittelbesitzer sich von denen, die nichts anderes als ihre Arbeitskraft besitzen, den Mehrwert aneignen, sondern Kapitalismus heißt auch die Aneignung des volkswirtschaftlichen Überschusses (Surplus) der gesamten Weltwirtschaft durch die Länder des Zentrums" (Wallerstein, 1979:47).

⁶ Evers sieht das Ende des Expansionsprozesses des kapitalistischen Weltmarktes nicht um die Jahrhundertwende abgeschlossen, da dieser Prozeß in der heutigen Zeit noch in den Staaten des früheren Warschauer Paktes sowie in China anhält (vgl. Evers, 1994b).

⁷ Der Semiperipherie schreibt Wallerstein eine stabilisierende Funktion im Weltsystem zu, die eine Polarisierung von Peripherie und Zentrum verhindert. Die Einordnung von einzelnen Ländern in eine dieser drei Strukturkategorien ist im kapitalistischen Weltsystem nicht starr, sondern kann sich mit der Historie verändern.

b) Der Bielefelder Verflechtungsansatz

Der Bielefelder Verflechtungsansatz entwickelte sich aus einem Diskussionszusammenhang des Bielefelder "Forschungsschwerpunktes Entwicklungssoziologie", in dessen Rahmen Wissenschaftler/innen weltweit empirische Forschungen unternahmen. Sie betrachteten ihre Untersuchungen als kritische Ergänzungen zur Dependenz- und Weltsystemtheorie, "die gelegentlich allzu pauschal die Welt mit Etiketten versahen und selten auf die Lebens- und Leidensbedingungen der Menschen selbst eingingen" (Evers, 1987:137). Diese Kritik an der Makroperspektive abstrakter Theorien wie die der Weltsystemtheorie ließ sie in ihren Forschungen die Situation der Unterprivilegierten in den unterentwickelten Gebieten von Asien, Afrika und Lateinamerika untersuchen.

"Der Kampf um die Erhaltung der Existenz, um die Reproduktion menschlicher Arbeitskraft erschien dabei als grundlegender Prozeß gesellschaftlicher Entwicklung bzw. Unterentwicklung überhaupt. Die Vermittlung dieser echt existentiellen Prozesse zur gesamtgesellschaftlichen Reproduktion wurde zum zentralen Forschungsgegenstand der Bielefelder Arbeitsgruppe" (Evers, 1979:5).

In ihren empirischen Untersuchungen sahen sie sich mit einem großen Wirtschaftsfaktor konfrontiert, der aus der theoretischen Sichtweise der Weltsystemtheorie nicht wahrgenommen wurde und "... dessen Produktionsformen nicht auf dem Lohnarbeit-Kapital Verhältnis beruhen, [sondern; W.L.] ... dem Bereich der Hauswirtschaft, der 'unbezahlten Frauenarbeit', der Reproduktion von Wohnraum und immer noch vorhandenen Formen agrarischer Subsistenzproduktion" (Evers/Schiel, 1979:281-82; Hervorhebung im Original, W.L.).

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen entwickelten die Bielefelder Entwicklungssoziologen und -soziologinnen den zentralen Begriff des sogenannten Bielefelder Verflechtungsansatzes, die Subsistenzproduktion. Dieser Begriff umfaßte nicht nur die Definition der ländlichen Produktion von Nahrungsmitteln für den Eigenverbrauch; er umfaßt z.B. auch häusliche Reproduktionsarbeit und Produktion von Nahrungsmitteln in der Stadt. Die Subsistenzproduktion wurde insgesamt als gebrauchswertorientierte Arbeit verstanden, die das menschliche Leben und Arbeitsvermögen erst herstellt und ständig erneuert (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1981; Jacobi/Nieß, 1980).

Die Subsistenzproduktion wurde damit als analytische Kategorie zur Untersuchung aller nicht-entlohnter Arbeit herangezogen, die zur gesamtgesellschaftlichen Reproduktion dient und somit innerhalb des kapitalistischen Weltsystems in die kapitalistische Dynamik von Mehrwertproduktion und Akkumulation eingebettet ist. Denn die Produktion von lebendigem Arbeitsvermögen bedeutet zugleich, daß es innerhalb des kapitalistischen Weltsystems für die kapitalistische Produktion verfügbar wird. Die Subsistenzproduktion wurde mit der historischen Ausbreitung der kapitalistischen Warenproduktion demnach nicht "überflüssig" oder verschwand, sondern ist

Voraussetzung und Bestandteil jeder Form von Warenproduktion und Lohnarbeit. Das Erkennen der Verflechtung von Subsistenzproduktion, also Produktion für den Eigenbedarf, und Warenproduktion in ihren weltweiten und unterschiedlichen Formen erachteten die Bielefelder Entwicklungssoziologen und -soziologinnen als die zentrale Aufgabenstellung ihres Ansatzes. Sie lehnten damit die dualistischen Trennungen bzw. die Dichotomisierung von Subsistenzproduktion und Marktwirtschaft ebenso wie evolutionstheoretische Lehren vom Übergang des einen in das andere Wirtschaftssystem ab und monierten an den verschiedenen theoretischen Modellen, daß "die Verflechtung dieses Sektors mit der Warenökonomie oder gar der Zusammenhang zwischen Formen der Subsistenzproduktion in Erster und Dritter Welt ... kaum eine adäquate Beachtung [fand; W.L.]" (Evers, 1987:37). Für ihren analytischen Blick ist es deshalb grundlegend, daß Subsistenzproduktion und Warenproduktion nicht als verschiedene Produktionsweisen, sondern als Produktionsformen innerhalb der gleichen, weltumfassenden kapitalistischen Produktionsweise verstanden werden. In diesem Punkt verdeutlichen sich die Übereinstimmung mit der Weltsystemtheorie von Wallerstein sowie gleichzeitig ihre kritische Ergänzung.

In dem Zusammenhang des Verflechtungsansatzes entwickelten einige weibliche Vertreterinnen, hier sind vor allem Bennholdt-Thomsen, Mies und von Werlhof zu nennen, einen feministischen Ansatz. Sie unterschieden neben der Unterordnung der Subsistenzproduktion unter die kapitalistische Warenproduktion und den verschiedenen Formen der Verflechtung auch eine geschlechtsspezifische Zuordnung beider Bereiche. Die Frauen werden qua Geschlecht der nicht-entlohten Subsistenzproduktion und die Männer der entlohten Warenproduktion zugewiesen. Sie prägten den Begriff der "Hausfrauisierung" der weiblichen Arbeitskraft, um den Prozeß im Kapitalismus zu fassen, der die Arbeit der Frauen als "Hausfrauenarbeit" abstempelt und damit zu nicht- oder unterbezahlter Arbeit degradiert, die zudem gesellschaftlich nicht anerkannt bzw. mißachtet wird. Dieser weltweit ablaufende Prozeß der "Hausfrauisierung" begrenzt sich nicht nur auf den häuslichen Subsistenzbereich, sondern wird in Lohnarbeitsverhältnissen fortgeführt, indem Frauen für ihre Lohnarbeit einen schlechteren Lohn erhalten, schlechtere Vertragsbedingungen haben und schlechtere Tätigkeiten verrichten, als Männer. Gleichzeitig dient diese hierarchische geschlechtliche Arbeitsteilung als Modell aller weiteren Ausbeutungsverhältnisse. Sie ist das Grundprinzip der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, an der entlang die Kapitalakkumulation im Kapitalismus betrieben wird. D.h., die Merkmale der weiblichen Hausarbeit werden auf andere Arbeitsverhältnisse übertragen, um sie für das Kapital profitabler zu machen.

"In der modernen Gesellschaft ist die geschlechtliche Arbeitsteilung nicht Bestandteil der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, sondern die gesellschaftliche Arbeitsteilung ist geschlechtlich" (Werlhof/Mies/Bennholdt-Thomsen, 1983:204).

Dieses Prinzip findet nicht nur in den Zentren des kapitalistischen Weltsystems Anwendung, sondern besteht auch in der Peripherie, d.h. in den Städten und auf dem Land der sogenannten

"Dritten" Welt. Insofern existieren strukturelle Parallelen zwischen der Ausbeutung von Frauen in den Zentren der Weltwirtschaft und der der Frauen, der Bauern und den Marginalisierten in der "Dritten" Welt.

"In Ergänzung zu Wallerstein betonen die Bielefelderinnen, daß der Weltmarkt auf der Kombination der geschlechtlichen mit der internationalen Arbeitsteilung beruhe" (Treibel, 1994:81).

Anhand des hier vorgestellten theoretischen Rahmens von Weltsystemtheorie und Bielefelder Ansatz, in seiner feministischen Ausprägung, wird im folgenden auf die Veränderungsprozesse in Rio Grande eingegangen. Doch bevor die Veränderungen näher betrachtet werden, ist es für ein Verständnis der Prozesse hilfreich, die dörfliche Hintergrundszenerie zu beschreiben. Deshalb wird im folgenden Kapitel der Ort der Handlung skizziert, in dem die Veränderungsprozesse stattfinden.

II Ort der Handlung: Das Chol-Dorf Río Grande im Bezirk Tila

1. Rekonstruktion der Vergangenheit: Von Maya und Chol

In der mir zugänglichen Literatur ist kaum etwas über die Geschichte der Chol und ihr alltägliches Leben in der Zeit vor der Unterwerfung durch die spanischen Konquistadoren bekannt. Die Chol werden als Nachfahren der Maya betrachtet, welche sich nach dem Niedergang des Maya-Reiches aus der Sektion der Quemales neben den Tzotzil und den Tseltal⁸ herausbildeten.

Das Territorium der Chol erstreckte sich in der Zeit vor der Kolonisation von ihrem heutigen Aufenthaltsgebiet im Norden von Chiapas über die "selva lacandona" im Süden von Chiapas und über den zentralen Bereich von Guatemala bis nach Honduras (vgl. Alejos, 1988). In dieser Region lebten viele unterschiedliche Gruppen, die von den eindringenden Spaniern gemeinsam als Chol angesehen wurden. Gemein hatten diese Gruppen, daß sie zu dem linguistischen Zweig der "chontalano" oder "cholano" gehörten, welcher eine Unterabteilung der linguistischen Gruppe der Maya-Sprachen verkörperte.

Das heutige Wissen über die Relationen zwischen diesen "cholano"-Gruppen ist stark begrenzt, "... debido a que su población fue diezmada por la guerra, por la penetración al territorio de otros grupos étnicos y porque la unidad de los grupos ch'olanos era más cultural que política" (Alejos, 1988:31). Als die spanischen Eroberer die Territorien der ehemaligen Maya okkupierten, hatten die Chol-Gruppen schon längst ihre Städte verlassen, ihr soziales System verändert und lebten in kleinen Agrargemeinschaften verteilt über die oben umrissene Region.

Die ökonomischen Aktivitäten der Chol⁹ bestanden im Anbau von Agrarprodukten, die für ihren Eigenkonsum bestimmt waren. Der Landbesitz war in kommunaler Hand, d.h., die Gemeinde verteilte an die jeweiligen Familien das benötigte Agrarland. Die Größe der zugeteilten Anbaufläche einer Familie war abhängig von der Anzahl der Familienmitglieder (vgl. Flores de la Vega/León, 1978).

⁸ Im größten Teil der anthropologischen Literatur wird der Name der Tseltal mit einem "z" (wie "Tzeltal") geschrieben. In dieser Arbeit wird hingegen Tseltal mit "s" verwendet, da im Alphabet der Tseltal der Buchstabe "z" nicht vorhanden ist. Die in dieser Arbeit verwendete Schreibweise folgt der Schreibweise des "Instituto Chiapaneco de Cultura" des mexikanischen Bundesstaates Chiapas.

⁹ Der Name "Chol" bedeutet im Deutschen: Die Menschen mit der "milpa" - dem Feld, auf dem Eigenkonsumprodukte angebaut werden. Das Chol-Wort "cholel" bezeichnet die "milpa".

In der Zeit der Kolonisation führten die autochthonen Gruppen der Chol-Region heftige Kämpfe gegen die Unterwerfung ihres Gebietes durch die Spanier. In Anbetracht der Kämpfe, die immer wieder in einem Zeitraum von ungefähr zwei Jahrhunderten aufflammten, wurde ein Teil dieser Region als "Tezulután", d.h. "Land des Krieges" bekannt (vgl. Alejos García, 1991b; Rosas Sanchez, 1978). In einer letzten Schlacht im Jahre 1695 besiegte und unterwarf jedoch das spanische Militär die widerstandleistenden Chol-Gruppen.

Durch die gewaltsame Kolonisation und die von den Konquistadoren eingeschleppten Krankheiten reduzierten sich die Gruppen der Chol erheblich, so daß heute von der linguistischen Gruppe der Cholano nur noch drei Dialektformen vorzufinden sind: das Chontal im mexikanischen Bundesstaat Tabasco, das Chortí in Guatemala und das Chol in dem süd mexikanischen Bundesstaat Chiapas. Das Chol in Chiapas unterteilt sich nochmals in drei lokale Dialekte: in die Chol-Dialekte der Bezirke von Tila, von Sabanilla und von Tumbalá¹⁰.

In dem Bereich der "Sierra Norte", gelegen im nördlichen Teil des heutigen mexikanischen Bundesstaates Chiapas, verblieben nach der spanischen Eroberung nur noch wenige Chol-sprechende Menschen in Siedlungen wie Tila¹¹, Tumbalá, Sabanilla und Palenque. In diesem Gebiet konzentrierte der Mönch Lorenzo de la Nada den verbliebenen Rest der Chol-Gruppen durch eine großangelegte Umsiedlung und christianisierte sie darüber hinaus. Die katholische Kirche spielte insgesamt eine wichtige Rolle gegenüber den Chol in der Kolonialzeit, da sie die Aufgabe übernahm, die autochthone Bevölkerung in das koloniale System der Spanier zu integrieren, sie zu pazifizieren und sie zu gläubigen Anhängern des Evangeliums zu erziehen. Die in dem Chol-Gebiet missionierenden Mönche reorganisierten die Chol-Gemeinden in Anlehnung an spanische Agrargemeinden, so daß sie eine gewisse politisch-administrative Selbstverwaltung nach innen gewährten und gleichzeitig eine ökonomische Subsumtion unter das spanische Kolonialsystem leisteten. Diese Körperschaften wurden als "república sociable" oder "república de los indios" bezeichnet (vgl. Hernández Díaz, 1986; Textual, 1982). Die Strukturen der zivil-religiösen Hierarchie (siehe Kapitel V.1.), welche heute charakteristisch für die indianische Gemeinde sind,

¹⁰ Die sprachlichen Unterschiede der drei lokalen Dialekte manifestieren sich in der unterschiedlichen Schreibweise des Namens dieser autochthonen Gruppe, denn in dem Gebiet von Sabanilla wird er als "Ch'ol", in der Gegend von Tumbalá als "Cho'ol" und in der Region von Tila als "Chol" geschrieben (vgl. García León, 1993; Coello u.a., 1977). In der vorliegenden Arbeit wird die letztere Schreibweise verwandt, da Río Grande sich in dem Bezirk von Tila befindet.

¹¹ Einige Sozialanthropologen betrachten die Anwesenheit der Chol in der "Sierra Norte" von Chiapas als das Resultat einer Umsiedlung durch die Spanier, oder genauer gesagt, durch den Mönch Pedro Lorenzo de la Nada, der Gruppen von Chol aus ihren ehemaligen Territorien in dieses Gebiet führte (vgl. INI, 1982; Moreno Velasco, 1976; Pérez Chacón, 1993; Hernández Díaz, 1986; etc.). Doch nach Alejos (1988) ist es offensichtlich, daß Ursprünge der Orte Tila und Tumbalá in präkolumbianischer Zeit liegen, da archäologische Funde dies eindeutig belegen. Alejos vermutet, daß die Konfusion durch die Rezeption von alten spanischen Chroniken zustande kam, da sie sich nur auf die Chol-sprechenden Gruppen im "Land des Krieges" beziehen, welches sich über den Südosten von Chiapas bis nach Guatemala erstreckte. Deshalb zogen nach seiner Ansicht viele Forscher den Trugschluß, daß die Chol-sprechende Bevölkerung ausschließlich in diesem Territorium lebte und nach ihrer Umsiedlung die Ortschaften gegründet haben müßte (vgl. Alejos, 1988).

entwickelten sich aus diesen von den Mönchen etablierten administrativen Formen (vgl. Carrasco, 1961).

In der Zeit des Kolonialismus war die Beziehung zwischen den Chol und den Spaniern bestimmt durch die Verpflichtung der Autochthonen, Tribute an die Eroberer zu zahlen. Zudem verdrängten die Eroberer die unterworfenen Bevölkerung aus den fruchtbaren Gebieten des Landes (vgl. Flores de la Vega/León, 1978). Der Charakter der Beziehung zwischen Beherrschten und Beherrschern war geprägt von gewaltsamer Ausbeutung durch die Europäer, so daß häufiger violente Aufstände ausbrachen. Eine andere Reaktion auf die Unterdrückungsverhältnisse war die Flucht vieler Indianer in die schwer zugänglichen Berge oder in den Urwald. Weitere Gründe für die Chol, ihre Siedlungen zu verlassen, waren aber auch Naturkatastrophen, Epidemien und insbesondere Hunger. Nach Alejos (1991b) wurde Ende des 18. Jahrhunderts der Ort Salto de Agua durch Chol-Familien gegründet, welche vor dem Hunger und den Tributzahlungen in ihren Herkunfts-orten Tila und Tumbalá flohen.

Während des Kolonialismus wurde das Exploitationssystem der "encomienda"¹² durch das System der Hazienda ersetzt. In dieser Form der Agrarproduktion wurden die Indianer durch zwei Arbeitsformen ausgebeutet: als "mozos", die auf den Plantagen lebten, ein kleines Stück Land besaßen und Geld für ihre Arbeit erhielten sowie als "baldíos", welche in den Hazienden arbeiteten, um Schulden abzarbeiten oder für das Recht arbeiteten, eine kleine Parzelle zur Eigenkonsumproduktion nutzen zu dürfen (vgl. Alejos, 1988).

Nach der Unabhängigkeit Mexikos (1821) und als Folge der liberalen Politik des ersten Präsidenten Benito Juárez (1856-1872) veränderte die koloniale Hazienda ihr Gesicht im 19. Jahrhundert und entwickelte sich u.a. durch ausländische Investitionen zur modernen "finca" bzw. Plantage, d.h. zu einer landwirtschaftlichen Organisation, die sich durch die Spezialisierung des Anbaus auf Exportprodukte auszeichnet (vgl. Link, 1989). Diese Entwicklung wurde unterstützt durch das Gesetz "Ley de Desamortización", das Benito Juárez im Jahre 1856 erließ. Es verbot den Landbesitz von religiösen und kommunalen Korporationen. Als Folgewirkung dieses Gesetzes wurde die Struktur des kommunalen Landbesitzes der indianischen Gemeinden zerstört (vgl. Flores de la Vega/León, 1978; Rosas Sanchez, 1978).

Auch in dem Staat Chiapas, welcher Mexiko 1824 als letzter Bundesstaat beitrug, verdrängten die "fincas" von ausländischen Investoren die bestehenden Hazienden, um Kaffee, Kautschuk und andere Agrarprodukte speziell für den Export zu produzieren. Noch bis in die heutige Zeit hinein wird das ökonomische Profil von Chiapas durch die Plantagenproduktion geprägt.

In der Sierra Norte investierten vor allem Unternehmen aus Deutschland und den Vereinigten Staaten, um Edelhölzer, Kautschuk oder auch später Kaffee zu exportieren (vgl. Rosas Sanchez, 1978). In diesem Gebiet der Sierra Norte entwickelte sich die Chol-Ortschaft Salto de Agua zu

¹² Eine "encomienda" beinhaltete das Recht, über ein bestimmtes Gebiet mit indigenen Dörfern Tribute zu erheben, in Form von Agrarprodukten, Arbeitskraft oder Geld. Der "encomendero" war häufig ein "verdienter" Konquistador, dem die spanische Krone dieses Recht zusprach (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1976).

dem wichtigsten kommerziellen Zentrum wegen ihrer fruchtbaren Ebene und der walddreichen Umgebung sowie aufgrund des schiffbaren Flusses Tulijá, der in den Golf von Mexiko mündet. Diese natürliche Anbindung an die Weltmarkthäfen in Tabasco und Veracruz wurde im Laufe der Zeit durch Straßen und Eisenbahnstrecken erweitert.

"Para inicios del presente siglo, esta región se había convertido en una importante zona productora de café, y con ella los campesinos ch'oles fueron transformados en la mano de obra semiasalariada de las grandes fincas cafetaleras extranjeras, despojados de la tierra y de sus derechos humanos" (Alejos Gracia, 1991a:9).

Die Gewinnung von Kautschuk und die Einführung der Kaffee-Finca veränderten die Situation der Chol nicht, da sie im ausgehenden 19. Jahrhundert häufig von ihren kommunalen Ländereien durch ausländische Unternehmen vertrieben wurden oder ihre Schulden durch Arbeit in den "fincas" abarbeiten mußten. Als Tagelöhner, "peones" genannt, lebte die Mehrheit der indianischen Bauern in extremer Armut und Schuldknechtschaft bis zum Beginn der Revolution im Jahre 1910.

Im Übergang von der Revolution (1910 bis 1917) in den sich formierenden neuen mexikanischen Staat wurde in die Konstitution der Artikel 27 aufgenommen, der als Grundlage einer Agrarreform den enteigneten Bauern die Möglichkeit zusprach, ihr ehemaliges Land zurückzuerhalten. Die Großgrundbesitzer in Chiapas, die ungebrochen die Macht des Staates in Händen hielten, opponierten relativ erfolgreich gegen die Durchsetzung einer Agrarreform in den dreißiger und vierziger Jahren in diesem mexikanischen Bundesstaat. Die indigene Bevölkerung in der Chol-Region konnte trotzdem in den Genuß dieser Reform kommen, da dieses Gebiet von vielen deutschen Kaffeeunternehmen verlassen wurde. Der Grund dafür lag in der destabilisierten Lage während und nach der Revolution sowie dem anschließenden Preisverfall des Kaffees durch den 2. Weltkrieg.

"A fines del cardenismo y con la coyuntura de la II Guerra Mundial, los alemanes cafetaleros de la región norte (más no los del Soconusco) abandonan las fincas. En la región zoque y en la región tzotzil de Simojovel las fincas ya habían sido adquiridas por terratenientes locales, en tanto que en la región de Tila pertenecían a los alemanes. La huída de los alemanes permite la reforma agraria en el corazón de la zona chol y que la desintegración étnica ya no tenga - como en otras regiones del estado - su caldo de cultivo permanente basado en las relaciones del corte servil que son reproducidas bajo esta vía histórica de desarrollo" (García León, 1993:251).

Die indigenen Bäuerinnen und Bauern konnten einen großen Teil ihres Bodens zurückgewinnen und infolge der Agrarreform ihren Besitz durch die Verteilung von "ejido"-Titel legalisieren. Ein "ejido" ist staatliches Land, das durch die Enteignung von Großgrundbesitzern an die Bauern weitergegeben wurde. Die Bauern bzw. die "ejidatarios" können dieses Land in kollektiver oder

individueller Form nutzen. Sie dürfen das Land für ihre Zwecke kultivieren, es an Familienmitglieder weitervererben, aber nicht verkaufen.

Nicht nur die indigenen Bäuerinnen und Bauern profitierten vom Rückzug des überwiegenden Teils der großen ausländischen "finqueros", sondern auch die einheimischen Mestizen. Sie nutzten das entstandene Vakuum, um ihren Besitzstand auszuweiten, den Kaffeehandel in ihre Hand zu bekommen und die Administrationen und die staatlichen Einrichtungen zu monopolisieren. Im Zuge dieser Entwicklung wanderten immer mehr Mestizen in die Chol-Region ein und ließen sich dort nicht nur in der Ebene von Salto de Agua und Palenque nieder, sondern auch in den schlecht zugänglichen Gebieten von Sabanilla, Tila und Tumbalá. Die Besetzung der strategisch wichtigen ökonomischen und politischen Positionen durch die Mestizen bedeutete für die Chol im Endeffekt nur einen Austausch ihrer "patrones".

In der Zeit nach der Agrarreform lebte der größte Teil der Chol in kleinen Dörfern in der Sierra Norte und baute in den "ejido"-Parzellen Kaffee für den Markt und Mais für den Eigenkonsum an (vgl. Rosas Sanchez, 1978). In dieser Region existierten nur wenige "ejidos", die in kollektiver Form bewirtschaftet wurden. Die Mehrzahl der "ejidos" waren individuelle Landstücke mit einer Durchschnittsgröße von nicht mehr als fünf Hektar, die sich in Besitz von Kleinbäuerinnen und -bauern befanden. Infolge der stetig wachsenden Bevölkerung vergrößerte sich im Laufe der Zeit das Problem, daß das bestehende "ejido"-Land nicht mehr ausreichend für die Bevölkerung war. Aus diesem Grund kam es immer häufiger zu Landkonflikten, nicht nur zwischen Mestizen und Chol, sondern auch innerhalb der indianischen Gemeinden und sogar innerhalb von indigenen Familien. Das Fehlen von Land spitzte das existierende soziale Problem in dieser Region zu, in der nach Schätzungen Ende der achtziger Jahre mehr als 150.000 Chol-sprechende Menschen lebten (vgl. Alejos García, 1991b).

2. Ein einführender Überblick zum Bezirk Tila

Der süd mexikanische Bundesstaat Chiapas ist aufgegliedert in 111 Verwaltungsbezirke, die im Spanischen "municipio" genannt werden.

Fünf dieser "municipios", Sabanilla, Tila, Tumbalá, Salto de Agua und Palenque (gesehen von Westen nach Osten) bilden gemeinsam die Chol-Region in der Sierra Norte im Nordosten Chiapas an der Grenze zum Bundesstaat Tabasco (vgl. Campillo Cuautli, 1988).

Im "municipio" Tila, welches sich über eine Fläche von 564 km² erstreckt (vgl. Estrada Trujillo, 1991), leben nach dem offiziellen mexikanischen Bevölkerungszensus von 1990 40.016 Einwohner/innen¹³. 93,4% der Bevölkerung in diesem Bezirk sind von autochthoner Herkunft, die sich in zwei Sprachgruppen der Maya-Sprache unterteilen: die Gruppe der Chol und die der

¹³ Alle folgenden Angaben zur Bevölkerung im "municipio" Tila entstammen aus dem offiziellen mexikanischen Zensus der INEGI von 1990, bei dem sich die Bevölkerungsdaten auf Personen mit einem Alter ab fünf Jahren beziehen (vgl. INEGI, 1991).

Tseltal. Dabei bilden die Chol mit 32.906 Mitgliedern (82,2% aller Einwohner/innen) die deutliche Mehrheit gegenüber den Tseltal mit 4.564 Mitglieder (11,4%, aller Einwohner/innen). Die Bevölkerungsgruppe der Nichtindianer bzw. Mestizen zählt 2.474 Mitglieder (6,2 % der Bevölkerung) und bildet damit die kleinste Minderheit im "municipio" (vgl. INEGI, 1991).

Das "municipio" Tila selbst ist nochmals in insgesamt 125 "colonias" unterteilt, welche kleine abhängige Verwaltungseinheiten (meist Dörfer) darstellen, von denen Río Grande eins repräsentiert.

Die klimatischen Bedingungen im "municipio" Tila begünstigen die Agrarkultur, die wichtigste ökonomische Aktivität und Einkommensquelle in diesem Bezirk. Denn das feuchtwarme, subtropischen Klima, läßt mit einer Durchschnittstemperatur von 24°C Celsius und einem durchschnittlichen Regenfall von 2799 mm im Jahr eine üppige Vegetation gedeihen (vgl. Link/Linnenbürger, 1988). Die Hauptanbauprodukte sind Kaffee, der auch das einzige Cash-crop Produkt in der Chol-Region darstellt, sowie Mais und Bohnen, die hauptsächlich für den Eigenkonsum produziert werden. Viehzucht spielt nur eine marginale Rolle (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1988; Gobierno Constitucional del Estado Chiapas, 1988; Pérez Chacón, 1993).

Der geographische Charakter des "municipios" Tila wird von einem bergigen Profil geprägt, obgleich größere Ebenen im Norden des Bezirks vorhanden sind.

3. Das Dorf Río Grande

Das Dorf Río Grande befindet sich ungefähr 750 Meter über dem Meeresspiegel, direkt am Fuße eines Ausläufers einer Bergkette am Ende des relativ großen Tals von Petalcingo, der zweitwichtigsten Ortschaft im Süden des "municipios" Tila. Von einem Bach wird die Ortschaft Río Grande am östlichen Rand gestreift, die ihr dörfliches Zentrum um ein älteres, steinernes Versammlungshaus formiert.

a) Die Infrastruktur

Um nach Río Grande zu gelangen, muß man die vielbefahrene Straße von San Cristóbal de las Casas nach Palenque am Straßenkreuz Temo in Richtung Norden verlassen und über die Ortschaften Bachajón, Chilón, Yajalón und Petalcingo fahren. Ungefähr fünf Kilometer nördlich von Petalcingo biegt ein steiniger Weg nach Westen ab und führt nach ca. zwei Kilometer durch Río Grande, um schließlich in der Nachbarortschaft Cantioc zu enden.

Eine Anbindung des Dorfes an den öffentlichen Nah- oder Fernverkehr existierte bis 1993 nicht. Die einzige Möglichkeit, in einen der umliegenden Orte zu gelangen, war, zu Fuß dorthin zu gehen oder die ca. 2 Kilometer steinigen Weg zur Hauptstraße zurückzugehen, um dort einen Kleinbus zu erreichen, der zweimal am Tag die Orte Yajalón und Tila via Petalcingo miteinander verbindet. Häufig ließen sich die Bewohner/innen des Dorfes per Anhalter zu ihren Zielen bringen

oder an der Abbiegung des Weges nach Río Grande wieder absetzen, da niemand im Ort einen Wagen besaß oder über ein Lasttier verfügte, und sie somit ihre Lasten mit dem "mecabal", dem Stirnband, auf dem Rücken selbst tragen mußten.

Seit 1983 sind fast alle Häuser von Río Grande an das staatliche Elektrizitätsnetz angeschlossen (vgl. Tila, 1988). Die Einwohner/innen verwenden den Strom, um ihre Häuser zu beleuchten, die in fast jedem Haushalt vorzufindenden Radio- bzw. Kassettenrecorder einzuschalten, um fernzusehen - ca. 30 Geräte waren 1992 im Dorf vorhanden - oder um die vereinzelt Kühlschränke zu betreiben. Der Stromverbrauch wurde in jedem Haus alle zwei Monate abgelesen und zwei Monate später bezahlt.

In Río Grande gab es kein Postamt oder Telefon und keine Zeitung. Die nächste Poststation lag in Tila, ca. 6 Kilometer entfernt. Auch gab es keine Gesundheitsstation im Dorf, die nächstgelegene befand sich im ca. zwei Kilometer entfernten Cantioc. Deren Öffnungszeiten waren vom einzigen Mediziner abhängig, der für ungefähr 3000 Chol in der Umgebung verantwortlich war.

Eine Wasserleitung versorgte fast alle Haushalte im Dorf mit Wasser. Mit der Hilfe des staatlichen Programms "Programa Nacional de Solidaridad" (PRONASOL) wurde Anfang 1992 ein neuer, größerer Wassertank gebaut, der die Trinkwasserknappheit während der kurzen Trockenperiode im März/April überwinden helfen sollte.

Ein Abwassersystem gab es im Dorf nicht. Statt dessen haben sich einige Familien außerhalb des Hauses Toiletten gebaut und das Abwasser mittels selbstverlegter Rohre oder selbstgezogener Drainagen zum Bach geleitet.

In Beziehung zur Größe von Río Grande erscheint die Anzahl der sieben vorhandenen Läden recht hoch. Sie wurden von den Kleinbauern bzw. -bäuerinnen geführt und dienten zur Erwirtschaftung eines zusätzlichen kleinen Einkommens für die Familien. Das "Kapital" zur Anschaffung der Waren wurde aus dem verbleibenden Überschuß des Kaffeeverkaufs in die Läden investiert. Mehr oder weniger alle Läden verkauften das gleiche Grundsortiment an Waren wie Reis, Öl, Zucker, Waschpulver, Süßigkeiten und Soft Drinks, das bei den kleineren drei Läden das gesamte Angebotsspektrum darstellte. Die drei kleinen Läden befanden sich in einem abgeteilten kleinen Raum im Wohnhaus einer Familie, wo die Waren auf Regalen lagen und bei Nachfrage verkauft wurden. Drei weitere Läden waren größer; die Warenauswahl war umfassender, so daß sie einen ganzen Raum mit ihren Artikeln ausfüllten¹⁴. Hinzu kam, daß sie jeweils über einen der wenigen Kühlschränke verfügten, so daß sie nicht nur die Limonade kalt stellen, sondern auch im Plastikbeutel gefrorene Fruchtsäfte an die Kinder verkaufen konnten.

Eine Ausnahme unter den Läden in Río Grande bildete der CONASUPO-Laden. Es war ein staatlicher Laden, der in Selbstverwaltung durch die Gemeinde betrieben und mit subventionier-

¹⁴ Auflistung der Waren siehe Anhang B.

ten Artikeln von der staatlichen "Compañía Nacional de Subsistencias Populares" (CONASUPO) versorgt wurde. Zur Sicherstellung der Grundversorgung der Gemeinden wurden in diesen Läden vor allem Lebensmittel wie Mais und Bohnen verkauft. In den Gemeinden wurde jeweils ein Hauptverantwortlicher für den Laden gewählt, der sich für den Verkauf, die Buchführung etc. verantwortlich zeichnet und einen Anteil von 5 Prozent der Verkaufssumme für seine Arbeit erhält. In Río Grande führte ein Kleinbauer den CONASUPO-Laden, so daß die Öffnungszeiten in der Zeit vor bzw. nach der Feldarbeit des Bauern lagen.

b) Die Schule

In Río Grande existierte seit den fünfziger Jahren eine "primaria", die mit einer deutschen Grundschule vergleichbar ist. Die Gemeinde organisierte anfänglich die Schulbildung der Kinder selbst, indem sie zwei lese- und schreibkundige Männer aus dem Dorf beauftragte, den Unterricht zu übernehmen. In den sechziger Jahren beschäftigte und bezahlte die Gemeinde von Río Grande einen Mestizen aus Yajalón, der für den Unterricht der Kinder verantwortlich war. In den siebziger Jahre übernahm die mexikanische Schulbehörde die vollständige Verantwortung der Schulausbildung der Kinder, d.h., sie organisierte die Lehrpläne sowie die Einstellung und Bezahlung der Lehrer im Dorf.

Bis in die siebziger Jahre hinein wurde der Unterricht in einem Haus abgehalten, das in der traditionellen Lehmbauweise der Chol gebaut war. Jedoch bereits Mitte der Siebziger war das Gebäude der Anzahl der Kinder nicht mehr gewachsen, so daß das große, steinerne Versammlungshaus für den Unterricht mitbenutzt werden mußte. 1992 erstreckten sich die Räumlichkeiten der Schule über fünf Gebäude aus Stein oder Beton sowie einem traditionellen Lehmhaus, in dem die Lehrer von außerhalb die Woche über wohnen konnten.

1983 wurde auf Verlangen der Gemeinde Río Grande der einsprachig spanische Unterricht abgeschafft und durch die Einstellung von bilingualen Lehrern auf eine zweisprachige Unterrichtsführung umgestellt. Die Bewohner/innen nannten im nachhinein für ihre damalige Forderung zwei Argumente: zum einen, daß die bilingualen Lehrer den Kindern die Lerninhalte besser vermitteln könnten, da sie ihre Sprache sprechen, und zum anderen beabsichtigte die Gemeinde, einigen jungen Männern, die durch ein staatliches Programm als bilinguale Lehrer qualifiziert worden waren, Arbeitsplätze im Dorf zu verschaffen. Bilingualer Unterricht in Río Grande bedeutete, daß in den beiden ersten Klassen die Lehrer hauptsächlich in Chol unterrichteten und die Kinder so die spanische Sprache leichter erlernen können. In den restlichen vier Klassen der "primaria" wurde der Lerninhalt jedoch nur über die spanische Sprache vermittelt. Die offizielle Bezeichnung der "bilingualen Schule" für die Schulform in Río Grande ist ein wenig mißverständlich, da er einen gleichberechtigten Stellenwert der beiden Sprachen impliziert. Die Chol-Sprache wurde jedoch nur als ein Medium zur Heranführung der Kinder zum Spanischen benutzt, so daß von einem gleichberechtigten Stellenwert der indigenen Sprache nicht die Rede sein kann. Für die Schulkinder in Río Grande war es möglich, nach der "primaria" eine weiterführende Schule in Tila zu besuchen, dem Zentrum dieser Gegend. Dort existierten höhere Schularten wie

die "segundaria" oder die "preparatoria". Letztere vermittelte die Zugangsberechtigung zur Universität. Aus Río Grande besuchten nur wenige Schüler/innen diese beiden Schultypen, da die meisten nach Abschluß der "primaria" als Kleinbauern/-bäuerin für ihr Auskommen selbst aufkommen mußten.

Alle Schulkinder und jungen Leute in Río Grande sprachen Spanisch bzw. waren bilingual. Nur diejenigen Dorfbewohner/innen, die früher nicht zur Schule gingen, sprachen ausschließlich Chol. Ältere Frauen waren durchweg monolingual.

Nach den offiziellen Daten des mexikanischen Zensus lebten in Río Grande im Jahre 1990 150 Personen, die weder lesen noch schreiben konnten sowie 110 Personen, die kein Spanisch sprachen (vgl. INEGI, 1991)¹⁵.

c) Die Häuser

Die Architektur in Río Grande wurde von einem überlieferten indigenen Stil dominiert. Er spiegelte sich in dem Grundriß der Häuser wider, der sie aus einem großen Raum von 8 x 4 Meter bestehen ließ, mit jeweils einer Tür an den Längsseiten. Hinzu kam an den meisten Häusern ein kleiner Anbau an der Rückseite, in dem sich die Küche befand.

In der Vergangenheit wurden diese typischen indigenen Häuser aus Materialien wie Holz, Bambus und Lehm gebaut und die Dächer mit Schilfrohr gedeckt. Zum Fixieren des Rieds und der Holzpfähle sowie der Bambusrohre wurde eine biegsame und reißfeste Baumrinde verwendet. Heute ist beim überwiegenden Teil der Häuser der überlieferte Grundriß noch vorzufinden, doch wurde das Rieddach in Río Grande nicht mehr konstruiert. Statt dessen waren die meisten Satteldächer mit Wellblechen bedeckt. Auch bei den Baumaterialien hat sich eine Veränderung ergeben, denn einige Familien hatten ihr Haus aus Zementsteinen errichtet. Zudem wurden in den letzten Jahren noch vier Häuser im "städtischen Stil" erbaut, d.h., sie bestanden aus Zementsteinen und wiesen einen Grundriß auf, der sich durch mehrere unterteilte Räume im Haus auszeichnete.

Die nach Grundriß und Baumaterial "traditionell" gebauten Häuser bestanden aus sechs dicken Holzstämmen, die an jeder Ecke und jeweils im Zentrum der Längsseite in den Boden eingelassen wurden. Auf diesen Stämmen saß die Holzkonstruktion des Satteldaches, auf die die Wellblechblätter genagelt wurden. Die offenen Stirnseiten des Satteldaches ermöglichten eine Zirkulation der Luft im Hausinneren. Diese Zirkulation war notwendig, da sich das Wellblech im Sommer stark aufheizte und die Hitze wie Backblech nach innen ausstrahlte.

Die Wände bestanden aus einem Geflecht von Holz- und Bambusstangen, das mit Lehm aufgefüllt und verstrichen wurde. Durch das Weglassen der Lehmverkleidung wurden in den Längsseiten häufig kleine Fenster freigelassen. Der Boden der Häuser bestand aus festgestampften Lehm, der täglich ein wenig angefeuchtet wurde, damit er nicht staubte.

¹⁵ Die Zahlenangaben beziehen sich auf Personen ab fünf Jahren.

Die meisten Steinhäuser besaßen die gleiche Grundkonstruktion, doch anstatt der Baumstämme, Stöcke und Lehm wurden für die Wände Zementsteine verwendet. An den vier Ecken und in der Mitte der beiden Längsseiten wurden aus Zement und einem Eisengerüst Betonpfeiler gegossen, die mit einem 30 Zentimeter hohen Betonsockel auf dem Boden verbunden wurden. Die Pfeiler und der Sockel dienten als Rahmen, in den die Zementsteine gemauert wurden. Wenn beim Bauen alle vier Mauern mit den Steinen hochgezogen waren, wurde zum Abschluß nochmals eine ca. 30 Zentimeter dicke Zementkrone auf die Mauer gesetzt. Manchmal wurde der Boden auch aus Zement gegossen, doch häufig war dies den Hausbesitzern zu teuer, so daß auch viele Steinhäuser über einen Lehmboden im Inneren verfügten. Ebenso überstieg die Konstruktion eines Betonflachdachs die finanziellen Ressourcen der überwiegende Mehrheit im Dorf, so daß es lediglich vier Steinhäuser mit einem Flachdach gab.

Bericht über einen Hausbau

(Tagebuch, 7.9.1992)

Ich hatte die Möglichkeit, bei der Konstruktion des Hauses von Augusto Martínez Gutiérrez helfen zu können. Insgesamt halfen zwölf Männer beim Hausbau, von denen zwei Feuerholz für die Familie dieses neuen Hauses schlugen. Das Bauholz war bei Baubeginn schon geschlagen und präpariert. Als erstes wurde der Rahmen gefertigt, der die Dachkonstruktion tragen sollte. Mit Hilfe einer Kordel, die diagonal in die Ecken der vier Balken gehalten wurde, konnte der entstehende Rahmen in einem rechten Winkel angeordnet werden. Danach wurden Markierungen auf dem Boden angebracht, damit die Positionen der Stützpfosten an den vier Ecken und in der Mitte jeder Längsseite festgelegt waren. Anschließend wurde an diesen Stellen der Boden mit "palos" und der bloßen Hand ausgehoben. Als die Löcher ungefähr armlängentief gegraben waren, wurden die Bauarbeiten unterbrochen. Alle Helfer gingen zum Haus des Vaters von Augustos Martínez G., um dort ein Gebet für das neue Heim zu sprechen. Auf einem Tisch standen Gaben wie Tortilla, Hühnersuppe, "pozol", Kaffee, rote Kakaobohnen, Räucherharz und natürlich Rum ("traigo"). Die Männer hatten sich in die Richtung des Hausaltars ("ofrenda") gewandt und begannen zu beten. Fernando Martínez Martínez und Nicolás Martínez Vázquez waren die Vorbeter während dieser Andacht. Nach einem längeren Gebet kehrte die Gruppe mitsamt den Gaben wieder zum Bauplatz zurück. Das Räucherharz wurde dort in ein Gefäß mit glühender Asche gefüllt, so daß dichter, aromatischer Rauch aufstieg. Es wurde nochmals direkt am Bauplatz gebetet, um anschließend jedes Pfostenloch zu segnen. Dafür wurde jedes Loch mit zwei brennenden Kerzen dekoriert, mit dem Rauch des Räucherharzes eingeräuchert und ein Teil der Gaben hineingelegt. Nachdem alle Aushebungen gesegnet waren, gruben die Männer im Zentrum des geplanten Hauses ein kleines Loch, um auch dieses mit Kerzen, Räucherharz und dem Rest der Gaben zu segnen. Während dieser ganzen Zeremonie sprachen die teilnehmenden Männer

Gebete in Chol.

Nach dem Ende der Zeremonie wurden in die vier Ecklöcher lange Stangen gestellt, um die Höhe für das Dach abzumessen. Zu diesem Zweck wurde wieder eine Kordel genommen und um die vier Stangen gewickelt. Die Kordel an den Stangen symbolisierte die Höhe des Daches. Nach Augenmaß wurde die Höhe der Kordel an jeder Stange reguliert, so daß das Dach ungefähr in der Waagerechten liegen würde. An dieser Stelle der Stange wurde eine Markierung angebracht. Die so markierten Stangen dienten als Längenmaß für die Holzpfeiler. Entsprechend dieses Maßes wurden die Stämme anschließend behauen. Nachdem die schweren Pfeiler in die Löcher gewuchtet und fixiert waren, wurde der Rahmen für die Dachkonstruktion darauf gehievt. Er wurde mit Draht und teils mit Nägeln auf den Pfeilern befestigt. Anschließend stellten die Männer die Satteldachkonstruktion aus Holzpfeilern her und bedeckten das Dach abschließend mit den Wellblechblättern. Das Haus war nun in seiner Grundstruktur fertiggestellt, es fehlten nur noch die Wände. Einer der Männer erzählte mir, daß am heutigen Tage die Wände nicht mehr gebaut würden, da Material fehle. Sie benötigten Holzstangen, Bambus und eine spezielle Baumrinde, um das Wandgerüst herstellen zu können. In den kommenden Tagen werde Augusto Martínez G. das Material suchen und heranbringen, dann könnten sie den Hausbau beenden.

Nachdem die Konstruktion soweit beendet war, wurden die Männer zu einem Essen in das Haus von Augustos Vater eingeladen. Dort hatten in der Zwischenzeit die Frauen der Familie Hühnchen, Reis, Suppe und Chayote (eine kleine grüne Kürbisart) gekocht. Augusto Martínez G. und sein Vater, Diego Martínez Díaz, bedienten die Gäste beim Essen und schenkten Kaffee und Rum aus.

(Tagebuch, 29.11.1992)

Heute wurden die Wände des neuen Hauses der jungen Familie von José Alfredo Gutiérrez López und Martha Martínez Vázquez gebaut. Es war eine Arbeit, bei der ca. zwanzig Männer im Einsatz waren und halfen. Bevor sie mit ihren Arbeiten begannen, segnete Fernando Martínez Martínez die Holzstangen und den Bambus mit Rum. Danach machten sich die Männer daran, ein Grundgerüst für die Wand herzustellen. Als erstes wurden die langen Stangen ein wenig in den Boden eingelassen und oben am Rahmen der Dachkonstruktion mit einer reißfesten Baumrinde befestigt, die wie ein Seil geschnitten war. Danach wurden die Bambusrohre von beiden Seiten horizontal an den Stangen festgebunden, so daß das ganze Haus schließlich wie ein großer Käfig aussah. An jeder Längsseite hatten sie eine Öffnung als Tür gelassen. Nachdem das Gerüst stand, gingen die Männer an eine bestimmte Stelle im Dorf, an der es sehr lehmige Erde gab. Mit ihren Macheten entnahmen sie nur die erste Schicht des Bodens, ungefähr zehn Zentimeter, und transportierten ihn in Säcken in

das fertigzustellende Haus. Dort schütteten die Männer den Lehm in Form eines Vulkans auf, damit viel Wasser in die Kuhle gegossen werden konnte. Mit ihren Füßen vermischten die Chol die Erde mit dem Wasser und kneteten sie gut durch, so daß ein klebriger Brei entstand. Als der Matsch klebrig genug war, nahmen sie ihn in die Hand und warfen ihn mit Schwung gegen das Wandgerüst. Nachdem auf diese Weise das ganze Gerüst gefüllt war, strichen die Männer die Wände mit den Handflächen von innen und von außen glatt. Das Haus war nun fertig, doch konnte die junge Familie erst einziehen, wenn in zwei oder drei Wochen die Wände getrocknet waren. Alle Mithelfenden wurden in das Haus des Vaters von Martha Martínez Vázquez zu einem Essen eingeladen. Martha Martínez V., ihre Schwester und ihre Mutter sowie ihre Schwiegermutter hatten in der Zwischenzeit Tortilla und Bohnen für die Männer vorbereitet.

Die Einrichtung der Häuser

Der Hauptraum des Hauses diente den Menschen zum Schlafen, zur Aufbewahrung ihrer Habseligkeiten, zum Sitzen und Unterhalten, zur Verrichtung kleinerer Handwerksarbeiten, zur Aufbewahrung von Mais und Bohnen und zum Feiern familiärer Feste.

Die Chol besaßen nicht viele Einrichtungsgegenstände, und oft fand man das gleiche Mobiliar in den verschiedenen Haushalten: einen Holztisch, ein oder zwei schmale Sitzbänke, ein oder zwei Holzstühle, welche häufig nur 40 Zentimeter hoch und sehr schmal waren. In der gleichen Höhe gab es oft auch eine winzige Holzbank für eine Person, die aus einem Stück Holz hergestellt wurde.

Die Chol schliefen auf Bettgestellen aus Holz oder auf einer Bastmatte ("petate") direkt auf dem Boden. In der Nacht bedeckten sie sich meist nur mit einer Wolldecke. Die Eltern schliefen mit den Kleinkindern zusammen in einem Bett, ältere Kinder verfügten über ein eigenes Bett oder schliefen auf dem Boden. Häufig lebten drei Generationen in einem Raum, ihre Schlafplätze waren durch Plastikplanen oder Bastmatten voneinander getrennt.

Ihre Kleidung bewahrten sie in Kartons oder in alten Koffern unter dem Bett oder in einer Ecke auf. Den wenigen Besitz, wie Kassettenrecorder oder andere Gegenstände, hingen sie an die Wand oder legten ihn auf Regalen ab. Fast jedes Haus verfügte über einen Hausaltar, der mit einem kleinen Tischtuch bedeckt und mit bunten Heiligenbildern der Virgen Guadalupe oder mit Bildern anderer Heiliger verziert war. Eine oder mehrere Kerzen in Wassergläsern standen häufig auf den Hausaltären und wurden zu besonderen Anlässen angezündet.

An den Wänden hingen auch die Gerätschaften für die Arbeiten in der Agrarkultur, z.B. eine Machete, mehrere Stirnbänder ("mecabal") zum Transport der Produkte, eine Säge, eine Axt, ein Handsprühgerät usw. Insgesamt verkörperten die Wände den wichtigsten Ort, weil die Chol dort ihre Sachen plazierten. Auch die Säcke mit Mais oder Bohnen wurden an der Wand aufgestellt,

oder sie lagerten dort ihre Maiskolben.

An vielen Häusern gab es einen Anbau, der mit einer Feuerstelle ausgestattet war und als Küche und Platz zum Essen diente. Die Feuerstelle war wie ein Herd konstruiert: Dicke Holzpfosten trugen einen Sandkasten, auf dem das Feuer brannte. Steine, die um die eigentliche Feuerstelle lagen, dienten zum Abstellen von Kochtöpfen oder als Halt für den "comal", einer flachen Eisenscheibe zur Herstellung der Mais-Tortillas oder zum Rösten von Kaffee. In der Nähe des "Herdes" befand sich meist ein Tisch oder eine Arbeitsplatte, an der eine eiserne Handmühle befestigt war, mit der die Frauen die Maiskörner zu einer Masse verarbeiteten. Diese Maismasse wurde täglich von ihnen zu kleinen Scheiben geklopft und auf dem "comal" geröstet. Direkt bei der Feuerstelle befand sich häufig auch ein Regal mit den Dingen des täglichen Gebrauchs wie Metallteller, Tassen, Besteck, Pfannen, Kochtöpfe, Plastik- und Tonschalen sowie "zimas". Die "zima" war eine Schale, bestehend aus einer halbierten hölzernen Hülle einer Frucht. Abhängig von der Größe der "zima" wurde sie entweder als Trinkschale für "pozol" und Kaffee oder, wenn sie größer war, zur Aufbewahrung von gerösteten Tortillas benutzt.

d) Die Kleidung

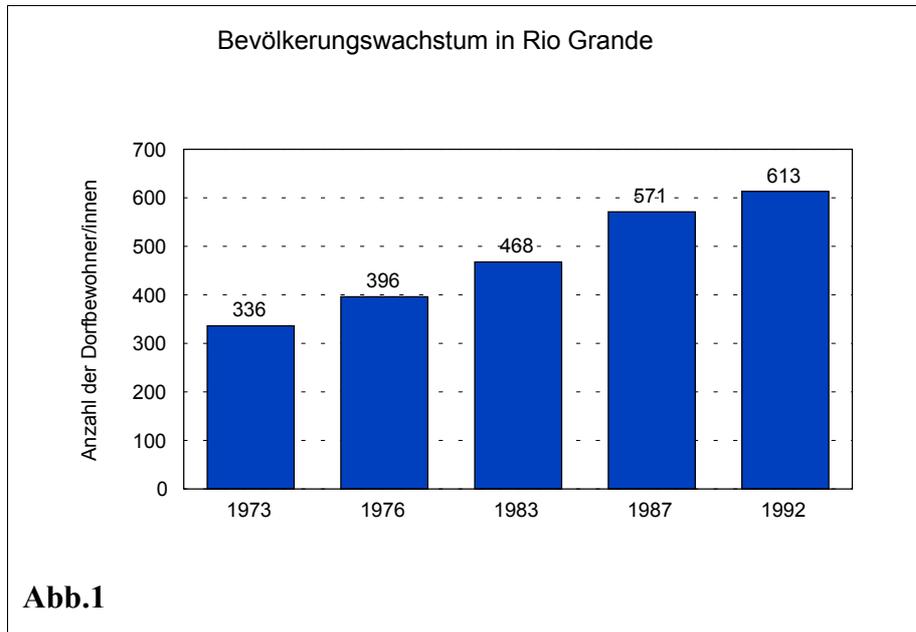
Im Gegensatz zu den Tseltal oder den Tzotzil trugen die Chol kaum noch ihre traditionelle Kleidung. Sie kleideten sich eher im Stil der Mestizen aus den umliegenden Zentren, nämlich mit industriell hergestellter Kleidung. In Río Grande trugen nur die älteren Frauen die überlieferte Tracht der Chol täglich: einen dunkelblauen Wickelrock mit einem farbigen Streifen auf Hüfthöhe sowie eine dekorierte weiße Bluse.

Noch Ende der siebziger Jahre beschrieb Rosas Sanchez (1978), daß auch die älteren Chol-Männer ihre traditionelle Kleidung (weiße Baumwollhose und ein weißes Hemd) im Alltag tragen würden, doch dies war schon in den achtziger Jahren nicht mehr vorzufinden. Industriell gefertigte Kleidungsstücke dominierten 1992 das alltäglichen Bild des Dorfes, da sie einerseits relativ billig zu erwerben waren und andererseits es immer weniger Baumwollbäume in diesem Gebiet gab. Die Chol waren deshalb kaum noch in der Lage, ihre traditionelle Kleidung selbst herzustellen. Die industriell gefertigte Kleidung wurde in den Läden von Tila, Petalcingo und Yajalón gekauft.

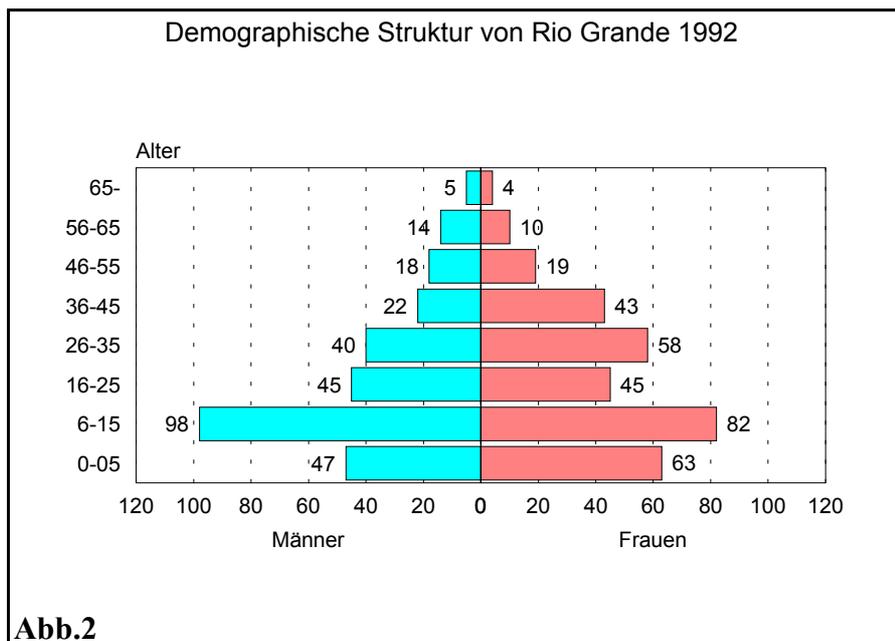
Einige Frauen besaßen Nähmaschinen, mit denen sie gekaufte Stoffe so zu Kleidungsstücken verarbeiten konnten, dass sie überwiegend dem Stil der Konfektionsbekleidung entsprachen.

Der Kauf von Schuhen überstieg die finanziellen Möglichkeiten der meisten Bewohner/innen von Río Grande, so daß sie häufig barfuß oder in Plastiksandalen herumliefen. Einige Männer hatten sich zum Schutz vor den Würmern im Schlamm Gummistiefel angeschafft, die sie während der Regenperiode für den Arbeit auf ihren Feldern anzogen.

e) Die demographische und familiäre Struktur von Río Grande



In Río Grande lebten 1992 613 Menschen in ca. 128 Familien. Seit 1973 hatte sich die Anzahl der Einwohner/innen mit einer Bevölkerungswachstumsrate von ca. 3,9 % pro Jahr in knapp 20 Jahren fast verdoppelt (vgl. Abbildung 1). Dieses Bevölkerungswachstum konfrontierte die Bewohner/innen mit dem Problem, daß die Fläche des zur Verfügung stehenden Agrarlandes zu knapp wurde. Konkret bedeutete dies im Jahre 1992, daß nicht jede Familie über ausreichend



Land verfügte, um sich mit den Erträgen der Eigenkonsumproduktion zu ernähren. Die Vererbung des Bodens bei den Chol folgte dem Schema, daß jeder Sohn, der heiratet, ein Stück Land von seinen Eltern erhält, damit er seine neugegründete Familie versorgen konnte. Jedoch wurden mit der Zeit die Parzellen immer kleiner, so daß die jungen Männer zeitweise, vornehmlich in der trockenen und wenig arbeitsintensiven Zeit von März/April, außerhalb des Dorfes nach einer Lohnarbeit suchen mußten, damit sie die Ernährung der Familie sichern konnten.

Normalerweise heirateten die Männer im Alter von 16 bis 25 Jahren und die Frauen im Alter von 14 bis 20 Jahren. Doch machte ich während meines Aufenthaltes die Beobachtung, daß die Männer häufig später heirateten. Der Grund dafür lag darin, daß das Land der Eltern nicht geteilt werden sollte, da häufig die elterliche Parzelle gerade ausreichte, um die eigene Familie zu versorgen. Geheiratet wurde überwiegend endogam, d.h., die Partner und Partnerinnen entstammten vornehmlich dem selben Dorf (vgl. Artís/Coello, 1979).

Die Erziehung der Kinder folgte dem Schema, daß die Kinder bis zum Schulalter im Haus oder in der Umgebung ohne die Übernahme von Pflichten spielen konnten. Sie lernten im Spiel durch Imitation, sich in ihren zukünftigen gesellschaftlichen Rollen zurechtzufinden. Im Alter von neun Jahren begleiten die Jungen die Väter mit auf das Feld, um ihnen zu helfen und die Feldarbeit unter Anleitung zu erlernen. Im gleichen Alter werden die Mädchen angehalten, an der Seite der Mütter zu bleiben, um Hausarbeit und teils die Feldarbeit zu erlernen.

f) Die religiöse Zugehörigkeit

In Río Grande herrschten zwei Glaubensgruppen vor: die Katholiken und die sogenannten "protestantes" der Kirche "Iglesia de Dios de la Profesia", deren Hauptsitz sich in Cleveland (USA) befindet. Die "protestantes" standen als Minderheit mit 8,8% der Einwohner/innen (gleich 54 Personen) einer Mehrheit von 91,2% (gleich 559 Personen) gegenüber. Die zehn Familien umfassenden "protestantes" besaßen im Dorf eine Kirche aus Wellblech, die mit einem Stacheldrahtzaun umgeben war. Dieser Zaun, es war der einzige in einem Radius von ca. 4 Kilometern, symbolisierte die Fraktionierung des Dorfes in die beiden Glaubensgruppen und deren latentes Spannungsverhältnis. Offene Auseinandersetzungen oder Konflikte zwischen beiden Gruppen waren während meines Forschungsaufenthaltes im dörflichen Alltag nicht wahrzunehmen. Formal blieben die Konvertiten, die sich zur "Iglesia de Dios de la Profesia" bekannt hatten, im katholisch dominierten Dorf integriert. Dies spiegelte sich in ihrer Teilnahme an den zivilen Selbstverwaltungsgremien wider. Die Konflikte lagen jedoch unter der Oberfläche. Die "protestantes" hielten den Katholiken vor, daß sie rauchen, tanzen und trinken würden (vgl. auch Rosas Sanchez, 1978), daß sie all den Lastern frönen würden, die das Glaubensdogma der "protestantes" verbot. Zudem beteten die Katholiken zu Heiligen und verehrten deren Bilder und Symbole, was als Idolatrie bei den "protestantes" verpönt war. Das Glaubensbekenntnis der "Iglesia de Dios de la

Profesia" galt ausschließlich der Heiligen Schrift, der Bibel. In dieser Glaubensgruppe kam ein christlicher Fundamentalismus zum Vorschein, der zu einer Distanzierung gegenüber den synkretistischen Strukturen der katholischen Mehrheit führte. Aus diesem Grund partizipierten sie nicht an den überlieferten indigenen religiösen Ämtern sowie an deren religiösen Festen, da diese eine Synthese von Katholizismus und indigener Volksreligiosität symbolisieren. Aber auch an weltlichen Feiertagen hielten sich die Sektenmitglieder von den Festen fern, da sie den Alkoholgenuß der Katholiken bei diesen Gelegenheiten als Sünde werteten. Demgegenüber war in der Vergangenheit gerade der Alkoholgenuß auf Festen der Anlaß zu gewalttätigen Übergriffen der Katholiken auf die "protestantes", da die Katholiken sie als Renegaten und damit auch als Zerstörer ihrer Kultur und ihres dörflichen Zusammenhalts empfanden.

g) Die sozio-ökonomische Differenzierungen in Río Grande

Bei einer sozio-ökonomischen Betrachtung von Río Grande konnte man die Haushalte in zwei Gruppen unterteilen, die jeweils einen unterschiedlichen Zugang zu ökonomischen Ressourcen besaßen: Da war zum einen die große Gruppe der Kleinbäuerinnen und -bauern, die ihr Einkommen hauptsächlich aus dem Verkauf des einzigen Cash-crop Produktes Kaffee bezogen und zum anderen die Gruppe der Gehaltsempfänger/innen, deren Einkünfte sich grundlegend aus einem staatlich bezahlten monatlichen Gehalt zusammensetzten. Die Gruppe der Gehaltsempfänger/innen bestand aus einem technischen Assistenten, zwei Gesundheitsassistenten und acht Lehrern.

Diese beiden Gruppen bildeten die einzige Unterscheidungsmöglichkeit in ökonomischer und sozialer Hinsicht im Dorf. Weder bei der überwiegenden Mehrheit des Dorfes, der Bauernschaft, noch bei den Bewohner/innen insgesamt ergaben sich eine eindeutige Differenzierung nach anderen ökonomischen Faktoren, wie etwa nach Landbesitz, da der Bodenbesitz relativ einheitlich verteilt war. Der Durchschnitt des gesamten Landbesitzes im Dorf betrug 1,77 ha, bei einer Verteilungstreuung von 0 ha bis 5,5 ha. Diese Streuungsgröße ließ keine wahrnehmbare ökonomische Polarisierung zu. Noch ein weiterer Faktor bedingte dies: Bei der Form des Bodenbesitzes handelte es sich ausschließlich um einen ejidatalen, d.h. der mexikanische Staat war der Eigentümer des gesamten Landes. Die Möglichkeit der Vergrößerung des Landbesitzes durch Ankauf von Boden war daher in Río Grande ausgeschlossen.

Ein Aspekt, der zu einer weiteren Differenzierung der großen Gruppe der Kleinbauern führen konnte, ist die Frage nach zusätzlichen monetären Einkünften. Die Kleinbauern versuchten, die geringen Einnahmen aus dem Kaffeeverkauf mit zusätzlichen monetären Einkünften zu kompensieren. Hierbei fällt der Blick auf zwei Formen des zusätzlichen Einkommens: die Einkünften durch temporäre Migration und die durch regelmäßigeren Nebentätigkeiten ("off-farm employment").

Ob und wie lange ein Mann eine Lohnarbeit außerhalb des Dorfes annahm und wie weit er von

Zuhause wegging, hing bei der temporären Migration davon ab, wie hoch jeweils die Erträge von Cafetal und Milpa in dem jeweiligen Jahr waren und wie groß seine Familie war. Junge Familienväter mit einem oder zwei Kindern migrierten regelmäßiger und weiter (z.B. nach Villahermosa in Tabasco) als ältere Familienväter mit mehreren Kindern. Die älteren Kleinbauern versuchten, sich in der näheren Umgebung in saisonaler Arbeiten zu verdingen, wie z.B. beim Holzfällen oder in den Plantagen in der relativ nahegelegenen Ebene von Palenque. Wenn sich z.B. die Möglichkeit einer Lohnarbeit in der direkten Nähe zu Río Grande ergab, so nahmen viele Campesinos, gleich welchen Alters und gleich der Größe ihrer Familie diese Gelegenheit wahr, um ihre finanzielle Situation zu verbessern. 1992/93 ergab sich eine solche Möglichkeit durch den Straßenbau von Petalcingo nach Tila, bei der sich ca. 12 Kleinbauern als Hilfsarbeiter für 15.000 Pesos täglich verdingten. In dem Jahr 1993 reduzierte sich dadurch die temporäre Migration auf nur zwei junge Familienväter.

Eine eindeutige ökonomische Differenzierung der Kleinbauern nach ihren Einkünften durch temporäre Migration läßt sich nicht vollziehen, da keine bestimmte Subgruppe identifizieren werden konnte. Denn die temporäre Migration betraf aufgrund des geringen Landbesitzes die gesamten männlichen Mitglieder. Schwankungen in den Ernteerträgen erhöhten dementsprechend den Druck zur Migration bei allen Bauern. Allgemein kann konstatiert werden, daß eine temporäre Migration jährlich bei einem großen Teil der Kleinbauern stattfand, aber sich dadurch keine wahrnehmbaren ökonomischen Unterschiede zwischen den Kleinbauern herausbildeten.

Bei den Nebeneinkünften der Kleinbäuerinnen und -bauern - es handelte sich hierbei um handwerkliche Tätigkeiten wie das Ausführen von Schreinerarbeiten (zweier Bauern) und das Nähen von Kleidung (einige Bäuerinnen) sowie das Betreiben der Lebensmittelläden - wurden nur geringe zusätzliche Einkünfte erzielt. Die Schreiner- und Näharbeiten wurden auf Nachfrage aus dem Dorf hin geleistet. Die Auftragsmenge stand in Abhängigkeit von der Verfügbarkeit der über Geldmittel, d.h., sie war letztlich an den Erlös des Kaffeeverkaufs gebunden und damit an den Kaffeepreis. Von daher boten diese Nebeneinkünfte keine unabhängige monetäre Absicherung in bezug auf den Kaffeemarkt und schufen keine ausschlaggebenden ökonomischen Unterschiede zwischen den kleinbäuerlichen Haushalten.

Bei den Lebensmittelläden müssen zwei größere Läden als Nebenverdienststätten der Kleinbäuerinnen und -bauern ausgeklammert werden, da sie von zwei Frauen aus der Gruppe der Gehaltsempfänger betrieben wurden. Die übrigbleibenden, drei kleineren Läden wurden von Kleinbäuerinnen und -bauern betrieben. Der geringe Umsatz reichte gerade dafür aus, den Bestand an Waren zu erneuern. Außerdem verbrauchte die Familie den Warenbestand teils selbst. Auch der Betreiber des CONASUPO-Ladens war Kleinbauer und stand mit seiner geringen Umsatzbeteiligung keineswegs ökonomisch besser da als die anderen kleineren Ladenbesitzer bzw. als alle anderen Kleinbäuerinnen und -bauern. Eine Ausnahme bildete das größere Geschäft im Zentrum des Dorfes, das von einem kinderlosen Kleinbauernehepaar geführt wurde. Sie konnten sich durch ihren Laden und ihre Agrarproduktion einen bescheidenen Wohlstand leisten, der im oberen Niveau von Río Grande lag. Sie bewohnten ein Steinhaus und besaßen Statussymbole wie einen Kühlschrank, einen Fernseher, einen Gasherd und eine Wanduhr. Es lag in diesem

speziellen Fall die Vermutung nahe, daß der Umstand der Kinderlosigkeit die gute ökonomische Situation dieses Haushaltes gefördert hatte.

Allgemein konnten trotz dieser einen Ausnahme die insgesamt 113 kleinbäuerlichen Haushalte in Río Grande (89,7% aller Haushalte) zu einer ökonomischen und sozialen Kategorie zusammengefaßt werden, die sich in ihrer ökonomischen Situation von den 13 Haushalten (10,3% aller Haushalte) der Gehaltsempfänger/innen unterschieden.

Die Gehaltsempfänger/innen bezogen ein festes monatliches Gehalt, das sie von den Preisschwankungen des Kaffeemarktes unabhängig machte. Zusätzlich kultivierten acht dieser Haushalte nebenbei noch eine Milpa bzw. ein Cafetal. Mitsamt des Betreibens der schon genannten zwei größeren Läden befand sich diese Gruppe insgesamt in einer besseren ökonomischen Situation als die Gruppe der Kleinbäuerinnen und -bauern. In Anlehnung an Pierre Bourdieu (1983, 1991) möchte ich beide in ökonomischer Hinsicht unterschiedenen Gruppen als unterschiedliche soziale Klassen im Dorf betrachten, da der konstatierte ökonomische Unterschied sich auch im sozialen bzw. symbolischen Bereich des dörflichen Alltages widerspiegelte. Der Lebensstil einer Person war ein Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer der beiden Klassifizierungen. Nach der strukturalistischen Klassentheorie von Bourdieu kommt der Klassencharakter erst sichtbar zum Vorschein, wenn ökonomische Unterschiede symbolisch in soziale Klassifikationen und prestigedifferenzierte Lebensstile übersetzt werden (vgl. auch Müller, 1986). Diese soziokulturellen Distinktionen wurden im konkreten Kontext von Río Grande deutlich durch die Gehaltsempfänger/innen signalisiert in der Verwendung von Distinktionsmitteln, indem sie Schuhe und modischere Bekleidung trugen. Diese Kleidungsstücke wurden allgemein im Chol-Dorf als Ausdruck eines "städtischen" bzw. "mestizischen" Stils angesehen. Außerdem sprachen die Gehaltsempfänger/innen in den außerfamiliären Kommunikationssituationen im Dorf größtenteils Spanisch, so daß sie alleine durch den alltäglichen Sprachgebrauch identifiziert werden konnten. An dieser Stelle muß darauf hingewiesen werden, daß die genannten Distinktionen sich nur auf die Männer bezog; Frauen und Kinder konnten anhand ihrer Kleidung und Sprache nicht von der Klasse der Kleinbauern unterschieden werden. Die soziale Distinktion wurde auch durch familiäre Besitzgüter signalisiert. D.h., die Familien dieser Kategorie wohnten ausnahmslos in prestigeträchtigen Steinhäusern. Unter diesen Steinhäusern befanden sich auch alle Häuser mit dem "städtischen" Grundriß und den Betonflachdächern, wobei gerade die letzteren einen ökonomischen "Wohlstand" im Dorf darstellten. Die Einrichtungen zeichneten sich häufig durch das Vorhandensein von prestigehaltigem Mobiliar aus, das vor allem aus Kühlschränken, Fernsehern, Gasherden und Wanduhren bestand.

Das "kulturelle Kapital" (vgl. Bourdieu, 1983) der stärksten Berufsgruppe innerhalb der Klassifizierung der Gehaltsempfänger/innen, der Lehrer, bestehend aus ihrer formalen Bildung und ihren Kenntnissen im Umgang mit staatlichen Behörden, verschaffte ihnen die relativ hoch angesehene Stellung als informelle Berater des höchsten Posten der zivilen Verwaltung im Dorf, dem "representante", und die wichtige Stellung als Leiter der Vollversammlungen der Ejidatarios. Bemerkenswerterweise zeigten die Lehrer kein Interesse daran, ein offizielles Amt der zivilen Verwaltung zu besetzen.

Insgesamt unterschiede sich die Klasse der Gehaltsempfänger/innen über die Form des Geldeinkommens, dem regelmäßigen Gehalt, und über dessen Höhe. Das Gehalt sicherte sie besser ökonomisch ab, als es der Verkaufserlös des Kaffees und die Nebentätigkeiten der Kleinbauern¹⁶ konnte. Diese Unterschiede im "ökonomischen Kapital" (vgl. Bourdieu, 1983) spiegelten sich in der gemeinsamen symbolischen Abgrenzung zu den Kleinbäuerinnen und -bauern wider, wobei ein "städtischer" bzw. "mestizischer" Stil imitiert wurde. In dieser Haltung schimmerte die gesellschaftliche Diskriminierung der Indianer auch bei den Chol selbst durch, da ein "reicher-" und ein "gebildeter-sein" sich im Übernehmen der Lebensstile der Mestizen aus dem nahegelegenen Zentren in der Chol-Region ausdrückte und damit eine Zuschreibung von "besser-sein" erfuhr. Umgekehrt bedeutete "ärmer-" und "schlecht gebildet-sein", dem Dasein und dem Lebensstil eines typischen Indianers zu entsprechen.

¹⁶ Um einen Hinweis auf die Relationen der ökonomischen Situation beider Klassen zu geben, ist ein (unvollständiger) Vergleich der monatlichen Einkünfte aufschlußreich: Z.B. verdienen die Lehrer nach eigenen Auskünften pro Monat 1 Millionen Pesos, wohingegen eine Kleinbäuerin / ein Kleinbauer im Durchschnitt ca. 100.000 Pesos pro Monat durch den Erlös des Kaffees in dem sehr schlechten Erntejahr 1992/93 verdiente. Die Nebeneinkünfte beider Klassen wurden hierbei nicht berücksichtigt.

III Lokale Dimensionen der Integration in das Weltsystem

Die Veränderungen, die sich durch den Prozeß der Marktintegration ergeben, veranschaulichen, daß die kleinbäuerliche Ökonomie des Dorfes, d.h. der Bereich der Warenproduktion ebenso wie der Bereich der "traditionellen" Eigenkonsumproduktion, in die weltweiten Zusammenhänge des kapitalistischen Marktes integriert ist. Unter Verwendung der theoretischen Ansätze der Welt-systemtheorie und des Bielefelder Verflechtungsansatzes wird deutlich, daß auch in diesem indigenen Dorf die Strukturen der kapitalistischen Weltwirtschaft dominieren und damit das Überleben der Dorfbewohner/innen von der Dynamik des Weltmarktes abhängig ist.

1. Der Integrationsprozeß der Chol in den kapitalistischen Weltmarkt

In diesem Abschnitt wird der historische Integrationsprozeß der Chol in den Weltmarkt am Beispiel des Kaffeeanbaus dargestellt. Die Konsequenz war, daß die Chol vom Geldeinkommen durch die Marktproduktion abhängig wurden, wenn sie ihr Überleben sichern wollten.

In der "Zona Norte de Chiapas", in der sich die Chol-Region befindet, wurde der Kaffeeanbau ungefähr in der letzten Dekade des 19. Jahrhunderts durch die Niederlassungen von hauptsächlich nordamerikanischen und deutschen Unternehmen eingeführt. Gefördert durch ein Gesetz, dem "Decreto sobre Colonización y Compañías Deslindadoras" in der Zeit der Herrschaft von Porfirio Díaz (1884-1910), konnten sich die sich etablierenden Kaffee-Fincas kommunales Land zum Zwecke der Kaffeeproduktion für wenig Geld aneignen (vgl. Hernandez Díaz, 1986; Rosas Sanchez, 1978). Zielsetzung dieses Gesetzes war die Förderung der mexikanischen Wirtschaft durch die Unterstützung ausländischer Investitionen in Mexiko.

"1894 hob Porfirio Díaz die Einschränkungen zum Erwerb von Boden auf (2500 ha Maximalbestiz mit der Auflage, daß der Boden landwirtschaftlich genutzt werden mußte). So wurde das Land zum Spekulationsobjekt. Die compañías deslindadoras, meist ausländische Aktiengesellschaften, konnten angeblich ungenutztes, oft jedoch zu indianischen comunidades gehöriges Land als terrenos baldíos deklarieren und dem Staat abkaufen" (Wimmer, 1993:143).

Die erste Kaffee-Finca im "municipio" Tila, mit dem Namen "Mumonil", wurde von dem Deutschen Friedrich Kortum im Jahre 1894 gegründet. Ihr folgten später weitere von anderen deutschen und nordamerikanischen Investoren gegründete Plantagen. Die ausländischen Kaffeeunternehmen eigneten sich einen großen Anteil des Landes an, den sie von den indigenen Gemeinden mit Hilfe des erlassenen Gesetzes billig erstehen konnten. Insbesondere die in Tälern

gelegenen Landstriche, die besonders fruchtbaren Boden aufwiesen, waren begehrt. Der gesetzlich geschützte Kauf des Landes, der überwiegend den Charakter eines Zwangsverkaufs aufseiten der indianischen Gemeinden besaß, hatte zur Folge, daß häufig nicht mehr ausreichend Land zur Versorgung der indigenen Bevölkerung zur Verfügung stand bzw., die indianischen Bauern landlos wurden. Die Indianer der betroffenen Gemeinden sahen sich häufig gezwungen, ihrerseits etwas Boden von den Fincabesitzern zu pachten, um ihre notwendigen Nahrungsmittel anbauen zu können. Die Unternehmer vergaben den Boden nur im Tausch gegen Arbeitsleistungen der Kleinbauern auf ihren Kaffeefeldern.

"Con el cultivo del café, comienza el indígena una nueva forma de vida, éste se ve obligado a trabajar en las plantaciones de café. De esta manera los indígenas se sitúan bajo el control de los finqueros alemanes y estadounidenses, que realizaban inversiones en las plantaciones de café y obtenían de estas comunidades la mano de obra necesaria para tal fin. El derecho que tenían los baldíos para cultivar la tierra, un ha. de maíz, se otorgaba a cambio de 3 a 6 días de trabajo gratuito" (Hernandez Díaz, 1986:7-8).

Die Kleinbäuerinnen und -bauern von nicht so stark beeinträchtigten Indianergemeinden blieben auf ihren reduzierten Gemeindeländern in der Umgebung der Kaffee-Plantagen und boten sporadisch ihre Arbeitskraft auf den Fincas während der Erntezeit an, da der Bedarf an Arbeitskräften dann rapide anstieg (vgl. Moreno Velasco, 1976). Diese starke temporäre Nachfrage nach Arbeitskräften führte u.a. dazu, daß die Unternehmen innerhalb der Chol-Region häufig Indianer aus dem Hochland von Chiapas anwarben, z.B. Chamula oder Tzotzil aus der Gegend um die Stadt Oxchuc (vgl. Artís/Coello, 1979).

Trotz des Verbotes für indigene Kleinbäuerinnen und -bauern, selbst Kaffee auf ihrem Boden anzubauen, verbreitete sich die Kaffeepflanze nach einiger Zeit in den indigenen Gemeinden in der Umgebung der großen Fincas (vgl. Hernandez Díaz, 1986). In meinen Interviews mit den Dorfbewohner/innen von Río Grande erzählten mir ältere Männer, daß ihre Väter in den Kaffee-Fincas in der Nähe von Río Grande saisonal arbeiteten. In der Umgebung des Dorfes lagen drei Fincas: in den Orten Morelia, Pajolxilt und Jok-Potiktiok. In der Finca in Jok-Potiktiok, welche die nächstgelegene zu Río Grande war, arbeiteten in der Erntezeit einige Männer des Dorfes. Aus dieser Finca, so erzählten die Älteren, nahmen viele der Väter kleine Kaffeepflänzchen mit, um sie auf ihrem Stück Land anzupflanzen und so später etwas Kaffee verkaufen zu können. Da es in dieser Zeit keine Abnehmer für Kaffee in der Umgebung von Río Grande gab, mußten sie ihren ersten Kaffee-Ertrag bis nach Salto de Agua (ca. 40 Kilometer nördlich von Río Grande) transportieren, um ihn dort zu verkaufen. Mit ihrem eingenommenen Geld kauften sie dort Dinge, die sie nicht selbst herstellen konnten, wie Salz, Petroleum und industriell gefertigte Kleidung.

(Interview mit Nicolás Martínez Vázquez, 1.3.1993)

W.L.: ¿Desde cuándo hay café en Río Grande?

N.M.: Desde mis abuelos, desde cuando era mi padre niño, se murió de 90 años, existía café, pero no sabían tomar, no tomaban café. Era puro pozol.

W.L.: ¿Cuándo empezó el cultivo del café?

N.M.: Según mi padre me contó, tenía poca edad cuando empezó. Y entonces sembraron el café y a poco a poco fue creciendo. Llevaba hasta Salto de Agua, hasta allá, a venderlo. Hasta Salto de Agua. Aquí no. Nadie compraba café.

W.L.: ¿Cuándo su padre era niño, había café en Río Grande?

N.M.: No había. No. Había una finca aquí por Jok-Potiktiok se llama ... este ... había una finca. Este era del Sr. Sacerdote que es de allá, cerca de Alemania, dicen. Era de Alemania. Tenía terreno, tenía cafetal. Y mi padre, lo fue a robar allá, como a estás horas. Como a estás horas, iban robando semilla, café chico, así, para traerlo aquí. Para sembrar café.

W.L.: ¿Había antes una finca aquí?

N.M.: No. Aquí no. No había fincas, solamente allá habían. Si, pues, yo no lo conocí.

W.L.: Cuando se cultivaba café ¿era para autoconsumo o para vender?

N.M.: Era para vender y también para el consumo.

(Interview mit Manuel Pérez Gutiérrez, 26.4.1993)

W.L.: ¿Cuándo empezó la gente en Río Grande con el sembrío de café?

M. P.: Hace mucho años, hace ... cuando era joven todavía mi papa sembró este cafetal. Este café ... pues mucho más antes no había café acá en Río Grande. El me ha contado de que él salía a chambiar, salía a cortar café en las fincas como finca Morelia u otra finca que está por aquí por Pajolxilt, ahí iban a cortar café de los señores ... de ahí lo traen unos manojitos para sembrar ellos. Así vino el café, así. Ahí vino el café, ahí empezaron a sembrar poco a poco, miran que sí ... brota café acá en esta tierra y fueron los otros compañeros a traer sus matitos también para sembrar en sus acahuals

Nach den Aussagen von Nicolás Martínez Vazquez und Manuel Pérez Gutiérrez sowie anderen Dorfbewohner/innen begann während der Zeit, in der die Fincas betrieben wurden, d.h. in der geschichtlichen Phase vor der mexikanischen Revolution von 1910, eine Kaffeekultivierung in Río Grande von begrenztem Umfang. Durch das Anpflanzen einiger Kaffeesträucher konnten die Kleinbäuerinnen und -bauern sich ein zusätzliches Geldeinkommen erarbeiten, um sporadische monetäre Ausgaben abdecken zu können. Mittels dieses selbstinitiierten Anbaus integrierten sich die Chol allmählich in den Weltmarkt als Rohstoffproduzenten.

Die Wirren und Kämpfe der mexikanischen Revolution, welche zwischen 1910 und 1917 stattfand, sowie die Abnahme der Kaffeenachfrage auf dem Weltmarkt in den Jahren ab 1914 (dem Beginn des Ersten Weltkrieges) hatten zur Konsequenz, daß zahlreiche ausländische Finqueros ihre Plantagen aufgaben und die Chol-Region verließen (vgl. Moreno Velasco, 1976). Viele der vorher von ihrem Boden verdrängten Kleinbäuerinnen und -bauern eigneten sich das verlassene Land der Fincas im Laufe der Zeit wieder an. Sie teilten den wieder zurückgewonnenen Boden innerhalb der Dorfgemeinschaften auf, um auf diesen Flächen ihre Grundnahrungsmittel Mais und Bohnen anzubauen.

"Como dijimos, los terrenos cafetaleros de las fincas fueron abandonados por sus propietarios, esto dió origen a que poco a poco fueran ocupados por los Choles quienes de acuerdo a las necesidades de la familia los tomaban" (Moreno Velasco, 1976:25).

Während der Ära des mexikanischen Präsidenten Cardenas (1934-40) sollte die Einführung des ejidatalen Grundbesitzes im "municipio" Tila eine Neuerung im Zuge der mexikanischen Agrarreform in den dreißiger und vierziger Jahren, grundlegend die Bedingungen der Verteilung von Landbesitz ändern. Landbesitz wurde nun durch Verteilung auf individuelle Ejidoparzellen von durchschnittlich 8 bis 10 Hektar festgeschrieben (vgl. Hernandez Díaz, 1986). Die Größe der genutzten Bodenfläche pro Familie wurde auf dieser Weise einmalig festgeschrieben. Sie konnte nicht mehr, wie vorher üblich, durch die Umverteilung von Gemeindeland in Abhängigkeit zur Familiengröße zu- oder abnehmen.

Einen wesentlichen Beitrag zur Konsolidierung und etwas später Ausbreitung der Kaffeeproduktion im Bereich der kleinbäuerlichen Produktion im "municipio" Tila war die Zunahme von fahrenden mestizischen Händlern in der Chol-Region.

Vor dem Zweiten Weltkrieg kamen einige der fahrenden Händler in das Gebiet der Chol und suchten die indigenen Dorfgemeinschaften auf, um einerseits ihre Waren feilzubieten, wie z.B. industriell gefertigte Kleidung, Haushaltswaren, Rum etc., und andererseits den Kleinbäuerinnen und -bauern Kaffee abzukaufen. Im allgemeinen verkauften die indigenen Bauern ihre geringen Mengen Kaffee, um mit dem erworbenen Geld bei den fahrenden Händlern direkt oder auf den entfernter liegenden Märkten Waren kaufen zu können. Denn im Chol-Gebiet von Tumbalá, Sabanilla und Tila gab es keine lokalen Märkte.

Die Händler ihrerseits verkauften den Kaffee an größere Kaffeunternehmen in Yajalón oder Tuxtla Gutiérrez. Durch die fahrenden Händler erreichte der Kaffeeweltmarkt die einzelnen kleinen Dörfer in der Chol-Region, so daß die Kleinbauern nicht mehr den beschwerlichen und weiten Weg nach Salto de Agua auf sich nehmen mußten, um ihr Produkt zu verkaufen.

Im Laufe der Zeit wuchs in Relation zu dem steigenden Handel auch die Anzahl der Händler. Zudem ließen sich auch einige der fahrenden Händler nieder und eröffneten kleine lokale Läden in den größeren Zentren dieser Region. In Tila konzentrierten sich die Läden der seßhaft werden-

den Händler im Bereich der Kirche, im Mittelpunkt des Ortes. Sie trieben ihren Handel mit den Indianern aus den benachbarten Ortschaften. Die dafür notwendigen Waren transportierten sie mit Mulis aus den größeren Städten Chiapas wie Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de las Casas oder Yajalón. Weil ein lokaler Markt in Tila für Grundnahrungsmittel wie Mais, Hühner, Eier, Gemüse etc. und für handwerkliche Produkte fehlte, nutzten die seßhaft gewordenen Händler diese Lücke und entwickelten eine Monopolstellung für den Handel mit diesen Waren. Die schlecht erschlossene Lage des Zentrums Tila begünstigte zudem, daß sie ihre Handelsware zu überhöhten Preisen verkaufen und somit beträchtliche Profite erwirtschaften konnten¹⁷. Im gleichen Ausmaß, in dem sich die lokalen Märkte etablierten, erweiterte sich auch der Einfluß der Händler. Sie versuchten, ihre Aktivitäten durch die Übernahme politischer und administrativer Funktionen auszubauen und abzusichern. Seit ungefähr 1922 benennen die mestizischen Händler in Tila Kandidaten für das Amt des Bürgermeisters (vgl. Hernandez Díaz, 1986).

"En Tila, por ejemplo, el primer comerciante que trató de tomar posesión del puesto de presidente municipal, designación que en la capital del estado se le había conferido, encontró una fuerte resistencia por parte de los campesinos indígenas, quienes tomándolo del pelo lo sacaron del palacio municipal y lo arrastaron por el patio. Este comerciante tuvo que abandonar el poblado para regresar en escasos ocho días trayendo consigo un grupo de soldados fuertemente armados. Los campesinos se 'apaciguaron', limitándose a observar cómo el comerciante se constituía en la nueva autoridad regional que, por supuesto, el ejército haría respetar" (Coello, o.J.:92).

Nachdem sich die mestizischen Händler als regionale Autorität etabliert hatten, besetzten sie die gesamten offiziellen Ämter und überließen den indigenen Bauern nur noch untergeordnete Posten. Dieses Vorgehen diente den Mestizen in der einen oder anderen Form als Scharnierstelle zwischen den neuen Mächtigen und der indigenen Bevölkerung. Insgesamt aber waren die Indianer ungefähr seit diesem Zeitpunkt von den einflußreichen politischen und administrativen Ämtern ausgeschlossen. Als Folge dieser Entwicklung blieb den Chol nur noch die religiöse Ämterhierarchie der Mayordomo als einflußreiche Institution. Aber selbst diese indigene Institution wurde durch die Veränderungen so beeinträchtigt, daß sie beständig schwand (vgl. Kapitel V.2.a). Im Gegensatz zum sukzessiven Schwund der überlieferten religiösen Funktionen der Indianer wuchs die ökonomische und administrative Stellung der Mestizen von Tila.

¹⁷ Trotz der Tatsache, daß es zwischen Tila und den Hauptzentren in Chiapas eine Kommunikation gab und gibt, und daß der Weltmarktpreis eine unmittelbare Auswirkung auf den Abnahmepreis des Kaffees besaß und besitzt, formulierten viele sozialwissenschaftliche Autoren (vgl. Alejos, 1992; Artís/Coello, 1979; Hernandez Díaz, 1986) in ihren Studien die These, daß die "isolierte" Situation der Chol in dem "municipio" Tila ausschlaggebend für ihre heutige unterentwickelte Situation sei. Obgleich die Chol-Indianer den Kaffee produzieren, welcher die Voraussetzung des Wohlstands vieler Mestizen in den Zentren von Chiapas darstellt, wurde zur Überwindung der Unterentwicklung eine weitere Ausweitung des Kaffee-Anbaus durch die indigenen Kleinbauern vorgeschlagen. Statt auf die Machtstrukturen hinzuweisen, die mittels der Marktmechanismen diese schlechte Situation der Indianer verfestigen, wurde ausschließlich in der Warenproduktion die Lösung zur Aufhebung der Unterentwicklung gesehen.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs nahm die Nachfrage nach Kaffee auf dem Weltmarkt wieder beträchtlich zu, so daß immer mehr Händler in die Chol-Region kamen, um Kaffee von den Kleinbauern zu kaufen. Der steigende Abnahmepreis und die Möglichkeit, mit Geld industriell gefertigte Güter zu kaufen, veranlaßte die indigenen Bauern, ihren Kaffeeanbau weiter auszudehnen, indem sie Brachland, "acahual", urbar machten. Der "acahual" war für die Kaffeepflanzungen der geeignetste Bereich, da die vorhandenen Bäume den nötigen Schatten spendeten, den die Kaffeepflanzen für ihr Wachstum benötigten. Die Ausdehnung des Kaffeeanbaus begrenzte und beeinträchtigte im Laufe der Zeit die Subsistenzproduktion, da Brachland zur Rekultivierung von Mais und Bohnen fehlte. Die Händler der Region animierten die Indianer zur weiteren Ausdehnung des Cash-crop Anbaus. Nach Coello waren es nicht nur die mestizischen Händler, sondern auch "... unos sacerdotes misioneros establecidos en la región realizaron una amplia propaganda para el incremento de ese cultivo, aunándola al ofrecimiento gratuito de plantas de café. Muchos campesinos aceptaron porque veían en ello una forma de obtener dinero de manera regular, lo que hasta entonces sólo era ocasional" (Coello u.a., o.J.:6).

Durch diese Angebote wurden die Indianer angehalten, ihre Kaffeeproduktion auszubauen und somit stärker ihre bäuerliche Ökonomie auf eine Produktion für den Markt auszurichten. Der Kaffeeanbau entwickelte sich in der Chol-Region zunehmend zu einer Monokultur, d.h. zu dem einzigen Marktprodukt, mit dessen Verkauf die Kleinbäuerinnen und -bauern an Geld gelangen konnten.

Der Anstieg des Weltmarktpreises für Kaffee, der entscheidende ökonomische Faktor in der "Zona Norte de Chiapas", kam vor allem den mestizischen Händlern sowie den Großhändlern in den Städten nach dem 2. Weltkrieg zugute. Nicht alle früheren Großgrundbesitzer hatten die Region während der Wirren der mexikanischen Revolution verlassen; einige hatten sich in Yajalón niedergelassen (im Gebiet der Tseltal-Indianer), dem Zentrum des südlich von Tila gelegenen "municipios". Mit ihren ökonomischen Ressourcen entwickelten sie diese Ortschaft zu einem kommerziellen Zentrum, in dem sich der Kaffeehandel der gesamten "Zona Norte de Chiapas" abspielte. Von Yajalón aus lenkten damit die ehemaligen Großgrundbesitzer die Wirtschaft der gesamten Region. Begünstigt wurde diese Position durch die engen Verbindungen zwischen den Kaffeegroßhändlern und den lokalen Händlern von Tila, Petalcingo, Tumbalá und Sabanilla (vgl. Hernandez Díaz, 1986). In den Erntezeiten des Kaffees liehen sich die Händler der kleiner Ortschaften von den Grossisten Bargeld, häufig ohne jegliche Zinsbelastung, um in die Lage zu sein, den indigenen Kleinbäuerinnen und -bauern den Kaffee direkt abkaufen zu können. Häufig gaben die Händler ihrerseits das Geld an Freunde oder an angestellte Mestizen weiter, damit sie den Kaffee in der Ernteperiode von November bis Februar in all den kleinen Chol-Dörfern aufkaufen konnten. Diese engen und ausschließlich auf die Mestizen begrenzten Beziehungen bildeten ein ökonomisches Netzwerk, in dem die Großhändler aus Yajalón und aus Tuxtla Gutiérrez am oberen und die direkten Aufkäufer vor Ort, genannt "coyote", am unteren Ende standen (vgl. Coello, o.J.). Der Monopolcharakter dieses Netzwerks in der Chol-Region (vgl. Flores de la Vega/León, 1978) ermöglichte es den Kaffeeabnehmern, die Preise vor Ort zu

bestimmen (vgl. Hernandez Díaz, 1986) und während des Kaufvorgangs ohne größere Folgen betrügen zu können.

Der weitere Anstieg des Kaffeepreises zu Beginn der fünfziger Jahre machte es für die Händler rentabel, den Kaffee aus dem relativ schlecht zugänglichen Chol-Gebiet mit Flugzeugen nach Tuxtla Gutiérrez zu transportieren (vgl. Hernandez Díaz, 1986; auch Bennholdt-Thomsen, 1988). Die indigenen Kleinbäuerinnen und -bauern erhielten weiterhin einen Abnahmepreis, der auf dem untersten Niveau rangierte. In den siebziger Jahren begann das staatliche "Instituto Mexicano del Café" (INMECAFÉ) seine Arbeit in diesem Gebiet aufzunehmen. Das INMECAFÉ hatte die Aufgabe, für eine Verbesserung und Intensivierung der Kaffeeproduktion der Kleinbäuerinnen und -bauern zu sorgen (z.B. durch die Versorgung der Bäuerinnen und Bauern mit kostenlosen Kaffeeseetzlingen), die Abnahme des Kaffees zu besseren Konditionen für die Kleinproduzent/innen zu gewährleisten und allgemein eine Verbesserung der Situation der indigenen Bäuerinnen und Bauern durch die Vergabe von Krediten herbeizuführen (vgl. Salazar Peralta, 1988; Bennholdt-Thomsen, 1988). Der Effekt der staatlichen Intervention durch das INMECAFÉ war tatsächlich eine Intensivierung der Kaffeeproduktion und damit einhergehend eine intensivere Anbindung der Chol an den Kaffeemarkt. Jedoch verfehlte das Institut das Ziel, die ökonomischen Situation der indianischen Kleinbäuerinnen und -bauern zu verbessern, da es nicht in der Lage war, die Abhängigkeitsstrukturen der indigenen Kaffeeproduzent/innen von den mestizischen Kaffeekäufern zu brechen. Das Verfehlen dieses Ziels ist auf die Strategie von INMECAFÉ zurückzuführen, den Kaffee mit teilweise noch niedrigeren Abnahmepreisen von den Bäuerinnen und Bauern aufzukaufen, als die "coyotes" bezahlten. Die Auflösung des Instituts durch die neoliberale Regierung Salinas (1988-1994) im Jahre 1989 versetzte die indianischen Kleinbäuerinnen und -bauern wieder in eine Situation, die der zu Anfang der siebziger Jahre entsprach, als sie ohne irgendeine Alternative von den mestizischen Kaffeekäufern abhängig waren.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß der sich im Chol-Gebiet etablierende Kaffeebau die Indianer in den Weltmarkt integrierte. Besonders in der Periode nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Integration der indigenen Kleinbäuerinnen und -bauern in den Markt durch die Ausdehnung der Kaffeeproduktion verfestigt. Die staatliche Unterstützung (INMECAFÉ) verstärkte die Orientierung der Chol an der Monokultur Kaffee, so daß der Kaffee heute den dominanten ökonomischen Faktor der Region und der indigenen Kleinbäuerinnen und -bauern darstellt.

2. Die heutige Beziehung zwischen den mestizischen Händlern und der indigenen Bevölkerung

Die ökonomische und politische Situation der Mestizen in der Chol-Region läßt sich als eine hegemoniale Stellung charakterisieren. Als eine Minderheit in der Bevölkerung dominieren sie heute die Besetzung der politischen und administrativen Ämter sowie den gesamten Handel in dieser Zone. Bis auf wenige Ausnahmen leben sie in den ökonomisch-politischen Zentren des Gebietes, die mit einer relativ guten Infrastruktur, d.h. halbwegs befahrbaren Straßen, Postämtern, Telefonen, Funkstationen sowie in Tila mit einem kleinen Flughafen, an die größeren Städte Chiapas angeschlossen sind. Obwohl z.B. im Bezirk Tila einige Familien schon ein oder zwei Generationen in der Chol-Region leben, sprechen 2/3 (1.684 von 2.474 Nichtindianer/innen im gesamten Bezirk) der Mestizen kein Chol (vgl. INEGI, 1991). Die Beziehung zu den Chol-Indianern ist geprägt von einer Diskriminierung, die sich nicht nur in dem Ausschluß der Chol von ökonomischen und politischen Ressourcen niederschlägt (vgl. Coello u.a., o.J.), sondern sich auch in dem alltäglichen Sprachgebrauch ausdrückt. Denn die gängigen Bezeichnungen für die Indianer wie "indio" oder "naturales" tragen die Konnotationen "faul", "dumm", "müßig", "träge" etc. In den Kommunikationssituationen tritt diese diskriminierende Haltung hervor, indem die Mestizen die Chol, egal in welchem Alter, immer wie Kinder in der zweiten Person singular ("tú") und als "muchachos" oder "inocentes" ansprechen. Darüber hinaus erwarten sie aber umgekehrt, daß sie von den Autochthonen mit Respekttiteln wie "don", "señor" oder "patrón" angedet werden (vgl. Coello u.a., o.J.; Alejos, 1991b).

Auf der anderen Seite bezeichnen die Indianer die Mestizen im allgemeinen mit dem Begriff "ladinos"¹⁸, der heute ungefähr die Bedeutung "Nichtindianer" trägt. In vielen Kontexten werden die Mestizen auch als "la gente de la ciudad" bezeichnet, um den Gegensatz zu den Indianern hervorzuheben, die gewöhnlich auf dem Lande leben. Sie bezeichnen sich selbst deshalb auch häufig mit dem Begriff "campesinos". In der Chol-Region nennt die indigene Bevölkerung die Mestizen hauptsächlich "kaxlan". Der Begriff "kaxlan" der Chol-Sprache ist eine Derivation des spanischen Wortes "castellano" und bezeichnet die Leute, die Spanisch sprechen aber auch Fremde, die die Region der Chol betreten. Der Gegenpart zu "kaxlan" stellt das Wort "wiñik" dar, das in der Chol-Sprache "Mensch" bedeutet. Bemerkenswert ist, daß der Chol-Begriff "wiñik" nicht nur die Chol einschließt, sondern auch die Gruppe der Tseltal und der Tzotzil (vgl. Alejos García, 1992; auch INEA, 1992).

¹⁸ Nach einem Hinweis von José Alejos entstammte der Terminus "ladino" der spanischen Kolonisation in Guatemala und bezeichnete dort Indianer, die Spanisch erlernt hatten. Daß dieser Begriff vermutlich auch eine pejorative Konnotation trug und noch trägt, verdeutlicht der Verweis auf die diskriminierten Juden in Spanien während der Zeit der Kolonisation. Dort wurden sie auch als "ladinos" bezeichnet (vgl. Alejos, 1991).

Mit den Begriffen "wiñik" und "campesinos" grenzen sich die Chol bewußt von den Mestizen ab, ohne daß sie sich selbst in "ethnische Kategorien" fassen bzw. als eine "ethnische Gruppe" identifizieren (vgl. Barth, 1969; Waldmann/Elwert, 1989). Der Begriff der "Chol" bezeichnet deshalb nur die Menschen einer Sprachgemeinschaft und keine ethnische Zugehörigkeit (siehe hierzu auch Kapitel V.1.).

3. Die Aufteilung der Subsistenz- und Marktproduktion in Río Grande

Wie in dem obigen Abschnitt festgestellt, erlebte die Ökonomie der Chol eine Integration in den kapitalistischen Weltmarkt durch die Kaffeeproduktion. Im folgenden wird nun die Organisation der Markt- und Subsistenzproduktion des Dorfes betrachtet, wie sie sich bis ca. 1987 darstellte. Denn als eine Folge der Integration in die Geldökonomie nahm die Eigenkonsumproduktion ab, damit verfestigte sich die Abhängigkeit vom Markt. Dieser Prozeß band die Reproduktion der Chol-Familien an die Schwankungen des Kaffeepreises auf dem Weltmarkt. Durch die Integration in den Markt veränderte sich nicht nur die materielle Basis der Subsistenzproduktion, sondern auch die Formen der geschlechtlichen Arbeitsteilung in der indigenen Dorfgemeinschaft.

a) Die Aufteilung der Anbaufläche

Einleitend muß an dieser Stelle bemerkt werden, daß es seit ungefähr Mitte der achtziger Jahre bis zu dem Zeitpunkt meines Aufenthalts in Río Grande 1992 keine signifikanten Änderungen in der Aufteilung der Anbaufläche gab. Deshalb können im folgenden die 1992 erhobenen Daten verwendet werden, um die genaueren Relationen wiederzugeben. Zu dieser Feststellung kam es durch Gespräche mit den Dorfbewohner/innen, und sie wurde auch durch meine Umfrageergebnisse gestützt. Bis auf eine Ausnahme gaben alle "ejidatarios" von Río Grande an, in den letzten fünf Jahren ihre gesamte Anbaufläche für die Kaffeeproduktion und Eigenkonsumproduktion nicht vergrößert oder reduziert zu haben (vgl. Anhang B, Tabelle 2).

In Río Grande stand den Menschen eine landwirtschaftliche Nutzfläche von 222,25 ha zur Verfügung. Diese Fläche war aufgeteilt in die Bereiche von Subsistenz- und Marktproduktion, was sich durch die Anbauprodukte der Felder und deren lokaler Trennung widerspiegelte. Zum einen gab es das Subsistenzfeld, auf dem Mais und Bohnen angebaut werden - "milpa" genannt - und zum anderen gab es die mit Bäumen bewachsenen Haine, in denen Kaffeesträucher für die Marktproduktion wuchsen - "cafetal" genannt. Fast jede Familie in Río Grande besaß eine Ejidoparzelle, welche in eine Milpa, ein Cafetal sowie in ein kleines, verbleibendes Stück Brachland - "acahual" genannt - aufgeteilt war. Der Acahual zählte zum Bereich der Subsistenz-

produktion, da er früher als Milpa genutzt wurde und auch später wieder genutzt werden sollte. Jedoch, um die Fertilität des Bodens zu erhalten, wurde diese Fläche als Brache für einige Anbauperioden stillgelegt.

Die durchschnittliche Aufteilung der Ejidoparzelle verlief nach folgendem Schema: Eine Hälfte der gesamten Nutzfläche einer Familie wurde für die Kultivierung von Kaffee genutzt, und die andere Hälfte war der Nahrungsmittelproduktion gewidmet, d.h. in Milpa und Acahual aufgeteilt. In Zahlen bedeutete dies, daß die "durchschnittliche" Familie in Río Grande 1992 0,92 ha Cafetal, 0,46 ha Acahual und 0,37 ha Milpa besaß. Die folgende Grafik verdeutlicht die Gewichtung innerhalb der Ejidoparzelle.

Cafetal	
Acahual	Milpa

Werden die oben genannten Angaben mit der Beschreibung von Bennholdt-Thomsen (1982) aus den siebziger Jahren verglichen, so ist auffällig, daß der Bereich "monte" völlig wegfiel. "Monte" bezeichnete den Bereich der Parzelle, der landwirtschaftlich nicht nutzbar war, da er z.B. an Steilhängen lag und somit nur dem Sammeln von Feuerholz diente. 1992 hingegen wurden diese Steilhänge für die Kaffeeproduktion genutzt, was die Zahlen der Untersuchung von Bennholdt-Thomsen (1988) von 1976/1977 verdeutlichen: Die damalige Gesamtfläche des Dorfes zum Anbau der Eigenkonsumprodukte, Mais und Bohnen, betrug 100 ha, d.h. für Milpa und Acahual zusammen, währenddessen der Kaffeeanbau über 80 ha verfügte. Während meines Aufenthaltes 1992 waren die Ausmaße der Fläche für die Subsistenzproduktion ungefähr die gleichen wie damals (genauer: 105,25 ha), wohingegen sich die Ausdehnung der Kaffeeproduktion von 80 ha im Jahre 1977 auf 117 ha im Jahre 1992 erhöht hatte. Der Vergleich dieser beiden Größen belegt eindeutig, daß in dem Zeitraum zwischen dem Ende der siebziger Jahre und ca. Mitte der achtziger Jahre die Kaffeeproduktion auf Kosten des in der Vergangenheit nicht nutzbaren Bereichs des "monte" ausgeweitet wurde. Das Verschwinden des "monte" zugunsten der Ausweitung des Kaffeeanbaus ist vermutlich im Zusammenhang mit den Aktivitäten des staatlichen Kaffeeinstituts INMECAFÉ zu sehen, die in dieser Zeit auf die Steigerung der Cash-crop Produktion abzielten.

Insgesamt wurde die Dominanz der Kaffeeproduktion in Río Grande durch Verschiebungen in der Aufteilung der Anbauflächen bis ungefähr Mitte der achtziger Jahre zugunsten des Cash-crop Produktes unterstrichen. Das Cafetal umfaßt seit dieser Zeit mehr Fläche als die Felder für die Subsistenzproduktion.

b) Die Reduktion der Subsistenzproduktion

Die Trennung der kleinbäuerlichen Produktion in Subsistenz- und Warenbereich sowie die ständige Ausdehnung der Cash-crop Produktion bis Mitte der achtziger Jahre führten nicht nur zu einer allgemein veränderten Nutzung der Ejidoparzellen und der Verlagerung des Schweregewichts der Produktion zugunsten des Cafetals, sondern veränderten und beeinträchtigten auch den verbliebenen Bereich der Subsistenzproduktion selbst. Für Bennholdt-Thomsen führte die Auswirkung der Aufteilung der Gesamtproduktion "... nicht nur zur Minderbewertung und Vernachlässigung der unmittelbaren Subsistenzproduktion, sondern die Subsistenzproduktion verändert ihren Charakter. Sie ist jetzt komplementär zur Warenproduktion, deren Stempel sie damit trägt" (Bennholdt-Thomsen, 1982:81). Nach ungefähr 50 Jahren kleinbäuerlichen Kaffeeanbaus ist die Vielfalt der kultivierten Eigenkonsumprodukte in der Milpa, wie verschiedene Gemüsesorten, Kräuter und Früchte, aufgegeben und durch eine "Monokultivierung" (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1982) ersetzt worden, indem eine Konzentration auf die Anbauprodukte auf Mais und Bohnen stattfand. Die Vielfalt der selbstproduzierten Lebensmittel verlor sich und konnte nicht wieder durch den Kauf haltbarer Nahrungsmittel über den Markt, wie Weißbrot, Nudeln, Suppen, Dosennahrungsmittel, Soft-Drinks etc., ausgeglichen werden (vgl. Coello u.a., o.J.; Coello u.a., 1977; Bennholdt-Thomsen, 1982). Diese Entwicklung verschlechterte die Ernährungssituation der Menschen.

Die Chol gaben ihre geringen Geldmittel für fehlende Grundnahrungsmittel und für notwendige Güter aus, die sie nicht oder nicht mehr herstellen konnten, wie Kleidung, Medizin etc. Ebenso mußten sie für Verbesserungsarbeiten an ihren Häusern und ihre Versorgung mit Elektrizität bezahlen. Durch die Möglichkeit, industriell gefertigte Waren zu kaufen, wurde die eigene Herstellung von notwendigen Gütern und Produkten beträchtlich vernachlässigt. Über die Situation in Río Grande im Jahre 1977 schrieb Bennholdt-Thomsen:

"Der intensivierete Kaffeeanbau löste einen relativ diversifizierten Subsistenzanbau und die kleine Warenproduktion ab und führte neue Marktverhältnisse ein. Das Handwerk mit seinen traditionell verwendeten natürlichen Materialien, die Eigenfertigung von Kleidung, Werkzeugen, Küchenartikel etc. nahmen rapide ab" (Bennholdt-Thomsen, 1982:67).

Coello konstatierte in einer Studie (o.J.) die gleiche Dynamik bezogen auf die Chol-Gemeinden in der Umgebung von Tila:

"El cultivo del café lo permitía un ingreso en dinero con el cual podía obtener todo lo demás. Los campesinos antes dedicados exclusivamente a los cultivos de subsistencia, ahora apenas dedicaban una tarea de sus parcelas para cultivar maíz y frijol" (Coello u.a., o.J.:17).

Die Dominanz der Warenproduktion veränderte die Subsistenzproduktion durch die Reduktion der Vielfalt der Eigenkonsumprodukte zu einem ihr komplementären Bereich. Das (Über-)Leben der Chol gestaltete sich dementsprechend in Abhängigkeit von der Marktsphäre und damit vom Geldeinkommen.

c) Die Zurückdrängung der "traditionellen" Arbeitsform "ayuda mutua"

Der Prozeß, der die Subsistenzproduktion unter die Warenproduktion subsumierte, beeinträchtigte nicht nur die Diversifizierung und die Quantitäten des Anbaus für den Eigenkonsum, sondern auch die Arbeitsorganisation. Die wesentliche Arbeitsform in der Milpa war neben dem alleinigen Arbeiten einer/s Bäuerin/Bauern in ihrem/seinem Feld die gegenseitige Hilfe - "ayuda mutua" -, d.h. der reziproke Austausch eines Arbeitstages. Die Chol setzten diese überlieferte Arbeitsform in der Milpa während der Perioden der Aussaat von Mais und Bohnen und während des Rodens des Acahuals ein. Darüber hinaus wurde die "ayuda mutua" auch zum Zwecke des Hausbaus verwendet. Diese Form der reziproken Arbeitsleistungen hatten die Chol bei der Einführung des Kaffeeanbaus nicht für den Bereich des Cafetals übernommen. Im Cafetal wurden die notwendigen Arbeiten von den jeweiligen Kleinbäuerinnen und -bauern unter zeitweiser Mithilfe der Familie durchgeführt, d.h. der Arbeitskraft des Mannes, der Frau und der älteren Kinder. Wenn die anfallende Arbeit, besonders in der Erntezeit, die Arbeitskraft der Familie überstieg, so wurden Tagelöhner/innen eingestellt. Diese Tagelöhner/innen wurden für jeweils einen Tag bezahlt und bekamen in den Abendstunden des Arbeitstages ein Essen im Hause des Besitzers oder der Besitzerin des Cafetals angeboten. Als Folge der Ausweitung des Kaffeeanbaus nahm diese Form der Lohnarbeit zu und führte zu einer wahrnehmbaren Teilung der Arbeitsformen zwischen der Milpa mit der reziproken Arbeitsleistung und dem Cafetal mit der Lohnarbeit. Insgesamt führte diese Veränderung in bezug auf die ausgeübten Arbeitsformen der Chol zu einer relativen Abnahme der "ayuda mutua" und zu einer erheblichen Zunahme der Lohnarbeit. Die Entwicklung des Kaffeepreises und die Ausweitung der Kaffeeproduktion in Río Grande während der siebziger Jahre ließen Coello prognostizieren, daß "... when the use of hired labour reaches a certain level, mutual aid tends to disappear" (Coello u.a., 1977:362).

d) Die Durchsetzung der hierarchischen geschlechtlichen Arbeitsteilung

Zusätzlich zu den Transformationen im Bereich der Arbeitsorganisation und der materiellen Basis der Subsistenzproduktion modifizierte sich auch die damit einhergehende soziale Struktur. Denn mit der Dominanz der kapitalistischen Warenproduktion in Río Grande setzten sich auch die Prinzipien der kapitalistischen geschlechtlichen Arbeitsteilung in den sozialen Beziehungen im Dorf durch.

Nach Bennholdt-Thomsen (1983b) charakterisiert die Aufteilung der gesamtgesellschaftlichen Arbeit in Lohnarbeit - hauptsächlich in männlicher Hand - und unbezahlter Subsistenzarbeit - im wesentlichen in weiblicher Hand - das kapitalistische Weltsystem. Diese beiden Arbeitsformen gehören zusammen und bilden die Basis der kapitalistischen Produktion. Die geschlechtliche Arbeitsteilung ist ein Prinzip, welches die kapitalistische Gesellschaft organisiert. Dies bedeutet, "daß Frauen gegenwärtig weltweit die Arbeiten im Bereich der unmittelbaren Subsistenz verrichten, das heißt für die Produktion des täglichen Konsums (Essen, Kleidung, Wohnung) sorgen und das Überleben der nächsten Generation sichern, während Männer im Bereich der über Tausch und Geld vermittelten Produktion tätig sind. ... Dieses Prinzip bedeutet ferner, daß Frauen in der Tendenz die unbezahlte, Männer die bezahlte Arbeit tun bzw. die Frauen in bezahlten Tätigkeiten niedriger entgolten werden als Männer" (Bennholdt-Thomsen, 1983b:195).

Die Zuschreibung der niedrig bewerteten Aktivitäten der Subsistenzproduktion verläuft über das Kriterium Geschlecht. In dem Bereich der bäuerlichen Ökonomie vermindert die Vorherrschaft der Warenproduktion gegenüber der Eigenkonsumproduktion nicht nur die Diversifizierung der Subsistenzprodukte, sondern betont auch die Orientierung der geschlechtlichen Arbeitsteilung in der Form, daß die Männer die Kontrolle über den monetären Teil der bäuerlichen Produktion besitzen und die Frauen die unbezahlten Aktivitäten ausführen. In bezug auf die Situation in Río Grande hob Bennholdt-Thomsen (1983a) hervor, daß die geschlechtliche Arbeitsteilung eine typische patriachalisch-mitteleuropäisch-kapitalistische Form besitze: Die Frauen arbeiteten im Bereich des Hauses, d.h. Wäschewaschen, Vorbereitung von Mahlzeiten und Kindererziehung, während die Männer außerhalb des Hauses in den Feldern oder in Lohnarbeitsbeziehungen tätig seien. Die Männer verrichteten öffentliche und entlohnte Arbeiten, Frauen dagegen hauptsächlich unbezahlte oder Tätigkeiten mit niedrigem Status wie z.B. Nähen von Kleidung etc. Diese Arbeitsteilung korrespondiere mit den Besitzverhältnissen, da die Frauen nichts besäßen, außer vielleicht den Küchenutensilien, wohingegen der Besitz der Männer sich über das Land, das Haus und den Kleintierbestand erstreckte. Jedoch sei die Aufteilung von weiblicher Subsistenzproduktion und männlicher Warenproduktion nicht vollständig vollzogen, da noch eine Überschneidungen zwischen beiden Formen der Produktion existiere (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1982). Denn die Arbeit der Männer in der Milpa sei auf die Eigenkonsumproduktion orientiert und die Frauen verrichteten auch Lohnarbeit im Cafetal während der Erntezeit.

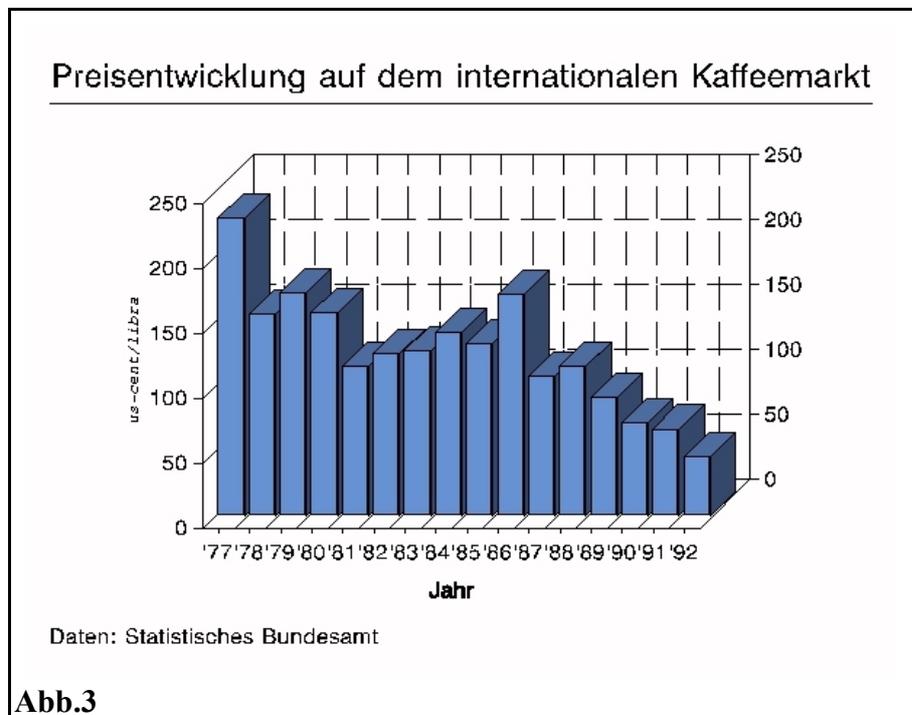
e) Zusammenfassung

Die Zugehörigkeit der Chol-Indianer von Río Grande zum kapitalistischen Weltmarkt wurde durch die Einführung der Kaffeeplantagen im Norden Chiapas eingeleitet und bis Mitte der achtziger Jahre intensiviert. Der Kaffeeanbau führte die indianischen Kleinbäuerinnen und -bauern von der Eigenkonsumproduktion zur Marktproduktion und integrierte sie in die Geldökonomie. Darüber hinaus reduzierte und transformierte die dominante Cash-crop Produktion die Subsistenzproduktion zu einem komplementären Bereich der Warenproduktion. Das spiegelte sich in den sozialen Beziehungen wider, indem es sich in der geschlechtlichen Arbeitsteilung und in den Formen der Arbeitsbeziehungen niederschlug. Der Kaffeeanbau entwickelte sich in der Chol-Region zu einer Monokultur, so daß die Reproduktion der Kleinbäuerinnen und -bauern bis in die heutige Zeit in Abhängigkeit von diesem Cash-crop Produkt steht. Jede Veränderung des Weltmarktpreises besaß und besitzt somit eine direkte Auswirkung auf den Verdienst der kleinen Kaffeeproduzent/innen und hat damit auch eine direkte Folgewirkung auf ihre Lebenssituation.

IV Die Aufwertung der Subsistenzproduktion

In dem vorhergehenden Kapitel (Kapitel III) über die lokale Dimension der Integration in das Weltsystem wurden der Prozeß der Ausweitung des Kaffeeanbaus, die Integration in die und die Abhängigkeit von der Marktsphäre für den Bereich der kleinbäuerlichen Ökonomie dargestellt. Im folgenden wird auf Veränderungen der Cash-crop- und der Subsistenzproduktion seit der letzten Hälfte der achtziger Jahre - unter dem Eindruck der Kaffeepreiskrise und deren Auswirkungen auf die bäuerliche Ökonomie - eingegangen.

1. Die Veränderungen in der Kaffeeproduktion seit der letzten Hälfte der achtziger Jahre



Da ab 1987 der Kaffeepreis rasant zurück ging (siehe Abbildung 3), verschlechterte sich die ökonomische Situation der Chol-Region. Die Chol waren vom Verkauf ihres Kaffees abhängig und spürten die Folgewirkungen des Preisverfalls. Auch die kleineren mestizischen Händler in diesem Gebiet litten unter dieser Entwicklung. So informierte z.B. José Alejos (1992) darüber, daß ihm Chol-Indianer aus dem "municipio" Tumbalá von einem sich abzeichnenden "Rückzug" der sogenannten "kaxlanes" aus der Chol-Region berichteten.

"Se decía que los pocos finqueros que quedaban estaban rematando sus tierras y los comerciantes 'coyotes' estaban cerrando sus tiendas, vendiendo sus casas y mudándose a ciudades como Yajalón o Palenque, en busca de mejores perspectivas económicas" (Alejos García, 1992:3).

Die Aufkündigung des internationalen Kaffeeabkommens im Juli 1989 beschleunigte darüber hinaus noch den Fall des Kaffeepreises auf dem Weltmarkt.

"Para tratar de estabilizar el mercado, después de muchos años de esfuerzos, se había establecido un mecanismo de regulación del mercado, el cual comprometía tanto a los productores-exportadores como al los consumidores-importadores y que, a pesar de algunas interrupciones y de serios inconvenientes, reguló la comercialización del grano desde 1962. Este mecanismo es el que fue suprimido en 1989, por lo que actualmente estamos en una situación de libre mercado y los precios se han desplomado" (Renard, 1991:9).

"A raíz de la liberalización del mercado cafetero, los precios han caído dramáticamente en las plazas internacionales, pasando de un rango de 110 a 120 cts de dólar por libra de café (o, lo que es lo mismo, 110-120 dólares por quintal de café oro de 46 kg) en los primeros meses de 1989, a 70 cts de dólar al terminar aquel ciclo. Este año [1991; W.L.], el café registró su peor cotización en 17 años, al caer el precio del Prima Lavado mexicano por debajo de los 70 centavos de dólar en febrero y marzo" (Renard, 1992:131).

Die allgemeine Reaktion der Kleinproduzent/innen von Kaffee in ganz Mexiko auf diese Krise war, daß Einsparungen bei allen Ausgaben im Bereich des Kaffeeanbaus vorgenommen wurden, insbesondere bei den relativ hohen Lohnkosten von Tagelöhner/innen während der Erntezeiten (vgl. Renard, 1991). Für die Chol-Bäuerinnen und -bauern hatte die Preiskrise zur Folge, daß sich ihre ökonomische Situation weiter verschlechterte, so daß sie ihr Auskommen nicht mehr über die Marktproduktion absichern konnten. Auch sie versuchten, ihre Ausgaben drastisch zu kürzen, indem sie die schon seit 1987 stark verringerten Anstellungen von Tagelöhner/innen weiter reduzierten. Um die Kaffeeproduktion durch den Wegfall der Lohnarbeitskräfte nicht zu gefährden, übertrugen die Chol-Bäuerinnen und -bauern ihre traditionelle Arbeitsorganisation, die reziproken Arbeitsleistungen der "ayuda mutua", auf den Bereich der Cash-crop Produktion (vgl. Link/Linnebürger, 1988). Die bei Bennholdt-Thomsen (1982) konstatierte strikte Trennung von Subsistenz- und Marktproduktion wurde mit dieser Übertragung aufgegeben, so daß die für den Subsistenzbereich typischen reziproken Arbeitsleistungen auch im Cafetal Anwendung fanden.

2. Die Arbeiten in der Cash-crop Produktion

Im folgenden Abschnitt werden die konkreten Veränderungen in der Kaffeeproduktion vorgestellt. Um den Zusammenhang nachvollziehbar herauszuarbeiten, werden die Arbeitsschritte in der Cash-crop Produktion im Cafetal in der realen Abfolge vorgestellt und deshalb in drei Abschnitte unterteilt: die Arbeiten der Kaffeekultivierung, die Ernte der Kaffeekirschen und deren Verarbeitung. Anschließend wird der Kaffeeverkauf beschrieben.

a) Die Tätigkeiten in der Kaffeekultivierung

Während meines Aufenthalts in Río Grande bestanden die Tätigkeiten der Chol darin, ihre Cafetals von Wildwuchs zu befreien, bevor die Erntesaison Ende Oktober/Anfang November begann. Nach Meinung der Ejidatarios ist die Entfernung des Wildwuchs notwendig, damit niemand während der Erntearbeiten darüber stolpert. Zudem sei es bei einem gesäuberten Cafetal angenehmer, sich zwischen den Kaffeesträuchern zu bewegen.

Während Fernando Martínez Martínez den Boden seines Cafetals mit der Machete säuberte und andere Bäuerinnen und Bauern bereits mit der Ernte der Kaffeekirschen begannen -, erzählte er mir, daß er mit der Säuberung des Cafetals sehr spät dran sei. Er könne diese Arbeit erheblich beschleunigen, wenn er Herbizide einsetzen würde. Aber dies würde er nicht tun, da die Unkrautvernichtungsmittel jede Form des Wildwuchses vernichte, auch die nützlichen Pflanzen. Er habe von seinem Vater und durch seine eigene Erfahrung gelernt, daß einige wilde Pflanzen sehr nützlich für den Boden und die Kaffeesträucher seien, da sie beide mit Nährstoffen versorgen würden. Darüber hinaus würden die Herbizide auch die kleinen Setzlinge der Bäume zerstören, die zum einen den Schatten spenden, den der Kaffee unbedingt zum Gedeihen benötige, und zum anderen von Nutzen für den Menschen seien, da sie später einmal Früchte trügen. Er bemerkte nebenbei, daß die Unkrautvernichtungsmittel zusätzlich noch sehr teuer wären (vgl. Tagebuch, 16.11.1992).

Eine Flasche des Herbizides "boxone" kostete nach den Angaben von Jorge Gutiérrez Martínez 33 N\$ (1993) und würde ausreichen für 16 Füllungen einer "bomba". Die "bomba" ist ein tragbares Sprühgerät, das ein Fassungsvermögen von 15 Litern besitzt. Insgesamt würden die "campesinos" genau diese Anzahl von "bombas" benötigen, um die Arbeiten im Cafetal erledigen zu können (vgl. Tagebuch, 15.5.1993). Nach den Ergebnissen meiner Umfrage verbraucht eine Kleinbäuerin / ein Kleinbauer in Río Grande im Durchschnitt 1,02 Liter Herbizide pro Jahr. Ricardo Vázquez Martínez berichtete mir, daß er durch die Anwendung der Unkrautvernichtungsmittel die Fläche seines Cafetals schneller bearbeiten könne als mit der Machete. Die Herbizide würden die Arbeit beschleunigen und erleichtern, so daß er seiner Milpa mehr Arbeitszeit

widmen könne (vgl. Tagebuch, 1.12.1992).

Auch Jorge Gutiérrez Martínez benutzte Unkrautvernichtungsmittel in seinem Cafetal. Er meinte, daß die Ejidatarios diese chemischen Substanzen verwenden, seit die Assistenten des staatlichen Instituts INMECAFÉ im Rahmen eines Programmes kostenlos Herbizide und Kunstdünger zur Optimierung des Kaffeeanbaus verteilten. Die Chol hätten schnell gelernt, daß die Herbizide die Säuberungsarbeiten erleichterten und daß die Kunstdünger den Wuchs der Pflanzen fördern und die Erträge steigern (vgl. Tagebuch, 15.5.1993).

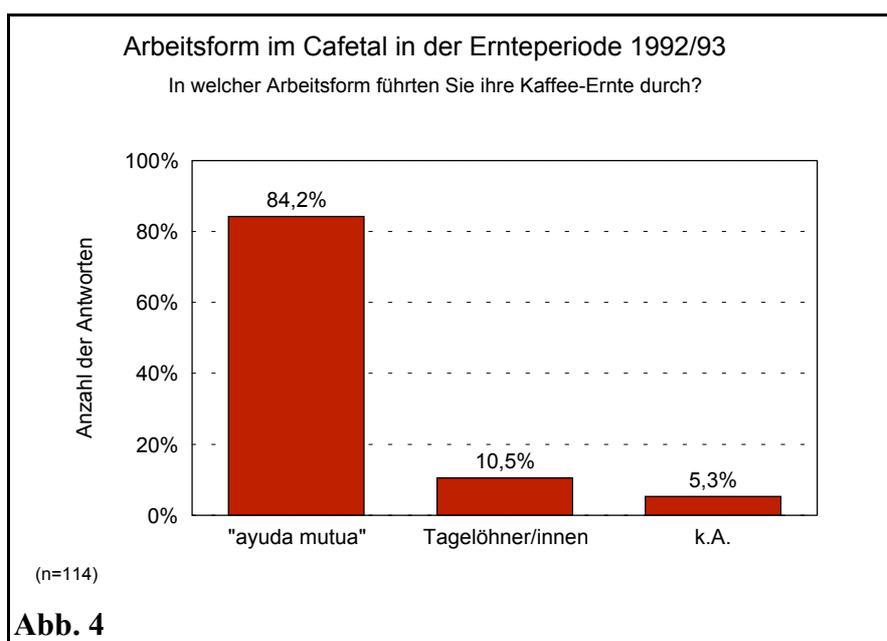
Diese Aussagen belegen, daß die Chol-Indianer "moderne" Techniken zur Rationalisierung und zur Vereinfachung der Arbeiten im Cafetal übernommen haben, weil sie ihnen durch ein Programm des staatlichen Kaffeeministeriums INMECAFÉ vorgestellt wurden. Ein bestätigender Hinweis dafür ist, daß nach meinem Eindruck fast alle kleinbäuerlichen Familien in Río Grande eine "bomba" besitzen. Doch der Einsatz der Unkrautvernichtungsmittel im Cafetal ist von den finanziellen Möglichkeiten der Chol-Bäuerinnen und -bauern abhängig, so daß sich nur wenige leisten können, das Geld für diese Arbeitserleichterung aufzubringen. Die Mehrheit der Kleinbäuerinnen und -bauern (88 von 114 Ejidatarios, bzw. 77,2%) führen diese Säuberung mit der herkömmlichen manuellen Methode, d.h. mit der Machete durch; nur wenige Ejidatarios entfernen den Wildwuchs mit Hilfe von Unkrautbekämpfungsmitteln (26 von 114 Ejidatarios, bzw. 22,8%).

Die Säuberung des Bodens ist die einzige Arbeit, die die "campesinos" im Cafetal außerhalb der Erntearbeiten selbst ausführen. Tätigkeiten wie das Zurückschneiden der Kaffeesträucher werden von niemanden im Dorf ausgeführt, so daß die Sträucher teilweise 3 bis 4 Meter hoch sind. Aus diesem Grund müssen viele Chol während der Erntearbeiten mit einem Stock die Äste nach unten ziehen oder eine Leiter benutzen, um die Kaffeekirschen zu pflücken.

Die Kleinbäuerinnen und -bauern von Río Grande verwendeten während meines Forschungsaufenthalts keinen Kunstdünger im Cafetal. Meine Beobachtungen wurden durch die Ergebnisse meiner Umfrage bestätigt: Keiner der Ejidatarios gab an, Kunstdünger im Cafetal zu benutzen (siehe Anhang B, Tabelle 3).

b) Die Kaffee-Ernte

Die Kaffee-Ernte erstreckt sich von November bis Februar. Während meines Aufenthalts in Río Grande begannen die Dorfbewohner/innen in der zweiten Novemberwoche mit dem Pflücken der Kaffeekirschen. Die Ernte der Kaffeekirschen erfordert einen großen Arbeitsaufwand, da der Reifungsprozeß der Kirschen nicht sehr viel Zeit zum Pflücken läßt. Denn ab einem bestimmten Grad der Reife verlieren die Kirschen schnell an Qualität. Die reifen Kaffeekirschen müssen während der ganzen Reifungsperiode sofort gepflückt werden, deshalb wird während der Erntezeit die Arbeitskraft einer ganzen Familie beansprucht, d.h. auch Kinder im Alter über zehn Jahren müssen mit helfen. Die Chol arbeiteten während der Erntezeit den ganzen Tag im Cafetal, ausgestattet mit zwei Plastiktaschen, eine für die reifen, roten Kaffeekirschen und eine für die schwarzbraunen, überreifen Kirschen. Kaffeekirschen in beiden Reifestadien sind für den Verkauf bestimmt, wobei die reifen später als "café pergamino" und die überreifen als billiger "café capolin" verkauft werden.



Im Gegensatz zu den Studien von Bennholdt-Thomsen (1982) und Coello (1977), in denen berichtet wird, daß in der Erntezeit nur zwei Formen von Arbeitsleistungen im Cafetal existieren, nämlich die Arbeitskraft der kleinbäuerlichen Familie und die Lohnarbeit der Tagelöhner/innen, habe ich bei meinen Untersuchungen beobachten können, daß die Mehrheit der Dorfbewohner/innen von Río Grande in der Form der "ayuda mutua" den Kaffee erntet. Ergebnisse aus meiner Umfrage bestätigen meine Wahrnehmung und zeigten darüber hinaus, daß die Form der reziproken Arbeitsleistung nicht nur von der Milpa auf das Cafetal übertragen wurde, sondern sich im Cafetal zu einem überragenden Faktor entwickelte und damit wichtiger als die Form der

Lohnarbeit war. Demnach beschäftigten nur 12 Ejidatarios (10,5%) Tagelöhner/innen während der Ernte 1992/93 mit einem Tagelohn von 7.000 Pesos pro Tag, wohingegen 96 Ejidatarios (84,2%) die Ernte in Form von "ayuda mutua" durchführten (siehe Abbildung 4).

Manuel Pérez Gutiérrez bemerkte in einem Interview über die "ayuda mutua" im Cafetal:

(Interview mit Manuel Pérez Gutiérrez, 26.4.1993)

W.L.: ¿Hay una ayuda mutua en el cafetal como en la milpa?

Manuel: Si, hay, así hacemos y casi son costumbres de los abuelitos, son costumbres de los abuelitos de antes. Así hacemos cuando hay corte de café, decimos al compañero, si nos quiere a ayudar. Cuando él ya nos ayudó, pues nosotros vamos a ayudar a él también. Así intercambiamos de mano igual como la siembra, igual como corte de café, como rozar tornamilpa, milpa de año, todo así.

W.L.: Los abuelitos entonces ...

Manuel: ... ellos empezaron. Ellos empezaron este trabajo.

Auch Jorge Gutiérrez Martínez erzählte mir, daß er früher ausschließlich mit angeworbenen Tagelöhner/innen die Erntearbeiten erledigt hätte. Heutzutage würde er keine Tagelöhner/innen mehr anstellen. Die ganze Arbeit würde nun in der Form reziproker Arbeitsleistungen ausgeführt, da ihm das Geld zur Bezahlung der Arbeitskräfte fehle. Außerdem hätte er auf Grund des niedrigen Marktpreises kein Interesse mehr am Kaffeeanbau, doch benötige er jeden Peso, um seine Schulden zu bezahlen. Und er wünsche, unabhängig von den mestizischen Händler zu sein (vgl. Tagebuch, 12.10.1992).

Auch andere Dorfbewohner berichteten mir, daß sie eigentlich kein Interesse mehr am Kaffeeanbau bzw. an der Ernte der reifen Kaffeekirschen hätten. Z.B. scherzte Diego López Gutiérrez, der "representante" des Dorfes, daß er die Kaffeekirschen hängen lassen würde, da es ja keinen Preis mehr gäbe (vgl. Tagebuch, 3.12.1992). Natürlich hat er den Kaffee trotzdem geerntet, da auch er auf das Geld aus dem Verkauf angewiesen ist.

Die genannten Beispiele zeigen, daß die ökonomischen Umstände des Kaffeeanbaus der Dorfbewohner/innen sich aufgrund des Verfalls des Kaffeepreises verschlechtert hatten und dies dazu führte, daß die Kleinbäuerinnen und -bauern gezwungen waren, ihre Ausgaben zu reduzieren, d.h. die traditionelle Arbeitsform der "ayuda mutua" in die Sphäre der Marktproduktion zu übertragen. Die Übertragung der traditionellen Arbeitsorganisation von der Milpa auf das Cafetal erfolgte mit einer wesentlichen Modifikation: Die Realisierung der "ayuda mutua" in der Cash-crop Produktion ist nicht mehr ausschließlich auf die männliche Arbeitskraft begrenzt - wie in der Milpa -, sondern sie schließt die weibliche Arbeitskraft bei den Erntearbeiten im Cafetal mit ein. Die Aufnahme der Frauen in die Form "ayuda mutua" bedeutete jedoch nicht, daß es eine Kombination von weiblicher und männlicher Arbeitskraft in einer gemischten Gruppe gab. Frauen wie

Männer arbeiteten nun gleichzeitig in unabhängig voneinander organisierten Gruppen. Das bedeutet, Frauen organisierten die reziproke Arbeitsleistung unter sich, so wie es auch die Männer taten. Jede Frau stellte reziprok einen Arbeitstag einer anderen Frau zur Verfügung und arbeitete mit ihr in dem Cafetal ihres Mannes.

Z.B. begann Adelina Vázquez Martínez einige Tage vor ihrem Mann Fernando Martínez Martínez mit der Kaffee-Ernte. Mit ihren Freundinnen, "comadres" und Nachbarinnen traf sie sich im Cafetal ihres Mannes in den Morgenstunden, und gemeinsam arbeiteten sie dort bis zum Abend. Sie brachten sich Tortillas und Bohnen mit und gingen zwischendurch nicht nach Hause, um für sich oder ihre Familie zu kochen. In einigen Familien, wie in der von Adelina Vázquez M., gab es ältere Töchter, die das Kochen oder das Aufpassen auf die kleineren Kinder während dieser Zeit übernahmen. Wenn es im einem Haushalt keine ältere Tochter gab, achteten meist die Nachbarn auf die Kinder und gaben ihnen auch zu essen. So war es z.B. bei Anita Martínez López: Die erwachsene Tochter ihrer Nachbarin, Viviana Martínez Vázquez, übernahm die Aufgabe, ihre kleineren Kinder zu hüten.

Wenn Frauen Kleinkinder hatten, so nahmen sie diese zur Arbeit in das Cafetal mit. Sie banden die Kinder mit einem breiten Tuch auf dem Rücken fest und behielten sie während des gesamten Arbeitstages auf diese Weise bei sich.

Die Zusammenarbeit der Frauen im Cafetal erfolgte so, daß sich jede Frau jeweils einen Kaffeestrauch zum Pflücken vornahm. Während des Erntens unterhielten sie sich durch Zurufe. Mein Eindruck war, daß die Frauen Freude an der Zusammenarbeiten hatten. Die "ayuda mutua" ermöglichte es ihnen, sich bei der Arbeit zu unterhalten und ihre gewohnte Isolation im eigenen Haushalt aufzubrechen. Wenn die Frauen ihre Plastiktaschen gefüllt hatten, leerten sie den Inhalt in einen großen Sack, der in der Nähe eines Weges stand. Am Abend, als der Sack voll war, kam der Besitzer des Cafetals vorbei, um den schweren Sack mit Hilfe eines Stirnbands auf seinem Rücken nach Hause zu tragen (vgl. Tagebuch, 18.11.1992).

Die geschlechtliche Zweiteilung bei der reziproken Arbeitsorganisation weist keineswegs darauf hin, daß die Arbeit zwischen den Gruppen von Frauen und Männern gleichmäßig während der Ernte im Cafetal verteilt wäre. Das Gegenteil ist der Fall, denn die Frauen übernehmen den größeren Part der anfallenden Arbeit.

Häufig sah ich mehr Frauen im Cafetal Kaffeekirschen pflücken als Männer. Wenn ich Dorfbewohner nach dem Grund befragte, antworteten sie mir, daß gleichzeitig zu den Arbeiten im Cafetal auch in der Milpa Tätigkeiten anständen, die die Männer erledigen müßten und sie deshalb keine Zeit hätten. Die Frauen aufwendeten insgesamt mehr Arbeitstage für die Kaffee-Ernte als die Männer.

Insgesamt reduzierte die Anwendung der "ayuda mutua" in der Kaffee-Ernte die früheren finanziellen Aufwendungen für die Tagelöhner/innen um einen erheblichen Teil, wobei die offensichtliche Mehrarbeit der Frauen diese Einsparungen mit bedingte.

c) Die Verarbeitung der Kaffeekirschen

Am Abend, wenn die "campesinos" ihre vollen Kaffeesäcke nach Hause trugen, müßten die Familien sofort damit beginnen, das Fruchtfleisch von den Kaffeebohnen zu entfernen. Es ist bei den dortigen klimatischen Bedingungen nicht möglich, die Kaffeekirschen länger zu lagern, da sehr bald nach der Ernte eine Fermentierung bei den Kirschen einsetzt, die die Qualität der Bohnen stark beeinträchtigt. Bei den roten Kaffeekirschen entfernten die Bauern mit eisernen Handmühlen das Fruchtfleisch von den Bohnen. Anschließend trugen sie die Kaffeebohnen in großen Körben zum Fluß, um sie zu waschen. Durch das Waschen wird das restliche Fruchtfleisch und der Schleim, der die Bohnen umgibt, entfernt. Übrig bleibt die Bohne in einer silberfarbenen Membrane. Danach ist es notwendig, die Bohnen sehr schnell zu trocknen, damit das Koffein in der Bohne erhalten bleibt. Wenn der Kaffee getrocknet ist und in einer ebenfalls trockenen, brüchigen Membrane steckt, wird er zum Verkauf angeboten. In dieser Form wird der Kaffee als "café pergamino" bezeichnet.

Bei den geernteten schwarzbraunen, überreifen Kaffeekirschen verläuft die Verarbeitung etwas anders. Sie werden weder entkernt noch gewaschen, sondern einfach nur getrocknet und schließlich zum Verkauf angeboten. Dieser Kaffeetyp wird von den Kleinbäuerinnen und -bauern "café capolin" genannt und stellt eine Kaffeesornte minderwertiger Qualität dar, da sie wenig Koffein besitzt.

Die sensible Phase des Trocknungsprozesses ist in der Chol-Region eine heikle Angelegenheit, da Regenfälle diesen Prozeß häufige erschweren. An einem sonnigen Tag wird Kaffee vor fast jedem Haus auf Plastikplanen oder Säcken getrocknet. Einige Familien hatten vor ihrem Haus einen "Tisch" aus Bambusstöcken gebaut, auf dem der Kaffee auf Säcken liegend in der Sonne besser austrocknen kann als auf dem Boden. Im Vergleich mit den Studien aus den siebziger Jahren ist es als eine Innovation in Río Grande anzusehen, daß 4 von 123 Familien über eine Betonfläche in der Nähe ihres Hauses verfügten, auf der der Kaffee weitaus schneller trocknet. Beton stellt einen sehr günstigen Untergrund für die Kaffeetrocknung dar, da er die Wärme der Sonne gut reflektiert. Die Beratung der INMECAFÉ-Experten hatte die Chol-Bauern, nach ihren eigenen Aussagen, von diesem Effekt des Betons überzeugt. Das Anlegen einer Betonfläche ist jedoch für die Kleinbäuerinnen und -bauern eine sehr teure Investition, die sich viele von ihnen nicht leisten konnten, so daß jeder Zentimeter der vorhandenen Betonoberflächen im Dorf genutzt wird. So wurde z.B. das überstehende Betonfundament des Ladens von Magdalena Vázquez Martínez und Antonio Gutiérrez López während der Erntezeit ständig für das Trocknen ihres Kaffees benutzt. Ebenso wurde das Betondach des Lehrers Nicolás Martínez Vázquez benutzt, da er selbst keinen Cafetal besaß und deshalb seinem Nachbarn Ricardo Vázquez Martínez das Auslegen seines Kaffees erlaubte.

Bei konstant sonnigem Wetter benötigt der Kaffee zum Trocknen ohne Betonfläche ungefähr 5 bis 6 Tage. Doch ist der Himmel im Winter normalerweise mit Wolken verhangen, so daß sich

der Trockenvorgang auf bis zu 20 Tage verlängern kann und damit die Qualität der Bohnen erhebliche Einbußen erleidet (vgl. auch Moreno Velasco, 1976). In der Phase des Trocknens muß sich eine Person ständig in der Nähe der ausgelegten Kaffeebohnen aufhalten, da jeder kleine Regenschauer die Qualität der Bohnen stark beeinträchtigt. Aus diesem Grund wird hauptsächlich Frauen und älteren Kindern die Aufgabe übertragen, auf den Kaffee zu achten, da sie sich häufiger im häuslichen Bereich aufhalten als die Männer. Erst wenn der Kaffee getrocknet ist, können die Kleinbauern ihn in Säcken innerhalb des Hauses lagern und auf die mestizischen Kaffeeabnehmer warten, um ihn zu verkaufen.

d) Der Kaffeeverkauf

In der Erntezeit zwischen November und Februar fahren die mestizischen Händler häufig in die Chol-Dörfer, um dort Kaffee zu kaufen. Die mestizischen Kaffeeabnehmer, von den Chol "coyotes" genannt, fuhrten auch während meines Aufenthalts mit ihren "pick-up" Kleinlastern nach Río Grande hinein. Gewöhnlich stoppten sie ihren Wagen vor der Schule im Zentrum des Dorfes und warteten dort auf die Kleinbäuerinnen und -bauern. Manchmal machten sie auch durch Hupen auf sich aufmerksam. Schon nach einer kurzen Weile hatte sich die Information im Dorf herumgesprochen, daß ein "coyote" an der Schule auf Kaffee wartet, und schon bald trugen die ersten "campesinos" ihre Kaffeesäcke zu dem Händler.

Zwischen den mestizischen Kaffeeabnehmern und den Chol-Bäuerinnen und -Bauern existierte keine gleichberechtigte Marktbeziehung, da die Monopolsituation im Ankauf den Händlern ermöglichte, den Preis zu bestimmen und darüber hinaus diese Situation dafür auszunutzen, die Chol-Bäuerinnen und -Bauern zu betrügen. Während des Kaufprozesses fanden keine Verhandlungen über den Kaufpreis des Kaffees zwischen den Produzent/innen und den Abnehmern statt, statt dessen informierten sich die indigenen Kleinbäuerinnen und -bauern bei den Händlern, wieviel sie für das Kilo bezahlen. Die Chol-Bäuerinnen und -Bauern hatten keine Möglichkeit, den genannten Preis abzulehnen oder zu verhandeln, da sie auf das Geld angewiesen sind. Die einzige Chance, die sie besaßen, einen höheren Preis zu erzielen, war, mit dem Verkauf etwas zu warten und darauf zu hoffen, daß die Abnehmer später einen höheren Preis nennen. Die Bäuerinnen und Bauern verfügten über die Erfahrung, daß die Preise meistens gegen Ende der Erntezeit ein wenig ansteigen, so wie es auch in der Ernteperiode 1992/92 geschehen ist. Einige "campesinos" warteten in der beginnenden Erntezeit mit dem Verkauf ihres Cash-crop Produktes ein paar Wochen, da der Abnahmepreis mit 2.300 Pesos pro Kilo im November und Dezember sehr niedrig lag. Doch viele Kleinbäuerinnen und -bauern konnten nicht sehr lange warten, da ihre Geldnot sie zwang, jeden Preis zu akzeptieren. Der Verkaufspreis für den hochwertigen "café pergamino" stieg in der Saison 1992/93 von 2.300 Pesos pro Kilo Ende November 1992 auf 2.600 im Februar 1993.

Laut Aussagen der indigenen Kleinbäuerinnen und -bauern und der Berichte von Coello (1977) und Moreno Velasco (1976) betrügen viele mestizische Händler beim Abwiegen der Kaffeesäcke.

Z.B. wiegt ein Zwanzigkilogewicht tatsächlich nur neunzehn Kilo, oder der Abnehmer kontrolliert die "Trockenheit" durch kräftiges Reiben des Kaffees zwischen seinen angefeuchteten Händen und zieht deshalb einen Gewichtanteil vom Gesamtgewicht des Kaffeesacks ab. Auf diese Weise sichern sich die mestizischen Händler einen Extraprofit und beuten die Chol-Bäuerinnen und -Bauern gleichzeitig aus. Die "campesinos" kennen zwar die Betrugsmethoden der mestizischen Kaffeeabnehmer, aber aufgrund der existentiellen Geldnot und des Abnehmermonopols der Händler sind sie darauf angewiesen, ihren Kaffee zu den von den Abnehmern vorgegebenen Konditionen zu verkaufen. Darüber hinaus fehlen ihnen aufgrund der Monokultur des Kaffeeanbaus im Chol-Gebiet Alternativen zum Anbau und Verkauf eines anderen Cash-crop Produktes.

Die folgende Tagebuchnotiz verdeutlicht diese asymmetrische Beziehung beim Verkauf des Kaffees.

(Tagebuch, 2.12.1993)

Nachdem die "campesinos" den Preis bei dem "coyote" erfragt hatten, trugen sie ihre Kaffeesäcke zum Verkauf zur Schule. Der mestizische Abnehmer stellte seine alte eiserne Waage auf die Veranda der Schule im Zentrum von Río Grande. Die Waage war mit einer großen Metallplatte ausgestattet, damit die Kaffeesäcke darauf abgewogen werden können. Er wuchtete einen Kaffeesack auf diese Platte und legte anschließend einige runde Gewichte auf die Waage. Anhand der Skala der Waage ermittelte der Kaffeeekäufer das Gewicht des Sacks, wobei er sofort ein halbes Kilo abzog, da, wie er meinte, dies dem Eigengewicht des Sacks entspräche. Anschließend griff er in den Sack und holte eine Handvoll Kaffee heraus, um die Trockenheit zu prüfen. Er spuckte in die Hände und rubbelte den Kaffee kräftig zwischen beiden Händen. Daraufhin blickte er auf seine Handflächen und sah, daß einige poröse Membranen des Kaffees an seiner Hand klebten. Aufgrund dieses Tests sagte er zu dem Besitzer des Sacks, daß sein Kaffee nur zu 85 Prozent trocken sei, so daß er ihm ein weiteres halbes Kilo abziehen müßte. Er zog seinen Taschenrechner aus der Hose und tippte schnell einige Zahlen ein. Ich war ein wenig erstaunt, daß weder die Dorfbewohner/innen noch ich, der nahe bei dem Händler stand, die Möglichkeiten besaßen, seine Zahleneingabe zu überprüfen. Ich konnte auch das Ergebnis nicht schnell genug nachrechnen. Für die Dorfbewohner/innen wäre dies zudem sehr müßig gewesen, da ihre schlechte Schulausbildung die Berechnung von Kommazahlen nicht gerade erleichtert. Nachdem die Summe und damit der Kaufpreis für den Kaffeesack feststand, zahlte die Frau des Händlers den Besitzer des Sacks mit großen Pesoscheinen aus. Unterdessen wuchtete der Händler schon einen weiteren Sack eines anderen Bewohners auf die Waage, und der Vorgang wiederholte sich.

Im Februar, am Ende der Erntezeit, verkauften die Chol-Bäuerinnen und -Bauern mehr Anteile

des Kaffees "capolin". Dieser Kaffeetyp besitzt eine minderwertige Qualität, so daß der Abnahmepreis viel niedriger liegt als beim Kaffee "pergamino".

(Tagebuch, 7.2.1993)

Ein mestizischer Händler aus Petalcingo kam ins Dorf. Ich beobachtete wieder den Verkaufsvorgang. Die alte Witwe, die unten am Fluß lebt, trug einen halbgefüllten Sack mit "café capolin" zur Schule. Der Abnehmer wog den Sack auf seiner Waage aus, nahm anschließend eine Handvoll "capolin" aus dem Sack, warf den Kaffee auf den Steinboden und trat darauf. Mit einem lauten Krachen zerbarsten die schwarzen Schalen. Der Händler nahm seinen Fuß weg, schaute auf die Schalen am Boden und dann auf die Sohle seines Schuhs. Nur wenige Schalen klebten daran. Daraufhin sagte er zur alten Frau, daß er den ganzen Preis des Kaffees bezahlen werde, aber das Gewicht des Sacks abziehen müsse. Er zog einen Taschenrechner aus der Tasche und addierte die Summe. Der Kilopreis des Kaffees "capolin" betrug 1.800 Pesos. Nachdem der mestizische Abnehmer den Gesamtpreis kurz murmelnd angab, nahm er ein Bündel Geldscheine aus der Tasche und bezahlte die alte Witwe.

Anschließend wandte er sich dem Sack mit "capolin" von Domingo Gutiérrez López zu. Er hievte ihn auf die Waage, wog das Gewicht aus und nahm, wie bei dem Kaffeesack der Witwe, ein Hand voll Kaffee heraus und warf die Bohnen auf den Steinboden. Wiederum krachten die Schalen, als der Abnehmer mit seinem Schuh darauf trat. Doch diesmal meinte er, als er auf die zerdrückten Schalen sah, daß er den Kaffee nicht kaufen würde, er sei noch viel zu feucht. Doch es war kein Unterschied zu den zertretenen Schalen des Kaffees der Witwe zu erkennen. Domingo Gutiérrez L. entgegnete etwas verwirrt, daß der Kaffee doch trocken genug sei, die Schalen hätten doch gekracht und außerdem benötige er unbedingt das Geld. Der Kaffeeaufkäufer ließ sich nicht beirren, wuchtete den Sack von der Waage und stellte ihn Domingo Gutiérrez L. vor die Füße. Direkt wandte er sich einem anderen Sack zu und stellte ihn auf die Waage.

Luciano Martínez Martínez erzählte mir, nachdem der "coyote" gefahren war, daß der "café capolin" an große "companias" verkauft und daraus der sogenannte "nescafé" hergestellt werden würde.

In der Zeit nach Februar kommen die Kaffeeaufkäufer nur noch selten in die Chol-Dörfer, da die Hauptperiode der Kaffee-Ernte vorbei ist und die Kleinbäuerinnen und -bauern nur noch sporadisch ihren letzten Kaffee verkaufen. Trotzdem kann es im März passieren, daß man einem "campesino" auf der Straße nach Petalcingo begegnet, der mit seinem Stirnband einen ca. 50 Kilo schweren Sack die fünf Kilometer nach Petalcingo trägt, um ihn dort an die mestizischen Händler zu verkaufen.

Die Chol müssen mit dem aus dem Kaffeeverkauf erzielten Geld über das ganze Jahr hinweg auskommen, d.h. alle ihre monetären Ausgaben bis zur nächsten Kaffee-Ernte damit abdecken. Häufig reicht das Geld jedoch nicht aus, so daß sie gezwungen sind, durch Lohnarbeit außerhalb des Dorfes zusätzlich Geld zu verdienen oder sie müssen Kredite bei den mestizischen Händler bzw. beim staatlichen Institut "Instituto Nacional Indigenista" (INI) aufnehmen. In der Erntezeit 1992/93 war der Druck Schulden zu machen sehr stark. Mehrere Faktoren trafen zusammen: Der Abnahmepreis des Kaffees war aufgrund des aufgekündigten internationalen Kaffeeabkommens extrem niedrig im Vergleich zu den vorhergegangenen Jahren. Zusätzlich war die Erntemenge an Kaffee in dieser Periode ungewöhnlich gering in Río Grande wie auch in ganz Mexiko. Domingo Martínez López erzählte mir z.B., daß sein Kaffee-Ertrag in der Kaffeesaison 1992/93 genau die Hälfte von dem ausmachte, den er in der Saison 1991/92 geerntet hatte. Seine Kaffeemengen verringerten sich von 22 "bultos" (ein "bulto" wiegt 46 Kilo) auf 11 "bultos"¹⁹.

Die Entwicklung des Kaffeepreises und die geringen Ertragsmengen verschlechterten die ökonomische Situation der Chol-Bäuerinnen und-Bauern weiter. Dies hatte zwei Konsequenzen: Zum einen suchten die indigenen Kleinbauern verstärkt in der Zeit von März bis April außerhalb des Dorfes nach einer Lohnarbeit und zum anderen nahmen sie mehr Kredite auf. Nach einer Liste des "representante de comisariado ejidal" nahmen 87 Kleinbauern und -bäuerinnen aus Río Grande einen Kredit mit durchschnittlich 413.800 Pesos bei dem "Instituto Nacional Indigenista" (INI) auf, wobei noch 71 "campesinas/os" noch Altschulden aus dem Jahr 1992 von durchschnittlich 242.300 Pesos hatten. Darüber hinaus bezogen noch 23 Bauern und Bäuerinnen durchschnittlich 217.400 Pesos durch das staatliche Programm "Programa Emergente de Apoyo a Productores de Café del Sector Social, Cosecha 92/93" des gleichen Institutes²⁰.

In einem Überschlag kann gesagt werden, daß die/der durchschnittliche Kleinbäuerin / Kleinbauer in Río Grande bei einem Erlös von durchschnittlich 1.186.839 Pesos²¹ aus dem Kaffeeverkauf 1992/93 alleine bei dem INI mit ungefähr 600.000 Pesos verschuldet war. Die Subsistenzproduktion entwickelte sich mehr und mehr zum "Rückgrat" des Überlebens, d.h. der Sicherung der notwendigen Nahrungsmittel.

¹⁹ Durch die Schließung des INMECAFÉ-Büros in Yajalón waren keine exakten Zahlen oder Statistiken über die Kaffeepreisentwicklung und die Ertragsmengen der letzten Erntesaisons im "municipio" Tila erhältlich. Von daher war ich auf die Schätzungen der Dorfbewohner/innen angewiesen.

²⁰ Die Verschuldung der Dorfbewohner/innen bei privaten Personen (z.B. mestizischen Händlern) konnte ich nicht in Erfahrung bringen.

²¹ Der Betrag wurde aus den Angaben der Dorfbewohner/innen über ihren erzielten Kaffee-Ertrag 1992/93 und einem unterstellten Durchschnittspreis errechnet. Als Berechnungsgrundlage wurden 2/3 "café pergamino" und 1/3 "café capolin" zugrunde gelegt.

3. Veränderungen in der Subsistenzproduktion seit der zweiten Hälfte der achtziger Jahre

Seit 1987 fiel der internationale Kaffeepreis und reduzierte dadurch das Einkommen der Chol-Bauern und -Bäuerinnen. Die damit einhergehende Verringerung des verfügbaren Geldes erschwerte es ihnen, ihre notwendigen Güter über den Markt zu beziehen und beeinträchtigte dadurch ihre Lebensbedingungen in einem starken Maße. Eine Verbesserung ihrer Lebenssituation durch die Entkopplung ihres Lebensunterhalts von der Abhängigkeit vom Kaffeepreis besaß für die Dorfbewohner/innen den Charakter eines Dilemmas. Denn auf der einen Seite wurde der Wechsel zum Anbau eines anderen Cash-crop Produkts durch die Struktur der Monokultur in der Chol-Region verhindert. Auch die Möglichkeit der Migration wurde von der überwiegenden Mehrheit der Bewohner/innen von Río Grande als Lösungsmöglichkeit ausgeschlossen, da ihre Erfahrungen aus den temporären Arbeitsmigrationen ihnen zeigte, daß die ökonomische Situation in Mexiko keine Verbesserung für Arbeitsmigranten verspricht (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1982). Auf der anderen Seite wurde die Ausweitung der Subsistenzproduktion auf Kosten der Anbaufläche des Cafetals durch die Tatsache verhindert, daß die Chol durch die Integration in die Geldökonomie und in den Warenmarkt jede Gelegenheit nutzen mußten, um Geld zu erwerben, damit sie ihr Überleben sichern konnten. Die Konsequenz dieses Dilemmas war, daß sie weiterhin von ihrem sinkenden Geldeinkommen aus dem Kaffeeanbau abhängig waren und damit keine Veränderung im Bereich der Cash-crop Produktion zulassen konnten, wenn sie nicht ihren wichtigsten Zugang zum Geld verringern oder zerstören wollten. Einen direkten Ausweg aus diesem Dilemma bot sich den Chol-Indianern nicht an. Die einzige Möglichkeit, das Dilemma ein wenig abzumildern, war, den Anbau von Lebensmitteln für den Eigenkonsum zu intensivieren, ohne die Kaffeeproduktion einzuschränken.

Die Einführung der sogenannten "tornamilpa", einer zweiten Mais- und Bohnenernte in einem Jahr, in fast allen Milpas in der Umgebung von Río Grande war eine Erleichterung für die Kleinbäuerinnen und -bauern. Schon während meines Aufenthalts im Jahre 1987 erzählten mir die Dorfbewohner/innen, daß sich diese Lösung mehr oder minder seit der Mitte der achtziger Jahre als ein langsam um sich greifender Prozeß bei den Bauern und Bäuerinnen durchsetzte. Eine Kleinbäuerin / eine Kleinbauer übernahm von der anderen / vom anderen die Einführung der "tornamilpa" (vgl. Link/Linnenbürger, 1988). Die Einführung der "tornamilpa" wurde zudem durch ein Naturereignis begünstigt, dem Ausbruch des Vulkans Chichonal im Jahre 1984. Ein enormer Ascheregen bedeckte die Chol-Region mit mineralreicher Flugasche, so daß die Fruchtbarkeit des Bodens zunahm. Berichte der Chol und die Untersuchung von Moreno Velasco (1976) gaben Auskunft darüber, daß vor diesem Ereignis nur wenige Kleinbäuerinnen und -bauern in der Lage waren, eine zweite Ernte in der Milpa zu erzielen. Die Realisierung dieser weiteren Ernte war ihnen vorher nur dann möglich, wenn ihre Milpa direkt an dem fruchtbaren Flußbereich lag, der die Ebene von Río Grande durchzieht. Doch nach der Eruption des Vulkans konnten nach und nach immer mehr Kleinbäuerinnen und -bauern eine zweite Ernte von Mais und Bohnen im Jahr erzielen, oder, mit anderen Worten, die "tornamilpa" breitete sich von der Flußlage zu den

Berghängen hin aus.

Indirekt wurde die Ausbreitung der "tornamilpa" durch ein staatliches Programm des "Secretaria de Agricultura y Ganadería" (SAG) unterstützt, indem diese Institution eine Zeitlang eine neue Hybridmaissorte - ein "high yielding variety", Produkt der "grünen Revolution" - kostenlos an die Chol-Bäuerinnen und -Bauern verteilte. Der Vorteil dieses Hybridmaises war, daß er eine kürzere Wachstums- und Reifungszeit benötigte als der einheimische Mais. Das staatliche Programm sah vor, daß die Kleinbäuerinnen und -bauern ihren einheimischen Mais gegen diesen Hybridmais eintauschen sollten. Doch statt den Hybridmais gegen den einheimischen Mais auszutauschen, pflanzten sie den Hybridmais in die relativ kurze Ruhephase zwischen Ernte und Aussaat des einheimischen "maíz de año"²². Das war dank seiner kurzen Wachstumsphase möglich. Der Gewinn der zweiten Ernte brachte einerseits eine Entlastung für die Versorgungssituation der Chol, zog aber andererseits langfristige Nachteile mit sich. Das Problem des Hybridmaises besteht darin, daß er nach ca. drei Jahren langsam zu "degenerieren" beginnt, d.h. die Körner werden kleiner und die Erträge sinken. Anzeichen der "Degenerierung" des Hybridmaises konnte ich während meines Aufenthalts in Río Grande feststellen, da die Maiskörner aus der Ernte der "tornamilpa" kleiner waren als die des "maíz de año". Darüber hinaus bezeichneten die Dorfbewohner/innen den einheimischen "maíz de año" als schmackhafter, was nach Elwert (1982) ein Hinweis auf eine günstigeren Nährstoffzusammensetzung sein soll. Neben diesen Problemen besitzt der Hybridmais noch einen weiteren Nachteil. Durch die kürzere Wachstumsphase benötigt er in einer relativ kurzen Zeit viele Nährstoffe, was zu einer großen Belastung des Bodens führt. Hinzu kommt, daß die in der Anbaumethode der Chol zur Erholung des Bodens eingelegte Anbaupause stark eingeschränkt werden mußte. Diese Brachezeiten sollten nach zwei Anbaujahren erfolgen und mindestens fünf Jahre betragen, doch angesichts der insgesamt begrenzten und reduzierten Fläche für die Subsistenzproduktion und der Knappheit des Grundnahrungsmittels Mais wurden sie drastisch minimiert. Die Erschöpfung des Bodens wäre sehr schnell das Resultat dieser großen Belastung. Doch die Kleinbäuerinnen und -bauern haben ihre Erfahrungen mit dem Umgang von Kunstdünger aus dem Cafetal auf die Milpa übertragen.

In Gesprächen mit Ejidatarios wie Domingo Martínez López, Antonio Gutiérrez López, Jorge Gutiérrez Martínez, Nicolás Martínez Martínez etc. erfuhr ich, daß der überwiegende Teil der Bäuerinnen und Bauern von Río Grande Kunstdünger für ihre Maispflanzen verwendet. Übereinstimmend berichteten sie mir, daß vor ca. fünfzehn Jahren das staatliche Kaffeeinstitut INMECAFÉ den Kunstdünger im Rahmen eines Programms zur Intensivierung der Kaffeeproduktion in das Dorf einführte (vgl. Kapitel IV.2.a). Als die Bauern die guten Ergebnisse der Düngung sahen, verwendeten sie die chemischen Substanzen auch in der Milpa. Der größte Teil der "campesinos" in Río Grande verwendete 1992/93 Kunstdünger in ihrer Milpa. In meiner Umfrage

²² Die Anbauzeit der beiden Maissorten: Der einheimische "maíz de año" wird im April/Mai ausgesät und im Oktober/November geerntet. Die Aussaat des Hybridmaises liegt im Dezember/Januar, die Ernte erfolgt im April/Mai. Eine Bohnensorte für beide Ernten im Jahr wird jeweils gleichzeitig mit beiden Maissorten ausgesät und geerntet (vgl. Link/Linnenbürger, 1988).

gaben 90,2% der Ejidatarios an, daß sie Kunstdünger in der Milpa einsetzen. Der Verbrauch jedes Haushalts lag bei durchschnittlich 43,8 kg im Jahr (vgl. Anhang B, Tabelle 3). In der Wachstumsperiode, wenn die Maispflanzen ungefähr einen halben Meter Höhe erreicht haben, werden die jungen Pflanzen gedüngt, indem jeweils ein Korn des Kunstdüngergranulats direkt an den Stamm der Pflanze gelegt wird. Das Ergebnis der Düngung ist nach Angaben der Chol-Bäuerinnen und -Bauern so gut sichtbar, daß sie beim bloßen Anblick der Maispflanzen sagen konnten, ob die Pflanze Dünger erhalten hatte oder nicht.

Neben dem Kunstdünger benutzten die Ejidatarios in ihrer Milpa auch Herbizide, die ebenfalls vom staatlichen Institut INMECAFÉ zum Zwecke der Rationalisierung der Arbeit im Cafetal eingeführt worden waren. Der Gebrauch der Unkrautvernichtungsmittel ersparte den Kleinbäuerinnen und -bauern ein großes Quantum an Arbeitszeit. Nach den Angaben der "campesinos" in Río Grande gebrauchten 89,4% der Haushalte Herbizide in der Milpa, wobei im Durchschnitt 1 kg Unkrautvernichtungsmittel im Jahr verwendet wird (vgl. Anhang B, Tabelle 3).

Ich sprach mit Jorge Gutiérrez Martínez, als er in seiner Milpa Herbizide zwischen die Maispflanzen sprühte. Er bereitete seine Milpa zur Aussaat der "tornamilpa" vor, wobei der fast reife "maíz de año" noch in der Milpa stand. Jorge Gutiérrez M. erklärte mir, daß er mit der "limpia" (Säuberung) seiner Milpa ziemlich spät dran sei. Der Einsatz der Herbizide sei deshalb für ihn sehr hilfreich, da er so die Milpa säubern könnte, bevor die anderen Ejidatarios kommen und ihm bei der Maisaussaat in der Form der "ayuda mutua" helfen. Es sei sehr wichtig, daß die Milpa vor der Aussaat gesäubert sei, denn der Wildwuchs würde das Wachstum des jungen Maises behindern, indem er die Nährstoffe aus dem Boden wegnehmen und die Sonneneinstrahlung beeinträchtigen würde (vgl. Tagebuch, 15.5.1993).

Am Beispiel der Milpa von Jorge Gutiérrez M. wird deutlich, daß die Chol-Bäuerinnen und -Bauern innovative Agrartechnologien auch im Bereich der Subsistenzproduktion einsetzen. Da die Einführung der "modernen" Technologie unter der Kontrolle der Kleinbäuerinnen und -bauern geschah, vollzog sich in der Milpa kein Substitutionseffekt, der eine "entweder 'moderne' oder 'traditionelle' Technologie" beinhaltete (wie bei der Einführung des Hybridmais durch das SAG beabsichtigt), sondern die innovative Technologie wurde den kulturell überlieferten Anbaumethoden hinzugefügt. Entscheidend für die Kleinbäuerinnen und -bauern war nicht die Herkunft der Agrartechniken, sondern ihr Nutzen zur Ertragssteigerung in ihrer Milpa. Das Ineinandergreifen der beiden unterschiedlichen Agrartechniken wird nochmals an dem Beispiel von Jorge Gutiérrez M. veranschaulicht: Um seine Milpa für die Maisaussaat, die in der "traditionellen" Form der "ayuda mutua" durchgeführt werden sollte, zeitgerecht vorbereitet zu haben, nutzte er Herbizide. Der Einsatz von Herbiziden bedeutet eine Minimierung des Arbeits- und Zeitaufwands. Darüber hinaus bedeutet auch die Form der "ayuda mutua" eine Aufwandsminimierung, denn was eine Gruppe an einem Tag erledigen kann, dafür müßte eine einzelne Bäuerin / ein einzelner Bauer mehr Arbeitstage investieren, als er insgesamt an die Gruppenmitglieder wieder zurückgibt. Hinzu kommt, daß es den Chol-Bäuerinnen und -Bauern wichtig ist, daß die Aussaat

keine größere Zeitspanne in Anspruch nimmt. Die "ayuda mutua" ist dementsprechend für die Chol in ihrer Situation eine effektive Arbeitsform, die darüber hinaus einen Beitrag zur sozialen Kohäsion im Dorf leistet. Um den Ablauf der "ayuda mutua" nachvollziehen zu können, wird das Beispiel von Jorge Gutiérrez M. weiter ausgeführt.

Für die Zusammenstellung der Gruppe mußte Jorge Gutiérrez M. wie jede/r andere, die/der in der Form der "ayuda mutua" arbeiten möchte, einen Tag vor dem Arbeitsbeginn im Dorf ihre/seine "compañeras/os" suchen. Er fragte Freunde, Nachbarn und Verwandte, ob sie nicht auf dem gleichen Arbeitsstand in der Milpa seien und ob sie Interesse hätten, mit ihm zusammen zu arbeiten. Auf diese Weise konnte er fünf "campesinos" finden, bei denen er sich wiederum verpflichtete, jedem Einzelnen bei seiner Aussaat einen Arbeitstag lang zu helfen.

(Tagebuch, 15.5.1993)

Als die fünf "campesinos" kamen, wurde mit der Aussaat des "maíz de año" auf einem schon gänzlich gesäuberten Teil der Milpa von Jorge Gutiérrez M., neben dem eben erst mit Herbiziden besprühten Teil, begonnen. In diesem Teil der Milpa stand nichts mehr, bis auf einige Stöcke, die unsystematisch verteilt aus der braunen Erde ragten, um Bohnenpflanzen zu stützen. Ausgestattet mit einem fast zwei Meter langen Stab und einer Plastiktasche für die Saatkörner formierten sich die Bauern an einem Ende des Feldes zu einer Linie. Sie stießen ihren Stab in die Erde, damit sie in das dadurch entstandene Loch im Boden genau fünf Maiskörner hineingeben konnten. Anschließend ging die Linie der "campesinos" mit einem großen Schritt etwas vorwärts, um wieder den Stab in die Erde zu rammen und die Saatkörner einzusäen. Mit dieser Technik wurde auf der gesamten Milpa von Jorge Gutiérrez M. die Maisaat ausgesät, sowohl auf dem gänzlich "gesäuberten" Part als auch auf dem Teil, auf dem noch der Mais der "tornamilpa" stand. Dort wurden die Körner des "maíz de año" zwischen den Maispflanzen ausgesät. Während die Bauern mit der Aussaat des Maises beschäftigt waren, machten sich Eduardo (14 Jahre), ein Sohn von Jorge Gutiérrez M., und ich an die Arbeit, in dem bereits "gesäuberten" Teil der Milpa Bohnen einzusäen. An jedem Stock, der aus der Erde ragte, bohrten wir mit der Machete zwei Löcher, und legten genau drei Bohnen in jedes Loch. Ungefähr gegen zwei Uhr nachmittags legten die "Campesinos" eine Pause ein und setzten sich unter die Bäume in der Nähe der Milpa. Jorge Gutiérrez M. bot jedem etwas gemahlene Maismasse und sauberes Wasser an, damit sich jeder in seiner Schale einen "pozol" herstellen konnte. Nach etwa einer Dreiviertelstunde nahmen die Kleinbauern ihre Arbeit in der Hitze des Nachmittags wieder auf, um schließlich am Abend ihr Werk vollendet zu haben. Nach der Arbeit gingen die "campesinos" zum Fluß herunter, um sich den Dreck und den Schweiß abzuwaschen, damit sie anschließend sauber das Haus von Jorge Gutiérrez M. betreten konnten. Denn dort hatte Carmela López Gutiérrez (36 Jahre), die Frau von Jorge Gutiérrez M., für die Männer köstliche Hühnersuppe und Tortillas vorbereitet. Das gemeinsame Essen nach der Arbeit repräsentierte einen fe-

sten Bestandteil der "ayuda mutua". Die "campesinos" setzten sich an den Tisch im Hauptraum des Hauses und warteten, bis Jorge Gutiérrez M. ihnen die Suppe, Tortillas und Kaffee servierte. Bevor die Chol zu essen begannen, betete Domingo Sanchez Gutiérrez II., ein Prinzipal des Dorfes und der älteste Mann in der Gruppe, am Hausaltar und bat um eine reiche Ernte. Ich fragte ihn, ob sein Beten ein Brauch sei, und er antwortete mir, daß er am Morgen, bevor die "campesinos" ins Feld gingen, zu Gott gebetet hatte und nach der vollendeten Aussaat wiederum zu Gott beten würde, denn es läge in der Hand Gottes, ob es eine gute oder schlechte Ernte gäbe. Darum würden die Chol immer vor und nach der Maisaussaat zu Gott beten.

Während des Essens offerierte Jorge Gutiérrez M. den Männern mehrere Male ein mit Rum gefülltes Wasserglas. Die "campesinos" waren dem Rum keineswegs abgeneigt, so daß sie sich mit der Zeit ein wenig betranken.

Zusammenfassend möchte ich nochmal hervorheben, daß die Chol durch die Marktintegration darauf angewiesen sind, durch den Verkauf von Kaffee in den Besitz von Geld zu gelangen, damit sie ihr Auskommen ohne größere existentielle Einbußen absichern können. Die Milpa alleine kann das Überleben der Chol nicht ohne eine gewisse Verelendung garantieren. Um sich aber vor der ökonomischen Unsicherheit, die durch den schwankenden Kaffeepreis entsteht, zu schützen und um eine gesicherte Versorgung mit den Grundnahrungsmitteln Mais und Bohnen zu erreichen, wurde die Eigenkonsumproduktion in der Milpa intensiviert: Eine zweite Ernte wurde eingeführt, die Bodenfruchtbarkeit verbesserte sich durch den Niederschlag von Flugasche und eine neue Hybridmaissorte wurde eingeführt. Durch den Einsatz von Kunstdünger und Herbiziden, mit denen die Chol-Bäuerinnen und -Bauern bereits in der Kaffeeproduktion Erfahrungen sammeln konnten, war es möglich, die Effektivität bzw. die Erträge der Milpa zu steigern. Insgesamt kann davon gesprochen werden, daß es sich bei der Akzentuierung der Subsistenzproduktion um eine "Optimierungsstrategie" (vgl. Elwert, 1982) der Kleinbäuerinnen und -bauern handelt, bei der "moderne" Agrartechnologien gezielt eingesetzt werden, um Versorgungssicherheit jenseits der Marktwirtschaft zu erreichen.

a) Die Gemüsegärten

Die Aufwertung der Subsistenzproduktion betraf nicht nur die Steigerung der Mais- und Bohnenerträge, sondern auch den Anbau von Gemüse in Hausgärten. Innerhalb des Dorfes befanden sich 1992/93 sechs Hausgärten, die im Jahre 1987 noch nicht existierten. In diesen Hausgärten wurden Tomaten, Zwiebeln, Chili und eine Sorte Bohnen namens "frijol de pinto" angebaut. Aufgrund der Lage der Hausgärten, sie waren direkt an den eigentlichen Wohnhäusern gelegen, wurde den Frauen die Bewirtschaftung der Gärten überantwortet, da Tätigkeiten im Bereich des Hauses in ihren Zuständigkeitsbereich fallen (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1982). Jedoch wurden Gemüsegärten nicht nur von Frauen, sondern auch von Männern innerhalb ihrer Milpa angelegt. Die Existenz eines Gemüsegartens in der Milpa schloß nicht aus, daß Hausgärten im Umfeld des Wohnhauses angelegt wurden. Z. B. zeigte mir Nicolás Martínez Martínez stolz den Hausgarten seiner Frau neben dem Wohnhaus und erklärte mir, daß er ebenfalls Tomaten, Chili und Zwiebeln in seiner Milpa ziehen würde, um die tägliche Ernährung der Familie zu verbessern (vgl. Tagebuch, 3.5.1993).

Das Anlegen von Gemüsegärten gibt einen weiteren Hinweis auf den Versuch, die Nahrungsmittelversorgung von der Marktsphäre zu lösen. Im konkreten bedeutet die Marktsphäre die fahrenden Lebensmittelhändler, die während der Zeit, in der die Straßen befahrbar sind, in das Dorf kommen, und die Lebensmittelgeschäfte in Tila und Petalcingo. Die Gärten bilden also einen Beitrag zur Sicherung der Grundversorgung mit Lebensmitteln im Bereich der Subsistenz.

b) Die neue Wertschätzung der einheimischen Gemüsesorten und Speisen

Die Akzentuierung der Eigenkonsumproduktion jenseits des Marktes bedeutet in Río Grande neben dem verstärkten Anbau von Mais und Bohnen und dem Anlegen von Gemüsegärten auch die Rekultivierung "traditioneller" Gemüsesorten in der Milpa und die Wiederaufnahme des Sammelns von wildwachsenden Gemüsesorten und Kräutern im Acahual (vgl. Anhang B, Tabelle 4,5 und 6). In bezug auf die Agrarprodukte des Subsistenzbereichs, bei denen Bennholdt-Thomsen im Jahre 1977 noch einen Prozeß der "Monokultivierung" konstatierte, konnte ich 1992/93 feststellen, daß die beobachtete Reduzierung der Vielfalt der Anbauprodukte nicht eine irreversible Entwicklung darstellte, sondern durch eine neue Diversifizierung der Eigenkonsumprodukte ersetzt wurde. Erste Anzeichen dieser neuen Entwicklungstendenz hatte ich schon bei einem Aufenthalt in Río Grande zusammen mit G. Linnenbürger 1987 im Nahrungsmittelbereich beobachten können. Die Chol zeigten uns damals verschiedene einheimische Gemüsesorten, die in den Studien der siebziger Jahre weder bei Coello (1977) und Bennholdt-Thomsen (1982) noch bei Rosas Sanchez (1978) Erwähnung fanden (vgl. Link/Linnenbürger, 1988; auch Bennholdt-Thomsen, 1988). Während meines Aufenthaltes in Río Grande 1992/93 fiel mir auf, daß die selbstgezogenen und -gesammelten Lebensmittel eine wichtige Funktion im alltäglichen Leben

besaßen. Überall in den Haushalten des Dorfes wurden die "traditionellen" Gemüsesorten zubereitet, und es war zu einer Selbstverständlichkeit geworden, jedem Gast diese Speisen mit Stolz anzubieten.

Ich aß während meines Forschungsaufenthalts häufig bei Adelina Martínez Vázquez, die je nach Jahreszeit verschiedene einheimische Gemüse mit Bohnen mischte. Genauso wie Adelina Martínez V. verwendeten alle Familien, bei denen ich zum Essen eingeladen wurde, diese Gemüsesorten. Niemand schien sich, wie es in der Vergangenheit passiert war, davor zu fürchten, daß die Mestizen die Indianer als "Grasfresser" (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1988) beleidigten, weil sie wildwachsende Gemüsesorten aßen. Niemand schämte sich, mir, einem Ausländer, die wildwachsenden Gemüsesorten anzubieten. Im Gegenteil, ich wurde eingeladen, die verschiedenen Gerichte zu probieren, die mir teilweise unbekannt waren. Die Bewohner/innen boten mir Speisen als "Spezialitäten" an und bemerkten dazu, daß für diese "Spezialitäten" in den Städten viel Geld bezahlt werde.

(Tagebuch, 21.6./22.6.1993)

Fernando Martínez M. fragte mich, ob ich ihn in seinen Acahual begleiten möchte, um besondere, wildwachsende Bohnen zu sammeln, damit ich ein typisches Gericht der Chol probieren könne, welches er schon als Kind gerne gegessen hatte.

Nach der Arbeit in der Milpa gingen wir in seinen Acahual im flachen Tal von Río Grande. Mit Hilfe der Machete mußten wir uns einen Weg durch das dichte Gestrüpp des Acahual schlagen, bis wir die gesuchten Bohnen fanden. Wir benötigten ungefähr zwei Stunden, um diese wilden Bohnen einzusammeln. Sie sahen aus wie kleine schwarze Erbsen in einer braunen Schote. Im Haus von Fernando Martínez M. pulten wir die Bohnen aus den Schoten heraus, so daß Adelina Martínez V. sie am nächsten Tag kochen konnte. Am nächsten Tag probierte ich die Bohnen und stellte fest, dass sie mir schmeckten. Das freute Fernando Martínez M. und machte ihn stolz. Er erzählte mir, daß diese Bohnen eine "traditionelle" Chol-Speise seien, die auch seine Eltern häufig gegessen hätten.

Ein anderes Beispiel ist Domingo Sanchez Gutiérrez II., ein Prinzipal von Río Grande, der mich im Juni 1993 zum Essen einlud. Er wollte mir Z'a servieren, eine grüne, fette Raupe, die so dick wie ein Finger ist. Z'a wird gebraten, mit Lemonensaft beträufelt und dann gegessen. Er erzählte mir, daß Z'a eine Spezialität sei, die nicht nur die Chol, sondern mittlerweile auch die Mestizen in Yajalón oder Tuxtla Gutiérrez essen würden. Auf den Märkten in den Städten würden Preise von mehr als 10.000 Pesos (10 N\$) pro Kilo gezahlt. Leider ließ mich mein Vorurteil gegenüber Raupen diese Einladung nicht annehmen (vgl. Tagebuch, 18.6.1993).

Ein weiteres Beispiel für eine "traditionelle" kulinarische Spezialität sind geröstete "Axu" (Riesenameisen). Gegen Ende April, wenn der erste Regen nach der trockenen Periode fällt, fliegen Tausende von Riesenameisen in den Abendstunden durch die Luft. Kinder, Frauen und Männer sind dann auf den Dorfstraßen und haben sichtlich Spaß, die Ameisen zu fangen. Mit Jacken oder

T-Shirts schlagen sie nach den fliegenden Ameisen; die fallen auf den Boden und können aufgesammelt werden. Anschließend werden den Riesenameisen die Flügel ausgerissen, damit sie nicht wieder wegfliegen können. Wenn die Chol genügend "Axu" gefangen haben, legen sie diese zum Rösten lebendig auf den Comal. Mit etwas Salz und Chili bestreut, werden die gerösteten Ameisen anschließend gegessen. Ihr Geschmack erinnert an Kartoffelchips, die ein wenig nach Asche schmecken (vgl. Tagebuch, 24.4.1993).

Die beschriebenen Speisen sind zwar "Spezialitäten", die den alltäglichen Speiseplan nicht bestimmen, doch werden sie als einheimische Delikatessen und damit als etwas Besonderes geschätzt. Diese Wertschätzung hat sich in den letzten Jahren entwickelt und zeigt das neue Verständnis der Chol zu ihren "eigenen" Gerichten.

Allgemein können Speisen selbst als "Kulturgut" betrachtet werden, denn in ihrer Zubereitung, Zusammensetzung und der Herkunft der Zutaten manifestiert sich die kulturelle Herkunft der Menschen. Das, was der Mensch isst, unterscheidet ihn in kultureller (und auch in sozialer) Hinsicht. Die Sentenz "man ist, was man isst" bringt dies präzise auf einen Nenner. Doch nicht nur die Speise selbst und die soziokulturellen Umstände ihres Verzehrs besitzen kulturelle Symbolik, sondern auch der individuelle Akt des Essens und Trinkens. Denn Essen und Trinken repräsentieren mehr als die bloße Nährstoffzuführung für den Körper; sie symbolisieren auch die individuelle alltägliche "Verinnerlichung" (Internalisierung) der kulturellen Zugehörigkeit.

Der symbolische Stellenwert des Essens bei den Chol zeigt sich noch deutlicher, wenn die alltägliche Zusammenstellung der Mahlzeiten und ihre kulturelle Bedeutung betrachtet wird (vgl. hierzu die Tabelle zu den einheimischen Speisen und Getränken im Anhang B, Tabelle 7).

Das wichtigste Grundnahrungsmittel ist Mais. Der Mais wird am Morgen und am Abend in Form der Tortilla (flache Maisfladen) gegessen und in der Mittagszeit als "pozol" zubereitet. "Pozol" ist eine gemahlene Maismasse, die ein Ferment enthält und in Wasser aufgelöst wird. Der Stellenwert des Maises in der Kultur der Chol kommt vor allem in den überlieferten Mythen zum Ausdruck, z.B. in dem berühmten Mayabuch "Popol Vuh", in dem es heißt, daß die Menschen aus Mais entstanden sind.

"... acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre: de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Unicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados ..." (Recinos, 1992:104).

Cristina Manca (1993) beschrieb die enge Beziehung zwischen dem Mais und dem physischen und sozialen Leben der Chol:

"Los Choles, los 'Winik', son 'los Milperos', los hombres del maíz que desde los remotos tiempos de su origen, vivieron y explicaron su existencia en torno al maíz, alimento sagrado otorgado por los dioses, origen de la vida y de los Choles mismos, principio y fin de la existencia" (Manca, 1993:7-8).

Daß die Indianer sich als "Maismenschen" betrachten, die ihren Ursprung und ihre Existenz dem Mais verdanken, erzählten mir auch einige Dorfbewohner/innen. Sie beteuerten zudem, daß der "pozol" ausschließlich ein Getränk der Indianer sei; Mestizen würden ihn nicht trinken. Ich hatte nicht die Möglichkeit, dieser Behauptung nachzugehen, aber ich betrachte sie als eine Form der symbolischen Abgrenzung der Indígena gegenüber den Mestizen, die durch den Konsum oder Nicht-Konsum von "pozol"²³ ausgedrückt wird. Das Zitat eines Autochthonen von Sabanilla in der Studie von J. Morales Bermúdez (1984) bestätigt diese Sichtweise:

"¿No son acaso nuestras mujeres nombradas Ixik? ¿No acaso nuestro antepasado se llamó Ijtzin? ¿No se parecen esos nombres con Ixim, el nombre del maíz? ¿Alguien puede vivir sin el maíz? Tal vez *sólo los hombres blancos, los que no son hombres de maíz*" (Morales Bermúdez, 1984:116; Hervorhebung von W.L.)²⁴.

Der Mais erinnert die Indígena als "hombres de maíz" täglich an ihren kulturellen Ursprung, und indem sie ihn verzehren, vor allem in Form von "pozol", grenzen sie sich von den Mestizen ab. Die kulturelle Abgrenzung über den Verzehr bestimmter Lebensmittel schließt meines Erachtens neuerdings auch wieder andere Produkte aus der Milpa mit ein. Die Übersetzung des Begriffs "Chol" ins Deutsche - "Chol" bedeutet ungefähr "die Menschen, die von der Milpa leben" - rückt die oben dargestellte Aufwertung der "traditionellen" Gemüsesorten noch in einen anderen Zusammenhang, der über die pure Existenzsicherung außerhalb des Marktes hinaus geht. Der Verzehr und insbesondere die Achtung von den Produkten aus der Milpa deutet darauf hin, dass die Chol ihre kulturelle Herkunft wertschätzen. Insgesamt kommt mit der neuen Aufwertung der Subsistenzprodukte der Milpa ein neues kulturelles Selbstverständnis der Chol zur Geltung²⁵. Ich möchte diese selbstbewußtere Haltung der Chol als neues "religiös-kulturelles Selbstverständnis" bezeichnen, denn synkretistische Religion und Kultur bilden bei den Chol eine Einheit und können nicht als getrennte Bereiche betrachtet werden. Daß dies auch für den Bereich des Essens gilt, verdeutlicht z.B. das Dorffest zu Ehren der Virgen de Guadalupe (vgl. Kapitel V.2.c) oder das religiöse Fest "Todos los Santos", das wichtigste religiöse Fest der Chol-Familien, das vom ersten bis zum dritten November dauert. Bei dem Fest "Todos los Santos" glauben die Chol wie alle Menschen in Mexiko, daß die Seelen ihrer Toten in ihre Häuser zurückkehren (vgl. auch

²³ Nachdem ich diese Behauptung mehrere Male vernommen hatte, beobachtete ich die Mestizen in meiner näheren Umgebung in Tila, Petalcingo, Yajalón und auch in San Cristóbal. Ich gewann dabei den Eindruck, daß diese Behauptung stimmt, denn nicht ein einziges Mal sah ich einen Mestizen "pozol" trinken.

²⁴ Nicht nur bei den Chol, sondern auch bei den anderen Gruppen des Sprachzweiges der Cholano, den Chontal in Tabasco und den Chortí in Guatemala, wird Mais als "ixim" und die Frauen als "ixik" bezeichnet.

²⁵ Die neue Wertschätzung ihrer kulturellen Herkunft ist in Río Grande bei der überwiegenden katholischen Mehrheit der Bewohner/innen festzustellen, jedoch nicht bei der Minderheit von 8,8% der sogenannten "protestantes". Ihre Glaubenshaltung negiert ihre indigene Provenienz und die zugehörige Kultur.

Brandes, 1988; Reynoso, 1986). Für dieses Ereignis dekorieren die Chol ihre Hausaltäre und stellen Mahlzeiten als Gaben für die Toten darauf. Der religiöse Aspekt der Mahlzeiten offenbart sich dadurch, denn die Speisen und Getränke bilden die symbolische Verbindung zu den Seelen der Ahnen. Sie werden mit ihnen geteilt, d.h., zuerst stehen die Gaben für den Genuß der Ahnen zur Verfügung, und später werden sie von den Lebendigen gegessen bzw. getrunken. Um den Ahnen ihre Wertschätzung entgegenzubringen, stellen die Chol nur ihre besten und angesehensten Speisen und Getränke auf den Gabentisch.

Die Mahlzeiten bestehen meist aus einer Suppe mit Chaya, Yucca und Stücken von Truthahnfleisch sowie darüber hinaus Tortillas. Bemerkenswert an der Herstellung der Tortillas ist, daß die Frauen keinen gekauften Mais und Kalk, sondern nur den Mais aus der Milpa und selbstgemahlenen Kalk verwenden. Diese Form der Zubereitung verweist auf die Vergangenheit, als die Chol noch nicht in den Markt integriert waren und deshalb ihren Kalk selbst herstellen mußten, indem sie die Häuser einheimischer Flußschnecken mahlten, sowie ihren Mais nicht einfach kaufen konnten. Die Dorfbewohner/innen erklärten die Verwendung des Schneckenkalks und des eigenen Maises damit, daß die Toten die gekauften Zutaten nicht kennen und deshalb ablehnen würden.

Auch bieten sie den Toten "traditionelle" Getränke an wie "pozol", "pinol" (bestehend aus geröstetem und gemahlenem Mais, der mit heißem Wasser gemischt wird) oder "pozol" mit "patate" gemischt ("patate" besteht aus den gerösteten Kernen einer Frucht, die gemahlen werden und wie Kakao schmecken). Die Chol bieten ihren Toten auch Kaffee, Rum und Coca Cola an. Die Verwendung dieser nicht-"traditionellen" Getränke deutet darauf hin, daß einige Marktprodukte in die "Eßkultur" der Indianer adaptiert worden sind und ein hohes Ansehen genießen. Insgesamt deutet die Betonung und die bewußte Verwendung der "einheimischen" Lebensmittel im Alltag und bei religiösen Festen darauf hin, daß die Beziehung der Dorfbewohner/innen zu den Eigenkonsumprodukten der Milpa und zu den "traditionellen" Speisen durch ein selbstbewußteres religiös-kulturelles Selbstverständnis geprägt wird.

4. Resümee

Die in diesem Kapitel vorgestellten Veränderungen innerhalb der bäuerlichen Produktion geben eine Aufwertung der Subsistenzproduktion gegenüber der Cash-crop Produktion wieder. Diese Betonung der Subsistenzproduktion widerspricht dem in den siebziger Jahren prognostizierten Verschwinden der Subsistenzproduktion bei zunehmender Integration in die Sphäre des Marktes (vgl. Artís/Coello 1979). Ein wesentlicher Faktor, der die Akzentuierung der Eigenkonsumproduktion bedingt, ist der drastische Fall der Kaffeepreise auf dem internationalen Markt. Denn der Rückgang der monetären Einnahmen durch den Verkauf von Kaffee zwang die Chol-Bäuerinnen und -Bauern, einerseits ihre Kosten innerhalb der Cash-crop Produktion stark zu reduzieren, und andererseits ihre Eigenkonsumproduktion zu erhöhen, um ihre Nahrungsmittelversorgung sicherstellen zu können. Die Aufwertung des Subsistenzbereichs jenseits der Marktsphäre geschah jedoch nicht auf Kosten der Warenproduktion: Weder koppelten sich die Dorfbewohner/innen vom Markt ab, noch verringerten sie die Anbaufläche des Kaffees. Die Subsistenzproduktion "subventioniert" in diesem Sinne die Warenproduktion, indem sie die Reproduktion der Arbeitskraft für den Cash-crop Anbau sichert (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1982). Um die Erträge zu optimieren, setzten die Chol "moderne" Agrartechnologien in die Eigenkonsumproduktion ein. Die Innovationsbereitschaft und ökonomischen Entscheidungen während der Preiskrise der Warenproduktion sind demnach die Faktoren, die zur Aufwertung der Subsistenzproduktion durch die Einwohner/innen von Río Grande führten. Doch auf der anderen Seite vermögen die ökonomischen Faktoren nicht zu erklären, warum die Produkte der Milpa als "traditionelle" Speisen bei der katholischen Mehrheit im Dorf verstärkt wertgeschätzt werden. Denn die rein ökonomische Notwendigkeit zur Ertragssteigerung der Eigenkonsumprodukte veranlaßt nicht zwangsläufig ihre Aufwertung, vor allem dann nicht, wenn die Indianer bislang aufgrund des Verzehrs bestimmter Nahrungsmittel diskriminiert wurden (z.B. "Grasfresser"). Aber die Veränderung bzw. Stärkung des religiös-kulturellen Selbstverständnisses der Dorfbewohner/innen läßt den einheimischen Lebensmitteln und Speisen, als Elemente der indigenen Kultur, eine gestiegene Achtung entgegenkommen. Die Aufwertung der Subsistenz in Río Grande beruht deshalb auf zwei Faktoren: zum einen auf ökonomischen Optimierungsstrategien während einer Preiskrise des einzigen Cash-crop Produkts, und zum anderen auf einem neuen religiös-kulturellen Selbstverständnis.

Das neue religiös-kulturelle Selbstverständnis wird gleichzeitig mit der Optimierung der Subsistenzproduktion begünstigt, denn es existiert bei der indigenen Bevölkerung ein Zusammenhang zwischen beiden Bereichen. Die Subsistenzproduktion repräsentiert im kleinbäuerlichen Bereich eine Form der *Agrarkultur*, die sich über die rein ökonomische Sphäre hinaus erstreckt und sozialorganisatorische sowie kulturspezifische Aspekte mit umfaßt, so daß sie eine vielschichtige Struktur verkörpert (vgl. Henn 1991). Kultur und Religion, die bei den Indianern miteinander verflochten sind, sind zudem historisch mit der Subsistenzproduktion verknüpft, was sich nicht zuletzt in dem Zusammenhang der zivil-religiösen Organisation der indigenen Dorfgemeinschaft mit der Subsistenzproduktion darstellt (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1976; siehe auch Kapitel V).

Eine Akzentuierung der Subsistenzproduktion läßt die indigenen Kleinbäuerinnen und -bauern deshalb auch tradierte religiös-kulturelle Elemente neu bewerten, da beide Bereiche für die Chol in ihrer "traditionellen" Bedeutung - also historisch - miteinander verbunden sind²⁶.

Daß es sich bei der Verknüpfung von zunehmender Subsistenzproduktion und wachsendem religiös-kulturellen Selbstverständnis weder um einen "primordialen Reflex" einer indigenen "resistencia cultural" noch um eine Negation von kapitalistischen Strukturen handelt, zeigen sowohl die Tatsache, daß die Dorfbewohner/innen der Marktintegration verhaftet bleiben, als auch die sich manifestierenden divergierenden Haltungen zur indigenen synkretistischen Kultur zwischen Katholiken und Sektenmitgliedern im Dorf. Entscheidend für den Zusammenhang von steigender Subsistenzproduktion und neuem religiös-kulturellen Selbstverständnis sind die religiösen Orientierungen der einzelnen.

Das gestiegene religiös-kulturelle Selbstverständnis der Katholiken wird in den folgenden Kapiteln eingehender thematisiert.

²⁶ Interessant ist in diesem Zusammenhang der Beitrag von Richard Wilson (1993), der in seinem Artikel über die Q=eqchi Indianer die Bedeutung von traditionellen Elementen für die Konstruktion von neuen Identitäten hervorhebt.

V Veränderungen im sozio-kulturellen Bereich

Die dargestellte Intensivierung der Subsistenzproduktion infolge der Preiskrise des Kaffeemarktes ist eine Reaktion der Kleinbäuerinnen und -bauern, die als eine Überlebensstrategie unabhängig von der kulturellen Zugehörigkeit, ob indianischer oder mestizischer, beschrieben werden kann. Doch die gleichzeitige Betonung "traditionell-indianischer" Agrarprodukte und Gerichte gibt einen Hinweis darauf, daß die Mehrheit der Bevölkerung in Río Grande ihre Subsistenzorientierung mit ihrer "Tradition" bzw. ihrer kulturellen Herkunft verbindet. Diese Verknüpfung ist nicht isoliert zu betrachten, da sie in den breiteren Rahmen eines neuen religiös-kulturellen Selbstverständnis eingebettet ist, der offensichtlicher wird, wenn die sozio-kulturellen Transformationsprozesse mit berücksichtigt werden.

Bevor ich jedoch auf diese Entwicklungen eingehe, werde ich die grundlegende Frage beantworten, was eine/n indianische/n von einer/einem mestizischen Kleinbäuerin/-bauern unterscheidet, wenn beide in den nationalen bzw. internationalen Markt integriert sind. Oder anders formuliert, was definiert einen Indianer im ruralen Bereich.

Aufgrund dieser Definition können die Veränderungen im sozio-kulturellen Bereich in Río Grande nachvollzogen und ihre Bedeutungen herausgestellt werden.

1. Definition des Indianers

In diesem Abschnitt wird auf die Fragen eingegangen, was ein indianisches von einem mestizischen Dorf unterscheidet bzw. was eine/n mexikanische/n Kleinbäuerin bzw. -bauern als einen "Indianer" definiert. Es wird kurz die Problematik der Definition dargestellt, dazu werden die beiden wichtigsten Definitionsansätze diskutiert, der der Sprache und der der zivil-religiösen Hierarchie. Anschließend wird ein Überblick über die Entwicklung der sozialanthropologischen Diskussion um die zivil-religiöse Hierarchie gegeben, um einen Hintergrund zu schaffen, vor dem ich die empirischen Daten von Río Grande beschreiben und interpretieren kann.

Die deutsche Bezeichnung "Indianer" ist eine Ableitung des spanischen Begriffs "indio". Der "indio" ist eine durch die spanische Conquista geschaffene Kategorie, die unterschiedslos die verschiedenen autochthonen Kulturen, welche von den Spaniern unterworfen wurden, zusammenfaßte und sie gleichzeitig gegen die europäischen Eroberer abgrenzte. Schon während der Kolonialzeit und stärker noch nach der mexikanischen Unabhängigkeit (1821) nahm der Begriff "indio" einen pejorativen Charakter an und wurde zum Synonym von "starrköpfig", "rückständig", "fortschrittsfeindlich", "ungebildet", "arm" etc. (vgl. Gabbert, 1991a; Maihold, 1986). Um diese diskriminierenden Bedeutung zu vermeiden, wird das Wort "indígena" (Eingeborene/r) als Sammelbezeichnung in der sozialwissenschaftlichen Diskussion verwendet (vgl. Maihold, 1986).

Ogleich sich auch in diesem Begriff die Problematik wiederfindet, daß verschiedene autochthone Kulturen unter einem Ausdruck subsumiert werden und die Perspektive der Abgrenzung sich auch auf die "europäische" bzw. mit der postkolonialen Zeit, auf die "nationale, mestizische" Kultur bezieht, setzte sich der Begriff "indígena" durch, weil die zugehörige Bedeutung keine diskriminierende Konnotation enthält²⁷.

Schwierig bleibt auch, den "indígena" anhand einer Kategorie angemessen zu definieren, die u.a. den wissenschaftlichen Anforderungen, so wie sie für quantitative Datenerfassung und -verarbeitung formuliert werden, gerecht wird. Zwar haben sich die Indígena in sozialer und ökonomischer Hinsicht durch die koloniale Zuweisung derart einander angeglichen, daß sie gemeinsam zur Schicht der ärmsten Bäuerinnen / Bauern und Landarbeiter/innen gezählt werden, doch ist die kulturelle Ausdrucksweise (Sprache, Kleidung etc.) der verschiedenen indianischen Gruppen immer noch sehr unterschiedlich (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1976; Stavenhagen, 1984). Von daher nahm in der Sozialanthropologie die Diskussion um eine angemessene Definition einen breiten Raum ein. Allerdings konnten die verschiedenen Ansätze nicht vereinheitlicht werden. Denn das Spektrum der Definitionskriterien erstreckte sich von der Rasse und Sprache über Kultur und sozialen Kategorien bis hin zu einem pragmatisch orientierten Kriterium und einer kolonialen Kategorie (vgl. Caso, 1980; Bennholdt-Thomsen, 1976; Maihold, 1986; Gabbert, 1991a).

Ich möchte hier die beiden wichtigsten und meistgenutzten Definitionen kurz gegenüberstellen, um in meinen empirischen Darstellungen mit einer präzisen Definition die/den indianischen von einem/einer mestizischen Bäuerin bzw. Bauern unterscheiden zu können.

a) Gegenüberstellung zweier wichtiger Unterscheidungskriterien des Begriffs "Indígena"

Die beiden einflußreichsten Unterscheidungskriterien sind die Sprache und die sozio-kulturelle Organisation der indianischen Dorfgemeinschaft. Das Kriterium der Sprache findet in den sozialanthropologischen Publikationen überwiegend Anwendung, da sie eine klare Zuordnung erlaubt und damit gerade für statistische Zwecke geeignet erscheint. Häufig wird auf die offiziellen mexikanischen Volkszählungen zurückgegriffen, für die ausschließlich das Sprachkriterium verwendet wurde, um die indianische Bevölkerung genauer zu erfassen. Unterschieden wird hierbei zwischen mono- und bilingualen Personen: Bilinguale sprechen eine indianische Sprache und Spanisch; monolinguale ausschließlich eine indianische Sprache. Kinder unter 5 Jahren werden in diesen Zahlen nicht berücksichtigt mit dem Argument, sie könnten sich sprachlich noch umorientieren.

Problematisch bei der linguistischen Unterscheidung ist die Ausklammerung der Selbstzuschrei-

²⁷ Im folgenden wird der Begriff "Indianer" als Synonym von "indígena" verwendet, da er im Deutschen nicht die spanischen, diskriminierenden Konnotationen mit sich führt und zudem sich klar von der mißverständlichen Bezeichnung des "Inders" unterscheidet, im Gegensatz zu dem spanischen Wort des "indio".

bung, so daß lokale Gruppen, die ausschließlich Spanisch sprechen, sich selbst aber als Indianer betrachten oder aufgrund ihrer indianischen Lebensweise als Indianer angesehen werden, nicht als autochthone Gruppe registriert werden (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1976). Trotz der Kritik, daß eine Unterscheidung einzig nach dem sprachlichen Kriterium unzureichend ist, beziehen sich viele Untersuchungen auf die offiziellen Daten der Bevölkerungszensen mit der Begründung, daß die Sprache einen entscheidenden Anhaltspunkt darstelle, um den Umfang der indianischen Bevölkerung abschätzen zu können (vgl. Gabbert, 1992). Dabei auftretende Schwierigkeiten werden in Kauf genommen. So stellte z.B. Beaucage (1988) ein ungewöhnlich hohes Anwachsen - um das Vierfache - der Tseltal-Bevölkerung in Chiapas zwischen den Jahren 1950 bis 1980 fest, das keineswegs als eine Folge des natürlichen Bevölkerungswachstums der "nativ speakers" interpretiert werden kann. Beaucage schließt aus dem Problem der Tseltal, daß ein "... proceso de revalorización de la pertenencia indígena ..." (Beaucage, 1988:199) eingesetzt haben muß, d.h. im Umkehrschluß, daß vorher spanischkundige Indianer die Angabe ihrer Muttersprache aus unterschiedlichen Gründen verschwiegen haben müssen. Für ihn zeigt diese Schwierigkeit, "... es prácticamente imposible separar la parte de los factores naturales (natalidad, mortalidad, migraciones) de los factores culturales en la interpretación de las estadísticas étnicas tanto en México como en otros lugares de América Latina" (Beaucage, 1988:199). Mit anderen Worten heißt das: Das in den Statistiken angewandte linguistische Kriterium läßt einen weiten Interpretationsspielraum offen und erweist sich deshalb für konkrete Abgrenzungen in empirischer Forschung als unzulänglich. Bedingt durch die stärkere Integration und linguistische Assimilierung ist Bilingualismus bei den Indianern in Mexiko immer häufiger vorzufinden, so daß Sprache als ein eindeutiges Unterscheidungskriterium ihre Aussagekraft einbüßt, trotzdem aber als ein wichtiges Indiz der Zugehörigkeit herangezogen werden kann.

Die genaue Unterscheidung der mestizischen und von den indianischen Bäuerinnen und Bauern, die innerhalb der mexikanischen Gesellschaft die gleiche ökonomische Stellung einnehmen und häufig auch die gleiche Sprache sprechen, wird in der Sozialanthropologie durch die Zugehörigkeit zu einer Comunidad Indígena bestimmt. Im Unterschied zum sprachlichen Kriterium ist hier "... nicht das Individuum als indianisch identifizierbar, sondern das Indianische erschließt sich erst aus dem sozialen Zusammenhang in der Organisation" (Bennholdt-Thomsen, 1976:42). Die Comunidad Indígena bildet eine soziale, ökonomische, politische und kulturelle Einheit. Zudem ist sie eine soziale Organisationsform, die sich im ruralen Gebiet ausschließlich bei Indianern vorfinden läßt, gleichzeitig ist sie der einzige institutionelle Zusammenhang, der sich bei ihnen herausgebildet hat. Die Comunidad Indígena ist gekennzeichnet durch einen dörflichen Zusammenhalt, der oft durch eine Präferenz zur Endogamie, gemeinsame religiöse Vorstellungen, Geschichte und Herkunft der Bewohner/innen sowie Formen der reziproken Arbeitsleistung geprägt ist, und von einem institutionellen Rahmen, der zivil-religiösen Hierarchie integriert wird. Das für den ruralen Bereich eindeutige Kriterium der zivil-religiösen Hierarchie erweist sich bei einer unkritischen Übertragung als problematisch für die Unterscheidung von Mestizen und Indianer im städtischen Raum. Denn hier ist eine Existenz der zivil-religiösen Hierarchie nicht

immer gegeben, und darüber hinaus haben sich bei ihnen auch andere Formen der Identifikation als Indianer entwickelt (vgl. Nagengast/Kearney, 1990). Dieser Fakt schränkt die Möglichkeit ein, Indianer aus städtischen Bereichen anhand des Kriteriums der zivil-religiösen Hierarchie definieren. Dies gilt jedoch nicht für die Definition von Indianern, die im ländlichen Raum leben. Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit für die Definition des "Indianers" das Kriterium der zivil-religiösen Hierarchie herangezogen.

b) Die Diskussion über die zivil-religiöse Hierarchie (Cargosystem)

Die Comunidad Indígena wurde schon 1948 von Alfonso Caso (vgl. Caso, 1980) als kulturelles Identifizierungsmerkmal für Indianer in die sozialanthropologische Diskussion eingebracht; doch erst mit der von Eric Wolf (1955) bezeichneten "closed corporate peasant community" in seiner Typologisierung der strukturellen Beziehungen der Bäuerinnen und Bauern in Mesoamerika zu Markt und Staat fand die Form der Comunidad Indígena eine nachhaltige Resonanz in der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung.

Durch die Abschottung nach außen erhielt die Gemeinde, in der durch die Spanier²⁸ eingeführte Form, den kulturellen Ausdruck der Indianer bis in die heutige Zeit (vgl. Wolf, 1955).

"Integration of this peasantry into the colonial structure was achieved typically through the formation of communities which inhibited direct contact between the individual and the outside world but interpose between them and organized communal structure. This structure we shall call here the 'corporate' community. ... persistence of 'Indian' culture content seems to have depended primarily on maintenance of this structure. Where the structure collapsed, traditional cultural forms quickly gave way to new alternatives of outside derivation" (Wolf, 1955:456).

Die "closed corporate community" wurde als ausschließlich bäuerlich betrachtet, die sich jedem äußeren Einfluß widersetzt, der ihre Integrität bedroht. Wolf umriß mit diesem Begriff eine egalitäre, geschlossene indianische Gemeinde, in deren Zentrum die zivil-religiöse Hierarchie steht. Diese System "... tends to define the boundaries of the community and acts as a rallying point and symbol of collective unity" (Wolf, 1955:456).

Die zivil-religiöse Hierarchie ist ein Ämtersystem, in welchem ausschließlich Männer der Ge-

²⁸ Die Comunidad Indígena ist ein Produkt aus der frühen kolonialen Zeit, als die Spanier in den Gebieten ihrer Kolonien die Indígena in dörfliche Siedlungseinheiten zusammenfaßten - erst "reducciones" und später "congregaciones" genannt -, um sie politisch, ökonomisch und sozial kontrollieren zu können. Sie wurden juristisch als "república de indios" bezeichnet, da eine gewisse Autonomie durch die Einführung einer lokalen Selbstverwaltung geschaffen wurde - die zivil-religiöse Hierarchie, die der prähispanischen Organisation ähnlich war (vgl. Díaz-Polanco, 1992).

meinde Ämter übernehmen, die gewöhnlich auf ein Jahr zeitlich befristet sind²⁹. Die Männer in der Comunidad Indígena durchlaufen die verschiedenen, hierarchischen Ämter, indem sie in der zivilen Verwaltung Pflichten übernehmen oder als "mayordomo" religiöse Feste veranstalten. Als ältere Männer erreichen sie schließlich den Status der Alten, "principales" genannt, der ihnen ein hohes Ansehen und einen hohen Einfluß im Dorf verschafft (vgl. Friedlander, 1981). Zum Prinzipal werden nur die Männer gewählt, die die "cargo" beider Systeme durchlaufen haben. Nach damaliger Interpretationsweise gewinnen die Männer an Prestige, weil sie ihren kumulierten Reichtum veräußern, indem sie religiöse Feste als Mayordomo veranstalten. Hierdurch fungiert das Cargosystem als ein Nivellierungsmechanismus ("leveling mechanism"), der die Entstehung eines signifikanten ökonomischen Unterschieds innerhalb der Gemeinde abschwächt bzw. verhindert.

"Conspicuous consumption is geared to this communally approved system of power and religion rather than to private individual show. This makes individual conspicuous consumption incidental to communal expenditure. Thus the community at one and the same time levels difference of wealth which might intensify class divisions within the community to the detriment to the corporate structure and symbolically reasserts the strength and integrity of its structure before the eyes of its members" (Wolf, 1955:458).

In der sozialanthropologischen Literatur ist die Interpretation des Cargosystems, die den Nivellierungsmechanismus fokussiert, überwiegend bis zur Mitte der sechziger Jahre anzutreffen (vgl. Nash, 1958; Wolf, 1957; etc.). Zugleich wird eine statische Kontinuität der zivil-religiösen Hierarchie zu prähispanischen bzw. früh-kolonialen Zeiten postuliert (vgl. Carrasco, 1961; auch Caso, 1980). Erst mit Marvin Harris (1964) wurde ein konträrer Ansatz in die Debatte eingebracht. Er kritisierte die Nivellierungsthese und zog den defensiven Charakter der Comunidad Indígena gegen die "Außenwelt" in Zweifel. Harris stellte die Gegenthese auf, daß die zivil-religiöse Hierarchie von kolonialen katholischen Priestern eingesetzt wurde, um Reichtum aus der Comunidad Indígena herauszuziehen. Nach Harris floß der Reichtum der Indianer darüber, dass sie Güter für ihre Feste anschaffen mußten, erst in die Hände des Klerus und später in die der Großgrundbesitzer bzw. mestizischen Händler.

Mit Harris und später auch Cancian (1965) kam ein Ansatz in der sozialanthropologischen Diskussion zur Geltung, der die externe Konditionierung des Cargosystems hervorhebt. Frank Cancian (1965) kritisierte die Nivellierungsthese und stellte ihr seine Ansicht zur Legitimation von Ungleichheiten in der Comunidad Indígena durch die zivil-religiöse Hierarchie entgegen. Gleichzeitig hinterfragte er die Sichtweise der historischen Unveränderlichkeit. Seine empirischen

²⁹ Im Spanischen wird das Ämtersystem als "cargosystem" bezeichnet, denn ein "cargo" ist ein Amt. In der Sprachregelung der sozialanthropologischen Diskussion wird die Bezeichnung Cargosystem als Synonym zu dem Begriff des Ämtersystems bzw. der zivil-religiösen Hierarchie eingesetzt. In diesem Sinne wird der Begriff "Cargo" auch in dieser Arbeit verwendet.

Daten ließen ihn zu dem Schluß kommen, daß sich das untersuchte Cargosystem durch demographische Veränderungen modifizierte. Zudem ergab seine empirische Forschung, daß die zivil-religiöse Hierarchie dazu tendiert, die vorgefundenen verschiedenen ökonomischen Schichtungen in dem untersuchten indigenen Ort zu legitimieren.

In einer Untersuchung, die sich auf dasselbe Untersuchungsgebiet bezog, das auch Cancian analysiert hatte, formulierte Robert Wasserstrom (1977) die These, daß das Cargosystem die Akkumulation von Kapital bei reichen Indianern auf Kosten der ärmeren begünstigt. D.h., es findet keine Nivellierung statt, sondern Stratifizierungen werden mit diesem System legitimiert und konsolidiert. Mit Rus (Rus/Wasserstrom, 1980) stellte Wasserstrom später die These auf, daß das Cargosystem sich zu der heutigen Form erst während des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert als Antwort auf ökonomische und demographische Veränderungen entwickelte. Die Betrachtung, daß das Cargosystem unter dem Einfluß von externen Faktoren entstand, trug eine neue Perspektive in die Diskussion um die zivil-religiöse Hierarchie hinein, der aber nicht alle Sozialwissenschaftler/innen folgten. Es bildeten sich somit zwei Richtungen heraus: Ein Standpunkt, wie ihn z.B. Aguirre Beltrán (1967), Dow (1977) u.v.a.m. vertreten, war geprägt durch den auf Wolf zurückgehende Ansatz, daß die zivil-religiöse Hierarchie die Comunidad Indígena von der umgebenden Gesellschaft abgeschottet und die internen ökonomischen Differenzierungen nivelliert. Dem stand die Interpretation von Cancian (1965), Smith (1977), Wasserstrom (1977) gegenüber, die, bezogen auf die These von Harris, den Einfluß von externen Faktoren betonte und das Cargosystem als ein Mittel der Exploitation ansah.

Zusammenfassend kann man die differierenden Ansichten in der Diskussion um die zivil-religiöse Hierarchie bis Anfang der achtziger Jahre in zwei grundlegende, polarisierende Fragenkomplexe fassen, deren gemeinsame Grundannahme in der Erhaltung der ethnischen Bindungen und Traditionen durch die zivil-religiöse Hierarchie als Institution bestand:

1. Nivelliert das Cargosystem ein Wohlstandsgefälle innerhalb der Community und besitzt es einen defensiven Charakter gegen Ausbeutung von außen?
Ist die zivil-religiöse Hierarchie eher eine "organische" (Smith, 1977) Einheit, die relativ isoliert von der Außenwelt existiert?

2. Zieht das indigene Ämtersystem Ressourcen aus der Comunidad Indígena und verfestigt es Stratifizierungen innerhalb der Comunidad Indígena?
Ist Comunidad Indígena eingebettet in die ökonomischen und politischen Entwicklungen der Region bzw. der umgebenden Gesellschaft und dementsprechend deren Einflüssen ausgesetzt?

In den neueren Beiträgen zur Cargosystem-Debatte werden externe Faktoren als essentiell für die Entwicklung des indigenen Ämtersystems angesehen. In der 1985 veröffentlichten historischen Analyse von Chance und Taylor (1985) über das Hochland von Chiapas unterstützen beide Autoren die These von Wasserstrom, daß die zivil-religiöse Hierarchie in der heutigen Form durch die Kommerzialisierung der Agrarkultur Ende des 19. Jahrhunderts in Chiapas hervorgerufen wurde. Sie verstehen das Cargosystem nicht als eine starre, zeitlose Kategorie, sondern mehr als einen Prozeß, der in die Dynamik der umgebenden Gesellschaft eingebettet ist und zudem regional verschiedenen Einflüssen ausgesetzt ist. Darüber hinaus wird nach Chance und Taylor das "Entweder-oder" des schablonenhaften Anlegens von Nivellierungs- oder Exploitations- bzw. Stratifikations-schemata der Komplexität der zivil-religiösen Hierarchie nicht gerecht. Auch Eric Wolf (1987) hat in einer Revision seines Konzeptes der "closed corporate community" von 1955 und 1957 der Entwicklung der Cargosystem-Debatte Rechnung getragen, indem er seine Nivellierungsthese revidierte und die Existenz des Mechanismus der Exploitation anerkannte.

Weitergehend formulierte er das Postulat, daß " ... anthropologists have increasingly been tempted to divorce social behavior from culturally encoded symbolic forms, rather than to inquire into the ongoing dialectical interpenetration of these two realms. Attention is paid either to individual decision making or to seemingly timeless structures of the mind, but in neither case has there been much emphasis on comprehending the structural determinants of economy and polity within both behavior and conceptual minding must go forward " (Wolf, 1987:327).

Auch Judith Friedlander (1981) sieht eine Beeinflußung des Cargosystems durch externe Faktoren. In ihrer Untersuchung konzentrierte sie sich auf die kulturellen Inhalte des Ämtersystems und hebt darin den externen, national-politischen Einfluß hervor, indem sie konstatiert, "... a new cargo system has been emerging in postrevolutionary Central Mexico, one in which the symbolic/cultural detail has been adapted to meet the socioeconomic exigencies of the twentieth century" (Friedlander, 1981:133). Ihre Sichtweise über das zentralmexikanische Cargosystem formulierte sie pointiert in der Frage:

"Or do indigenous communities find themselves tied to a political and ritual system that, while it changes over the year, continues to reinforce both ideologically and socioeconomically the oppressive link still made in Mexico between ethnicity and class affiliation?" (Friedlander, 1981:134).

In seinem Artikel von 1987 widerspricht auch Franz Jozef Schryer der Nivellierungsthese und betont die Stratifikationsfunktion der zivil-religiösen Hierarchie. Interessant ist bei ihm das Argument, daß die von außen - durch Sozialwissenschaftler, nationale Administration und akademisch geschulte Indianer - herangetragene Perzeption von ethnischer Zugehörigkeit bei lokalen Agrarkonflikten Anwendung findet.

Die Wiedergabe einiger wichtiger neuerer sozialwissenschaftlicher Beiträge zeigt, daß die These des Ämtersystems als Nivellierungsmechanismus nicht mehr vertreten wird und damit einhergehend die Vorstellung der Comunidad Indígena als eine isolierte soziale Einheit, also der "closed corporate community", aufgegeben wurde. Mit diesem Überblick sollte aufgezeigt werden, daß sich ein wissenschaftlicher "mainstream" entwickelte, der zu einer Beurteilung des indigenen Ämtersystems den Faktor "die umgebende Gesellschaftsentwicklung" heranzieht, in sozio-kultureller wie auch in ökonomischer Hinsicht.

Aufgrund dieser Debatte werde ich in meiner Arbeit folgendermaßen vorgehen: Die Veränderungen der in Río Grande existierenden zivil-religiösen Hierarchie werde ich nicht isoliert, d.h. einzig auf das Dorf fokussiert darstellen, sondern Verknüpfungen aufzeigen, die den Ort als einen Teil der nationalen Gesellschaft ausweisen und in regionale Entwicklungen einbinden. Dies wird besonders deutlich, indem ich den direkten Einfluß der staatlichen Politik auf die Entwicklung des indigenen Ämtersystems nachzeichne. Ich möchte an dieser Stelle regionale Unterschiede der Funktion indigener Ämtersysteme hervorheben, da es gerade die regionalen Voraussetzungen sind, in ökonomischer wie auch in sozio-kultureller Hinsicht, die die Physiognomie und die Funktionen des Cargosystems prägen.

Diese analytische Herangehensweise soll keine starre Fixierung auf externe Faktoren bedeuten und die Indígenas als willenlose "Marionetten" der Strukturen vorstellen. Statt dessen betrachte ich sie als Akteure, die durch bewußte Handlungen ihre Kultur innerhalb der vorgefundenen Strukturen reproduzieren. Dabei möchte ich mich auch von Wilson (1993) abgrenzen, der die Indianer als unlösbar festgekettet an ihre religiöse Tradition betrachtet. Jedoch halte ich seinen Beitrag für beachtenswert, da er auch einen religiös-kulturellen Aspekt in die Diskussion einbringt:

"The point that the indigenous community is partially the product of external relations, particularly with Ladinos and the state, is wholly acceptable. Yet it is misguided to overlook the way in which indigenous identities are chained to images of tradition. Religious tradition serves as an unremitting anchor to identities, providing the idiom and limitations to the way community is portrayed" (Wilson, 1993:135).

2. Die Reorganisation der zivil-religiösen Hierarchie (Cargosystem) in Río Grande

Für eine eingehende Betrachtung der heutigen zivil-religiösen Hierarchie (Cargosystem) in Río Grande ist es notwendig, einen kurzen historischen Überblick über die Entwicklung bzw. Loslösung des dörflichen Cargosystems vom administrativen und religiösen Zentrum Tila zu geben. Die Veränderung der Bodenbesitzverhältnisse im Zuge der mexikanischen Agrarreform und die Errichtung staatlicher Verwaltungen leiteten diese Loslösung ein. Weiterhin wird dargestellt, wie

die zivilen Verwaltung auf das indigene Cargosystem in Río Grande einwirkte und so zu einer Modifikation und zu einem Bedeutungsverlust der religiösen Cargos führte.

a) Geschichtliche Entwicklung der zivil-religiösen Hierarchie in Tila

Dieses Kapitel beschreibt die zivil-religiöse Hierarchie in Tila und ihre historische Veränderung unter dem Einfluß des mexikanischen Staates. Es wird dargestellt, wie staatliche Politik dem zivilen Bereich durch die Errichtung von Administrationen einerseits die Funktionen entzieht, andererseits durch den Aufbau eines ähnlich strukturierten Verwaltungssystems das Prinzip des Cargosystems weiterführt und damit das strukturelle Identifikationsmerkmal der Indígenas zur Anbindung an das postrevolutionäre Mexiko funktionalisiert.

Den Ursprung der zivil-religiösen Hierarchie in Tila zeitlich genau zu fixieren, ist ein schwieriges Unterfangen, da keinerlei schriftliche Aufzeichnungen über ihre Anfänge existieren. Es ist von daher nur möglich, den Beginn der zivil-religiösen Hierarchie grob geschichtlich einzukreisen. Im 16. Jahrhundert wurden die Chol durch den Franziskanerbruder Pedro Lorenzo de la Nada missioniert und zum christlichen Glauben bekehrt (vgl. Alejos 1988; Pérez Chacón 1993; INI, 1982). Ungefähr zu dieser Zeit führten Missionare die zivil-religiöse Hierarchie in Tila ein, um die Chol in das koloniale System einzubinden und gleichzeitig ihre Verankerung im Christentum zu gewährleisten (vgl. Hernandez Díaz, 1986).

Wie die Indianer in ganz Mesoamerika adaptierten auch die Chol diese Hierarchie, so daß sie heute als eine wichtige Institution der indigenen Kultur betrachtet wird (vgl. Artís/Coello, 1979). Die Indianer identifizieren sich so stark mit diesem System, daß sie die Entstehung der zivil-religiösen Hierarchie in Tila als eine originär lokale Entwicklung darstellen. In seinem Buch "Los choles de Tila y su mundo" (1993) zitierte Pérez Chacón einen Einwohner von Tila, der die Vermutung äußert, daß das Cargosystem mit dem Bau der Kirche in Tila begonnen haben soll. Die damalige Aufgabe einiger Männer, die Baustelle zu bewachen, wurde nach Angaben dieses Tilensers in die religiösen Ämter der Mayordomo institutionalisiert, so daß noch heute Mayordomo in der Kirche wachen und für Ordnung sorgen (vgl. Pérez Chacón, 1993).

Um nicht auf individuelle Vermutungen und Legendenbildungen zurückgreifen zu müssen, weil historische Quellen fehlen, beschränke ich mich bei der Darstellung der zivil-religiösen Hierarchie von Tila auf die neuzeitliche Entwicklung ab dem 20. Jahrhundert.

Die verschiedenen Posten der zivil-religiösen Hierarchie in Tila wurden nicht nur von Männern aus dem Ort eingenommen, sondern auch von jenen aus den umliegenden Dörfern, wie z.B. Río Grande. Insgesamt hatte das System 105 verschiedene Ämter, die untereinander in einem hierarchischen Verhältnis standen. Diese Ämter wurden generell als "mayordomía" bezeichnet und der jeweils das Amt ausführende Mann erhielt den Titel eines "mayordomo". Die Chol in Tila bezeichneten die wichtigsten Ämter als "mayordomos motiomas" oder als die "ersten Mayordomo",

da sie in ihrer Funktion die Heiligen repräsentierten. Von diesen 26 "mayordomos motiomas" wurden die angesehensten als "el Makyunlal", "el Makña'lal", "el Sacramento" und "el San Mateo" bezeichnet. Allgemein übernahmen nur solche Männer die "mayordomos motiomas", die schon vorher andere Ämter in der zivil-religiösen Hierarchie inne hatten. Ihnen zur Seite standen jeweils die "mayordomos capitanes" oder die "zweiten Mayordomo", denen ihrerseits wiederum Helfer beistanden, welche "corporales" oder die "dritten Mayordomo" genannt wurden. Die Feiertage der Heiligen wurden also mit mindestens drei Mayordomo besetzt, die in einem hierarchischen Verhältnis standen.

Die Mayordomo wurden in der Regel für ein Jahr gewählt und veranstalteten an einem Feiertag am Ende ihrer Amtsperiode ein Fest zu Ehren des Heiligen, nach dem ihr Amt benannt wurde. Zu diesem Fest wurde die gesamte Comunidad Indígena eingeladen. Darüber hinaus verpflichteten sie sich, während der Amtsperiode Arbeiten zu übernehmen, wie das Bewachen der Heiligenstatuen in der Kirche und die Sauberhaltung des Kircheninnenraums sowie des Atriums.

Die Ämterkarriere eines Mannes vollendete sich, wenn er alle Ämter der Hierarchie in Tila durchlaufen hatte und als "principal" bzw. in der Cholsprache als "tatuch" bezeichnet wurde. Ein "principal" genoß den größten Respekt bei den Chol, da er Erfahrung und Weisheit verkörperte (vgl. Pérez Chacón, 1993). Die "principales" waren Anfang des 20. Jahrhunderts noch die Instanz, die Landfragen regelte und Probleme innerhalb der gesamten Comunidad Tila löste, die zwischen den Familien oder Dörfern entstanden waren. Auch repräsentierten sie die gesamte Comunidad nach außen, so daß sie als politische Repräsentanten der Gemeinde von der Kolonialverwaltung bzw. vom mexikanischen Staat anerkannt wurden (vgl. Coello u.a., 1977).

Diese Funktion der "principales" ging verloren, als der neue mexikanische Staat nach der mexikanischen Revolution (1910-1917) eine Zivilverwaltung einrichtete, die die politische und verwaltungstechnische Zuständigkeit für den Bezirk Tila übernahm. Die staatlich eingesetzte Bezirksverwaltung vertrat formal die Bewohner/innen des "municipios", so daß die indigene Ämterhierarchie die zivile Repräsentationsaufgabe nach außen verlor und ausschließlich auf religiöse Funktionen reduziert wurde. Als sichtbares Merkmal dieser Veränderung kann die Tatsache gewertet werden, daß seit der Einführung der "municipio"-Verwaltung kein Chol das Amt des Bürgermeisters inne hatte, sondern ausschließlich die kleine Minderheit der eingewanderten Mestizen (vgl. Coello, 1977).

Aber auch die Zuständigkeit für interne Probleme und Konflikte der Indígena wurde der staatlichen Munizipalverwaltung bzw. der Polizei übertragen. Das zog die Konsequenz für das Ämterssystem mit sich, daß die Chol sich heute nur noch bei geringfügigen Streitigkeiten an die Mayordomo und "tatuches" wenden (vgl. Pérez Chacón, 1993). Dieser Verlust an Zuständigkeit bzw. Autorität der Prinzipalen hatte den Effekt, daß in den umliegenden kleinen Dörfern von Tila, in denen ein Ältestenrat über die internen Geschicke eines Dorfes entschied, die Prinzipalen nach und nach Achtung und Funktion einbüßten.

Verstärkt wurde diese Entwicklung im gesamten "municipio" Tila durch die staatliche Agrarreform, d.h. die Einführung des Ejidos mitsamt seines staatlich vorgeschriebenen Verwaltungssystems im Jahre 1934.

Vor der Agrarreform verfügten die jeweiligen Dorfgemeinschaften über kommunalen Boden, der entsprechend der Familiengröße und des Bedarfs unter den Dorfbewohnern aufgeteilt wurde (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1982; Coello, 1977). Durch die Einrichtung der Ejidos im "municipio" Tila, wurde die Kontrolle des Landes von der dörflichen Selbstverwaltung in eine staatlich vorgegebene und legitimierte Verwaltung überführt.

Diese Ejidoverwaltung wurde je nach Größe der Ejidos im "municipio" Tila in kleinere Verwaltungseinheiten unterteilt, die sogenannten Colonias.

"Los ejidos cuando son muy grandes están compuestos por colonias, las cuales están perfectamente delimitadas dentro del territorio ejidal; contando cada una con un representante del comisario ejidal. Así por ejemplo, el ejido de Tila se divide en cuatro colonias" (Moreno Velasco, 1976:31).

Die "municipio"-Verwaltung und die administrativen Einrichtungen, die im Zuge der Agrarreform entstanden, waren jetzt zuständig für Landverteilung, Konfliktlösungen sowie die Repräsentation nach außen. Die Selbstverwaltungsform in den Dörfern um Tila verlor deshalb an Bedeutung in allen außer dem religiösen Bereich. Auch die Bedeutung der Ältestenräte nahm ab, wie es Moreno Velasco (1976) z.B. für Río Grande erwähnte:

"Antiguamente sí funcionaba una especie de Consejo de Ancianos en cada comunidad. Por ejemplo, nos contaba un informante que hasta hace unos 10 años en la comunidad de Río Grande, todavía funcionaba el Consejo de Ancianos. Ellos llevaban el bastón de mando y eran los que decidían todo en última instancia. A partir de que se fueron muriendo esto desapareció. Ahora, como dice el relator, 'todo lo dice el kashlán de Tila'" (Moreno Velasco, 1976:13).

Der einsetzende Erosionsprozeß der indigenen Selbstverwaltung fand nicht nur in den umliegenden Siedlungen von Tila statt, sondern auch im Zentrum selbst, d.h., immer weniger Männer aus Tila und den umliegenden Dörfern partizipierten als Mayordomo am Cargosystem. Eine Untersuchung von Artís und Coello aus dem Jahre 1977 (Artís/Coello, 1979) verdeutlicht den Rückgang der Besetzung religiöser Posten. Von nominell 105 verschiedenen Ämtern wurde 1959 noch 70, 1974 nur noch 35 und 1977 lediglich 33 Ämter besetzt³⁰. Die aus diesen Zahlen zu schließende Folgerung war für Artís und Coello eindeutig: "... actualmente éstas [las mayordomías, W.L.] se encuentran en un proceso inevitable de desaparición" (Artís/Coello, 1979:67).

³⁰ Im Jahre 1993 schätzten die Bewohner/innen von Río Grande die Anzahl der besetzten Mayordomías in Tila auf ca. 20.

b) Das zivile Cargosystem in Río Grande

Das Dorf Río Grande verkörpert eine von vier Colonias des Ejidos Tila, welches geographisch das Dorf und drei nahegelegene Aussiedlerhöfe umfaßt. Die Colonia wird von einem "representante del comisario ejidal" geleitet, der dem Verantwortlichen des gesamten Ejido, dem "comisario ejidal", in Tila untersteht. Wie der "comisario ejidal" so wird auch der "representante del comisario ejidal" in Río Grande aus einer Versammlung aller Ejidatarios aus dem unterstellten Gebiet alle drei Jahre gewählt. Die Aufgaben des "representante del comisario ejidal" - oder einfach "representante", wie die Bewohner/innen von Río Grande den Amtsinhaber nennen - bestehen in der Regulierung von kleineren Landproblemen zwischen den Ejidatarios, in der Information der Dorfbewohner/innen über Anordnungen des "comisario ejidal" oder anderer staatlicher Behörden (wie z.B. des Agrarministeriums, des Secretaría de Agricultura de Recursos Hydraulicos, SARH) sowie in der Gewährleistung der Ausführung dieser Anordnungen. Andererseits beinhaltet die Aufgabe des "representante" die Vertretung des Dorfes und seiner Interessen vor den jeweiligen staatlichen Stellen. Das Amt des "representante" wird dementsprechend als ein wichtiger und prestigeträchtiger ziviler Posten betrachtet. 1992 war Diego López Gutiérrez der "representante" von Río Grande. Als erkennbares Symbol seiner Funktion stand vor seinem Haus ein Lautsprecher, über den er morgens um fünf Uhr zu Versammlungen aufrief oder über andere wichtige Ereignisse berichtete.

Ihm zur Seite stand Nicolás Martínez Martínez, der Sekretär des "representante", der gleichfalls für drei Jahre gewählt war. Seine Aufgabe besteht in der schriftlichen Fixierung der Entscheidungen, die die Versammlung der Ejidatarios trifft. Darüber hinaus existiert noch ein "consejo de vigilancia", ein Gremium, das eine Kontrollfunktion über den representante ausübt, um willkürliche Entscheidungen oder Begünstigungen bei Landstreitigkeiten zu verhindern. Es besteht aus drei Mitgliedern: dem Präsidenten, seinem Sekretär und dem Schatzmeister.

Die ejidale Verwaltungsform in der Colonia Río Grande ist zwar staatlich vorgeschrieben, trägt aber dennoch einen kommunalen Charakter, da sie mit ihren demokratischen Wahlversammlungen der ehemaligen Selbstverwaltungsform sehr nahe kommt und dem jeweils amtsinhabenden Ejidatario als Kontrollinstanz im Dorf einen bestimmten autonomen Handlungsspielraum überläßt.

In den siebziger Jahren konstatierte Veronika Bennholdt-Thomsen (1982), daß die Posten in der Selbstverwaltung des Ejidos gegenüber den traditionellen dorfgemeinschaftlichen Ämtern immer mehr an Bedeutung gewannen. Diese zunehmende Relevanz der Ejidoverwaltung war auf die Auswirkungen der Agrarreform, den Wechsel des Bodens von kommunalem zu nationalstaatlichem Eigentum zurückzuführen und zog eine grundlegende Veränderung in der Legitimation der Ämter nach sich. Denn die Legitimation und Machtbefugnisse der ejidalen Selbstverwaltung kommen von außen, d.h. von der Staatsgewalt, und nicht aus der unmittelbaren sozialen Gruppe

selbst. Demgegenüber leitet sich die Macht und das Prestige der Cargos der zivil-religiösen Hierarchie aus dem gemeinschaftlichen Glauben her (vgl. Bennholdt-Thomsen, 1982).

"Verstehen wir die Verschiebung der Bedeutsamkeit von einem Bereich auf den anderen als Prozeß der Säkularisierung, so ist es immerhin interessant festzuhalten, daß damit zugleich ein Stück Autonomieverlust für die unmittelbaren Produzenten verbunden ist" (Bennholdt-Thomsen, 1982:104).

Die Einrichtung von "säkularisierten" Cargos, deren Legitimation sich durch die Staatsgewalt begründet, war nicht ausschließlich auf die ejidale Verwaltungsform begrenzt, sondern umfaßte auch folgende andere Posten: den "agente rural", der polizeiliche Aufgaben im Dorf wahrnimmt und direkt der Polizeikommandantur in Tila unterstellt ist, die Ämter des "comite de educación", das für die Belange der Schule im Dorf verantwortlich ist sowie ein Komitee, das für den reibungslosen Ablauf und Schutz des staatlich subventionierten CONASUPO-Ladens (**C**ompañía **N**acional de **S**ubsistencias **P**opulares) im Dorf zu sorgen hat.

Insgesamt existieren in Río Grande 21 zivile Cargos, deren Legitimation von staatliche Stellen bzw. der Staatsgewalt abgeleitet wird und die den Dorfbewohnern, die diese Ämter besetzen, ein bestimmtes Maß an Prestige und Einfluß vermitteln. Die folgende Tabelle führt die verschiedenen Posten auf:

Bereich	Ämter	Aufgabe
Ejido:	Representante de comisario ejidal, Sekretär, <u>Consejo de vigilancia:</u> Präsident, Sekretär und Schatzmeister	Verwaltung und Repräsentation der Colonia Kontrolle des "representante"
Comité de educación:	Präsident mit Sekretär und Schatzmeister, Vizepräsident mit Sekretär und Schatzmeister sowie 4 stimmberechtigte Mitglieder	Schulelternbeirat
Policia municipal:	Agente rural	polizeiliche Funktionen
Comité de CONASUPO:	Präsident, Sekretär, Schatzmeister sowie 2 stimmberechtigte Mitglieder	Kontrolle der Einnahmen und des laufenden Betriebes des CONASUPO-Ladens

Der Unterschied zwischen der schwindenden zivil-religiösen Hierarchie und dem staatlichen Ämtersystem bestand nicht nur in einer veränderten Legitimation, die ich übereinstimmend mit Bennholdt-Thomsen als Säkularisierung bezeichne, sondern auch in der damit einhergehenden Voraussetzung, die die Männer von Río Grande aufweisen mußten, wollten sie einen Verwaltungsposten besetzen. Sind männliches Geschlecht und Glaube bzw. Zugehörigkeit zur katholischen Kirche die notwendigen Voraussetzungen, um am indigenen Cargosystem teilzunehmen, so sind die Partizipationsbedingungen innerhalb der staatlichen Verwaltungsstrukturen neben dem Geschlecht an den Besitz von Boden als Ejidatario bzw. an die mexikanische Staatsbürgerschaft und den Wohnsitz in dem jeweiligen Verwaltungsbezirk geknüpft. Dieses Voraussetzungsschema gibt auch Mitgliedern anderer Konfessionen die Möglichkeit zivile Posten innerhalb des Dorfes einzunehmen. So war z.B. 1992 der Präsident des "comité de educación" ein Mitglied der in Río Grande existierenden religiösen Sekte "Iglesia de Dios de la prophesia".

Neben dieser, durch die Säkularisierung bedingten Unterscheidung differieren beide Systeme auch in ihren geographischen Geltungsbereichen, da die Einrichtung des Ejidos sich nicht an den vorhandenen territorialen Grenzziehungen der indigenen dörflichen Organisation orientierte. Das drückte sich auch während meines Aufenthalts noch darin aus, daß die Colonia umliegende kleinere Weiler (Aussiedlerhöfe) mit einschließt, die nicht in die religiöse Hierarchie von Río Grande involviert sind.

"Zentrales Kriterium jeder Zugehörigkeit und Reichweite der Comunidad Indígena ist also nicht die Siedlungseinheit, sondern die Teilnahme der Bewohner in der politisch-religiösen Hierarchie" (Bennholdt-Thomsen, 1976:50).

Um zwischen beiden Ämtersystemen eine klare analytische Trennung einzuführen und den Einfluß des Staates auf die errichteten Verwaltungsposten besser würdigen zu können, verwende ich in Anlehnung an Jeremy Kemp (1988) den Begriff des "Dorfes" (village) für den Geltungsbereich der staatlichen Ejidoverwaltung, der Colonia, und den Begriff der "Comunidad" oder Dorfgemeinschaft (community) für den kleineren territorialen Einzugsbereich des indigenen Cargosystems. Mittels dieser Begriffe möchte ich den methodischen Forderungen von Kemp folgen, die er innerhalb Diskussion um Forschungsarbeiten zum ruralen Südostasien aufstellte. Das Dorf sollte im Kontext der umgebenen nationalen Gesellschaft bzw. des Staates analysiert werden, und nicht als eine isolierte traditionelle, starre und ursprüngliche Form der sozialen Struktur betrachtet werden, wie es auch Robert Redfield in "The little community and Peasant society and culture" (1960) darstellt:

"'The village', whatever the form it takes, must indeed be seen as the 'creation' of the state and analysed within that context" (Kemp, 1988:2).

Kemp unterscheidet dabei zwischen "community" als einer Organisation verschiedener Sphären sozialer Aktivitäten und "village" als formaler administrativer Einteilung durch eine größere Einheit (wider society) bzw. durch den Staat, die nicht unbedingt mit den Aspekten der lokalen sozialen Organisation übereinstimmt. Dennoch können die gesetzten administrativen Strukturen einen erheblichen Einfluß auf die weitere Entwicklung der sozialen Organisation ausüben.

"Over time the introduction of a particular administrative structure does come to constitute an important element in local social organization, whatever its former state" (Kemp, 1988:8).

Daß seine Argumentation auch auf den mexikanischen bzw. den konkreten Kontext angemessen bezogen werden kann, wird noch klarer, wenn er die Parallele zu javanischen Studien zieht:

"The situation seems to parallel that which has recently occurred in Javanese studies. There, the rather closed, corporate community has come to be understood not as a continuation of a timeless tradition but as a relatively modern response to specific socio-economic and political change, in this instance engendered by colonization. The arrangements also varied considerably according to local social and economic circumstances, not least in the origins, developments and incidence of communal village rights to land" (Kemp, 1988:12).

Der direkte staatliche Einfluß wirkte auf die Strukturen von Río Grande durch die Veränderung der materiellen Voraussetzung - aufgrund der Agrarreform - und der Einführung einer säkularisierten Form des indigenen Cargosystems ein, so daß eine Entwicklungsdynamik begünstigt wurde, die die Strukturen des "Dorfes" Río Grande auf Kosten der der "Comunidad" betonte. Diese Entwicklung wurde in den siebziger Jahren von Bennholdt-Thomsen (1982) dokumentiert, wobei ihrer Meinung nach die eingetretene Bedeutungsverlagerung schon fast den Charakter eines Substitutionseffekts annahm.

Trotzdem blieb den Dorfbewohnern ein Gestaltungsfreiraum, den sie dazu nutzten, ihre indigenen Strukturen weiterhin in modifizierter Weise fortzuführen. Die staatlich vorgegebene Verwaltung stellt ein Ämtersystem zur Verfügung und die Dorfbewohner schrieben den Ämtern indigene Bedeutungen zu. So erhielten diese Ämter den Charakter des zivilen Parts der zivil-religiösen Hierarchie. Von daher bezeichne ich dieses teilautonome Ämtersystem als den heutigen zivilen Bereich des indigenen Cargosystems (Die Verknüpfung zwischen beiden Bereichen wird weiter unten verdeutlicht). Aufgrund dieser Anbindung der staatlichen Verwaltung an indigene Strukturen betrachte ich im Umkehrschluß das indigene Cargosystem in Río Grande als einen Teil der nationalen Gesellschaft.

Es stellt sich hier die Frage, ob der Zuschnitt der Ejidoverwaltung als säkularisierte und adaptierte Form des indigenen Cargosystems, welches der kommunalen Selbstverwaltung Raum bietet, eine Appropriation durch den Staat darstellt, um die indigene Bevölkerung affirmativ an das postrevolutionäre Mexiko zu binden.

Da die Struktur der ejidalen Verwaltung durch ihren ähnlichen Aufbau eine Transformation des indigenen Cargosystems dahingehend provozierte, daß eine staatliche Verwaltungsstruktur heute den zivilen Teil des indigenen Cargosystems bildet, kann mit Bezug auf die Interpretationen von Judith Friedlander (1981) die Konstruktion der Ejidoverwaltung als eine Vereinnahmungsstrategie des mexikanischen Staates gesehen werden.

Obwohl Friedlander ihre These auf die Ausrichtung von säkularisierten Fiestas bezieht³¹ und die Aussagegültigkeit der These auf die Region des zentralen Mexikos beschränkt³², sind die Parallelen zu der Ejidoadministration als säkularisiertes Cargosystem unübersehbar:

"Bent on maintaining an identifiable indigenous population, for both economic and ideological reasons, I believe the government is continuing a tradition first introduced by the mendicant orders in the early colonial period, that of taking shreds and patches of indigenous customs - be they of pre-Hispanic or colonial Catholic origin - and transforming them to conform to the nationalistic symbolic system of postrevolutionary Mexico. Cargo systems, with their civil and religious responsibilities, offer a particularly clear example of this larger process" (Friedlander, 1981:134).

Die Errichtung einer teilautonomen Ejidoverwaltung stellt einen appropriativen Zugriff des Staates auf die indigene Selbstverwaltung dar, der modifizierten, d.h. säkularisierten, indigenen Strukturen einen Raum bietet. Als Auswirkung dieser Säkularisierung muß der Bedeutungsverlust der religiösen Ämter angesehen werden. Aufgrund dieses Verlusts zogen sich die Männer aus Río Grande aus dem Cargosystem in Tila zurück.

Diese Entwicklung hielt auch während meines Aufenthalts 1992/93 in Río Grande an; schon seit einiger Zeit partizipierte keiner der Männer an der religiösen Hierarchie in Tila. Die indigenen Kleinbauern begründeten dieses Desinteresse mit den großen zeitlichen und ökonomischen Belastungen, die den Inhaber eines solchen Postens treffen.

³¹ "While claiming to protect the Indians, many twentieth-century secular ideologues, like their religious predecessors of colonial times, have been providing the spiritual justification for a socioeconomic policy that maintains an identifiable indigenous population. To transmit the modern version of the old message, the government uses the structure of the traditional fiesta system, encouraging local political leaders, who represent the PRI platform, to take an active role in sponsoring the celebration of Mexico's major national heroes and events" (Friedlander, 1981:139-140).

³² "In the tradition of those working in Central Mexico, I shall rest within the geographic and historical borders of the area, conceding that what has occurred in this more restricted region does not necessarily reflect the situation in Highland Chiapas or Guatemala" (Friedlander, 1981:134).

(Tagebuch, 6.5.1993)

Nicolás Martínez Martínez antwortete auf die Frage, ob er eine Mayordomía in Tila übernehmen möchte, er würde das nicht wollen, und zwar wegen des Geldes. Es kostet ihn zuviel Geld. Außerdem habe man nicht mehr die Zeit, auf seiner Milpa oder seinem Cafetal zu arbeiten.

(Tagebuch, 7.3.1993)

Auf die Frage, warum keiner der Männer aus Río Grande in Tila das Amt eines Mayordomo übernehmen möchte, antwortete Manuel Pérez Gutiérrez: "Um ein Fest in Tila zu veranstalten, benötigt man viel "tyiak'in" (Geld), um die Sachen zu kaufen. Denn dort ist eine Stadt und es kommen viele Leute zum Essen. Man muß sehr viel Essen zubereiten, damit die Leute kommen und essen".

(Tagebuch, 16.4.1993)

Don Diego Gutiérrez Díaz antwortete auf die Frage, warum es aus Río Grande keine Mayordomo in Tila gäbe: "Ja, vor ca. 20 Jahren war ich Mayordomo in Tila. Ich mußte täglich dorthin gehen, um die Pflichten zu erledigen. Ich säuberte morgens um vier die Kirche und führte die Arbeiten aus, die der 'jefe del templo' mir aufgab, wie z.B. Sand oder Zement schleppen. Heutzutage erfüllt keiner mehr eine Mayordomía in Tila. Nur aus dem einen Grund, daß es zuviel Aufwand kostet. Man trägt alles nach Tila, Mais, Bohnen, Feuerholz, den ganzen Kram, bis hin zu den Töpfen. Alles was man braucht, um zu dienen, muß man nach Tila tragen, und wenn man seine Pflicht erfüllt hat, muß man alles wieder abholen".

(Tagebuch, 21.4.1993)

Auf die Frage, ob Männer nach Tila gingen, um dort das Amt es Mayordomo zu übernehmen, antwortete Manuel López Pérez: "Hier in der Comunidad gibt es nicht einen. Früher schon, aber heute wollen sie nicht mehr. Wir haben kein Haus in Tila, wo man hingehen kann. Auch muß man das Essen mitnehmen, da man manchmal eine Woche dort ist, um seine Pflicht zu erfüllen. Darum verpflichtet sich keiner mehr. Niemand zahlt in Tila die Kosten für den Transport der Dinge und die Kosten, die man sonst hat".

Durch die Marktintegration übersteigt die Ausführungen der Pflichten, die Posten des Cargos für ihre Inhaber mit sich bringen, die finanziellen Möglichkeiten vieler Dorfbewohner. Die Familien brauchen das Geld zum Überleben. Der ökonomische Faktor hat für die individuelle Entscheidung der Chol einen wachsenden Stellenwert gewonnen, da vor dem Hintergrund des Bedeu-

tungsverlustes des indigenen Cargosystems der große Aufwand keineswegs mehr angemessen scheint.

Diese Nicht-Teilnahme am Cargosystem in Tila hätte das faktische Ende der Partizipation der Männer von Río Grande an einer religiösen Ämterhierarchie bedeutet, und damit den Verlust eines wichtigen Elements der indigenen Kultur und Identifikation, wenn die Bewohner des Dorfs Río Grande nicht die religiöse Hierarchie neu konstituiert hätten.

c) Religiöse Hierarchie in Río Grande

In Río Grande entwickelten die Dorfbewohner ein religiöses Cargosystem, indem sie die Funktion des sogenannten (religiösen) "representante" oder "encargado" in eine Mayordomía verwandelten. An vier Feiertagen wurden Feste veranstaltet, d.h., die Comunidad wird zum Essen in das Haus eines Bewohners eingeladen, der als "representante" oder "encargado" (Beauftragter) bezeichnet wird. Die jeweiligen Feiertage sind: der 3.5. - "Santa Cruz", (an diesem Tag beten die Chol, daß genügend Regen fällt, da Mais und Bohnen zu dieser Zeit schon ausgesät sind und zum Gedeihen ausreichend Niederschlag benötigen (vgl. Morales Bermúdez, 1984)), der 29.9. - "San Miguel", (der Dorfpatron von Río Grande) -, der 12.12. "Virgen de Guadalupe" und am 24.12. Weihnachten.

Ungefähr 1988 veränderte ein Dorfbewohner die Funktion des "representante", indem er sich vor der Gemeinschaft verpflichtete, ein Jahr lang bestimmte Aufgaben in der Dorfkapelle auszuüben und anschließend sein Fest zu veranstalten. Er verpflichtete sich, die Kapelle jeden Samstag zu säubern und dafür zu sorgen, daß genügend Kerzen vor dem Altar stehen. Durch diese Verpflichtungen veränderte er die Funktion des "encargado" zu der eines Mayordomo, d.h. zu einem religiösen Amt. Die Einführung einer Mayordomía in Río Grande erhielt soviel Zuspruch von anderen Dorfbewohnern, daß alle folgenden "representante" sich zu den zusätzlichen Aufgaben verpflichteten und die Mayordomía so institutionalisiert wurde.

(Tagebuch, 9.4.1993)

Ein Dorfbewohner³³ erzählte mir, daß vor ca. 5 Jahren in Río Grande keine Mayordomía existierte. Im Dorf veranstalteten ausschließlich die "representantes" an Feiertagen ein Fest für die Comunidad. Mayordomo gab es zu dieser Zeit nur in Tila. Dieser Dorfbewohner war der erste, der sich zu einer Mayordomía in Río Grande verpflichtete, als er die Aufgabe des "representante" der Virgen de Guadalupe übernahm. Er versammelte die Prinzipalen und erklärte ihnen seine Entscheidung, daß er aufgrund seines Gelübdes Aufgaben in der Dorfkapelle ausführen werde. Die Prinzipalen reagierten sehr aufgeschlossen auf diesen Vorschlag. Diesem Beispiel schlossen sich

³³ Der Name des Dorfbewohners ist mir bekannt.

die nachfolgenden "representantes" an; auch sie übernahmen freiwillig Verpflichtungen in der Kapelle. So begannen die Mayordomía in Río Grande. Der heutige Aufgabenbereich der Mayordomo in der Kapelle umfaßt vor allem das Säubern, d.h. Fegen des Bodens, das Entfernen von Wachsresten von den Kerzenständern, das Waschen der Altardecke etc.

Der Dorfbewohner erklärte, daß die Übernahme der Verpflichtungen eines Mayordomo die Verantwortung gegenüber der Comunidad und gegenüber der Kirche, also Gott, stärken würde. Außerdem sei das Dienen in Río Grande viel billiger als in Tila. Zwar seien die Ausgaben für das Essen ungefähr gleich, doch die Kosten, um Mais, Bohnen und Feuerholz nach Tila zu transportieren, würden entfallen. Darüber hinaus benötigten die Mayordomo kein Haus in Tila, in dem sie in der Zeit ihrer Verpflichtung schlafen und schließlich das Fest ausrichten könnten.

Interessant ist die Tatsache, daß die folgenden "representantes" die Erweiterung ihrer Funktion zu einer Mayordomía übernommen haben, insbesondere der Fakt, daß es nicht nur seine direkten "Nachfolger", also die "encargados" der Virgen de Guadalupe waren, die diese Verpflichtungen übernahmen, sondern, daß auch die "representantes" anderer Feiertage diese Aufgaben einführten. Die Transformation aller "encargados" zu Mayordomo bestätigten auch Manuel Pérez Gutiérrez und Don Diego Gutiérrez in Gesprächen:

(Interview mit Manuel Pérez Gutiérrez, 26.4.1993)

W.L.: ¿Desde cuando hay mayordomos en Río Grande?

P.G.: Pues aquí aproximadamente va 5 años todavía. Los meros mayordomos que asisten y llegan a la doctrina y casa sábado y domingo ... hace pocos años todavía se empezó eso. Pero si habían encargados para la fiesta; pero no es igual como ahorita pues, los mayordomos llegan casi cada sábado a ver si hay cosas de trabajar y cada tarde llegan a barrer y arreglar las mesas.

Pero mucho más antes no había todavía, no habían mayordomos. Los que quieren entrar en mayordomos se van a Tila ... Ya poco después ya empezaron en Río Grande; pero antes ahí todos los viejitos llegaron a dar su servicio en la parroquia del Señor de Tila.

(Interview mit Don Diego Gutiérrez Díaz, 19.4.1993)

W.L.: ¿Hay mayordomos en Río Grande?

G.D.: Hay mayordomo si. Ahí esta mi hijo Pancho, es Makñalupa, de Guadalupe ... Empecó en diciembre ... Si, ... como 3 años que empezó a ser mayordomo aquí. Organizaron los catequistas y los principales y poco a poco fueron a nombrar los mayordomos.

(Tagebuch, 4.2.1993)

Don Diego Gutiérrez Díaz sagte, daß nur noch die Dörfer direkt bei Tila an der dortigen religiösen Hierarchie teilnehmen würden, da die anderen meistens eine kleine Kapelle besitzen und deshalb ihre eigenen Cargos hätten.

Don Diego Gutiérrez Díaz bestätigte in einem anderen Gespräch auch (vgl. Tagebuch, 16.4.1993), daß der oben zitierte Dorfbewohner derjenige war, der mit der Mayordomía in Río Grande begann.

Die Übernahme und die Weiterführung der Initiative des genannten Dorfbewohners durch die nachfolgenden "representantes" verdeutlicht das religiöse Bedürfnis der einzelnen, ein religiöses Cargosystem aufrechtzuerhalten bzw. selbst an einem solchen teilzunehmen. Dieser religiöse Impetus kommt bei einem Gespräch mit Mateo Gutiérrez Gutiérrez, dem neugewählter Mayordomo des Dorfpardones San Miguel, zum Ausdruck:

(Tagebuch, 19.11.1992)

Mateo Gutiérrez Gutiérrez wollte Mayordomo werden, da es für ihn ein Ausdruck seines Glaubens ist. Er betonte, daß dies für ihn sehr wichtig ist, denn er bittet Jesus Christus mit der Mayordomía um seine Gnade. Daneben repräsentiert eine Mayordomía für ihn aber auch eine Tradition, die er weiterführen möchte, und er freut sich darauf, während des Festes den Menschen Essen anbieten zu können, mit denen er zusammen lebt.

Die individuelle Motivation, dieses Amt mit all seinen Verpflichtungen zu bekleiden, entspringt dem religiösen Glauben der Männer. Die Mayordomía verkörpert hierbei eine wichtige kulturell gewachsene Form, in der die einzelnen ihren religiösen Empfindungen Ausdruck verleihen. Die Initiative des zitierten Dorfbewohners eröffnete somit den religiösen Bedürfnissen aller katholischen Männern die Möglichkeit, sich wieder in der kulturell anerkannten Institution zu "entäußern", d.h. in Handlungen sichtbar zu werden und sich anderen Menschen mitzuteilen. Denn der religiöse Glauben ist nicht nur eine individuelle Angelegenheit, sondern trägt auch wesentlich zur Reproduktion der Gemeinschaft und ihrer Kultur bei. Abgesehen von der religiösen Motivation bereitet es den Menschen Freude, d.h. erfüllt sie emotional, Feste zu veranstalten. Dieses Motiv ist nicht zu unterschätzen, wenn vergleichsweise der Aufwand und die Ausgaben berücksichtigt werden, welche die Menschen in den Industrieländern tätigen, um eine emotionale Erfüllung zu erlangen.

Zu diesen beiden Motivationen tritt noch die Aussicht, ein steigendes Ansehen in der Comunidad Indígena durch die Besetzungen eines Postens in der religiösen Ämterhierarchie zu erlangen. Doch betrachte ich den letztgenannten Grund eher als nebensächlich, da das erworbene Prestige durch eine Mayordomía in Río Grande nur sehr schlecht in ökonomisches Kapital "konvertierbar"

(vgl. Bourdieu, 1983) ist.

Insgesamt beinhaltet die Verpflichtung zu einer Mayordomía - neben der individuellen Glaubenshaltung - die öffentliche Bekundung und Bestätigung einer kulturellen Zugehörigkeit, die ich mit dem Begriff der "kulturellen Reproduktion" bezeichnen möchte. Denn erst durch die alltäglichen Handlungen der Akteure "lebt" eine Kultur mit ihren spezifischen Institutionen und kann dadurch in die nächste Generation tradiert werden.

Das Gegenteil einer "kulturellen Reproduktion" stellt die oben beschriebene Erosion des zivil-religiösen Hierarchie in Tila durch das Fernbleiben der Männer dar. Auf Dauer würde so die kulturelle Ausdrucksform des Ämterystems der Indígena verloren gehen.

Die Wiederaufnahme der kulturellen Reproduktion in Río Grande manifestiert im Gegensatz zu der vorangegangenen Phase der kulturellen Erosion ein neues religiös-kulturelles Selbstverständnis, das das religiöse Ämterssystem vor dem Verlorengehen bewahrt und es neu akzentuiert. Die Menschen von Río Grande transformierten die religiös-kulturelle Institution der Ämterhierarchie durch eine "Dezentralisierung" auf einer kleineren lokalen Ebene und paßten es somit ihrem Bedürfnis, ihrer Kultur im Alltag Ausdruck zu verleihen, und den Erfordernissen einer veränderten sozio-ökonomischen Situation an.

Die Reorganisation des Cargosystems für die Comunidad Indígena bedeutet im konkreten Fall, die religiös-kulturelle Ausdrucksform bzw. kulturelle Eigenständigkeit zu erhalten und zur sozialen Kohäsion der Glaubensgemeinde beizutragen. Die Verknüpfung von autochthoner Kultur und Kohäsionsfunktion wird vor allem in den Festen, die die religiösen Amtsträger veranstalten, deutlich.

Zur Veranschaulichung möchte ich den Ablauf des Festes der Virgen de Guadalupe schildern:

(Tagebuch, 11.12. / 12.12.1992)

Am Freitag, den 11.12.92, begannen die Vorbereitungen für das Fest der Virgen de Guadalupe. Der Beginn der Vorbereitungen wurde durch das Aufsteigen einer Rakete den Dorfbewohner/innen signalisiert. Dem Mayordomo Mateo López Martínez (36, Lehrer) gingen viele Männer zur Hand, um die Kapelle und anschließend sein Haus festlich herzurichten. Ich hatte den Eindruck, daß alle religiösen Amtsträger des Dorfes versammelt waren, um die Kapelle mit Palmzweigen und bunten Papierstreifen zu schmücken. Man stellte die Kerzen auf, die die Prinzipalen in der letzten Nacht in dem Haus von Mateo López Martínez für dieses Fest gezogen hatten. Nachdem die Kapelle dekoriert war, begaben sich die Männer in das Haus des Mayordomo. Dort wurde der Innenraum mit Palmzweigen ausgeschmückt und die Außenwand des Hauses mit Papierstreifen in den Farben der mexikanischen Nationalflagge (grün, weiß, rot) beklebt. Bemerkenswert ist, daß die Chol nicht die im Dorf erhältlichen, industriell gefertigten Kleber zum Befestigen der Streifen benutzten, sondern einen Stärkebrei der Yuccawurzel. Auf meine Nachfragen hin wurde mir erklärt, daß auf diese

Weise auch schon die Väter die Papierstreifen an den Wänden befestigt hätten, und der Yuccabrei besser als die gekauften Kleber klebe. Nachdem die Arbeit verrichtet war, gab es ein Essen für die Helfer und Helferinnen im Haus des Mayordomo. Die Frauen hatten den ganzen Morgen gekocht und die beiden Schweine verarbeitet, die in der Nacht zuvor geschlachtet worden waren. In dem festlich geschmückten Innenraum wurden Bänke und Tische aufgestellt, damit alle, die geholfen hatten, ein Mahl zu sich nehmen konnten. Jedem wurden ein Stückchen Schweinefleisch mit etwas Yucca, Bohnen und Tortilla serviert. Mir wurde erzählt, daß diese Tortillas etwas Spezielles seien, da sie nicht mit gekauftem Kalk versetzt wurden, sondern mit Asche von verglühtem Räucherharz vermischt seien. Außerdem wurde die Maismasse mit etwas Rum versehen, um sie zu segnen. Die Frauen backten die Tortillas nicht wie sonst auf dem gekauften Blechcomals, sondern nach alter Sitte auf einem im Dorf angefertigten Toncomal.

Am Nachmittag gegen drei Uhr traf der Pfarrer Heriberto Cruz Vera aus Tila ein, der anlässlich des Festes der Virgen de Guadalupe nach Río Grande gebeten worden war, um die Messe zu halten. Mit dem Läuten der Kapellenglocke bewegte sich eine Prozession von dem Haus des Mayordomo in Richtung der Kapelle. Es war eine Prozession von ca. 60 Personen, angeführt von dem Mayordomo, den Prinzipalen und anderen Amtsträgern, sowie Tänzern und Musikern. Die Musiker spielten ihre monotone, aus drei Akkorden bestehende "regionale Musik". Im Zentrum gingen junge Frauen, gekleidet in der Tracht der Chol, und trugen ein Gestell mit dem Bild der Virgen de Guadalupe. Den Abschluß der Prozession bildeten die Frauen und die kleinen Kinder. Als die Prozession in der Kapelle ankam, begann der Pfarrer Heriberto Cruz Vera mit der Messe. Während der gesamten Messe, bei der die Kirchenband des Dorfes die Gesänge begleitete, erklang im Hintergrund stetig die "regionale Musik". Pfarrer Heriberto Cruz Vera erklärte in seiner Ansprache die Symbolik des Bildes der Virgen de Guadalupe sowie ihre Bedeutung und Verbindung zu den Indígenas. Er erläuterte unter anderem, daß die Virgen das Zeichen des Kampfes für die Freiheit sei. Heriberto Cruz Vera bemühte sich, die Predigt auf Chol zu halten. Einige Passagen übersetzte ein Seminarschüler aus Tila ins Chol.

Nach Beendigung der Messe zogen die Menschen wieder zu dem Haus des Mayordomo, da er die gesamte Comunidad zum Essen eingeladen hatte. Hier speisten als erstes Pfarrer Heriberto Cruz Vera und seine Begleitung aus Tila, weil sie angesehene Gäste waren und außerdem noch einen weiteren Termin an diesem Tage hatten. Anschließend aßen die Dorfbewohner/innen in Etappen. Die Musiker begleiteten die gesamte Zeremonie mit traditioneller Musik; vier Tänzer führten den Tanz der Quetzalfeder vor. Lange Grashalme mußten dabei die Quetzalfeder symbolisieren, da der

Quetzalvogel³⁴ vom Aussterben bedroht ist.

Abends gegen sieben Uhr, als Pfarrer Heriberto Cruz Vera Río Grande schon längst wieder verlassen hatte, veranstalteten die Katechisten des Dorfes eine weitere Messe. Eine Band des Nachbardorfes Cantioc war gekommen und spielte die Musik für die Gemeinde. Nach der Messe wurden wiederum alle Mitglieder und Gäste der Comunidad in das Haus des Mayordomo der Virgen de Guadalupe eingeladen. Diesmal gab es Kaffee und Kekse für alle.

Am nächsten Tag, den 12.12.1992, begannen die Festlichkeiten um vier Uhr morgens mit einer Messe der Prinzipalen. Sie weihten und segneten die Kerzen, die für die Messe aufgestellt wurden. Um neun Uhr, als die Glocke wieder zur Messe rief, formierte sich eine Prozession vor dem Haus des Mayordomo und zog zur Kirche. Die Prozession hatte fast die gleiche Konstellation die vorherige, doch trugen nicht nur die Mädchen ihre Trachten, sondern auch die Jungen waren mit traditionellen weißen Hosen und Hemden bekleidet. Sie hatten sich mit Stiften Bärte auf die Gesichter gemalt. In der Kirche hielten die Katechisten des Dorfes wieder eine Messe zu Ehren der Virgen de Guadalupe, bei der ca. alle fünf Minuten eine Rakete abgeschossen wurde, die mit lauten Knall in der Luft explodierte. Nach der Messe wurde die Comunidad zum letzten Male in das Haus des Mayordomo zum Essen eingeladen; diesmal gab es Tortillas, Tamales und Kaffee. Mit diesem Festmahl wurden die Feierlichkeiten für die Virgen de Guadalupe abgeschlossen.

Ein interessanter Aspekt der Feste in Río Grande ist, dass sie den sozialen Zusammenhalt fördern, aber keine Verdienstfeste sind. Die Feste verkörpern keinen Nivellierungsmechanismus gegen ökonomische Polarisierungen im Dorf, wie sie z.B. noch von V. Bennholdt-Thomsen (1982) und von Artis/Coello (1977) für Tila in den siebziger Jahren vorgestellt wurden.

In der sozialanthropologischen Literatur findet sich bis Ende der siebziger Jahre die Diskussion um die Frage, ob es sich bei dem Cargosystem respektive bei den Festen um eine ökonomische Nivellierung durch Redistribution handelt, die das egalitäre Gefüge einer Comunidad Indígena aufrechterhält (siehe Kapitel V.1.b). Diese Frage kann in bezug auf Río Grande klar verneint werden. Von einer Tendenz zur ökonomischen Polarisierung kann nicht gesprochen werden, da in dem Dorf die überwiegende Mehrheit von der kleinbäuerlichen Produktion lebt. Darüber hinaus ist der ejidale Bodenbesitz, die materielle Voraussetzung der kleinbäuerlichen Produktion, relativ gleichmäßig verteilt. Die von den Kleinbäuerinnen und -bauern zu unterscheidenden Gehaltsempfänger (siehe Kapitel II.3.g) könnte die einzige Gruppe in Río Grande sein, bei der eine Nivellierung durch eine Mayordomía zu vermuten ist. Doch dem steht der Umstand entgegen, daß der größte Teil der Mayordomos aus der ärmeren Klassifizierung der Kleinbauern stammt.

³⁴ Der Quetzal galt schon bei den Maya als ein heiliger Vogel.

Trotzdem könnte man innerhalb der emischen Sichtweise eine Voraussetzung unterstellen, die die Gehaltsempfänger dazu veranlaßt, größere ökonomische Aufwendungen zu leisten, damit die Homogenität der Comunidad Indígena gewahrt bleibt. Oder umgekehrt könnte die These aufgestellt werden, daß mittels der neuen Mayordomía die Gehaltsempfänger ihren Unterschied zu den Kleinbauern über die Vermehrung von Prestige sozial konsolidieren und legitimieren.

Folgende Gründe sprechen gegen beide Annahmen: Der Zugang zur Mayordomía ist nicht durch Restriktionen auf eine bestimmte Gruppe von Männern in der Comunidad Indígena zugeschnitten. Jeder männliche Erwachsene kann Mayordomo werden. Auch war in den Jahren 1992 und 1993 von acht Ämtern nur eins - der Mayordomo der Virgen de Guadalupe - an einen Lehrer (Gehaltsempfänger) vergeben worden. Das widerspricht einer Bevorzugung. Die Mayordomía der Virgen de Guadalupe steht darüber hinaus in keiner hierarchischen Beziehung zu den anderen Ämtern der Mayordomo, so daß von einer Distinktion durch das Bekleiden dieses bestimmten Postens nicht gesprochen werden kann.

(Tagebuch, 17.6.1993)

Fernando Martínez Martínez wies darauf hin, daß es unter den vier Mayordomía in Río Grande keine Hierarchie gäbe. Dies existiere nur in Tila, da dort sehr viele Mayordomía vorhanden seien, die sogar mit drei Mayordomo besetzt würden.

Auch besitzt ein Mayordomo keine Vorteile in bezug auf den Zugang zu Ressourcen, wie Wasserstrom (1978) über den Ort Chamula berichtete. Dort ist die Vergabe von Konzessionen für den Alkoholverkauf an das Amt des Mayordomo gebunden.

Ein weiterer wichtiger Punkt - und diesen möchte ich expliziert darlegen, um den Charakter der Feste zu verdeutlichen - ist die freiwillige Kooperation der Gemeindemitglieder bei den Festen. Denn jeder Mayordomo kann die anfallenden Kosten seines Festes (um die 600.000 Pesos und mehr) durch freiwillige Hilfe der Mitglieder der Comunidad in Grenzen halten.

Die Kooperation besteht einerseits im Spenden von Lebensmitteln oder kleineren Geldbeträgen, andererseits in dem unbezahlten Einsatz von Arbeitskraft. So konnte ich beobachten, daß vor den Festen viele Dorfbewohner/innen mit Beuteln voller Bohnen oder Mais zu dem Haus des jeweiligen Mayordomo gingen. Auch in meinen Gesprächen und Interviews hörte ich immer wieder, daß sie alle nicht viel besäßen und deshalb jeder ein wenig von sich gebe.

(Interview mit Manuel Pérez Gutiérrez, 26.4.1993)

W.L.: ¿Hay un apoyo de la gente para hacer la fiesta?

P.G.: Si, dan apoyo. Dan tortillas, dan frijol, ahí dan café y también dan un poco de dinero para comprar adorno, para comprar cosas de comer, para tamales.

(Interview mit Don Diego Gutiérrez Díaz, 19.4.1993)

W.L.: ¿Hay mayordomos en Río Grande?

G.D.: Hay mayordomo si. Ahí esta mi hijo Pancho, es Makñalupa, de Guadalupe ... Empecó en diciembre ... Si, ... como 3 años que empezó a ser mayordomo aquí. Organizaron los catequistas y los principales y poco a poco fueron a nombrar los mayordomos.

Zudem fragt der jeweilige Mayordomo Nachbarn, Freunde und Verwandte, ob sie nicht bei der Durchführung des Festes als Köchin ("servienta") oder als Servierer ("servidor") helfen möchten. Denn ohne diese Mithilfe ist es nicht möglich, die Feste vorzubereiten und durchzuführen. Bestimmte Frauen werden daneben immer wieder um ihren Beitrag gebeten, weil sie die Fähigkeit besitzen, besonders schöne Blumenbinden für die Kerzen herzustellen.

Insgesamt bedeutet die Veranstaltung eines Festes für den Mayordomo und seine Familie eine ökonomische Belastung, für die er u.a. ein Jahr lang spart. Doch durch den Beitrag bzw. die Kooperation des größten Teils der Mitglieder der Comunidad Indígena kann der finanzielle Aufwand begrenzt werden. Diese Kooperation repräsentiert m.E. den sozialen Zusammenhalt in Río Grande und beinhaltet daneben eine unausgesprochene Reziprozitätserwartung, da jede katholische Familie irgendwann für die Kosten eines Festes aufzukommen hat und dann auf die Beiträge der anderen angewiesen ist.

In bezug auf die obige Frage, ob die religiösen Cargos einem Mechanismus der Nivellierung oder der Konsolidierung von einer Stratifizierung dienen, können folgende Anhaltspunkte aufgeführt werden, die beiden Mechanismen widersprechen: die kooperativen Beiträge zu den Festen, der fehlende hierarchische Charakter zwischen den Mayordomía, die nichtvorhandene Verbindung von Amt und Zugang zu Ressourcen sowie die gleiche Zugangsberechtigung des Amtes für alle Männer. Dazu tritt der Fakt, daß die Anzahl der Feste nicht durch die Reorganisation der Mayordomía zugenommen hat, da - wie oben erwähnt - die Funktion der religiösen "representantes" zu einem religiösen Amt des Mayordomo aufgewertet wurde und somit das Fest des "representante" zu einem Fest eines Mayordomo umdefiniert wurde. Im Vergleich zu den siebziger Jahren reduzierte sich sogar die Anzahl der von Männern aus Río Grande veranstalteten Feste, da die Posten der Mayordomía in Tila nicht mehr wahrgenommen, d.h. keine Fest in Tila ausgerichtet wurden.

Die Frage nach der Funktion der Feste in Río Grande kann also nicht mit der ökonomischen Nivellierungsthese und der These zur Konsolidierung der Stratifikation erklärt werden. Vielmehr verdeutlicht die Entwicklung in Río Grande, daß sich mit der Reorganisation der Mayordomía eine Ausdrucksform der religiös-kulturellen Zugehörigkeit reetablierte, die den dorfgemeinschaftlichen Zusammenhalt fördert. Meiner Ansicht nach verkörpert diese Reorganisation ein neues religiös-kulturelles Selbstverständnis unter den Chol, das die Konzeption der Comunidad Indígena neu formuliert. Ich bezeichne dieses religiös-kulturelle Selbstverständnis deshalb als neu, da in den älteren Untersuchungen eindeutige Auflösungserscheinungen für die kulturelle

Institution des Cargosystems konstatiert wurden (vgl. Coello, o.J.; Coello u.a., 1977; Artís/Coello, 1979).

Neukreierte Übergabezeremonie

Die zivil-religiöse Hierarchie wurde nicht nur durch den einmaligen Akt der Transformation der religiösen "representantes" zu Mayordomo reorganisiert. Sie ist ein lebendiger Ausdruck eines neuen religiös-kulturellen Selbstbewußtseins der Dorfbewohner/innen und findet auch in anderen, weniger tiefgreifenden Veränderungen wieder. So betonen die Mitglieder der Comunidad die neue Bedeutung der Mayordomia, indem sie eine feierliche Übergabezeremonie gestalteten, die am Ende einer Amtsperiode abgehalten wurde.

Ungefähr 8 Tage nach dem Fest - die Dorfbewohner/innen nennen diesen Zeitraum "octavio" - übergibt der scheidende Mayordomo das religiöse Amt dem neuen Amtsinhaber. An der dabei stattfindenden Zeremonie, den Mahlzeiten und der Prozession, nehmen ausschließlich die religiösen Amtsträger teil, denn diese Übergabezeremonie besitzt nicht den Stellenwert eines religiösen Festes für die ganze Comunidad. Ein Hinweis auf die Bedeutung dieser Zeremonie gibt die Tageszeit, zu der sie veranstaltet wird: Es ist der frühe Morgen vor dem eigentlichen Arbeitstag. D.h., alle Teilnehmer können an diesem Tag ihrer gewohnten Arbeit nachgehen.

(Tagebuch, 11.10.1992):

Morgens um fünf Uhr trafen sich die Prinzipale und die religiösen Amtsträger im Hause von Antonio Martínez Martínez, dem scheidenden Mayordomo von San Miguel. Als sich die Männer im Haus versammelt hatten, begaben sich die Prinzipale vor den dekorierten Hausaltar, zündeten Kerzen an und begannen, laut zu beten. Nach Abschluß des Gebets wurden die Anwesenden zu einem Frühstück eingeladen, bestehend aus Kaffee und Keksen ("pan dulce"). Die drei Musiker (zwei Gitarristen und ein Geigenspieler) aßen kurz und spielten ihre "regionale Musik", während sich die anderen Gäste angeregt unterhielten und speisten. Nachdem alle Gäste mit dem Mahl fertig waren, wurden die ersten Flaschen Rum herumgereicht und man präparierte sich zur Prozession. Dazu wurden zwei Kisten vom Dachgebälk heruntergenommen, in denen sich Kerzenwachs und Tischtücher für den Altar befanden, um sie in das Haus des neuen Mayordomo zu tragen. Die Kerzen, die vor dem Hausaltar standen, nahmen die Prinzipale in die Hand und gingen der Prozession voraus, gefolgt von den Musikern und den Amtsträgern. Als die Prozession in dem Haus des neuen Mayordomo, Mateo Gutiérrez Gutiérrez, anlangte, steckten die Prinzipale ihre Kerzen in den Boden vor dem Hausaltar und begannen zu beten. Nach dem Gebet gab es für die Anwesenden ein Glas mit Rum von Mateo Gutiérrez Gutiérrez, dem neuen Mayordomo. Anschließend setzte man sich in einen Kreis, in dessen Mitte sich Mateo Gutiérrez G. und Antonio Martínez M. befanden. Antonio Martínez M. übergab die bei-

den Kisten offiziell an Mateo Gutiérrez G. und zeigte ihm den Inhalt. Daraufhin neigte er sich an das Ohr von Mateo Gutiérrez G. und flüsterte ihm erklärend die Pflichten des Mayordomo von San Miguel zu. Nachdem die Erklärung der Aufgaben abgeschlossen war, wurde der Kreis aufgelöst. Zum Schluß der Feierlichkeiten wurden die Anwesenden von Mateo Gutiérrez G. zum Essen eingeladen. Die Frauen, Mateos Gutiérrez G. Frau Marcelina (40 Jahre) und die Nachbarin Guadalupe Pérez López (40 Jahre), hatten eine Truthahnsuppe und Tortillas vorbereitet. Mateo Gutiérrez G. servierte die Suppe und verteilte den Kaffee an die Männer.

Die vorgestellte Übergabezeremonie steht als exemplarisches Beispiel für die feierlichen Überreichungen der vier in Río Grande existierenden Mayordomía. Alle Übergabezeremonien stellen keine "invented tradition" (vgl. Hobsbawm, 1983) dar, wie es vielleicht auf den ersten Blick anmutet, da solche Zeremonien zu einem festen Bestandteil des Cargosystems in Tila zählen, wie es mir einige ältere Dorfbewohner erzählten. In der zeremoniellen Übergabe in Río Grande sehe ich aus diesem Grunde ein weiteres Indiz für eine Reorganisation des religiösen Ämtersystems auf einer kleineren lokalen Ebene. Sie akzentuiert den wichtigen Stellenwert des Mayordomo in der Comunidad Indígena.

Wahlversammlung der religiösen Ämter

Eine weitere Neuerung, die auch die Konsolidierung der religiösen Hierarchie innerhalb der Comunidad förderte, konnte ich im Dezember 1992 beobachten. In der Dorfkapelle wurde eine Wahlversammlung einberufen und die Vergabe verschiedener Posten, wie der des Prinzipal, die der Musiker und Tänzer, wurden festgelegt.

(Tagebuch, 2.12.92)

Gegen Abend sprach ein Katechist durch den Lautsprecher der Kapelle und rief die Comunidad bzw. die Männer der Comunidad zu einer Versammlung. Diesem Aufruf folgten ca. 32 Männer. Der Katechist erklärte den Anwesenden, daß er die Versammlung einberufen hatte, da ein neuer Prinzipal bestimmt werden mußte. Er wollte nicht, daß der neue Prinzipal auf die bisher übliche Weise durch die alten Prinzipal einfach benannt wird, sondern er würde es begrüßen, wenn die Comunidad ihre Prinzipale wählt, so wie es ihre Väter vor mehr als 20 Jahren taten. Die Wahl würde sowohl ihre eigene Tradition stärken, als auch das Ansehen des neuen Prinzipal im Dorf erhöhen. Da eine Aufgabe der Prinzipale darin besteht, als Vorbild für die Dorfbewohner/innen zu fungieren, untermauere eine offene Diskussion und offene Wahl den Stellenwert dieses angesehenen Amtes. Auch sollen das nächste Mal, also im Dezember des kommenden Jahres, die Mayordomo in dieser Versammlung gewählt

werden, damit die Feste besser organisiert werden können, und die Inhaber der Cargos mit einer gestärkten Verantwortung zu ihrem Posten stehen. Denn ein Cargo sei schließlich ein "compromiso", eine Verpflichtung vor Gott und der Comunidad.

Auch der anwesende "representante de comisario ejidal" ergriff das Wort und unterstützte in seiner Amtsfunktion mit einem sehr ausführlichen Monolog die Aufforderung des Katechisten, den neuen Prinzipal wählen zu lassen. Er sprach dabei die Hoffnung aus, daß sich bei der nächsten Versammlung mehr Männer in der Kapelle einfinden würden.

Ich hatte während der Versammlung den Eindruck, daß diese Idee bei den Teilnehmern eine sehr positive Resonanz fand, da viele den Ausführungen des Katechisten zustimmten. Auch die anschließende Wahl war geprägt von lebhafter Teilnahme und Engagement. Vorschläge für den zu wählenden Prinzipal wurden durch den Raum gerufen, und die Benannten genierten sich oft, da sie meinten, eines solchen Amtes nicht würdig zu sein. Die Wahl selbst wurde im Konsensprinzip durch Akklamation durchgeführt. Die Benennung der Musiker und Tänzer verlief schneller, da einige Bewerber anwesend waren, die zuvor schon ihr Interesse an einen solchen Posten bekundet hatten. Während der Wahl der Musiker beschloß die Versammlung, daß die Comunidad Geld sammeln sollte, damit eine Geige gekauft werden könnte, über die die Gemeinde verfügen kann. Mit dieser Maßnahme beabsichtigte die Versammlung auch den Musikern das Gewähltwerden zu ermöglichen, die keine Geige besaßen oder sich keine borgen konnten.

Nach ca. einer Stunde waren die Diskussionen und Vergabe der zu besetzenden Posten abgeschlossen. Einige der Männer waren derart von der Atmosphäre angetan, daß sie noch in der Kapelle verblieben und mit dem Prinzipal Don Pascual Gutiérrez Martínez sprachen. Sie ließen sich von ihm Geschichten und Ereignisse aus der Vergangenheit erzählen, die er früher selbst erlebt oder von seinem Vater gehört hatte.

Die einberufene Wahlversammlung mit ca. 32 Dorfbewohner dokumentiert das große Interesse in Río Grande, das reorganisierte Cargosystem in der Comunidad Indígena fester zu verankern. Das dabei eingesetzte Verfahren der demokratischen Wahl erhöht einerseits die Legitimation der Amtsträger gegenüber der Gemeinde, andererseits die Verbindlichkeit der Amtsinhaber gegenüber ihrer Cargos. Ich betrachte die neu einberufene Wahlversammlung als einen weiteren Hinweis auf die Verfestigung des reorganisierten Cargosystems.

Interessant ist ein Vergleich zwischen Río Grande und Tila: Auch in Tila gibt es Versammlungen, um die anstehenden Feste eines Jahres zu organisieren (vgl. Pérez Chacón, 1993). An diesen Versammlungen nehmen im Gegensatz zu Río Grande nur Amtsträger teil, d.h., die Versammlung in Río Grande hat einen offeneren Charakter; die männlichen Gemeindemitglieder stehen direkter in Kontakt mit ihrer religiösen Hierarchie.

Gleichzeitig deutet die Teilnehmerzahl der ersten Versammlung in Río Grande darauf hin, daß die Comunidad Indígena dort keinen monolithischen Block darstellt, d.h., es unterschiedliche Grade von interessierten bzw. aktiven Mitglieder gibt - so wie auch in jeder anderen religiösen Gemeinde. Trotz der unterschiedlich starken Beteiligung der Mitglieder kann eine eindeutige Tendenz durch die Entwicklungen innerhalb der katholischen Gemeinde des Ortes konstatiert werden.

Zur dargestellten Wahl eines Prinzipal ist noch anzumerken, daß eine Grundvoraussetzung zur Nominierung eines Mannes für dieses höchste religiöse Amt ist, daß er früher mehrere Ämter als Mayordomo in der religiöse Hierarchie inne hatte und früher den höchsten Posten in der zivilen Hierarchie, den "representante de comisariado ejidal", ausführte. Dies wurde mir von dem in der Versammlung neugewählten Prinzipal Don Diego Gutiérrez Díaz in einem Gespräch mitgeteilt (vgl. Tagebuch, 16.4.1993). Weiterhin Manuel Coello das für den Raum Tila (vgl. Tagebuch, 17.6.1993). Er sagte, daß die Prinzipale vorher auch eine hohe "Autorität" in der zivilen Verwaltung gewesen sein mußten.

In diesen Aussagen wird die Verflechtung der Ämter der staatlichen Verwaltung mit denen der indigenen religiösen Cargos deutlich, denn erst das Durchlaufen der Posten beider Hierarchien legitimiert die älteren Männer, in das Amt eines Prinzipals gewählt zu werden. Für ein einfaches und bildhaftes Verständnis dieses Zusammenhangs können die zivile, staatliche und die religiöse Ämterhierarchie mit zwei Beinen verglichen werden, auf denen das Amt eines Prinzipals ruht. Die Voraussetzungen für die Wahl eines Prinzipals zeigen, daß die Dorfbewohner/innen die zivile, vom mexikanischen Staat vorgegebene Verwaltung im Ort als einen integralen Part der zivil-religiösen Hierarchie ansehen.

Die Reorganisation des religiösen Cargosystems auf der kleinen dörflichen Ebene von Río Grande bedeutet demnach die Rekonstruktion der vollständigen zivil-religiösen Hierarchie.

Die Posten für Musiker und Tänzer besitzen keine feste Amtsperiode. Das Interesse und die Möglichkeiten der Amtsinhaber bestimmen, wann sie erneut vergeben werden.

(Interview mit Manuel Pérez Gutiérrez, 26.4.1993)

P.G.: O sea, antes, mucho más antes, casi la gente ya no baila con plumas, ya no tocan sonajas con la guitarra, ya no. Pero mucho más antes, en el tiempo de los abuelitos, mis abuelitos pues ahí, ellos siempre bailaban y tocaban sonaja para acompañar la guitarra, mucho más antes. Pero poco ya después, ya se iba a perder y ya no se iba a recordar porque es como que te dije, hace rato, ya tienen vergüenza porque vienen los pastores de otra parte. Porque ellos discuten, ellos nos dicen que no sirve esa cultura y es por eso que la gente ya se desanima y ya tienen vergüenza y ya no quieren bailar con plumas, con toca sonaja con la guitarra. Poco a poco empezaron a mirar que hay señores que quieren bailar con plumas y empezaron a organizar, y dieron

reunión para nombrar una persona que es responsable para organizar a sus compañeros o sea que los que tocan sonaja son 5 personas y hay una persona de ellos para que se responsabilice de decir a sus compañeros que ... en esa fiesta, que sean puntuales a la hora que llegan, pues a tocar la guitarra. Sí, y así también los que bailan la pluma, también tienen un representante de ellos.

W.L.: ¿Es un cargo?

P.G.: Si, es un cargo. Pero este cargo no tiene su fin, no tiene su año ni mes para servir o sea que hasta que se mueren ahí dejan su cargo.

Ausschluß der Frauen

Bei der Reorganisation des religiösen Cargosystem fällt auf, daß die Frauen weiterhin von den Ämtern ausgeschlossen bleiben. Obwohl sie bei den Fiestas und den Übergabezeremonien die meiste Arbeit leisten und beim regelmäßigen Kirchgang die offensichtliche Mehrheit bilden, werden sie, und damit die Hälfte der Comunidad Indígena, nicht bei der Ämtervergabe berücksichtigt. Der Ausschluß von der Ämtervergabe im religiösen Bereich korrespondiert mit der im zivilen Bereich. Rechtfertigen Männer diese Ausgrenzung für den Bereich der Ejidoverwaltung mit dem fehlenden Landbesitz der Frauen, so hörte ich in bezug auf das religiöse Ämtersystem immer wieder den lakonischen Verweis auf die "Tradition", daß dies "halt immer schon so gewesen wäre".

Die Reorganisation des Cargosystems bedeutet demnach nicht nur den Erhalt und die Akzentuierung der kulturellen Eigenheit der Chol, sondern auch eine Verfestigung der patriachalen Strukturen, die die Frauen konsequent von jeder Einfluß- und Machtsphäre ausschließen. Trotzdem vernahm ich keine Äußerung von Frauen, die dies kritisierte oder in Frage stellte. Vielleicht wurden mir solche Kritiken nicht mitgeteilt, weil ich selbst auch zum männlich dominanten Bereich zugehörig betrachtet und somit nicht in ihr Vertrauen gezogen wurde.

Parallelen in der Literatur und Resüme

Die von mir beschriebene Reorganisation der religiösen Hierarchie in Río Grande wird von Frank Cancian (1965) und Robert Wasserstrom (1978) bestätigt³⁵. Beide berichten über die Entwicklung des Städtchens Zinacantan im Hochland von Chiapas, wo in umliegenden Siedlungen nach dem Bau von Kapellen religiöse Ämter eingerichtet wurden.

Vor dem Hintergrund, daß Cancian das Cargosystem nicht als Nivellierungsmechanismus von

³⁵ Ähnlichkeiten lassen sich auch in der historischen Arbeit von Marcello Carmagnani (1988) über Oaxaca finden, in dem er über eine "ethnische" Rekonstruktion im 17. und 18. Jahrhundert berichtet. Hierin beschreibt er u.a., wie sich Dörfer ("colonias") von ihren Zentrum ("cabezera") abnabelten und als unabhängig erklärten.

ökonomischen Unterschieden ansah, sondern eher als deren "Legitimierung", erklärte er die Neukreierung von Cargos als eine Form der "Kompensation" des starken Bevölkerungswachstums, welches das Gleichgewicht des sozialen Systems bedrohe (vgl. Cancian, 1965). Nach Cancian benötigt eine sich vergrößernde indianische Bevölkerung mehr Cargos, um die ökonomischen Differenzierungen aufzufangen. Cancian ging davon aus, daß durch das Anwachsen der indigenen Population zwangsläufig mehr reiche Indígena gebe. Ohne die Cargos könnte eine solche Entwicklung zu sozialen Spannungen führen.

Bezogen auf das Cargosystem in Río Grande bzw. in Tila und dessen Veränderungen erscheint die "Legitimationsthese" von Cancian und die darauf aufbauende Erklärung, daß die Erweiterung des Cargosystems im Gleichklang mit der ökonomische Entwicklung und dem Bevölkerungswachstum stehe, nicht sehr plausibel. Denn die materielle Situation im Raum Tila ist durch das Ejido geprägt, so daß das Bevölkerungswachstum aufgrund des Vererbungsschemas tendenziell zu einer Verarmung führt, nämlich durch eine stetige Verkleinerung der vorhandenen Ejidoparzellen. Darüber hinaus entsprang die Initiative zur Neukreierung der religiösen Cargos im Dorf Río Grande nicht dem Zentrum Tila, sondern dem Ort Río Grande selbst. Aber dort war die Legitimierung von ökonomischen Unterschieden nach Cancian eindeutig nicht notwendig. Wasserstrom bestätigte in seinem Artikel (1978) die von Cancian festgestellte Neuschaffung von Cargos in den Dörfern um Zinacantan, hebt aber deren Unabhängigkeit vom Zentrum Zinacantan und die veränderte Ausrichtungsform der Feste hervor, die nun einen kooperativen Charakter besäßen.

"By limiting the costs of cargo service, they have made such activity available to all community members" (Wasserstrom, 1978:203).

Diese Veränderungen seien durch den sozio-ökonomischen Wandel dieser Dörfer ausgelöst worden, so daß die wachsenden sozialen Unterschiede vom bestehenden hierarchischen Cargosystem im Zentrum Zinacantan nicht mehr aufgefangen werden konnten.

"Since 1940 many hamlets have grown so rapidly that cargo service and year-renewal ceremonies no longer provide a common ground on which rich and poor might meet as equal. Under these circumstances, hamlet elders have encouraged local residents to build new chapels and to organize co-operative, not hierarchical, festivals. By creating such intitutions, it seems, they hope to restrain and reconcile in some measure those inequalities that modernization has entailed" (Wasserstrom, 1978:209).

Die von Wasserstrom in Abgrenzung zu Cancian dargelegte Argumentation zeigte einen plausiblen Zusammenhang in Zinacantan zwischen den Veränderungen im Cargosystem und der sozio-ökonomischen Entwicklungen auf. Diese Relation hebt er später in einer historischen Analyse (Rus/Wasserstrom, 1980) nochmals hervor, indem er bei einem Vergleich zwischen zwei nahe beieinanderliegenden Orten (Zinacantan und Chamula) unterschiedliche Entwicklungen in der

zivil-religiösen Hierarchie aufzeigen konnte, die mit der differierenden Integration der Bewohner/innen in den regionalen ökonomischen Prozeß erklärt werden kann. Weitergehend behauptete er, daß das Cargosystem eine Antwort auf den ökonomischen Wandel in dieser Region um die Jahrhundertwende darstelle.

"... we suggest that civil-religious hierarchies arose during the late 19th and early 20th centuries in response to regional patterns of economic development and demographic change. Furthermore, we argue, that such institutions have assumed quite different forms and functions depending upon the divergent roles which local men and women played in these events. ... Far from constituting a bulwark of traditionalism, then, civil-religious hierarchies seem to have emerged in such communities as local inhabitants were drawn into those relations of social class which evolved throughout the region" (Rus/Wasserstrom, 1980:467).

"... faced with a dominant ideology which in the 19th century demanded that Indians accept their position as landless (or near landless) laborers, indigenous people - at least those who did not become mestizos - chose to put up the strongest ideological resistance of which they were capable. In doing so, they seized upon precisely that aspect of native life which for centuries had distinguished them as cristianos: their public rituals. ... they responded as Indians, as members of native communities which were themselves being pulled apart into different social classes" (Rus/Wasserstrom, 1978:475).

Die von Wasserstrom in die Diskussion eingeführten ökonomischen Bedingungen, die eine Transformation des religiösen Ämtersystems begründen, können als eine Erklärung für die Entwicklung in Río Grande herangezogen werden, da hier der Preisverfall des Kaffees den gesamten ökonomischen Aufwand, den die Männer aus Río Grande für den Cargodienst in Tila aufbringen mußten, nicht mehr adäquat erscheinen ließ.

Im Unterschied zu Wasserstrom argumentiere ich, daß das Cargosystem in Tila durch die Errichtung der staatlichen Verwaltungen einen Bedeutungsverlust erfuhr und durch die schlechter werdende ökonomische Entwicklung beschleunigt erodierte. Die Dorfbewohner von Río Grande reorganisierten das religiöse Ämtersystem in dieser ökonomischen Krisensituation, indem sie ein Abbild der Mayordomía von Tila einrichteten. Interessanterweise wurde durch die Einrichtung der religiösen Ämter nicht die Anzahl der Feste bzw. der Mayordomo erhöht, sondern vermindert. Einerseits wurden die Feste der schon existierenden vier religiösen Funktionen der "representante" im Dorf mitsamt dieser Funktion in Mayordomía transformiert, andererseits wurde an der religiösen Hierarchie in Tila nicht mehr aktiv partizipiert.

Weiterhin wurden die Kosten der Mayordomía reduziert, da die aufwendigeren Fiestas des

Mayordomo in Tila durch die weniger aufwendigeren des "representante" in Río Grande eingetauscht wurden. Ebenso verminderten sich die Kosten der religiösen Feierlichkeiten, da die Feste nun begrenzt auf den überschaubaren, lokalen Rahmen des Dorfes stattfinden. Zudem entfallen die Zusatzkosten für den Transport, die Miete eines Hauses in Tila und die Produktionseinbußen durch die Abwesenheit der Kleinbauern von ihren Feldern. Aber auch die Kooperation innerhalb der Comunidad Indígena bei der Ausrichtung der Feiern hilft dem Mayordomo bzw. seiner Familie, die Kosten und den Aufwand zu minimieren.

Die genannten Punkte reduzieren die Ausgaben des jeweiligen Mayordomo erheblich. Vor diesem Hintergrund beinhaltet die Reorganisation der religiösen Cargos eine Anpassung an die ökonomische Krisensituation - in der die Chol der gesamten Region lebten -, so daß alle Männer im Dorf im Rahmen ihrer Möglichkeiten am Cargo teilnehmen können.

Die grundsätzliche Frage, warum die Chol in Río Grande überhaupt ihr indigenes Ämtersystem reorganisierten und in ökonomischen Krisenzeiten nicht völlig aufgaben, kann mit dem Verweis auf das erstarkende religiös-kulturelle Selbstverständnis beantwortet werden. Die Reorganisation stellt gleichzeitig eine Rekonstitution der Comunidad Indígena dar: Dorfbewohner/innen behaupteten auf einer kleineren lokalen Ebene eine vollständige zivil-religiöse Hierarchie und somit die religiös-kulturelle Eigenheit der Chol gegen kulturelle Erosionsprozesse. Diese Manifestation eines religiös-kulturellen Selbstbewußtseins trägt neben dem religiösen Ausdruck den Charakter der Stärkung der sozialen Kohäsion und der Konsolidierung einer eigenen Kontrolle über den begrenzten sozialen Raum der Dorfgemeinschaft.

Außerdem ist an der Reorganisation der Ämterhierarchie interessant, daß die Akzentuierung der autochthonen Kultur zu keiner Abgrenzung von der zivilen staatlichen Verwaltung führte. Damit stellt das wachsende Selbstverständnis der Indígena im Dorf die staatliche Legitimation im zivilen Bereich und damit einhergehend die Bodenbesitzverhältnisse nicht in Frage. Vor diesem Hintergrund kann das neue Selbstbewußtsein der Chol als "systemkonform" (vgl. Friedlander, 1981) angesehen werden.

Die beiden Merkmale der Reorganisation des Cargosystem in Río Grande - die Manifestation eines neuen religiös-kulturellen Selbstbewußtseins und die Anpassung an die ökonomische Situation - legen einen Zusammenhang nahe, der in der Bewältigung der ökonomischen Krisensituation durch die Akzentuierung der religiös-kulturellen "Traditionen" der Chol liegt. Ähnliche Entwicklungen finden in anderen Regionen der Erde, in Südostasien oder im arabischen Raum statt; es wird seit einiger Zeit ein religiöser Revivalismus beobachtet³⁶. Das könnten Anhaltspunkte für diesen Zusammenhang sein. Die von Evers (1991) aus der Diskussion des religiösen Revivalismus in Südostasien verallgemeinerten Überlegungen über den Zusammenhang von sozio-ökonomischer Entwicklung und dem Auftreten von religiösen Bewegungen geben solch einen Hinweis:

³⁶ In bezug auf die neuere Diskussion über den religiösen Revivalismus in Südostasien siehe den Sonderband Nr.1 von Sojourn, 1993.

"Reliöser Revivalismus ist eng mit der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung verknüpft und dient der lebensweltlichen Bewältigung des Modernisierungsdrucks, also letztlich der Angstbewältigung. ... Unterentwicklung und Modernisierung werfen Probleme auf, für die nur religiöser Revivalismus eine sinnstiftende Antwort bereit hält" (Evers, 1991:6).

Einen mechanischen Zusammenhang zwischen der Ausbreitung des religiösen Revivalismus und der allgemeinen Erfahrung von Unterentwicklung sowie den Problemen der Modernisierung abzuleiten, würde das vorgestellte Zitat überinterpretieren. Es stellt sich jedoch umgekehrt die Frage, wie die "sinnstiftende religiöse Antwort" ihren Weg zu den verunsicherten Menschen findet. M.E. sind hierbei verschiedene gesellschaftliche und politische Interessen, d.h. säkulare wie religiöse Interessengruppen, für die Verbreitung ein zentraler Faktor.

Konkret auf das Chol-Dorf Río Grande bezogen heißt das, daß das konstatierte religiös-kulturelle Selbstbewußtsein zwar durch die schlechte ökonomische Situation der Chol als "sinnstiftende Antwort" gefördert wird, aber nach meiner Einschätzung nicht in einem ursächlichen Zusammenhang steht. Eine solche Betrachtung wäre zu ökonomistisch und würde den Einfluß von anderen gesellschaftlichen Faktoren bzw. Gruppen von vornherein mißachten oder ausschließen. Gerade in Río Grande tragen aber die Einflüsse des sozialen und des staatlichen Bereichs zusammen mit ökonomischen Einflüssen entscheidend zu der Entwicklung eines neuen religiös-kulturellen Selbstverständnis der Chol bei. In den folgenden Kapiteln werden diese Einflüsse vorgestellt und es wird konkret auf die wichtige Rolle der katholischen Katechisten und auf die Folgewirkungen der staatlichen Maßnahmen eingegangen, die die Bildung des religiös-kulturellen Selbstverständnisses im Dorf förderten.

3. Der Einfluß der katholischen Kirche

Das neue religiös-kulturelle Selbstverständnis der Dorfbewohner/innen von Río Grande, welches sich u.a. in der Reorganisation der religiösen Hierarchie im Dorf manifestiert, ist nicht allein das Ergebnis einer dörflichen Entwicklung in bezug auf die ökonomische Situation, sondern muß auch im Zusammenhang mit dem Einfluß durch andere sozialen Faktoren gesehen werden. Einen sehr entscheidenden Einflußfaktor im Chol-Dorf Río Grande stellt die katholische Kirche dar und hier vor allem die Theologie der Befreiung. Die Praxis dieser Theologie zeichnet sich aus durch die Bemühung zur Lösung von alltäglichen Problemen der Indígena und die Förderung der autochthon-kulturellen Ausdrucksformen. Die Laienprediger, auch Katechisten³⁷ genannt, nehmen bei der Umsetzung der Befreiungstheologie vor Ort eine zentrale Rolle ein.

Um den Einfluß der Theologie der Befreiung in Río Grande erfassen zu können, wird in diesem Kapitel die Entwicklung und der theologische Hintergrund der Befreiungstheologie so dargestellt, daß die Beziehung dieser Theologie zu autochthonen Kulturen deutlich wird. Dafür wird die überlokale Bewegung der Katechisten in Chiapas in concreto reflektiert. Durch diese Herangehensweise kann anhand des Beispiels der Förderung der Chol-Sprache durch die Katechisten in Río Grande der überlokale Zusammenhang und der Einfluß der Theologie der Befreiung sichtbar gemacht werden.

a) Die Theologie der Befreiung

In Mexiko, wie überall in Lateinamerika, existiert in der katholischen Kirche eine theologische Strömung, die als "Theologie der Befreiung" bezeichnet wird. Sie ist das Ergebnis einer Entwicklung innerhalb der Kirche, die mit dem Ende der sechziger Jahre einsetzte. In dieser Zeit, als sich die demokratischen Regime in Lateinamerika auflösten und sich dadurch die wirtschaftliche Polarisierung und die zunehmende Politisierung der Gesellschaft verschärfte, wurden weite Teile der Kirche durch diese gesellschaftliche Entwicklung nachhaltig beeinflusst.

³⁷ Da in der spanischen Sprache keine Unterscheidung zwischen Katechisten und Katecheten besteht - beide werden als "catequista" bezeichnet -, und im Deutschen der Begriff Katechist nicht so geläufig ist, möchte ich kurz die Aufgaben des Katechisten vorstellen: In einem früheren Verständnis waren die Aufgaben des Katechisten die Herstellung der Verbindung von Amtskirche und Gemeinde sowie die Stellvertretung des Priesters, d.h. Einladung zum und Abhaltung des Gottesdienstes, Erteilung von Unterricht an Katechumen und Vorbereitung der Gläubigen auf den Tod. Die Katechisten bedurften einer Ausbildung mit entsprechendem Abschluß, um ihren Aufgaben in der Gemeinde nachzukommen (vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, 1961:50-51). Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (ab 1965) wurde die Funktion des Katechisten im theologischen Verständnis nicht mehr nur als Stellvertretung des Priesters betrachtet, sondern als ein eigenständiger Aufgabenbereich bzw. eigenständiges Amt (vgl. Rzepkowski, 1992).

"In dieser Zeit vollzog sich von seiten einiger Sektoren der Kirche ein ideologisch-politischer Standortwechsel hin zu der Bewegung der Arbeiterklasse und den gesellschaftlichen Kräften, die sich für eine Veränderung der Gesellschaft einsetzten" (Boff, 1988:20).

Zugleich befand sich die Kirche zu dieser Zeit in einem Erneuerungsprozeß, der durch den Einfluß des Vaticanum II (1962-1965) ausgelöst wurde (vgl. Boff, 1988). Dieser Erneuerungsprozeß manifestierte sich in Lateinamerika im Jahre 1968, als sich in Medellín (Kolumbien) die Zweite Generalversammlung des katholischen Episkopats Lateinamerikas - genannt CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) - versammelte. Diese zweite Generalversammlung verurteilte in einem Dekret den "Neokolonialismus", den "wirtschaftlichen Imperialismus" und damit die "Abhängigkeit der lateinamerikanischen Völker" und forderte deren politische und theologische "Befreiung" (Frieling, 1984:64). In den politischen Aussagen der Konferenz von Medellín offenbarte sich eine neue Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche Lateinamerikas, die unter dem Sammelbegriff der "Theologie der Befreiung" bekannt wurde (vgl. Schöpfer, 1979). Die unterschiedlichen Erfahrungen und Reflexionen der verschiedenen Theologen führten zu unterschiedlichen Gruppierungen der sich in der Zeit nach Medellín intensiv entwickelnden Befreiungstheologie. Deshalb sollte eigentlich von "Theologien" der Befreiung gesprochen werden sollte (vgl. Schöpfer, 1979). Jedoch beziehen sich alle Befreiungstheologien auf die Grundintentionen, die durch die zweite CELAM-Konferenz gesetzt wurden: nämlich die Perspektive der Armen und die Umsetzung der von der Bischofsversammlung formulierten theologischen Methode (vgl. Biancucci, 1987). Von daher können die verschiedenen Konkretisierungen der Befreiungstheologie als differierende Facetten eines methodischen Ansatzes in der katholischen Kirche gesehen werden.

"Es geht um ein Wechselspiel von Deutung und Praxis, bei dem die befreiende Praxis im Namen des Evangeliums den eigentlichen Schwerpunkt darstellt. Diese Elemente der lateinamerikanischen Befreiungstheologie hatten von Anfang an eher den Charakter einer Methode denn einer inhaltlichen Aussage. So mußte die lateinamerikanische Befreiungstheologie eher als religiös-politische Bewegung denn als geschriebene und systematische Theologie gekennzeichnet werden" (Schöpfer, 1979:8).

Diese auf der Konferenz von Medellín offenbarte Befreiungstheologie folgte dem methodischen Schema der "Analyse der Wirklichkeit - theologische Reflexion - pastorale Entscheidung" (vgl. Frieling, 1984:72). Denn sie verstand sich als eine theologische Reflexion über die Praxis, da grundsätzlich vom "Ort des befreienden Handelns" her gedacht wird, also von dortaus, wo theologische Theorie und Lebenswelt zusammenfallen (vgl. Frieling, 1984). Der erste Schritt dieser Methode verlangt den "Ort", d.h. der Wirklichkeit, in der die "befreiende Aktion" stattfindet, zu

reflektieren. Das bedarf der analytischen Methode der Sozialwissenschaften, denn "... die Theologie verfügt über keine Instrumente, um die jeweilige geschichtliche Situation, vornehmlich unter gesellschaftlichem Aspekt, hinreichend zu analysieren" (Schöpfer, 1979:8). Von daher hatten sozialwissenschaftliche Theorien, wie die lateinamerikanische Dependenztheorie, einen bedeutenden Einfluß auf die Befreiungstheologie.

Nach der Analyse des "Ortes" wird in einem zweiten methodischen Schritt die Situation bewertet, d.h., es wird die Frage gestellt, was die jeweilige Realität bedeuten könnte, wenn sie aus dem Blickwinkel des Evangeliums betrachtet wird. Es wird intendiert, in dieser Reflexion bestimmte Ausrichtungen einer pastoralen Praxis zu entdecken.

Der letzte Schritt besteht in der transformierenden Praxis, d.h. in einer Pastoral, die darauf ausgerichtet ist, den Menschen ihre Realität bewußt zu machen und aus diesem Bewußtsein heraus ihr gesellschaftliches Engagement für eine "Befreiung" durch den Glauben zu evozieren.

Der hierbei verwendete Begriff der "Befreiung" nimmt in der Befreiungstheologie, wie schon der Name besagt, eine zentrale Position ein.

"Er bezeichnet die umfassende Herausführung des Menschen und aller Menschen - kraft des Evangeliums - aus materiellen, politischen, ideologischen, soziokulturellen und religiösen Zwängen" (Goldstein, 1991:22).

Den Befreiungstheologen diente dabei als gemeinsamer Bezugspunkt der von dem Theologen Gustavo Gutiérrez (1973) entwickelte Begriff der "Befreiung", der in drei Aspekte aufgliedert die miteinander verwobenen "Bedeutungsebenen eines einzigen komplexen Prozesses" (Gutiérrez, 1973:42) repräsentiert. Er unterscheidet die Bedeutungsstufe der wissenschaftlichen Rationalität, bei der es um wirtschaftliche, politische und soziale Befreiung geht, die in einem dynamischen Zusammenhang zu der zweiten Ebene, der "Bewußtwerdung" des Menschen in einer neuen Gesellschaft steht, d.h. die Ebene der Formierung eines neuen Menschen.

"Die allmähliche Eroberung einer wirklichen und schöpferischen Freiheit führt zu einer permanenten Kulturrevolution, zur Schaffung eines neuen Menschen und in Richtung einer qualitativ anderen Gesellschaft" (Gutiérrez, 1973:42).

Die dritte Ebene ist die des Glaubens, der "eschatologischen Hoffnung" (vgl. Frieling, 1984), bei der die Befreiung von der Sünde als die Grundlage zur Realisierung der Gemeinschaft von Gott und den Menschen gesehen wird.

"Christus, der Retter, befreit den Menschen von der Sünde, die die Ursache eines jeden Bruchs von Freundschaft, einer jeden Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist. Christus macht in Wahrheit frei, d.h. ermöglicht ein Leben in Gemeinschaft mit ihm, der Grundlage aller Brüderlichkeit ist" (Gutiérrez, 1973:42).

Durch den Bezug des Begriffes der "Befreiung" auf die christliche Eschatologie erhält der Einsatz zur Befreiung im gesellschaftshistorischen Kontext den theologischen Gehalt eines antizipierten Parts des "Reich Gottes", oder, wie es die Bischofskonferenz in Medellín formulierte, daß "... jede Befreiung schon eine Vorwegnahme der vollkommenen Erlösung durch Christus ist" (Goldstein, 1991:24).

Dieses oben vorgestellte Verständnis der Bedeutungsebenen von "Befreiung" macht deutlich, warum die 2. CELAM-Konferenz von Medellín - und später auch die 3. CELAM-Versammlung von Puebla (1979) in Mexiko die herrschende Gesellschaftsordnung mit eindeutig politischen Stellungnahmen kritisierte. In diesen Stellungnahmen wurden Armut und Unterdrückung als Resultat der gesellschaftlichen Strukturen gesehen, und die gesellschaftliche Situation als "Situation der Sünde" oder "soziale Sünde" charakterisiert.

"Wenn die Armut, die von der zum Gesellschaftssystem gewordenen Ungerechtigkeit hervorgerufen wird, eine Sünde ist, dann darum, weil diese Situation dem von Jesus angekündigten Reich entgegensteht, und zwar hier und heute. Die Annahme des Geschenks des Reiches in der Geschichte führt zu der Notwendigkeit, eine menschliche und gerechte Gesellschaft aufzubauen, andernfalls akzeptiert man eine Situation der Sünde und beteiligt sich an ihr. ... Wir haben es vielmehr mit der Sünde als gesellschaftlicher, geschichtlicher Tatsache, als mangelnder Geschwisterlichkeit und als Bruch der Freundschaft mit Gott und in der Folge als innerer, persönlicher Zerrissenheit zu tun. Die Sünde zeigt sich in bedrückenden Strukturen, in der Unterdrückung und Ausplünderung von Völkern, Rassen und Gesellschaftsklassen; was sich dem Reich der Liebe und des Lebens entgegenstellt, erscheint so als die letzte Wurzel einer Situation von Ausbeutung und Ungerechtigkeit" (Boff, 1988:29).

Das Eintreten der Befreiungstheologen für die Armen und Unterdrückten in dem konkreten politisch-historischen Kontext bedeutet für die Theologie der Befreiung, genau diesen Armen und Unterdrückten ihre Situation bewußtzumachen und damit die Voraussetzung zur gesellschaftlichen wie auch zur theologischen Befreiung zu schaffen. Die Realisierung dieses Vorhabens trifft, aus der Sicht der Befreiungstheologie in den Jahren nach Medellín, nicht nur im gesellschaftspolitischen und innerkirchlichen Bereich auf Gegenkräfte, sondern auch bei der Bevölkerung Lateinamerikas selbst. Die in der Bevölkerung vorhandene sogenannte "Volksreligiosität"³⁸ betrachten

³⁸ Der Begriff Volksreligiosität wird innerhalb der Theologie der Befreiung nicht genau definiert. Die Volksreligiosität umfaßt zwei Bedeutungen: Sie kann "ein Gemisch verschiedener Glaubenselemente sein, ohne gemeinsamen Nenner, wie etwa Aberglauben, Magie, Riten und Manipulation religiöser Gefühle, aber auch Innigkeit, Hingabe, Mystik u.ä.; sie kann sich aber auch auf das religiöse Engagement der Unterprivilegierten und Diskriminierten beziehen, die die große Mehrzahl des traditionell christlichen Volkes bilden und die ihr Hoffnungspotential in einem schöpferischen Synkretismus in die Formen des offiziellen Katholizismus gekleidet haben" (Goldstein, 1991:235). Den Gegenpart von Volksreligiosität bildet die "offizielle Religiosität", der vornehmlich Akademiker und kirchliche Amtsträger zugerechnet werden (vgl. Goldstein, 1991; Boni, 1978).

die Theologen mit Unbehagen, denn nach ihrer Auffassung kann die Volksreligiosität "... eine Flucht aus der Misere des Alltags sein, die einerseits beruhigend für das Volk ist, aber andererseits es lähmt für Versuche zur Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse. Einige lateinamerikanische Befreiungstheologen haben deshalb dafür plädiert, die Volksreligiosität sterben zu lassen, um die Menschen für ihre 'liberación' zu befähigen" (Frieling, 1984:163). In dieser abschätzigen Beurteilung perpetuierten die Befreiungstheologen die Haltung der römisch-katholischen Institutionen, die aus "rein doktrinären Gründen" die Volksreligiosität "zur Verteidigung des Glaubens" (vgl. Frieling, 1984) bekämpften. Neben der theologischen Begründung wurden auch sozialwissenschaftliche Analysen zur theoretischen Fundierung dieser pejorativen Haltung herangezogen. So sah z.B. de Boni (1978) die Volksreligiosität in einem Zusammenhang mit dem Grad der sozialen Entwicklung, indem er schrieb:

"Der Volkskatholizismus ist ein 'unterentwickelter' Katholizismus, der von der allgemeinen sozialen Unterentwicklung nicht getrennt werden kann" (de Boni, 1978:170).

Er bezieht diese Aussage nicht pauschal auf die lateinamerikanischen Gesellschaften, sondern spezifiziert sie in seiner weitergehenden Betrachtung der Synthese von Volksreligiosität und Kultur auf eine bestimmte Gesellschaftsgruppe. Er lenkt so unausgesprochen den Blick auf die Indígena in Lateinamerika:

"Das Hauptmerkmal des Volkskatholizismus besteht in seiner engen Beziehung, ja in seiner Identifikation mit den Werten und Normen der Agrargesellschaft. ... Der einzelne bezieht sein Handeln auf die Religion, nicht insofern sie sich von der Gesellschaft unterscheidet, sondern gerade weil sie mit der Gesellschaft verquickt ist. Religion wird mit Gesellschaft identifiziert. Glaube kann dann nicht mehr von Kultur getrennt werden, weil er durch dieselben Mechanismen tradiert wird, die auch als Kulturvermittler gelten. ... In einem solchen Milieu werden fast alle kulturellen Manifestationen durch Religion vermittelt. Es ist bekannt, daß in rückständigen Gesellschaften die Bedeutung des Religiösen als Ausdruck der Kultur viel größer ist als in entwickelten. ... So ist im Volkskatholizismus die Tradition übermächtig. Eine diachronische, fast unveränderte Vermittlung von Normen und Werten von der einen auf die andere Generation kennzeichnet die konservative Agrargesellschaft" (Boni, 1978:147).

Die analytische Deckungsgleichheit von Religion und Kultur läßt sich konkret in der bäuerlichen Lebensweise der indigenen Landbevölkerung wiederfinden. Ihre Comunidad Indígena, die sich durch synkretistische Strukturen charakterisiert, bei denen durch die Geschichte autochthone Glaubenselemente mit dem Katholizismus verschmolzen, wird so zum Hort von "Rückständig-

keit" erklärt. Verkörpert wird dies durch das System der Mayordomía, die Verehrung der Virgen de Guadalupe, die Tätigkeiten der traditionellen Heiler/innen, Dorfheilige, etc. Die indigenen Kulturen wurden damit zum hauptsächlichen Objekt der römischen Evangelisierung in Lateinamerika. So versuchte die Theologie der Befreiung in ihrer pastoralen Praxis die Charakteristika der indigenen Kulturen zum Verschwinden zu bringen, damit die Indianer von ihrer ökonomischen und sozialen Unterdrückung "befreit" werden konnten.

Die Auswirkungen der pejorativen Perspektive der Befreiungstheologie auf die synkretistische Kultur der indigenen Bevölkerung sind in sozialwissenschaftlichen Studien, wie z.B. der von Jaime Page Pliego (1993), für den Norden von Chiapas nachgewiesen worden³⁹.

Page sieht in seiner Studie über das Tzotzil-Dorf "Las Limas" im "municipio" Simojovel de Allende einen Zusammenhang zwischen dem Wirken der Katechisten, die seit Ende der sechziger Jahren von der Theologie der Befreiung inspiriert waren, und dem Schwinden der traditionellen Heiler/innen.

"Como podremos observar, en los testimonios vertidos más abajo, la estrategia [de la Teología de Liberación, W.L.] se inició con el planteamiento del problema de la tenencia de la tierra y de la organización para su recuperación y alrededor de esto, fue realizado el trabajo propiamente religioso que, entre otras cosas, *tuvo como resultado la decisión comunitaria de rechazar la concepción tradicional del mundo, con la consecuente eliminación de algunas prácticas que tenían a ésta como base conceptual*" (Page Pliego, 1993:4-5; Hervorhebung von W.L.).

"En relación con la práctica médica, ... , podemos observar que la iglesia no realizó un análisis en relación con los aspectos útiles de la *medicina tradicional* ... Sino que centró su estrategia en sus aspectos negativos, *caracterizándola básicamente como brujería*" (Page Pliego, 1993:13; Hervorhebung von W.L.).

Die feindliche Haltung der Befreiungstheologie gegenüber den traditionellen Elementen innerhalb des indigenen Synkretismus führte durch die pastorale Praxis vor Ort zu einem Rückzug der Indígena von ihrer Kultur bzw. dazu, daß die Indígena ihre Kultur immer stärker ablehnten. Über die gleichen Auswirkungen berichtete mir 1993 José Alejos in einem Gespräch, der eine Studie über die Chol von Tumbalá in den achtziger Jahren durchgeführt hatte. Nach Alejos reduzierte sich dort in den siebziger Jahren das Amtersystem der Mayordomo drastisch unter dem Einfluß der katholischen Kirche.

Aufgrund dieser Berichte läßt sich annehmen, daß die ablehnende Haltung der gesamten katholi-

³⁹ In bezug auf Guatemala skizziert Richard Wilson anschaulich den Druck, den die katholische Kirche in den siebziger Jahren auf die historisch gewachsenen Glaubensstrukturen bei den Kekchi (Q'eqchi) Indianern ausübte. "Traditional images of community came under attack in the mid 1970s, when the Catholic Church began to organise Catholic base communities in each village. The clergy used local Q'eqchi's to re-evangelize their idolatrous brethren. Clergy readily refer to this process as the 'second evangelization'" (Wilson, 1993:129).

schen Kirche in den siebziger Jahren auch die Kultur der Chol in Río Grande beeinflusste. Diese diskriminierende Beurteilung in bezug den indigenen Synkretismus, die sich in den Predigten und den praktischen, pastoralen Umsetzungen niederschlug, erfuhr erst in den siebziger Jahren eine Modifikation. In dieser Zeit setzte innerhalb der Befreiungstheologie ein Prozeß des Umdenkens ein, der eine positive Einschätzung der Volksreligiosität und damit auch der autochthonen Kulturen überwiegen ließ.

Nach Frieling konnte sich diese Neubewertung der Volksreligiosität aus verschiedenen Gründen durchsetzen: Eine Veränderung im politischen Bewußtsein führte dazu, dem "Volk" - obgleich innerhalb der Theologie der Befreiung verschiedene Definitionen von "Volk" existieren (vgl. Goldstein, 1991) - mehr Aufmerksamkeit zu schenken, weil "Entwicklungen oder Strukturveränderungen nur *mit* dem Volk erfolgreich sein können und daß dabei trotz des gewichtigen Säkularisierungsprozesses in Lateinamerika die Religiosität des Volkes ein bedeutsamer soziopolitisch-kultureller Faktor ist" (Frieling, 1984:164; Hervorhebung im Original, W.L.). Auch die wachsenden Probleme der Moderne ließen die Theologen die Volksreligiosität aus einer anderen Perspektive betrachten, denn

"... angesichts der ökologischen Angst, des Grauens vor einer versklavenden Technisierung und des Schreckens vor entmenschlichender Rationalisierung wird nach neuen Werten, nach angemessener Lebensqualität gefragt - und es werden die positiven Werte der Volksreligiosität wiederentdeckt: Hier gibt es nicht nur 'Entfremdung', sondern besonders in sozialpsychologischer Hinsicht vielfältige Elemente menschlicher Selbstfindung und Sinnggebung (Fähigkeit zur Freude und zum Feiern, zum richtigen Wechsel von Muße und Arbeit, zum Spenden und zur Nächstenliebe überhaupt, zum Familiensinn und zur Freundschaft, zur Bewältigung von Leid und Tod, zur Transzendenz)" (Frieling, 1984:165)⁴⁰.

Weiterhin sah man in der Volksreligiosität ein Mobilisierungspotential im Kampf für politische und gesellschaftliche Befreiung, da davon ausgegangen wird, "daß im unterdrückten Volk Haltungen im Sinne einer Solidarität, Gerechtigkeitsvorstellung, Sensibilität gegenüber den Nöten des Nächsten vorliegen, die ein revolutionäres Bewußtsein aus sich hervorgehen lassen (nur ein Beispiel: aus Prozessionen können Protestdemonstrationen werden)" (Frieling, 1984:165).

Einen entscheidenden Anstoß zur Neubewertung der Volksreligiosität bzw. zur Respektierung der autochthonen Kulturen durch die Theologie der Befreiung ging von einem Gespräch von Theologen und Ethnologen im Jahre 1971 auf der Karibikinsel Barbados aus (vgl. Dostal, 1972; Prien, 1981). Die Folge dieses Austausches war, daß die Theologie der Befreiung sich langsam umorientierte. Nach Jesus Morales, Leiter des "Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación" des "Instituto Chiapaneco de Cultura" in San Cristóbal de las Casas, war eine der treibenden

⁴⁰ Interessant ist hierbei die Parallelität zu der oben (siehe Kapitel V.2.c) erwähnten These von Evers (1991), daß die Erscheinung des religiösen Revivalismus letztendlich eine lebensweltliche Bewältigung des Modernisierungsdrucks darstellt, indem sinnstiftende Antworten vermittelt werden.

Kräfte dieser Umorientierung der mexikanische Bischof Samuel Ruíz García von der Diözese San Cristóbal de las Casas in Chiapas.

(Interview mit Morales Bermúdez, 3.6.1993; Übersetzung von W.L.)

"In Chiapas war es der Bischof von San Cristóbal, der mit den mexikanischen Anthropologen sprach, um zu verstehen, daß die indigenen Völker Mexikos Gruppen mit starkem kulturellem Ausdruck sind, und daß es ungerecht ist, wie sie durch die Kirche seit mindestens 400 Jahren als Heiden behandelt werden, wenn sie in ihrem Glaubensausdruck Bekenntnisse zum gleichen, christlichen Gott bezeugen. Dies beeinflusste ihn, und er verpflichtete sich mit anderen Bischöfen und, vor allem, mit jesuitischen Pfarrern, für die Indígena Lateinamerikas pastorale Alternativen zu suchen. Sie gründeten das 'Centro Latinoamericano de pastoral indígena' (CELAPIS), welches nicht nur in der Diözese von San Cristóbal, sondern auch in Kolumbien und Ecuador vertreten ist. Der Präsident ist der Bischof Samuel Ruíz. Diese Organisation erhielt Unterstützung von Anthropologen, besonders von mexikanischen Anthropologen wie Bonfil Batalla, Arturo Warman und Miguel Bartolomé. Sie - die eine Kritik der staatlichen Aktionen in bezug auf die indigenen Völker durchführten - starteten die Deklaration von Barbados [im Jahre 1971, W.L.], in der zum ersten Mal von einer Respektierung und Anerkennung der indigenen Kulturen als wichtige, wertschaffende Kulturen die Rede ist. Diese Anthropologen trafen sich mit dem Gesandten des Bischofs von San Cristóbal und diskutierten die Formierung einer Pastoral im Sinne der Interessen und der Werte der indigenen Völker. Als Produkt dieses Treffens entstand die sogenannte 'pastoral de encarnación'. In dieser Pastoral wurde das Hauptpostulat formuliert, daß sich die Offenbarung Gottes nicht nur in den Schriften der Bibel und in den Manifestationen des Alten Testaments zeigt, sondern in allen Kulturen, in allen Völker. Man muß nur die Augen öffnen, um zu verstehen, wo sie sind und sie als wirkliche Manifestationen Gottes anerkennen. Dies ist der beste Weg. Man könnte sagen, es ist ein synthetischer Inhalt des theologischen Postulates, das die 'pastoral de encarnación' begleitet. Seitdem entwickelten sich Modalitäten der Predigt, der Organisationen, der Liturgie etc., und dies in ganz Lateinamerika, nicht nur in San Cristóbal".

Gleichsam als Widerspiegelung dieser neuen Entwicklung innerhalb der lateinamerikanischen Kirche kann das Schlußdokument der dritte CELAM-Konferenz von Puebla (1979) gesehen werden, indem es heißt:

"Das allgemeine Prinzip der Inkarnation konkretisiert sich in verschiedenen Teilkriterien:

Die Kulturen sind nicht ein Leerraum, der frei von authentischen Werten wäre. Die Evangelisierung der Kirche ist nicht ein Prozeß der Zerstörung, sondern der Festigung und Stärkung dieser Werte, ein Beitrag zum Wachsen der 'Keime des Wortes', die in den Kulturen gegenwärtig sind. ...

Mit großem Interesse nimmt die Kirche spezifisch christliche Werte an, die sie in den bereits evangelisierten Völkern vorfindet und die diese nach ihrer eigenen kulturellen Eigenart leben" (zitiert in: Prien, 1981:174).

Trotz dieser eindeutigen Formulierungen besitzt die vorbehaltlose Respektierung der autochthonen Kulturen bis heute noch nicht die völlige Unterstützung aller Interessengruppen bzw. Fraktionen innerhalb der Kirche. Das wurde später in der 4. CELAM-Konferenz in Santo Domingo (1992) deutlich (vgl. Richard, 1993; Klein, 1993).

Ein weiteres, entscheidendes Ergebnis der CELAM-Konferenz von Puebla war neben der "Option für die Armen" und der Respektierung der autochthonen Kultur die offizielle Anerkennung der seit dem Vaticanum II inspirierten Entstehung der kirchlichen Basisgemeinden. Die kirchlichen Basisgemeinden sind nach der Ansicht der Befreiungstheologen Instrumente der Bewußtseinsbildung (Konszientisation) und der autonomen Mobilisierung sowie die "Keimzelle" emanzipativer Prozesse der Armen und Unterdrückten vor Ort. D.h., es existiert kein Hegemonieanspruch von kirchlicher Seite (vgl. Kern 1991).

Bei den Basisgemeinden handelt es sich nicht um eine klar umrissene lokale Gemeinde, wie es im europäischen Kontext assoziiert wird. Nach Goldstein wird das zum Ausdruck gebrachte Verständnis von "Basis" durch drei Aspekte charakterisiert:

"Zunächst handelt es sich in aller Regel um Arme, um Frauen und Männer, um alte und junge Leute aus den untersten Klassen, denen es an den elementarsten Lebensgrundlagen fehlt; ... 'Basis' meint sodann die Infrastruktur der kirchlichen Großpfarreien und die Einnistung der Kirche dort, wo die Menschen effektiv zu Hause sind. Schließlich kann 'Basis' heißen, daß die Armen in einem Kontext traditioneller Religiosität auf dem Weg einer evangelisatorischen, biblisch orientierten Pädagogik Jesus Christus zum erstenmal als 'Befreier' begegnen" (Goldstein, 1991:18-19).

Auch der Begriff der "Gemeinde" wird hier nicht in einem klar abgegrenzten Sinne verstanden, sondern umfaßt sowohl städtische Nachbarschaftsinitiativen und ganze Dorfgemeinden als auch religiös-politische Bewegungen im Sinne der Befreiungstheologie (vgl. Goldstein, 1991). Zentrale und konstituierende Gemeinsamkeit der "Basisgemeinden" sind die Aktivitäten der Laien, die kirchliche Aufgaben und Funktionen übernehmen.

"Die Armen sind nicht mehr nur Adressaten des Verkündigungsauftrages, sondern auch seine Akteure" (Goldstein, 1991:20).

Hier kommt der befreiungstheologische Ansatz zum Tragen, da die Laien durch den Bewußtwerdungsprozeß in ihren Handlungen konkret auf die theologisch-sozialer Befreiung in ihrem Alltag hinstreben. Generalisierend kann deshalb festgestellt werden, daß das "Kennzeichen dieser Gruppen ... die Einheit von sozialen und politischen Engagement und von Evangelisation [ist]" (Frieling, 1984:160). Im Verständnis der Theologie der Befreiung sind alle Gläubigen, Klerus wie "Laien", aufgerufen, zur Veränderung des geschichtlichen und sozialen Kontexts beizutragen. Deshalb wird die "Basisgemeinde" nicht als Gegenpart zur hierarchischen Amtskirche verstanden.

Zusammenfassend kann hervorgehoben werden, daß sich die in den sechziger Jahren in Lateinamerika entwickelte Theologie der Befreiung als eine praxisorientierte Theologie versteht, in deren Zentrum die theologische, ökonomische und gesellschaftspolitische Befreiung steht. Über die Bewußtwerdung der Zwänge und der strukturellen Oppression sollen die Armen und Unterdrückten angehalten werden, ihre Situation selbst positiv zu verändern und damit das eschatologische "Reich Gottes" zu antizipieren. Die Entstehung von "Basisgemeinden bzw. -bewegungen" in Lateinamerika verkörpert die Manifestation dieses Befreiungs"-willens" in der Bevölkerung. Demgegenüber dominierte in der befreiungstheologischen Pastoral bis in die siebziger Jahre hinein eine pejorative Haltung gegenüber den synkretistischen, autochthonen Kulturen. Sie wurden als Volksreligion diskriminiert. Durch die Untrennbarkeit von Religion und Kultur in der Struktur der Comunidad Indígena und das Ziel der Befreiungstheologie, autochthone, religiös-kulturelle Ausdrucksformen zu reduzieren, wurden in vielen Regionen Lateinamerikas Elemente der indigenen Kultur zum Verschwinden gebracht oder stark beeinträchtigt.

Der Anfang der siebziger Jahre eingeleitete Prozeß des Umdenkens führte zu einer allmählichen Respektierung und Förderung der autochthon-kulturellen Ausdrucksweisen. In Mexiko trieb der Bischof der chiapanekischen Diözese San Cristóbal de las Casas diesen Prozeß voran.

b) Die Entwicklung der Theologie der Befreiung innerhalb der Diözese von San Cristóbal de las Casas

Die Diözese San Cristóbal de las Casas umfaßt die wichtigsten Siedlungsgebiete der indigenen Bevölkerung in Chiapas, die sich ausgehend vom Nordosten über die sogenannten "Altos de Chiapas", einen zentral gelegenen gebirgigen Höhenzug in Chiapas, bis in die "Selva Lacandona", dem "Urwald" an der Grenze zu Guatemala, erstrecken. Die gesamte Region der Diözese zeichnet sich durch eine relativ dichte Besiedlung von kleinen, überwiegend indigenen Ortschaften und durch eine schlechte infrastrukturelle Anbindung aus. So sind lange Fußmärsche nötige, wenn die Bewohner/innen eines Dorfes mit Bewohner/innen eines anderen Dorfes kommunizieren möchte. Die indigenen Ortschaften sind deshalb zwar nicht voneinander und den anderen Regionen isoliert, doch sind sie häufig schlecht erreichbar und abgeschieden. Verstärkt wird diese atomisierte Situation durch die starke Konzentration des Bezugssystems der Indígena auf die jeweilige

Comunidad Indígena.

Ein erster Schritt zur Überwindung dieser begrenzten Kommunikation war der erste Kongreß der Indígena von Chiapas 1974 in San Cristóbal. Anlässlich des 500. Geburtstags von Bartolomé de las Casas richtete der Bischof von San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruíz García, diese Versammlung⁴¹ aus und bot damit den Indígena zum ersten Male ein überregionales Forum zur Diskussion und zum Informationsaustausch.

"Esta primera reunión de la que se deriva la idea de no llevar a cabo un congreso folklórico sino una congregación de indígenas en la que sean ellos mismos quienes *digan su palabra*, la llevó a cabo el Obispo de San Cristóbal con los promotores diocesanos que más se significaban a sus ojos por su *práctica pastoral de encarnación* en pueblos de indios" (Morales Bermúdez, 1992:245; Hervorhebung im Original, W.L.).

Nachdem sich die Chol, Tseltal, Tzotzil und Tojolabal auf Vorbereitungstreffen ausgetauscht hatten, standen während des ersten Indianerkongresses in Chiapas die wesentlichen Probleme der Comunidades Indígenas im Zentrum der Diskussion, wie die Fragen nach Landbesitz, Kommerz, Bildung und Gesundheit. Ein teilnehmender Indianer brachte die Bedeutung und Tragweite des Kongresses auf den Punkt, indem er sagte:

"Un momento histórico para los cuatro grupos más grandes del estado de Chiapas. Representantes suyos se juntaron para discutir problemas de tierras, comercio, educación y salud. Sus discusiones los llevaron a concluir que su situación era idéntica y su nombre era opresión" (zitiert in: González Esponda, 1991:98).

Dieser Kongreß war von der Theologie der Befreiung beeinflusst, denn die Reflexion der Indianer von Chiapas über ihre Lebenssituation wurde von Vertretern der "pastoral de encarnación" unterstützt. Außerdem entspricht sie dem ersten methodischen Schritt der Befreiungstheologie, der die Analyse der konkreten Lebensumstände verlangt. Dieser Kongreß hatte eine Katalysatorfunktion in dem Sinne, daß ab 1974 in allen indigenen Regionen weitere Zusammenkünfte abgehalten wurden, und sich für eine bestimmte Zeit kommunale, regionale und überregionale Diskussionszusammenhänge bildeten. Die Diskussion und die gemeinsame Meinungsbildung schufen in der indianischen Bevölkerung eine Bereitschaft zur politischen Mobilisierung, die sich

⁴¹ Der erste Kongreß der Indígena in Chiapas wurde durch eine Initiative der Regierung von Chiapas ins Leben gerufen. Anfänglich als eine Hommage für den Bischof de Las Casas geplant, wurde der heutige Bischof von San Cristóbal und Nachfolger von de Las Casas, Samuel Ruíz García, gebeten, die Organisation dieser Versammlung zu übernehmen. Er akzeptierte diese Aufgabe mit der Bedingung, daß der Kongreß nicht zu einer touristischen oder folkloristischen Veranstaltung verkommt. Er intendierte eine Zusammenkunft der Indígena, auf der sie selbst zu Wort kommen sollten (vgl. Morales Bermúdez, 1992).

in der Formierung von verschiedensten Interessenorganisationen in den Jahren nach 1974 konkretisierte (Política Popular, Unión de Ejidos "Quiptic Ta Lecubtesel", OCEZ, CIOAC, PST etc.) (vgl. Morales Bermúdez, 1992; González Esponda, 1991). Neben dem Prozeß der "Bewußtwerdung" im ökonomischen und politischen Bereich wurden auch zum ersten Mal Forderungen nach Respektierung der indigenen Kultur in der Öffentlichkeit hörbar. Zum Beispiel setzten die Indígena durch, daß die Versammlungen in ihren eigenen Sprachen abgehalten wurden.

Allgemein gilt dieser Indianerkongreß im Jahre 1974 als erster Schritt zu einer Politisierung der Indígena, da er die Grundlage für weitere politische Entwicklungen in Chiapas bildete, z.B. die Formierung von Bauernorganisationen, Protestbewegungen etc.

Aber auch innerhalb der Kirche rief der Kongreß Veränderungsprozesse hervor. Aufgrund der Erfahrung mit dem ersten Indianerkongreß wurde in der Versammlung der Diözese 1975 die Maxime der "Opción por los Pobres" (vgl. Reyes/Espejo, 1992) einhellig angenommen. Dies bedeutete, daß die gesamte Diözese San Cristóbal sich geschlossen zur Theologie der Befreiung bekannte und in ihrer pastoralen Praxis versuchte, die Vielfältigkeit der indigenen Kulturen anzuerkennen.

"La Iglesia de San Cristóbal, por su parte, clarificó su pensamiento, pues el Congreso evidenció la capacidad del indígena para organizarse y llevar la iniciativa en sus propios asuntos, saltando a la vista un sinnúmero de valores que la acción evangelizadora debía potenciar.

El Congreso descubrió la existencia de un proceso liberador en el medio indígena al cual la Iglesia debía aportar, desde el Evangelio, el apoyo crítico y el compromiso firme y comprometido con los hermanos. Así, en la Asamblea Diocesana de 1975, se cuestionan las viejas estructuras de opresión y se opta por los pobres y los oprimidos. Reconoce su ubicación dentro del sistema de opresión y cómo lo reproduce, en cierto modo, en su propio caminar.

La Iglesia descubre la gran riqueza cultural y el pluralismo de los pueblos indígenas y se compromete en el surgimiento de una Iglesia Autóctona con todas sus consecuencias en la fe, liturgia y dirección, en comunión con la universalidad de la Iglesia" (Iribarren Pascal, 1991:60).

Durch diese richtungsweisende Entscheidung der Diözese wurden die Missionare und Theologen motiviert, sich aktiv für eine Veränderung der politischen und ökonomischen Situation der Indianer einzusetzen. Deshalb sind heute häufig Befreiungstheologen bei den verschiedenen Gruppierungen und Bewegungen anzutreffen. Ich möchte an dieser Stelle beispielhaft zwei Bewegungen bzw. Organisationen nennen, um einen Eindruck von den Aktivitäten der Befreiung-

stheologen zu vermitteln⁴². Dominikanische Mönche trugen wesentlich zur Bildung der größten unabhängigen Campesino-Vereinigung in Chiapas bei, der Unión de Ejidos "Quiptic Ta Lecubtesel", später umbenannt in Unión de Uniones (vgl. Leyva, 1993; Iribarren Pascal, 1991). Auch die in der Weltöffentlichkeit bekannt gewordene Bewegung "Xi'Nich" ("Marsch der Ameisen"), die einen Protestmarsch der Indígena von Palenque in Chiapas bis Mexiko-Stadt veranstaltete, um auf die schwierige Situation der Indianer aufmerksam zu machen und um eine andere staatliche Politik einzuklagen, wurde von dominikanischen Befreiungstheologen mit initiiert (vgl. Aubry, 1993; La Jornada, 05.04.1992).

Der wachsende Einfluß der Theologie der Befreiung zeigte sich in Chiapas darin, daß Theologen zum einen die Organisationen der indigenen Interessenvertretung bzw. -bekundung unterstützten und daß zum anderen die Motivation der Katechisten stieg, sich aktiv für die Belange der Comunidades Indígenas in theologischer, politischer und ökonomischer Hinsicht einzusetzen.

Die Katechisten nehmen eine entscheidende Rolle in der Anbindung der einzelnen, oft schlecht erreichbaren Comunidades Indígenas an die Kirche ein. Diese Funktion ist vor dem Hintergrund der personellen sowie ökonomischen Überforderung der Amtskirche, für jede Comunidad Indígena jeweils einen Priester entsenden zu müssen, zu verstehen. Die "klassische" Funktion der Katechisten ist deshalb, ein "Scharnier" zwischen Gemeinde und Kirche herzustellen sowie den Pfarrer im jeweiligen Dorf zu vertreten (vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, 1961). In der Diözese von San Cristóbal übernehmen Katechisten schon seit ca. 40 Jahren diese Aufgabe; können aber die verschiedenen indigenen Regionen nur in unterschiedlicher Weise versorgen. Die Durchsetzung der Befreiungstheologie innerhalb der Diözese erfaßte auch die Katechisten, die ihren Aufgabenbereich nicht mehr allein auf dem Gebiet des Glaubens sahen, sondern nun auch im Einsatz für die alltäglichen Probleme der Gemeinden. Sie schlossen sich zu einer "Basisbewegung" im befreiungstheologischen Sinne unter dem Dach der Kirche zusammen, achteten dabei aber auf eine gewisse Unabhängigkeit von der Amtskirche. Auf diese Weise konnten sie nicht nur gegen die ungerechten Strukturen in der Gesellschaft vorgehen, sondern auch gegen kirchliche Institution, die den beabsichtigten Veränderungen entgegen standen.

Die "Katechistenbewegung" in der Diözese San Cristóbal verkörperte in Lateinamerika keine Ausnahme; vielmehr sind solche und ähnliche Formen des christlichen Engagements in vielen Ländern anzutreffen und werden häufig als christliche "Basisgemeinde bzw. -bewegung" bezeichnet.

⁴² Bis heute gibt es leider keinen genauen Überblick über die verschiedenen Aktivitäten der Befreiungstheologen in Chiapas und ihren Verbindungen zu den in den siebziger Jahren entstandenen unabhängigen Organisationen und Bewegungen. Es wäre eine interessante Forschungsaufgabe, diese Verbindungen und den Einfluß der Theologie der Befreiung auf diese Bewegungen und Organisationen zu untersuchen.

Die Verbreitung der "Bewegung" der Katechisten

Die Entwicklung der "Katechistenbewegung" in Chiapas ist eng mit dem politischen Engagement der Katechisten im Zusammenhang eines Konfliktes verknüpft. Die Entwicklung dieses Konfliktes beschreibt einerseits die Konsolidierung der sich parallel zur Amtskirche konstituierenden Katechistenbewegung der Diözese, die explizit für die Interessen der Indígena eintritt, und andererseits die Mobilisierungsfähigkeit der Katechisten. Denn auch das weitabgelegene Dorf Río Grande beteiligte sich in Rahmen seiner Möglichkeiten aufgrund der Initiative der Katechisten an diesem Konflikt.

Dieser Konflikt entfachte sich um die Person des Befreiungstheologen Joel Padrón González in dem in der Tseltal-Region gelegenen Ort Simojovel de Allende. Sogenannte "militantes" der unabhängigen Bauernorganisation CIOAC ("Central Independiente de Oberos Agrícolas y Campesinos") besetzten im September 1991 im "municipio" Simojovel de Allende Land. In diesem Zusammenhang nahmen Viehzüchter und Finqueros den Pater Padrón González fest, weil er u.a. der "geistigen Urheberchaft der Landbesetzung" beschuldigt wurde (vgl. Reyes/Espejo, 1992). Der Befreiungstheologe Padrón González war in Simojovel bekannt dafür, daß er sich für die Belange der indigenen Kleinbäuerinnen und -bauern und landlosen Landarbeiter einsetzte. Nach der Festnahme setzten sich viele unabhängige Bauernorganisationen sowie die katholische Kirche offiziell für die Freilassung des Paters ein. Einen entscheidenden Beitrag zur Freilassung von Pater Joel Padrón González leisteten die Katechisten, indem sie die - hauptsächlich indigene - Bevölkerung zu Protestaktionen mobilisierten. Sie organisierten einen Demonstrationmarsch: Vom 18. bis 21. Oktober 1991 marschierten über 11.000 Menschen zur chiapanekischen Hauptstadt Tuxtla Gutiérrez, um für die Entlassung von Joel Padrón G. zu demonstrieren. Außerdem partizipierten im ganzen Staat Chiapas über 50.000 Teilnehmer/innen an Protestaktionen (vgl. Reyes/Espejo, 1992). Dieser große Mobilisierungserfolg kann der Tatsache zugeschrieben werden, daß sich die Katechisten vor der Verhaftung von Pater Padrón G. im Mai 1991 in der Diözese von San Cristóbal zu einem Informations- und Aktionszusammenhang zusammenschlossen, um für eine Verbesserung ihrer Lebenssituation zu kämpfen (vgl. Pueblo creyente, o.J.). Erst während des Konflikts erfuhren viele der über die verschiedenen indigenen Regionen verteilten Katechisten von der Existenz dieser "Basisbewegung" und schlossen sich ihr an.

Meist wurden die Katechisten von der Diözese San Cristóbal über die Festnahme Pater Joel Padrón G. informiert und gaben diese Informationen an die Bevölkerung weiter. So passierte es auch in Río Grande. Ein Katechist⁴³ von Río Grande beschrieb mir die Entwicklung und den Verlauf des Ereignisses folgendermaßen:

⁴³ Da die weitere politische Entwicklung in Mexiko z.Z., d.h. vor den Wahlen vom 21.08.1994, nicht absehbar ist, möchte ich die Namen der beiden Katechisten in Río Grande nicht veröffentlichen, um sie nicht ungewollt in Schwierigkeiten zu bringen. Ich werde sie deshalb einfach mit Katechist A und B bezeichnen.

(Tagebuch, 24.11.1992)

Notizen zu einem Gespräch mit dem Katechisten A: "In Simojovel gibt es Viehzüchter und Finqueros, die nicht arbeiten und statt dessen die Indígena für sich arbeiten lassen. Sie zahlen nur wenig und betrügen darüber hinaus die Indianer. Der Pater Joel predigte gegen diese Diskriminierung und Ausbeutung. Dies war der Grund, warum sich die Viehzüchter und die Finqueros zusammenschlossen und den Pater wegen irgendwelcher Sachen denunzierten. Aber die Indígena organisierten sich und halfen ihm. Sie streikten ['streiken' wird bei den Chol als Begriff für Protestaktion verwendet, W.L.] fast ein halbes Jahr" (Übersetzung von W.L.).

Die Information über die Festnahme von Joel und den Streik vor Ort kam über die Diözese San Cristóbal. Auf diese Weise erfuhr auch Katechist A von den Ereignissen in Simojovel und konnte die Gemeinde benachrichtigen. Die Leute spendeten Bohnen, Mais und andere Sachen für die Menschen in Simojovel, da der Streik sie von ihrer Arbeit abhielt. Zu einem gewissen Zeitpunkt organisierte "pueblo creyente" ("das gläubige Volk") - mit diesem Namen bezeichnete sich ein Zusammenschluß von Katechisten der Diözese San Cristóbal - eine Demonstration in Tuxtla Gutiérrez, wo Pater Joel im Gefängnis saß. Ungefähr 11.000 Menschen gingen nach Tuxtla Gutiérrez. Die Leute von Simojovel gingen zu Fuß, die anderen, wie die etwa 300 des "municipios" Tila, fuhren mit dem Autobus. Kurze Zeit nach der Demonstration wurde Pater Joel freigelassen.

Die Auseinandersetzungen um Pater Joel Padrón González hatten zur Folge, daß die Katechistenbewegung einerseits bekannter wurde und sich weiter verbreitete und sich andererseits zu einer dauerhaften Gruppierung konsolidierte, die sich selbst als "pueblo creyente" bezeichnet.

Selbstformuliertes Ziel dieser Gruppierung ist der Austausch von Informationen und Erfahrungen, um die Isolation der einzelnen Gemeinden zu durchbrechen und um einen gemeinsamen Bewußtwerdungsprozeß zu gewährleisten, damit der Kampf der Indígena für eine Verbesserung ihrer Lebensumstände vorangetrieben werden kann. In einer Broschüre, die als Ergebnis des ersten Treffens einiger Katechisten im Mai 1991 entstanden ist und die zur Förderung des Konszientisationsprozesses unter allen Katechisten in der Diözese verteilt wurde, heißt es wörtlich:

"Entregamos en tus manos este libro como herramienta, pero no basado en una cosa externa sino en la realidad del pueblo, los mismos sufrimientos, lo que pasa en tu comunidad. En él te invitamos a que reflexiones junto con los demás hermanos y motives a través de la realidad de tu pueblo y así comencemos juntos a conscientizarnos y a caminar en una búsqueda de la unidad y así tener más fuerza en la lucha para lograr la fraternidad como Pueblo de Dios, porque cuando motivamos con la realidad es como que llega la luz en el pensamiento.

Los invitamos a que sigan trabajando y organizándose mejor para *la construcción del Reino de Dios a través de la Iglesia de los Pobres*. Seamos uno solo para que así tengan más fuerza nuestras luchas con el mismo pensamiento y la esperanza de que un día lograremos nuestra libertad" (Pueblo creyente, o.J.:2; Hervorhebung von W.L.).

Die Textpassage läßt den Einfluß und die Inspiration durch die Theologie der Befreiung eindeutig erkennen und fordert zu gemeinsamen Anstrengungen auf, um die soziale wie auch die theologische Befreiung zu erreichen.

In fest organisierten Zusammenkünften wird diese Aufforderung konkret realisiert, in denen sich die Katechisten von "pueblo creyente" in regelmäßigen Abständen auf lokaler als auch auf regionaler Ebene trafen. Auch in der Pfarrei Tila wurden auf solchen Versammlungen soziale und theologische Probleme diskutiert. Die beiden Katechisten von Río Grande partizipierten seit dem Konflikt um Pater Joel Padrón González regelmäßig an diesen Treffen der Katechisten.

In den folgenden Gesprächen mit beiden Katechisten wird die Entwicklung von "pueblo creyente" und ihre Struktur nochmals verdeutlicht. Das Bekanntwerden der Katechistenbewegung und ihre Gründung wird in diesen Gesprächen jedoch gleichgesetzt:

(Tagebuch, 17.9.1992)

Notizen zu einem Gespräch mit dem Katechisten A: "Die Katechisten von Río Grande partizipieren an dem Zusammenschluß 'pueblo creyente'. Dieser Zusammenschluß steht unter dem Dach der katholischen Kirche. In ihm befinden sich fast alle Ethnien aus Chiapas, vertreten von ca. 50 Delegierten. 'Pueblo creyente' vertritt die Interessen der Indígena. Gegründet wurde 'pueblo creyente', als der Pater Joel in Simojovel eingesperrt wurde. Dieser Pater setzte sich für die Interessen des Volkes (pueblo) ein, und deshalb gründeten einige Personen 'pueblo creyente' und organisierten eine Demonstration mit über 10.000 Teilnehmer/innen.

Heute trifft sich 'pueblo creyente' alle zwei Monate in San Cristóbal. Jeden Monat treffen sich die Delegierten von Tila in der Pfarrei und diskutieren über die Probleme der Bevölkerung. Sie entscheiden dabei, welche Probleme der Versammlung des 'pueblo creyente' mitgeteilt werden sollen. 'Pueblo creyente' besitzt außerdem ein Informationsblatt, das 'boca del pueblo' heißt. Dieses Blatt wird auch in der Chol-Sprache im Ort Tumbalá gedruckt, im Chol-Dialekt von Tumbalá" (Übersetzung von W.L.).

(Interview mit dem Katechisten B, 26.5.1993)

Katechist B: En esa reunión nosotros nos reunimos, hablamos sobre asuntos de bautismo, de matrimonio y todo el trabajo lo que cabe en la catequesis.

W.L.: ¿Se discute también sobre problemas de la tierra?

Katechist B: También. Todo el problema que hay en la comunidad. Ahí se plantea o

sea que ahí se mira el problema de la comunidad que siempre tiene su problema. Tantas cosas, pues, ahí se discuten o sea que estamos en centro Hay 5 centros en este pueblo de Tila. Nosotros estamos en el centro de Tila que es Río Grande, Cantioc, Unión y Misijá. Casi todos los que están alrededor de Tila llegan a Tila a la asamblea. Son asambleas locales que se hacen cada mes. Pero hay una asamblea general de los 5 centros, por ejemplo de aquí centro Tila, centro Nueva Esperanza, centro Chulum, centro Jol-Nixtie, centro Masojá vienen a junta general. Esta junta general esta fija a una fecha: el mes de junio. Ahí se realiza pues la junta general. A veces hacemos juntas generales del 24 de junio al 25. Pero este año que pasó pues la hicimos del 29 al 30 de julio o sea que se cambió un poquito. Así son cada organización del catecismo y los sacramentos: sacramento de bautismo, matrimonio y comunión, ahí siempre llegamos a Tila. Pero este año casi ya no. Ya hizo un cambio el nuevo sacerdote acá en ... en esta comunidad llega el sacerdote a darnos sacramentos.

W.L.: ¿Hay reuniones en San Cristóbal?

Katechist B: Sí, hay reuniones en San Cristóbal cada 2 meses. Es una reunión de pueblo creyente. Ahí van los compañeros a traer información y a dejar informaciones, cuando surgen, y los compañeros que lleguen allá también informan ... los problemas de sus comunidades o sea que se intercambian los problemas también.

W.L.: ¿Cuándo hay reuniones en San Cristóbal?

Katechist B: En San Cristóbal se hacen cada fin de meses; pero también cada 2 meses.

W.L.: ¿Desde cuándo existe pueblo creyente?

Katechist B: Hace pocos años todavía, hace 2 años que empezó esta organización de pueblo creyente, cuando lo metieron en la cárcel al hermano Joel Patrón González, ahí empezó la organización. Empezaron a organizarse la gente, las gentes indígenas, las gentes de comunidades y pueblos. Y ahí se empezaron a reunir y tratar como podemos sacar al hermano que está en la cárcel. Sí, así esta la organización.

W.L.: ¿Lucha el "pueblo creyente" por los derechos humanos?

Katechist B: Así es; sí, siempre lucha por los derechos humanos.

W.L.: ¿... y también por la preservación de la cultura chol?

Katechist B: También, todo.

Die Aufwertung der indigenen Kultur in der Diözese San Cristóbal

Die Gespräche verdeutlichen, daß durch den Konflikt um Pater Joel Padrón González die Katechistenbewegung "pueblo creyente" bekannt wurde, und diese sich durch den Zulauf der Katechisten aus unterschiedlichen Regionen zu einem institutionalisierten Zusammenschluß konsolidier-

te. Neben der Schaffung einer indigenen "Öffentlichkeit" engagiert sich dieses Netzwerk von Katechisten für die Lösung der alltäglichen Probleme der Indígena und für die Bewahrung und Pflege der autochthonen Kulturen. Letzteres wird von den Katechisten als ein wesentliches Element ihrer Aktivität angesehen. Sie setzen sich für die Respektierung der autochthon-kulturellen Ausdrucksformen ein, d.h. für die indigene Sprache, die Organisationsstrukturen der Comunidad Indígena und die spezifischen Ausdrucksformen ihres religiösen Synkretismus.

An einer Manifestation der Aufwertung der autochthonen Kultur konnte ich anlässlich des Besuches von Bischof Samuel Ruíz García in Tila am 21.11.1992 teilnehmen. Die organisierten Katechisten der gesamten Pfarrei veranstalteten ein kulturelles Begleitprogramm zu Ehren ihres Besuchers.

Elemente der Kultur der Chol wurden vorgestellt: traditionelle Tänze, die Webkunst, der Karnivalskampf zwischen "Tiger" und "Stier", die Heilkunst der traditionellen Heiler/innen etc. Bemerkenswert an diesem Programm war, daß nach Aussagen vieler Chol ihrer Kultur zum ersten Mal bei einer offiziellen Veranstaltung gezeigt werden konnte. Das Interesse der Indígena, ihre Kultur vorzuführen, fand einen überwältigenden Anklang. Über 52 Gruppen meldeten sich für eine Vorstellung an, aber nur ein Bruchteil von ihnen wurde aus Zeitgründen zugelassen. Die Begeisterung der Chol konnte man u.a. daran ermessen, daß bei der Programmvorführung ca. 4000 Personen anwesend waren. Um diese Zahl einordnen zu können, muß gesagt werden, daß in Tila nach dem Bevölkerungszensus von 1990 insgesamt 4527 Menschen leben (vgl. INEGI, 1991). Bis auf wenige Ausnahmen gehörten alle Zuschauer/innen der Gruppe der Chol an. Während des kulturellen Begleitprogramms hoben ein Katechist und der Pfarrer von Tila, Heriberto Cruz Vera, die Bedeutung der traditionellen Kultur für die Chol hervor. Auch der Bischof von San Cristóbal, Samuel Ruíz García, betonte in seiner Rede die Wichtigkeit der Respektierung und Pflege der Kultur der Chol. Er sagte, daß "la tradición es la raíz de la nación chol" (vgl. Tagebuch, 21.11.1992). Sinnbildlich und bezeichnenderweise schwebte über der Szenerie des Kulturprogramms, am Kirchturm befestigt, ein großes Plakat mit der Aufschrift:

"Arrancaron nuestras frutas,
cortaron nuestras ramas,
quemaron nuestros troncos
pero no pudieron matar nuestras raices. (Popol Vuh)" (Tagebuch, 21.11.1992).

Die Geschehnisse am 21.11.1992 unterstreichen die allgemeine Entwicklung innerhalb der Diözese von San Cristóbal, die Kultur der Indígena aktiv zu fördern.

In einem Interview hob Jesús Morales Bermúdez einen Aspekt für die Haltung der chiapenesischen Diözese gegenüber den autochthonen Kulturen hervor, indem er den Zusammenhang zwischen der Theologie der Befreiung und der Unterstützung der indigenen Kulturen folgendermaßen darstellte:

"Die Diözese San Cristóbal in Chiapas ist der Theologie der Befreiung verschrieben und arbeitet mit christlichen Basiskomitees, mit Katechisten. Ihre Plattform ist die Befreiung der Völker, wenn Sie die religiöse Befreiung meinen. Man nutzt diese Perspektive aber auch, um das Lebensniveau zu verbessern, um nicht unter der Unterdrückung zu leben. Dadurch führt die Kirche in vielen Orten diese Art der Bewegung an. Es wurde anerkannt, daß früher die Kultur geschädigt wurde. Zudem laufen zur Zeit eine Serie von Projekten, die die traditionelle Kultur der Comunidades respektiert und fördert" (Morales Bermúdez, 1993; Übersetzung W.L.).

Zu der Argumentation von Morales Bermúdez, der die frühere Beeinträchtigung bzw. nachhaltige Schädigung der autochthonen Kulturen durch die Kirche anerkennt und damit Unterstützungsprojekte als historische Wiedergutmachung betrachtet, tritt die oben schon erwähnte Veränderung der Einstellung der Befreiungstheologie, die die indigenen Kulturen auch als eine Form der "Inkarnation Gottes" sieht. Aber in diesem Zusammenhang muß noch ein weiterer Aspekt gesehen werden. Gerade in einem Land wie Mexiko, das eine konstitutionelle Religionsfreiheit besitzt, ist es für die katholische Kirche wichtig, die starke Expansion der Missionierung durch religiöse Sekten in den indigenen Gebieten abzuwehren. Die Förderung des religiös-kulturellen Selbstbewußtseins wird von der katholischen Kirche bzw. der Theologie der Befreiung als ein entscheidendes Mittel betrachtet, um die Indígena gegen die Missionierung durch die hauptsächlich aus den USA stammenden religiösen Sekten - sie werden in Mexiko auch als "protestantes" bezeichnet - zu immunisieren. Denn diese religiösen Gruppierungen versuchen, die kulturelle Tradition der Indianer zu zerstören, um die "unmoralischen", "fortschrittshemmenden" sowie idolatrieverhafteten indigenen Kulturen von innen heraus zu verändern und auf den "Pfad Gottes" zu führen. Diesen religiösen Gruppen liegt eine westliche Wertorientierung zugrunde (vgl. z.B. Hvalkof/Aaby, 1980; Rus, 1980).

In einem Artikel von Luis Suárez in der Zeitung "La República" über "Formas de Penetración Política en Regiones Indígenas" wird Bischof Samuel Ruíz García in bezug auf die bewußte Aufnahme von indigenen Elementen im Katholizismus zitiert:

"Distinguía él [Samuel Ruíz García; W.L.] las sectas de las ramas religiosas evangélicas, estructurales, a las que ecuménicamente respeta, aunque afinando la competencia. ... El mismo obispo sancristobalense plantea la necesidad de recuperar el tiempo perdido - que las sectas de la contemporánea evangelización con otros fines aprovechan - insertando en la religión católica de las regiones latinoamericanas indígenas, las religiones indias, pues éstas, de todos modos, existen adscritas y sincretizadas. La falta de esa decisión es aprovechada por las sectas que prescindien de accesorios con tal de capturar para esos otros fines políticos, a los pueblos indios del continente" (La República, 18.3.1993).

Die Stärkung der indigenen Kultur bzw. des religiös-kulturellen Selbstbewußtseins der Indígena, um die Ausbreitung der Missionierung durch religiöse Sekten einzudämmen, ist nicht allein ein Anliegen des katholischen Klerus, sondern auch ein Interesse der Katechisten vor Ort. In dem Dorf Río Grande beschrieb mir ein Katechist, daß er sein Engagement für die Kultur der Chol auch als Kampf gegen die Missionare der religiösen Sekten verstehe.

(Interview mit dem Katechisten B, 26.5.1993)

W.L.: ¿Luchan los catequistas para la preservación de la cultura chol?

Katechist B.: También, si luchamos. Sobre todo de ver que no se pierden con la cultura que sigue adelante y que no vengan otras ... o sea que, que no permitimos que entren pastores de las sectas protestantes. Porque ellos vienen a matar la cultura. Ellos vienen a matar. Pero ellos traen otra cultura ... perdemos por otra parte de nuestra cultura. Entonces nosotros católicos bien estamos a pie, luchando y mirando y diciendo a las gentes que llegan a la asamblea de Dios para decir de que no se dejen engañar porque ellos vienen a matar nuestra cultura y nuestro idioma. Sí, es lo que ... estamos tratando de ver y tratando de decir a la gente pues que no se dejen, ya no es el tiempo.

Resümees

Die Theologie der Befreiung ist in der Diözese San Cristóbal in Chiapas stark vertreten, sowohl durch die Person des Bischofs Samuel Ruíz García als auch durch den Großteil des Klerus, der sich unter dem Eindruck des ersten Indianerkongresses 1974 in einer Versammlung 1975 für die befreiungstheologische Maxime "opción por los pobres" entschied. Diese "Option" beinhaltet die Veränderung der gesellschaftlichen Situation der Armen durch Förderung von politischer Konszientisation und Aktivitäten der unterdrückten Bevölkerung. In Chiapas betrifft diese "Option" hauptsächlich die Indígena. Einen wichtigen Stellenwert innerhalb der sozialen wie auch theologischen "Befreiung" nimmt erst in jüngerer Zeit die Respektierung und Stärkung der indigenen Kulturen durch die Befreiungstheologie in Chiapas ein. Den Indianern soll durch die Unterstützung ihrer autochthon-religiösen Ausdrucksformen bzw. der indigenen Kulturen im Allgemeinen, ihre Würde zurückgegeben werden, oder, wie es der Befreiungstheologe Cruz Vera von Tila formulierte: "Bis jetzt 'überlebten' die Chol-Indianer aber hatten kein 'Leben', denn 'Leben' bedeutet eine Existenz in Eintracht mit ihrer Kultur" (Tagebuch, 13.5.1993).

Diese neue Haltung innerhalb der Theologie der Befreiung ist nicht alleine durch die inhaltliche, theologische Entwicklung nachzuvollziehen, sondern ebenso im Zusammenhang mit der Verschärfung der religiösen Konkurrenzsituation zu sehen, weil auch andere religiöse Gruppierungen die Indígena missionieren wollten.

Einen entscheidenden Anteil an der Umsetzung des befreiungstheologischen Ansatzes leisteten die Katechisten in Chiapas. Durch die Bildung einer Katechistenbewegung ("pueblo creyente")

im Jahre 1991 erweiterten die Katechisten ihre Vermittlungsfunktion, indem sie sich nicht nur als Intermediäre zwischen der Amtskirche und den einzelnen indigenen Gemeinden, sondern auch als Bindeglied innerhalb und zwischen den lokalen und regionalen Ebenen der indigenen Glaubensgemeinschaft betrachteten. Diese überlokale Organisation machte eine völlig neue Kommunikation zwischen verschiedenen indigenen Ortschaften und Zonen in Chiapas möglich. Sie bildete gleichzeitig die Grundlage für die Umsetzung des durch die Befreiungstheologie angestoßenen politischen Selbstverständnisses der Katechisten und für die Politisierung der indigenen Bevölkerung. Die Katechisten versuchen, durch ihre politischen Aktivitäten die Lebensumstände der gesamten indigenen Bevölkerung zu verbessern und traten vehement für die Bewahrung und die Stärkung der verschiedenen indigenen Kulturen ein⁴⁴. Sie fördern bewußt das religiös-kulturelle Selbstverständnis der Indígena.

Die einzelnen Comunidades Indígenas sind über ihre Katechisten in eine überlokale, chiapasweite politisch aktive Bewegung eingebunden, die ihrerseits in die über ganz Lateinamerika verbreitete Theologie der Befreiung eingebettet ist. Diese Verknüpfung führt dazu, in einem abgelegenen Indianerdorf wie Río Grande Gedanken und Haltungen vorzufinden, die in fast ganz Lateinamerika in verschiedenen Formen verbreitet sind.

Die Katechisten besitzen innerhalb der autochthonen Gemeinden nicht allein durch ihre intermediäre Funktion einen wichtigen Stellenwert und genießen ein hohes Ansehen. Gestützt wird ihre Position auch dadurch, daß sie das Vertrauen der Indígena besitzen, weil sie aus dem jeweiligen Dorf stammen, und sie durch ihre regionalen Kontakte über viele Informationen verfügen und somit bei Problemen von den Dorfbewohner/innen angesprochen werden. Außerdem erwarben diese einfachen indigenen Kleinbauern durch ihre kirchliche Ausbildung sowohl gute Spanischkenntnisse als auch relativ gute Fähigkeiten im Lesen und Schreiben. So können sie sich besser artikulieren und in der Spanisch sprechenden mexikanischen Gesellschaft durchsetzen. Dadurch funktionieren sie nicht nur als Scharnier im Informationsfluß von Kirche zu indigener Gemeinde, sondern auch umgekehrt. Sie informieren die Kirche oder die Katechistenbewegung "pueblo creyente" über die Entscheidungen der Gemeinde.

Durch ihre intermediäre Rolle und die Möglichkeit, in den Gottesdiensten vor der versammelten dörflichen Glaubensgemeinschaft zu predigen, besitzen sie einen hohen Einfluß auf Meinungsbildungsprozesse innerhalb des Dorfes und verfügen so über ein relativ hohes Potential, die autochthonen Bevölkerung zu mobilisieren⁴⁵.

⁴⁴ Parallelen der politischen und kulturellen Aktivitäten in überlokalen Vernetzungen durch Katechisten bestehen auch in Guatemala. vergleiche hierzu Wilson (1993)

⁴⁵ Die Katechisten passen in vielerlei Hinsicht in die von Antonio Gramsci entwickelte Kategorie des "organischen Intellektuellen"; jedoch verfügen die Katechisten nicht über die für Gramscis Begriff essentiellen Klassenmerkmale (vgl. Gramsci 1986).

c) Die Katechisten in Río Grande und die Förderung der Chol-Sprache durch die katholische Kirche

Wie schon oben dargestellt wurde, gibt es auch in Río Grande Einwohner, die sich als Katechisten engagieren und sich von der katholischen Kirche ausbilden ließen. Im Dorf predigten insgesamt zwei Katechisten, die sich beide der Strömung "pueblo creyente" in Chiapas verpflichtet fühlten und sich daran aktiv beteiligten (siehe oben, Kapitel V.3.b). Sie nahmen regelmäßig an den Versammlungen von "pueblo creyente" teil und unterstützten und förderten die religiös-kulturellen Ausdrucksformen der Chol im Dorf selber.

Vor diesem Hintergrund ist es bezeichnend, daß die Katechisten eine herausragende Rolle in der Neukonstituierung der religiösen Ämterhierarchie in Río Grande einnahmen. Sie initiierten nicht nur die erwähnte erste Versammlung für die Wahl von neuen religiösen Amtsträgern im November 1992, sondern gaben auch den Anstoß zur Umwertung der Funktion des "representante" zu der eines Mayordomo (vgl. Kapitel V.2.c).

Erst durch die Erweiterung der Betrachtungsperspektive auf die intermediäre Funktion und den befreiungstheologischen Aspekt der Aktivitäten der Katechisten wird sichtbar, daß die religiös-kulturellen Transformationen in Río Grande auf eine überlokale Strömung verweisen, die die autochthone Kultur aufwertet und von den Katechisten getragen wird. Um aber die Bedeutung und den Einfluß der Katechisten nicht überzuinterpretieren, muß an dieser Stelle betont werden, daß sich die Veränderungen in Río Grande ohne eine Bereitschaft der Dorfbewohner/innen nicht hätten realisieren lassen.

Um die Verflechtung von kirchlicher Förderung, den Tätigkeiten der Katechisten und dem Interesse der Dorfbewohner/innen zu veranschaulichen, möchte ich auf die neue Wertschätzung der Chol-Sprache eingehen.

Um die Aufwertung der Chol-Sprache zu analysieren, ist es notwendig, die Durchsetzung und den steigenden Einfluß der spanischen Sprache in Río Grande zu beleuchten⁴⁶.

In Río Grande werden zwei Sprachen gesprochen, die Chol-Sprache, in der Dialektform von Tila, und die spanische Sprache. Die Fähigkeit, beide Sprachen sprechen zu können, beherrscht ein Großteil der Dorfbewohner/innen. So waren nach offiziellen Zahlen 1990 325 der Bewohner/innen, die älter als 5 Jahre sind, bilingual und nur 110 sprachen ausschließlich Chol (vgl.

⁴⁶ Die Darstellung des Zusammenhangs von Sprache und kultureller Identität und die Veränderung der kulturellen Identität durch die von der mexikanischen Sprachpolitik betriebene Durchsetzung der spanischen Sprache bei den Indígena würde aus dem Rahmen dieser Arbeit fallen. Deshalb möchte ich hier nur auf Untersuchungen verweisen, die die linguistische Problematik der bilingualen Situation behandeln, wie z.B. die aufschlußreiche Arbeit von Gabriela Coronado u.a., 1984: *Continuidad y Cambio en una Comunidad Bilingüe*, Mexico, auch Vázquez Palacios, Felipe, 1987: *Identidad, lengua y campesinos en Zongolica*, in: *Revista Papeles de la Casa Chata*, Nr.3, S.58-97 sowie Torre Yarza, Rodigo de la, 1987: *Lengua y comunidad indígena: Un caso en el municipio de Tepoztlán, Morelos*, in: *Revista Papeles de la Casa Chata*, Nr.3, S.44-57.

INEGI, 1991). Leider wurden die offiziellen Zahlen des Bevölkerungszensus erst 1990 in die verschiedenen kleinen Ortschaften ("colonias") der "municipios" aufgliedert, so daß die Voraussetzungen für eine Längsschnittstudie fehlen und somit die zeitliche Entwicklung der Ausbreitung der bilingualen Sprachkenntnisse in Río Grande nicht dargestellt werden kann. Da die Heranwachsenden in der bilingualen Schule kontinuierlich Spanischkenntnisse erwerben, ist der Anteil der Spanischkundigen im Ort stetig angestiegen und wird in Zukunft noch weiter zunehmen. Verstärkt wird dieser Prozeß durch den Einzug der spanischsprachigen Massenmedien in das Dorf. Seit den siebziger Jahren gibt es Radio- und Fernsehgeräte in den Haushalten, weil das Dorf 1984 an das elektrische Netz angebunden wurde (vgl. Link/Linnenbürger, 1988). Der zunehmende Konsum der Massenmedien implizierte eine wachsende alltägliche Präsenz der spanischen Sprache im Dorf. Beim Erwerb der spanischen Sprache werden gleichzeitig auch Deutungs- und Bewertungsmuster der nationalen mestizischen Kultur übernommen, die die indigenen Kulturen als unterlegen und "rückständig" betrachtet. Daß dies sich auch auf die Sprache bezieht, verdeutlicht die allgemein pejorative Bewertung der autochthonen Sprachen in Mexiko:

"Así, lo que en muchos casos se considera una ventaja, como es el hecho de ser bilingüe en lenguas de amplia comunicación o 'cultura', en el caso de México adquiere una connotación negativa, ya que el dominio de otra lengua que no sea el español como lengua materna se asocia a la situación de subordinación y atraso en la que, por causas estructurales, se encuentran los grupos indígenas. Obviamente la valoración que se da a la condición bilingüe no se generaliza a cualquier lengua, sino en especial a las lenguas indígenas del país" (Coronado, 1984:16).

Schule, Massenmedien und Marktbeziehungen vermitteln und unterstreichen die Unterlegenheit der indigenen Sprachen und stellen die Beherrschung der spanischen Sprache als wesentliche Voraussetzung zur Verbesserung der schlechten sozio-ökonomischen Lage der Indianer dar (vgl. Meneses Mendez, 1987). Als ein Beispiel dafür, daß dieser Prozeß auch in Río Grande wirksam ist, sei eine Bemerkung aus einem Gespräch mit Fernando Gutiérrez Sanchez wiedergegeben. Er sagte, daß sobald ein Dorfbewohner in Villahermosa - der Hauptstadt des Nachbarstaates Tabasco - für kurze Zeit eine Lohnarbeit annehme, dieser plötzlich kein Chol mehr spreche und verstehe (vgl. Tagebuch, 27.10.1992).

Doch entwickelte sich in Río Grande eine Tendenz, dem Bedeutungsverlust der eigenen Muttersprache entgegenzuwirken.

Schon 1987 fiel Veronika Bennholdt-Thomsen bei einem Kurzbesuch in Río Grande auf, daß die einheimische Sprache, im Gegensatz zu ihrem früheren Aufenthalt 1976, an Bedeutung gewonnen hatte:

"Neu in Río Grande ist für mich auch, daß sehr eindringlich versucht wird, mir Chol, die einheimische Sprache, beizubringen" (Bennholdt-Thomsen, 1988:133).

Dieser offensiven Haltung, die auf eine Aufwertung der eigenen Sprache hinweist, begegnete ich auch noch fünf Jahre später, 1992, denn ich machte schon nach kurzem Aufenthalt im Dorf genau die gleichen Erfahrungen wie Veronika Bennholdt-Thomsen. Wiederholt wurde ich von Bewohner/innen befragt, ob ich nicht Chol lernen wollte. Nicht nur die Bewohner/innen aus Río Grande, sondern auch Chol aus den umliegenden Weilern und Nachbardörfern, die ich auf meinen Wegen nach Tila oder Petalcingo traf, sprachen mich häufig an, ob ich nicht Interesse hätte, etwas Chol zu lernen. Durch diese Begegnungen entstand bei mir der Eindruck, daß die Chol ihrer Sprache ein höheres Prestige beimessen, als es früher der Fall war. Ein weiterer Beleg für diesen Eindruck war für mich ein zufälliges Gespräch mit dem Prinzipal Domingo Gutiérrez Martínez I. aus Río Grande. Dieser lud mich in der Erwartung zu sich nach Hause ein, daß ich ein Wörterbuch erstelle, wie es in der Vergangenheit ein Deutscher tat⁴⁷ (vgl. Tagebuch, 17.9.1992). Dafür wollte er mir die Bedeutung von Chol-Wörtern erklären.

Einige meiner Gesprächspartner führten selbstbewußt an, Chol auch schreiben zu können. Insgesamt besaßen 77 Dorfbewohner/innen schriftsprachliche Kompetenz in der Chol-Sprache; das ergab meine Umfrage⁴⁸.

Mein Eindruck des gestiegenen Ansehens und der bewußten Pflege der einheimischen Sprache verstärkte sich durch Gespräche mit den Katechisten. So sind diese bestrebt, die Gottesdienste gänzlich in ihrer Muttersprache Chol abzuhalten. Schon heute tragen sie in der Dorfkapelle Psalmen aus einer Bibel vor, die in den Chol-Dialekt von Tumbalá übersetzt worden war⁴⁹, einem engverwandten Dialekt der Chol-Sprache von Tila. Doch in der Messe werden noch viele Kirchenlieder auf Spanisch gesungen und fast alle Gebete in dieser Sprache gesprochen. Die Katechisten beabsichtigen, diese Lieder und Gebete ebenfalls in ihre Muttersprache zu übersetzen. Jedoch bedeutet das viel Arbeit, da für sie die Übersetzung ein langwieriger und schwieriger Prozeß wäre. Sie sind einfache Kleinbauern, die einerseits wenig Zeit für die Erledigung solcher zusätzlicher Aufgaben haben und andererseits unerfahren und unsicher in schriftlichen Übersetzungen sind. Wie mühselig der Prozeß der Übersetzung sein kann, konnte ich erleben, als sich im Hause des Katechisten A zwei weitere Katechisten aus Tila einfanden, um eine Predigt des neuen Pfarrers Heriberto Cruz Vera aus Tila in die Chol-Sprache zu übertragen. Mehrere Stunden saßen sie beisammen und diskutierten engagiert bis in die Nacht hinein, mit welchen Chol-

⁴⁷ Ich vermute, daß es sich bei diesem Deutschen um den Linguisten Otto Schuhmann handelt, der Anfang der siebziger Jahre im Auftrag des "Summer Institute of Linguistic (SIL)" in der Cholregion tätig war und ein erstes Wörterbuch Chol-Spanisch erarbeitete.

⁴⁸ Da es zu der Frage der Schreibkenntnisse in Chol keine Vergleichszahlen gibt, wird diese Angabe nur als Hinweis mit relativer Aussagekraft verwendet.

⁴⁹ Diese Bibel wurde von religiösen Missionaren des "Summer Institute of Linguistic" übersetzt und unter den Chol verteilt.

Wörtern der Sinn der einzelnen Sätze klarer wiedergegeben werden könne. Alle drei gaben mir eindeutig zu verstehen, daß ihnen ihre Arbeit sehr wichtig sei. Alle Gläubigen in Tila sollten die Predigt verstehen, und es war wichtig für sie, daß der Priester die Sprache und die Kultur der Chol durch eine Ansprache auf Chol respektiere (vgl. Tagebuch, 5.9.1992). Zwei Wochen später traf sich die Gruppe in Río Grande erneut und machte sich an die Arbeit, ein Kirchenlied aus dem Spanischen zu übersetzen. Ein Katechist informierte mich, daß sie schon zwei Lieder in die Chol-Sprache übertragen hätten. Ziel ihre Bemühungen sei es, eine Messe vollständig in der Chol-Sprache abhalten zu können (vgl. Tagebuch, 29.9.1992).

In Río Grande bemühen sich nicht alleine die beiden Katechisten um eine Aufwertung der einheimischen Sprache, sondern auch andere Bewohner/innen setzen sich aktiv dafür ein. So erzählte mir Ricardo Vázquez Martínez, daß er und Mateo López Martínez im Oktober 1992 an einem Kurs in der Pfarrei in Tila teilnahmen und dort innerhalb von drei Tagen zu "Kinderkatechisten" ausgebildet wurden. Ein nordamerikanischer Priester, der in Salto de Agua im nördlichen Gebiet der Chol-Region predigte, brachte ihnen sowohl die wesentlichen Inhalte des Katechismus als auch Grundkenntnisse der Chol-Schrift bei. Nach dieser Schulung veranstalteten die beiden ab November 1992 jede Woche einen Kindergottesdienst in der Dorfkapelle, bei dem sie die Kinder u.a. im Chol-Schreiben unterrichteten (vgl. Tagebuch, 15.2. und 17.2.1993). Um einen Eindruck von den Kindergottesdiensten zu vermitteln, möchte ich eine kurze Passage aus meinem Forschungstagebuch wiedergeben:

(Tagebuch, 19.2.1993)

Am späten Freitagnachmittag läuteten Ricardo Vazquez Martínez und Mateo López Martínez die Glocken zum Kindergottesdienst. Als sich die Bänke in der Kapelle mit Kindern füllten, begannen beide mit ihren Gitarren aufzuspielen und Kirchenlieder auf Chol zu singen. Den Kindern machte das Singen offensichtlich Spaß, da sie begeistert mitsangen. Solch eine Lautstärke hatte ich noch nicht in der Kapelle vernommen. Nach drei Liedern gingen Mateo López Martínez und Ricardo Vazquez Martínez in ein Gebet auf Chol über, um anschließend mit dem Katechismusunterricht zu beginnen. Alle Kinder mußten in einem kleinen roten Heftchen eine bestimmte Seite bearbeiten.

- Ricardo Vazquez Martínez erzählte mir nach dem Kindergottesdienst, daß sie pro Unterrichtseinheit eine Seite im Heft erledigen. Das Heft sei in der Pfarrei in Tila für 1.000 Pesos erhältlich und werde in der Diözese von San Cristóbal gedruckt. Ich schaute mir ein solches Heftchen an und sah, daß es gänzlich auf Chol geschrieben ist. Die Texte sind in großen Lettern geschrieben und mit kleinen Zeichnungen aufgelockert. Im unteren Teil der Seite gibt es jeweils einen Lückentext, so daß die Kinder hier die im oberen Abschnitt erlernten Wörter eintragen können.

- Zur besseren Veranschaulichung der Chol-Wörter benutzten Ricardo Vazquez Mar-

tínez und Mateo López Martínez im Unterricht eine Schiefertafel, auf die sie die Wörter groß und gut sichtbar anschrieben. Nachdem die neue Seite im Übungsbuch besprochen war, erklärten die beiden Katechisten den Kindern ihre Hausaufgaben. Anschließend gingen sie durch die Bankreihen der Kapelle, korrigierten und zeichneten die Aufgaben für den heutigen Unterricht ab, die die Kinder in einfache Schreibhefte geschrieben hatten. Danach wurde noch einmal die Konzentration der kleinen Katechumen gefordert, denn die beiden Lehrer diktierten auf Spanisch ein neues Lied, das die Kinder in ihre Schreibhefte eintragen mußten. Nach dieser schwierigen Arbeit stimmten die Katechisten mit den Schüler/innen ein gemeinsames Gebet an, um danach wieder lauthals Kirchenlieder zu singen.

Nach Ende des Kindergottesdienstes fragte ich Ricardo Vazquez Martínez, warum er ein spanisches Kirchenlied diktiert hatte, da sie doch eigentlich den Kindern das Schreiben auf Chol beibringen möchten. Er meinte daraufhin, daß man die Lieder und Gebete "poco a poco" ins Chol übersetzen würde, und dies sehr schwierig sei und viel Arbeit benötige.

Die beiden oben dargestellten Schilderungen unterstreichen die zunehmende Bedeutung, die der Chol-Sprache in Río Grande zukommt. Bezeichnend ist, daß die Katechisten ganz gezielt versuchen, den Raum zu erweitern, den das Chol-Sprechen im alltäglichen Sprachgebrauch einnimmt. Der aktive Einsatz für die autochthone Kultur kommt in den Übersetzungsleistungen der Katechisten zum Ausdruck und zeigt sich in den Bemühungen, den Gebrauch der spanischen Sprache innerhalb der Sphäre der Kirche, d.h. konkret in den Messen in der Dorfkapelle, zurückzudrängen. Der kirchliche Raum wird dadurch bewußt zu einem Gegenpart zur bilingualen Schule, zu Massenmedien, zu Marktbeziehungen und zu administrativen Strukturen ausgestaltet. Veranschaulicht wird dies besonders durch die Kindergottesdienste, die als kulturelle Projekte der Diözese von San Cristóbal bewußt als Gegengewicht zur Schule eingesetzt werden. Die kirchlichen Aktivitäten in Form von Messen und Kindergottesdiensten begleiten und unterstützen auf diese Weise das wachsende religiös-kulturelle Selbstbewußtsein der Dorfbewohner/innen. Diese Aktivitäten treten der Mißachtung und der Erniedrigung der indigenen Kultur entgegen und geben dem einzelnen als einer/en Träger/in der indigenen Kultur seine Würde. In dieser Form repräsentiert der kirchliche Raum in Río Grande eine "Basisgemeinde" im Sinne der Befreiungstheologie, in der durch einen Bewußtseinsbildungsprozeß - Konszientisation - die internalisierten Strukturen der Unterdrückung abgestreift werden, d.h. hier in concreto, die Diskreditierung der indigenen Kultur. Die Indígena lernen, sich damit von der alltäglichen Reproduktion der verinnerlichten, diskriminierenden Strukturen in ihrem Bewußtsein und Verhalten zu befreien (vgl. Kern, 1990). Entscheidend für diesen Prozeß ist die intermediäre Funktion der Katechisten zwischen lokaler Gemeinde und überlokaler Institution. Durch diese Verbindungsfunktion lassen die indigenen Laienprediger die vorgestellte Aufwertung der autochthonen Sprache nicht als zufälliges Ereignis erscheinen, sondern stellen sie in den überlokalen Zusammenhang der Katechistenbewegung "pueblo creyente" bzw. der lateinamerikaweit agierenden katholischen Befreiungstheologie. Die

Laienprediger bilden also durch ihre Aktivitäten eine "Brücke", die den Bezugsrahmen des einzelnen Indígena von der lokalen Comunidad in eine überlokale Bewegung transzendiert. Es stellt sich hierbei die Frage, ob der befreiungstheologische Ansatz der Katechisten das neue kulturelle Selbstbewußtsein in Río Grande vielleicht bedingte?

In der dargestellten Aufwertung der indigenen Sprache wird deutlich, daß sich in Río Grande die neue Wertschätzung der Muttersprache lange vor dem Beginn der konkreten Fördermaßnahmen der Katechisten entwickelte. Sie können von daher nicht als Ursache für die Entwicklung im Dorf angesehen werden. Aufgrund dieser negativen Antwort möchte ich diese Frage als eine eher nebensächliche betrachten, denn sie verstellt den Blick darauf, daß die Laienprediger einerseits selbst einfache Indígena sind, die ohne die Resonanz ihrer Gemeinde nicht im befreiungstheologischen Sinne agieren könnten. Andererseits ist es wichtig, auf die offensichtlich wechselseitige Verstärkung der lokalen Tendenz zu einem erstarkten religiös-kulturellen Selbstbewußtseins und den politischen, kulturellen und theologischen Aktivitäten der indigenen Laienprediger im Rahmen der Theologie der Befreiung hinzuweisen. Erst hierdurch wird die Voraussetzung für eine überlokale Bewegung wie z.B. "pueblo creyente" geschaffen. Denn durch die Betrachtung dieses wechselseitigen Verhältnisses kann das politische Mobilisierungspotential der Katechistenbewegung "pueblo creyente" in Chiapas verständlich gemacht werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es in Río Grande Katechisten gibt, die durch ihre Aktivitäten gezielt die Sprache der Chol fördern und damit dazu beitragen, daß sich das vorhandene kulturelle Selbstbewußtsein im Dorf weiter konsolidiert. Die Aktivitäten der Laienprediger sind teilweise in kirchliche Projekte der Diözese San Cristóbal eingebunden, die, aus einer befreiungstheologischen Motivation heraus, die diskriminierte Kultur der Indígena unterstützen und lebendig halten. Der befreiungstheologische Ansatz veranlaßte die Katechisten, sich innerhalb der Diözese zu einer Bewegung zusammenzuschließen ("pueblo creyente"), um einen Konszientiationsprozeß der indigenen Bevölkerung zu initiieren, der die Indígena dazu befähigt, ihre Lebensumstände selbständig zu analysieren und Veränderungen in Richtung einer "Befreiung" (sozial wie theologisch) selbst umzusetzen. Die bestehende intermediäre Funktion der Laienprediger zwischen Comunidad Indígena und "pueblo creyente" bzw. der Theologie der Befreiung vermittelt einerseits den Indígena in den einzelnen Dörfern einen neuen überlokalen Bezugsrahmen und andererseits bündelt sie die vereinzelt lokalen Tendenzen zu einer gesellschaftlichen Bewegung, die eine Politisierung der indigenen Bevölkerung voranschreiten läßt. Die Entwicklung in Río Grande können deshalb nicht von denen in Chiapas abgetrennt und isoliert betrachtet werden.

4. Das religiös-kulturelle Selbstbewußtsein der Indígena und deren Politisierung durch die Katechisten als Grundlage der EZLN

1994 kam es zu einem Aufstand in Chiapas. Meiner Ansicht nach können die oben vorgestellten Zusammenhänge erklären, warum dieser Aufstand einen großen Zulauf von Indígena, die sich der "Ejército Zapatista de Liberación Nacional" (EZLN) angeschlossen haben, erfuhr. Deshalb möchte ich im folgenden auf den Aufstand von 1994 eingehen.

Die Aufständischen repräsentieren eine indigen-bäuerliche Bewegung, die eine veränderte gesellschaftliche Situation anstrebt, in der es den indigenen Dorfgemeinschaften möglich wird, nach ihren eigenen Vorstellungen zu leben. Der Fokus meiner Betrachtung konzentriert sich ausschließlich auf das gestärkte religiös-kulturelle Selbstbewußtsein der Indígena und ihre Politisierung durch die Katechisten, so daß ich auf weitere Rahmenbedingungen des Aufstandes, d.h. die ökonomische Entwicklung in Mexiko respektive in Chiapas und die soziale Diskriminierung der indigenen Bevölkerung, nicht eingehen werde⁵⁰.

Zunächst möchte ich mit den z.Z. verfügbaren Informationen die Organisationsstruktur der EZLN in der sogenannten "Zona negra", dem von den Zapatisten beherrschten Gebiet in der Selva Lacandona, betrachten, um den indigen-bäuerlichen "Kern" der Rebellenbewegung darstellen zu können.

Die Zapatisten werden von Repräsentanten der Comunidades Indígenas angeführt, welche als "Comandantes" bezeichnet werden. Sie bilden das "Geheime Revolutionäre Indígena-Komitee", das oberste Führungsgremium der EZLN. Grundsätzliche Entscheidungen werden in diesem Gremium diskutiert und an die Dorfgemeinschaften weitergegeben. Dort werden nach internen Beratungen die Entscheidungen demokratisch beschlossen und an das Führungskomitee zurückgereicht, das daraufhin für die Umsetzung der Entscheidung sorgt. Der militärische Arm der EZLN ist diesem Führungsgremium untergeordnet. Das spiegelt sich in der Titulierung der militärischen Führer als "Subcomandantes" wider. Für die konkrete militärische Umsetzung der Entscheidungen haben die Subcomandantes jedoch die dafür notwendige Handlungsfreiheit. Insgesamt entspricht die Organisationsstruktur der EZLN den Strukturen der indigenen Dorfgemeinschaften. Die "Physiognomie" der Strukturen der EZLN ist das Ergebnis einer Entwicklungsgeschichte, bei der sich die Vorstellung einer wahrscheinlich linksgerichteten, sozialrevolutionären Mestizengruppe den Werten der indigenen Kultur unterordnen mußte. Subcomandante Marcos beschrieb diese Entwicklung in einem Interview wie folgt:

"Die EZLN ist eine politisch-militärische Organisation, und so etwas ist das Unde-

⁵⁰ Als Literaturhinweise für interessierte Leser/innen, die sich intensiver mit dieser Rebellion auseinandersetzen wollen: Medico international, 1994: Chiapas. Mexico. Unterdrückung und Aufstand, Frankfurt/M; sowie Aktion Dritte Welt e.V., 1994: Dokumentation zum Aufstand des Zapatistischen-Nationalen- Befreiungsheers (EZLN), Freiburg; und Simmen, Andreas (Hg.), 1994, Mexico. Aufstand in Chiapas, Berlin.

mokratischste der Welt. Alles läuft von oben nach unten, einer befiehlt, die anderen müssen gehorchen. Als wir mit dieser Struktur in Kontakt traten, mit den demokratisch strukturierten indianischen Dorfgemeinschaften, prallten diese Gegensätze natürlich aufeinander. Dies geschah aber auf der Ebene der Basis, und hier dominiert deutlich der indianische Sektor. Will die politisch-militärische Kommandoebene überleben, muß sie sich diesem Sektor unterordnen, muß sie die Strukturen akzeptieren, die die Dorfgemeinschaften vorschlagen. Will die Armee als solche wachsen, und nicht eine kleine Guerillagruppe bleiben, wie wir das aus der lateinamerikanischen Guerillageschichte kennen, will sie wirklich Rückhalt in der Bevölkerung bekommen, so muß sie diese andere Struktur akzeptieren. So löst sich dann auch der Widerspruch: Es gibt Entscheidungen, die demokratisch herbeigeführt werden, und solche, die rein militärisch auf der Kommandoebene getroffen werden. Die großen Entscheidungen, z.B. über den Zeitpunkt des Kriegsbeginns, des Kriegsendes, zur Aufnahme des Dialogs, über unser Banner, über die Gründe des Kampfes, die Bündnispolitik, mit wem Gespräche geführt werden, alle diese Entscheidungen müssen auf demokratische Weise gefällt werden. Demokratisch wird darüber abgestimmt, daß der Krieg begonnen wird, und ich erhalte dann den Befehl: Wir fangen an, gib die nötigen Befehle zur Umsetzung dieser Entscheidung! Da diese Entscheidung aber unten getroffen wurde, ist die Umsetzung in notwendig militärisch-hierarchischer Form von oben sehr viel leichter.

Die grundlegenden Befehle erteilen also die Dorfgemeinschaften nach langen internen Beratungen, ich setze diese dann operationell um" (Sacher, 1994a:49-50).

Der indigen-dörfliche Charakter, der die Organisationsstruktur der EZLN prägt, zeigt sich auch in den Forderungen, die die Zapatisten nach ihrem überraschenden Aufstand zu Jahresbeginn gegenüber der Weltpresse formulierten. Auf die einzelnen Punkte des Forderungskataloges möchte ich nicht eingehen, sondern auf den grundlegenden Tenor hinweisen, der die Demokratisierung, die Respektierung der verschiedenen Kulturen und ihre gleichberechtigte Integration in die mexikanische Gesellschaft fordert.

"Das Direktivkomitee wird von Tzotziles, Tzeltales, Choles, Tojolables, Mames und Zoqüs [Zoques, W.L.], den hauptsächlichen ethnischen Gruppen in Chiapas gebildet. Sie alle waren einverstanden. Außer Demokratie und Repräsentierung haben sie Respekt verlangt - Respekt, den die Weißen niemals gehabt haben" (Informationsdienst POONAL, 17.1.1994, "Wir wollen keine Regierung bilden", Interview mit dem EZLN-Kommandanten Marcos).

In diesem Katalog finden sich auch Forderungen wieder, die schon 1974 auf der ersten Indígena-konferenz aufgestellt worden waren, wie die nach besserer Gesundheitsversorgung, Zugang zu Land und Bildung sowie einer besseren Infrastruktur. Trotz dieser Forderungen, die sehr konkret auf die Verbesserung der Lebensumstände der Indígena abzielen, verfolgt die EZLN keine ethnischen Sonderinteressen. Dies läßt sich an den Widersprüchen und Brüchen zwischen den verschiedenen Punkten des Forderungskatalogs festmachen. So weißt Ulrich Mercker in einem Artikel darauf hin, daß die Forderung nach besserer technischer und kommunikativer Ausstattung nicht mit der Forderung nach traditioneller indianischer Rechtsprechung für ein Leben in Freiheit und Würde kompatibel ist.

"Ein Leben mit der geschilderten technischen und kommunikativen Ausstattung wird nach kurzer Zeit die 'andere', indianische Rechtsprechung in die bekannte entpersönlichte Jurisprudenz verwandeln und damit auch den Begriff der Würde mit neuen Inhalten besetzen" (Mercker, 1994:588).

Doch gerade in diesen Widersprüchen liegt nach Mercker "... die Attraktivität der EZLN, denn hierin kann sich die Gesellschaft, und nicht nur die mexikanische, wiedererkennen" (Mercker, 1994:588).

Auch Gustavo Esteva hebt in einer ersten Analyse der zapatistischen Bewegung hervor, daß sie keine Merkmale einer ethnischen Bewegung trägt.

"La rebelión se distingue con claridad de todos los llamados 'movimientos étnicos', que son portadores de una ideología específica construida en torno a una raza, una religión, una 'etnia'. Todos los 'movimientos étnicos' son, en este sentido, fundamentalistas: defienden la vigencia de los términos fundamentales de su ideología, que incluyen expresamente la exclusión de quienes no la comparten. La configuración de la población indígena de México ha impedido que surja ese género de movimientos, que sólo se manifiestan, circunstancialmente, a nivel estrictamente local, y en esos casos no se expresan en torno a la ideología fundamentalista de una etnia, sino en el plano concreto del ámbito comunitario, en el que se admite o se excluye a determinadas personas por motivos particulares. La rebelión ha tomado explícitamente distancia de todo estos planteamientos: en sus documentos y en sus declaraciones se abre a todas las etnias y a los no indígenas, sin establecer ninguna discriminación por raza, credo o cualquier otro motivo" (Esteva, 1994:13-4).

Nach Esteva verkörpert die EZLN also nicht den Charakter einer ethnischen Bewegung, sondern sie wird von ihm und auch von Dietrich (1994) als "klassische" Bauernrevolte identifiziert. Die Autoren kommen zu dieser Schlußfolgerung, da die Zapatisten insbesondere Demokratie fordern, aber die Herrschaft nicht übernehmen wollen. Nach Dietrich zeichnet sich die klassische bäuerli-

che Rebellion dadurch aus, daß es ihr nicht um politische Macht geht.

"Der erfolgreiche Rebell verstand sich weder als heilsbringender Held noch als Erwirker obrigkeitlicher Benefizien. Er verlangte nach einem Leben in Frieden, auf seinem Land, in Freiheit, bestimmt durch die Notwendigkeiten seiner Gemeinschaft. Im Hinblick auf wie immer geartete Zentralgewalten richtete er sich gegen konkrete Unterdrückung und Ausbeutung und definierte seine Forderungen dementsprechend" (Dietrich, 1994:6).

Nach Dietrich und Esteva dient die Forderung nach Demokratie den Zapatisten als politisches Instrument, mit der Unterdrückung und ökonomische Ausbeutung beseitigt und gleichzeitig die übermächtige Zentralgewalt neutralisiert werden soll, damit die dorfgemeinschaftlichen Vorstellungen von kultureller und politischer Autonomie umgesetzt werden können.

"El ideal democrático podría corresponder a su imagen de un gobierno lejano, que no los oprima demasiado, y la forma de enfrentar sus predicamentos actuales puede incluir modalidades que se confunden con las del desarrollo y consideran propias, como los servicios de salud, etc. La reivindicación 'democrática' comprende en la actualidad una definición campesina clásica: el autogobierno local, en que ha insistido muy explícitamente el movimiento, y un gobierno central más o menos lejano, que no se define como opresor" (Esteva, 1994:14).

"'Demokratie' soll also die Wiedergewinnung ihrer Lebensräume und die Autonomie ihrer Gemeinschaften ermöglichen. Diese Autonomie - und nicht etwa ein fürsorglicher Staat - soll ihnen die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse garantieren. 'Demokratie' bedeutet hier also nichts anderes als Entstaatlichung in einem sehr konkreten Kontext. Oder nochmals anders ausgedrückt: Ein Teil der Bauern Mexikos kämpft nun mit Gewalt und Verzweiflung um die Bewahrung oder Wiedergewinnung seines konkreten Lebensraumes" (Dietrich, 1994:6).

Daß dieser konkrete Lebensraum der indigenen Kleinbäuerinnen und -bauern auch mit konkreten Vorstellungen von einer Lebensweise gefüllt ist, deutet Mercker mit dem Hinweis an, daß die Forderungen der EZLN "... auf der Grundlage einer tief verwurzelten ethnischen Identität ... " beruhen. Sie kommen in einem Interview mit einem indigenen Dorfbewohner der Selva Lacandona klar zum Ausdruck:

"Wenn wir Demokratie fordern, dann meinen wir vor allem die Anerkennung unserer eigenen Organisationsformen. Gegenwärtig existiert unsere Organisation überhaupt nicht - weder vor dem Gesetz noch vor der Verfassung. Wir wollen, daß das geändert wird, denn momentan ist es so, daß die staatlichen Behörden nur Strukturen anerkennen, die ihrer Norm entsprechen. Entweder ihr organisiert euch so und so, oder ihr bekommt kein Geld für die Gemeinde. Wir wollen, daß unsere Strukturen respektiert werden, wie sie unserer Kultur gemäß bestehen. Der Staat will seine Organisations-schemen aufzwingen, weil sie sich für ihn bewährt haben als Kontroll- und Vereinnahmungsmechanismen" (Sacher, 1994b:55).

Das Bedürfnis, nach den eigenen indigen-kulturellen Vorstellungen leben zu können, oder mit anderen Worten, das religiös-kulturelle Selbstverständnis der Indígena umzusetzen, ist also ein zentrales Motiv für den Aufstand der Zapatisten.

Auf welcher Grundlage konnte sich aber aus den historisch eher isolierten indigenen Dorfgemeinschaften, deren Bezugsrahmen sich ausschließlich auf die eigene Comunidad Indígena bezog, eine regionale Bewegung formieren, deren Existenz die Grundfesten des mexikanischen politischen Systems zum Wanken brachte? Wie kam es zur Politisierung der indigenen Bevölkerung, die dann erst den Zulauf zur EZLN ermöglichte? Zu dieser Frage gibt Ana Luisa Izquierdo (1994) einen Hinweis, in dem sie einen Blick auf die Theologie der Befreiung richtet. Für das Gebiet der Selva Lacandona, dem Epizentrum des Aufstands, beschreibt Izquierdo die wichtige Rolle der Katechisten:

"... el papel de la iglesia católica liberadora en dotar a los indígenas de conocimientos, capacidad de análisis de su realidad y anhelos de resolver sus carencias. La labor de la iglesia, con un grupo llamado de 'catequistas', empiezan en las Cañadas desde 1960. Pero el trabajo más intenso se desarrolló en la década de los setentas y de los ochentas, bajo la dirección del Obispo de San Cristobal de las Casas, Samuel Ruíz. El sostiene la idea de que 'la iglesia es el único espacio donde los indígenas podían cobijarse, organizarse y concientizarse'" (Izquierdo, 1994:7).

Zu der wachsenden Bereitschaft der Indígena, sich in überlokalen Gruppen zusammenzuschließen, um sich für eine Veränderung ihrer Lebensumstände nach ihren eigenen Vorstellungen einzusetzen, schreibt Izquierdo:

"La integración política de los mayas de Chiapas se inicia en el Congreso Indígena de 1975 [richtig ist 1974; W.L.], cuando sus participantes se organizaron en torno a demandas agrarias y de servicios. Para 1980, 156 comunidades de trece municipios integraron la Unión de Uniones Ejidales y Sociedades Campesinas de Producción de Chiapas. La fuerza de estos grupos se basa en los conceptos y actitudes prehispánicas, que han sido consolidadas por la iglesia católica" (Izquierdo, 1994:7-8).

Angedeutet wird hier der wichtige Beitrag der Befreiungstheologie zur Politisierung des indigenen Selbstverständnisses und zur Teilnahme an überlokalen Organisationen. Doch verklärt Izquierdo leider die indigenen Kulturvorstellungen als "prähispanisch", als ob sie sich im Kokon der Comunidad Indígena über 500 Jahre unverändert erhalten hätten. Auch geht sie in ihrer analytischen Darstellung nicht weiter auf den politisierenden Einfluß der Befreiungstheologie ein. Statt dessen trennt sie in ihrem Beitrag den angedeuteten Zusammenhang von religiös-kulturellem Selbstbewußtsein und Politisierung wieder auf und läßt die Aktivitäten der Theologie der Befreiung und das Bedürfnis der Indianer, nach indigenen Kulturvorstellungen leben zu wollen, als bezugslose Aspekte nebeneinander stehen. Erst mit dem Auftreten der zapatistischen Bewegung kommen bei ihr beide Aspekte wieder miteinander in Berührung:

"Los rebeldes han amalgamando el concepto de comunidad maya con las ideas esparcidas por los católicos del movimiento liberador de la iglesia, acerca de ser parte integrante de un todo social, produciendo entre sus filas un arraigado, y profundo sentimiento de solidaridad" (Izquierdo, 1994:2).

Durch diesen Satz erweckt sie den Eindruck, als handle es sich beim Zusammenbringen beider Aspekte um eine gezielte Strategie der Rebellen, die dazu dienen soll, die Reihen der EZLN zu schließen, aber nicht um eine Dynamik, wie es z.B. oben im Zitat von Subcomandante Marcos deutlich wurde. Nach seiner Darstellung hatte die Vehemenz und die Dominanz der indigenen Kultur- und Lebensvorstellung eine Unterordnung der gesamten Strukturen der EZLN unter die Form der indianischen Dorfgemeinschaft zur Folge⁵¹.

Trotzdem Izquierdo schlußendlich das religiös-kulturelle Selbstverständnis der Indianer als Grundlage für jene politische Entwicklung in der Selva Lacandona ignoriert, ist ihre Arbeit ein wichtiger Beitrag zur Analyse der EZLN. Denn sie berücksichtigt neben den ökonomischen und sozialen Mißständen in Mexiko auch das Wirken der Katechisten bzw. der Theologie der Befreiung.

Abzuschließend möchte ich hervorheben, daß das in ganz Chiapas vorzufindende religiös-kulturelle Selbstverständnis der Indígena durch das Wirken der Befreiungstheologen und der indigenen Katechistenbewegung zu einer Politisierung führte. Diese Politisierung bildet die Basis für diverse politische Organisationen der Indianer in Chiapas, so auch für die zapatistische Befreiungsarmee.

Die Transformation in Río Grande und die Erscheinung der EZLN haben demnach das religiös-kulturelle Selbstverständnis der Indígena als gemeinsamen Nenner, daß in diesen beiden, völlig unterschiedlichen Formen zum Ausdruck kommt.

⁵¹ Unterstützt wird meine These, daß das religiös-kulturelle Selbstverständnis der Indígena Grundlage für die in den letzten Jahren zu beobachtende politische Dynamik bei den Indígena sei, durch eine Untersuchung der Anthropologen Xochilt Leyva und Gabriel Ascencio über die Selva Lacandona. Sie haben schon Jahre vor dem Aufstand auf das indigen-dorfgemeinschaftliche Selbstverständnis hingewiesen, das den für die politische Entwicklung in dieser Region nötigen Zusammenhalt erst hervorbringt. "Ciertamente la identificación de un núcleo de comunidades campesino-indígenas pilares de la dinámica subregional se dio en la lucha por la tierra. He aquí el principal catalizador de la cohesión en torno a un proyecto político" (Leyva/Ascencio, 1991:32).

5. Der neue Stellenwert der Curanderas/os

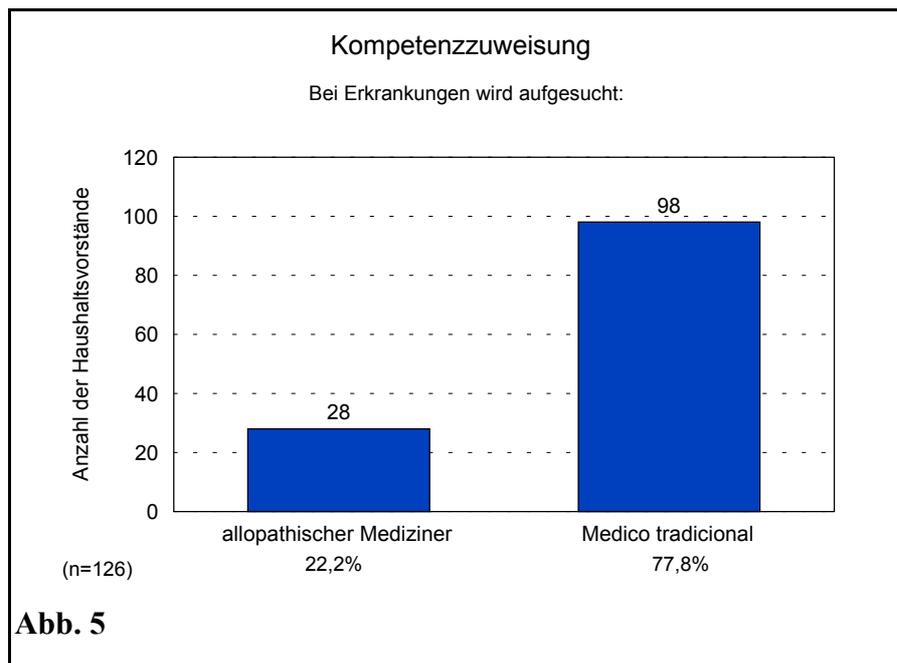
Ein weiteres entscheidendes Indiz dafür, daß die indigene Bevölkerung in Río Grande ihre Kultur aufwertet, ist der neue, höhere Stellenwert der indigenen Medizin in der Comunidad Indígena. Dieser Teil der indianischen Kultur, der durch Heiler/innen personifiziert wird, gewinnt sowohl durch das wachsende religiös-kulturelle Selbstverständnis der Mitglieder der Dorfgemeinschaft als auch durch staatliche Förderungsmaßnahmen für die Heiler/innen an Bedeutung.

Im folgenden werden die neue Selbstverständlichkeit der traditionellen Heilungen im Alltag und das gewachsene Vertrauen der Mehrheit der Dorfbevölkerung in die Heiler/innen dargestellt. Dieses Vertrauen drückt eine Neubelebung des religiösen Kontexts der indigenen Medizin aus, da der männliche Heiler eine religiöse Autorität besitzt.

Anschließend wird vorgestellt, wie der Staat die Heiler/innen fördert: Einerseits bindet der Staat durch seine Gesetzgebung die Heiler/innen in das mexikanische Gesundheitssystem ein, und andererseits unterstützt eine staatliche Institution die Heiler/innen gezielt. Diese staatlichen Maßnahmen bilden einen Nährboden, der die Aufwertung der indigenen Medizin in der Dorfgemeinschaft begünstigt.

Aus meiner heutigen Perspektive halte ich es für bemerkenswert, daß in den Untersuchungen der siebziger Jahre von Bennholdt-Thomsen (1982) und Coello (1977), aber auch in dem Bericht über meinen ersten Besuch in Río Grande von 1987 (Link/Linnenbürger, 1988), die Tätigkeiten oder die soziale Stellung von indigenen Heiler/innen, die Curanderas/os oder auch Médicos Tradicionales genannt werden, nicht erwähnt werden. Der Grund dafür liegt nach meiner Überzeugung nicht darin, daß die Tätigkeiten der Heiler/innen ignoriert wurden, sondern darin, daß sie ihre Heilbehandlungen nicht in der Öffentlichkeit zeigten. Z.B. teilte Veronika Bennholdt-Thomsen mir mit, daß sie während ihres Forschungsaufenthaltes in Río Grande in den siebziger Jahren keine Aktivitäten der Médicos Tradicionales bemerkte, und deshalb die Curanderas/os in ihrer Studie auch keine Erwähnung finden konnten. Noch 1987, während meines dreimonatigen Besuchs des Dorfes, nahm ich keine Heilbehandlung von Médicos Tradicionales wahr, auch gab sich kein/e Dorfbewohner/in mir gegenüber als Curandera/o zu erkennen.

Interessant ist, daß sich bei meinem Aufenthalt im Jahre 1992 bis 1993 ein ganz anderes Bild offenbarte. War die Existenz der Curanderas/os vor einigen Jahren für einen Fremden nicht sichtbar, so ist sie heute eine evidente Selbstverständlichkeit im alltäglichen Bild des Dorfes. Häufig sah und hörte ich im Dorf autochthone Heiler/innen, die in einer zeremoniellen Heilung Kranke kurierten oder stieß auf eine brennende Kerze, die Curanderas/os am Wegesrand aufgestellt hatten. Die Médicos Tradicionales sind heute, für jeden sichtbar, eine wichtige Institution im alltäglichen Leben des Dorfes geworden.



Die Ergebnisse meiner Erhebung bestätigen diese Feststellung. Ich hatte die Haushaltsvorstände befragt, ob sie bei einer Krankheit zuerst einen Doktor (einen Mediziner der allopathischen Medizin) oder einen Médico tradicional aufsuchen würde. 77,8% der Befragten antworteten, daß sie zuerst zu einer/m Curandero/a gingen, und nur 22,2% suchen als erstes einen allopathischen Mediziner auf (siehe Abbildung 5).

Die Zahlen belegen das Vertrauen der indigenen Bevölkerung in die Heilkunst der Médicos Tradicionales. Ein Gespräch mit dem Prinzipal Domingo Gutiérrez Martínez II. zeigt, - was später auch der Prinzipal und Curandero Manuelon López Pérez sowie der Katechist A bestätigten -, daß es im Vergleich zu heute vor ca. 15 bis 20 Jahren nicht so viele Curanderas/os in Río Grande gegeben hätte. Zudem berichtete er, daß sie nicht so gut wie die heutigen gewesen wären. Früher hätte es fünf Médicos Tradicionales im Ort gegeben, wovon zwei wirklich hätten helfen können. Die Leute hätten damals Angst vor den Curanderas/os gehabt. Deshalb vermieden sie, die Aufmerksamkeit der indigenen Heiler/innen zu wecken, da sie annahmen, diese seien Hexer ("brujos"), die Macht über die Menschen besäßen. Mit der Zeit hätten die Curanderas/os jedoch ihr Verhalten geändert, so daß sie heute ihre Heilbehandlungen eher als einen Dienst ("servicio") für die Comunidad Indígena und für Gott betrachten würden. Außerdem tranken die Curanderas/os nicht mehr soviel Rum ("traigo") wie früher, und übernahmen deshalb heute mehr Verantwortung für ihre Patienten (vgl. Tagebuch, 20.6.1993).

Die Einschätzung von Don Domingo Gutiérrez Martínez II. ist aufschlußreich, da er die Veränderungen direkt benennt. Ihm zufolge gehen die heutigen Médicos Tradicionales verantwortungsbewußter mit ihren Fähigkeiten gegenüber den einzelnen bzw. gegenüber der Gemeinschaft um. Er spricht von 5 Curanderas/os; zur Zeit meines Aufenthalts im Dorf gab es sieben Curanderas/os - eine Frau und sechs Männer. Dieser Anstieg samt dem von Don Domingo Gutiérrez Martínez II konstatierten gewachsenen Verantwortungsgefühl der Médicos Tradiciona-

les belegt die gestiegene Bedeutung der indigenen Medizin in der Dorfgemeinschaft. Bestätigt wird die veränderte Perzeption der Dorfbewohner/innen gegenüber den Fähigkeiten der indigenen Heiler/innen auch durch die Äußerung von Don Domingo Gutiérrez Martínez II., daß früher die Curanderas/os auch als Hexe/r bezeichnet wurden, heute jedoch werden sie als (recht-)gläubig und verantwortungsvoll beschrieben. Diese veränderte Atmosphäre im Dorf könnte der Grund sein, warum mehr Menschen als Curanderas/os arbeiteten. Die Annahme, daß sich die Stellung der Curanderas/os veränderte, wird gestützt, wenn die allgemeine Situation der Curanderas/os in der jüngeren Vergangenheit mit berücksichtigt wird: Sie waren zuvor einem starken gesellschaftlichen Druck ausgesetzt. Ihr Ansehen wurde durch die

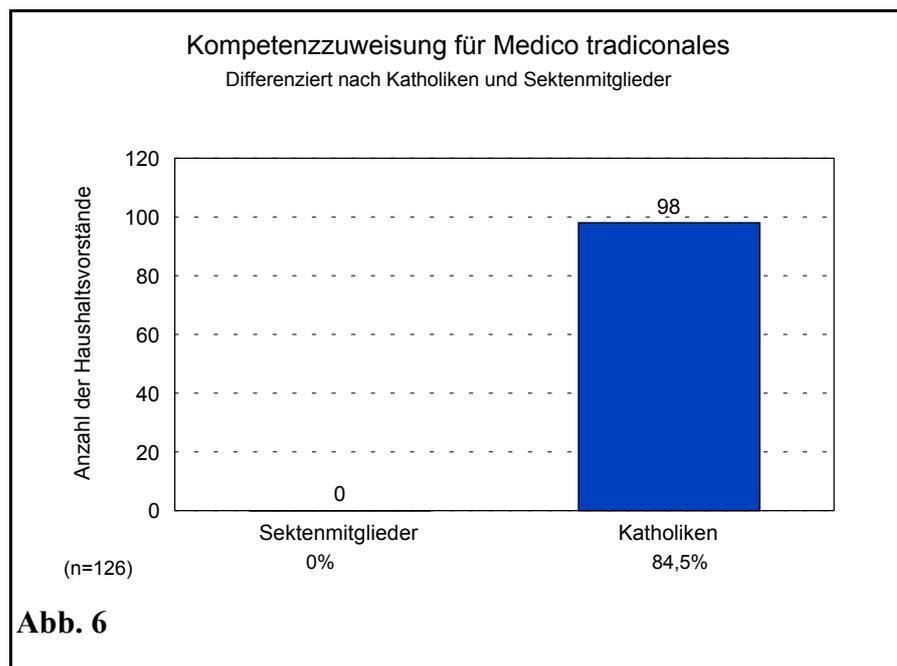


Abb. 6

Schmähungen der Mestizen, sie seien Scharlatane, diskreditiert. Der mexikanische Staat verfolgte sie juristisch, falls eine Heilung mißlang. D.h., die gesellschaftliche Anerkennung wurde den Médicos Tradicionales außerhalb der Comunidad Indígena verweigert. Aber auch innerhalb der Comunidad Indígena entwickelte sich eine ablehnende Haltung, da durch den Einfluß der pastoralen Praxis der Theologie der Befreiung bzw. der katholischen Kirche bis weit in die achtziger Jahre hinein die Tätigkeiten der Curanderas/os als irregeleitete Form der "Volksreligiosität" oder sogar als häretische Handlungen betrachtete wurden. Die Auswirkungen dieses Einflusses der katholischen Kirche auf die Situation in den Comunidades Indígenas waren beträchtlich (vgl. Kapitel V.3.a) und klingen noch in der Bezeichnung "brujo/a" an.

Doch nicht nur die katholische Kirche drängte auf eine Ablehnung der Tätigkeiten der autochthonen Heiler/innen, sondern vor allem die in den siebziger Jahren innerhalb der indigenen Bevölkerung stark expandierenden religiösen Sekten. Sie lehnten die Médicos Tradicionales rigoros als Idolatrie ab. Daß diese Zurückweisung noch heute unter den Mitgliedern der "protestantes" unvermindert anhält, verdeutlicht das Ergebnis meiner Umfrage über das Vertrauen zu den Curanderas/os in Río Grande, wenn die Antworten mit der Religionszugehörigkeit in Relation

gesetzt werden. Die Verteilung läßt eindeutig erkennen, daß kein einziger Haushaltsvorstand der "protestantes" bei Krankheiten zuerst die Curanderas/os aufsucht, wohingegen es bei den katholischen Haushalten 84,5% sind (siehe Abbildung 6).

Der Druck, dem die Médicos Tradicionales früher außerhalb wie innerhalb des indigenen Dorfes ausgesetzt waren, wirkte sich darauf aus, wie die Dorfbewohner/innen die Curanderas/os wahrnahmen. Das Ansehen der Curanderas/os sank, die Heiler/innen zogen sich zurück oder gaben ihre kurative Tätigkeit auf.

Welche Veränderungen haben in der jüngeren Zeit den oben konstatierten Wandel in der Wertschätzung der indigenen Bevölkerung bzw. konkret der Bewohner/innen von Río Grande in bezug auf die Médicos Tradicionales hervorgerufen?

Eine mögliche Antwort auf diese Frage ist in der veränderten Haltung der Befreiungstheologie bzw. der Diözese San Cristóbal gegenüber der indigenen Kultur zu sehen, wie sie schon im letzten Kapitel (Kapitel V.3.a) dargestellt wurde. Innerhalb der Diözese wurde die ablehnende Haltung gegenüber der Volkreligiosität bzw. autochthonen Kulturen revidiert, so daß die Curanderas/os seitdem als ein Teil der indigenen Kultur betrachtet und respektiert werden. Aufgrund dieser Veränderung akzeptierten die Dorfbewohner/innen die Médicos Tradicionales verstärkt. Ein weiterer Grund, der die veränderte Haltung der Dorfbewohner/innen gegenüber den Curanderas/os erklärt, ist in dem wachsenden religiös-kulturellen Selbstverständnis der Chol zu sehen. Denn die indigene Medizin repräsentiert einen wichtigen Teil der indigenen Kultur und ist zudem in die religiöse Weltkonzeption der Chol eingebettet. Diese ganzheitliche Konzeption von Medizin, Kultur und Religion spiegelt sich in der Rolle der Médicos Tradicionales wider, die sowohl als Träger des überlieferten Wissens der pflanzlichen Heilkunde als auch als religiöse Autorität im Dorf gelten.

"... la medicina tradicional no se reduce a una serie de recetas para hacer infusiones y curarse un dolor, sino que tiene mucho que ver con la concepción del mundo, con la concepción misma de la enfermedad, con la concepción del cuerpo humano. Hay que entender esa coherencia de los sistemas curativos en términos de estas concepciones" (Herrasti/Ortiz, 1986a:11).

Um den Zusammenhang zwischen der Aufwertung des religiös-kulturellen Selbstverständnis und damit auch der indigenen Weltanschauung und der neuen Wertschätzung der Curanderas/os zu verdeutlichen, wird im folgenden die religiöse Funktion der Médicos Tradicionales eingehender betrachtet.

a) Curanderas/os als religiöse Autoritäten im Dorf

Um die Verbindung von therapeutischer und religiöser Funktion der Curanderas/os in der Comunidad Indígena darstellen zu können, ist es notwendig, eine Perspektive einzunehmen, die von der überlieferten Kosmologie der Indígena ausgeht.

In der Anschauung der Indianer besteht der Kosmos sowohl aus physischen Erscheinungen als auch aus einer spirituellen Einheit, in die der Mensch als ein untrennbares Element eingebunden ist. Der Mensch kann selbst als ein "Mikrokosmos" betrachtet werden, der in der Einheit von Körper und Geist bzw. Seele besteht. Symptome einer Krankheit bedeuten in der indigenen Weltanschauung, daß die Beziehung des Menschen zum Universum gestört ist und deshalb auch die harmonische Beziehung zwischen Körper und Geist beeinträchtigt ist. Die Krankheit wird als eine Bestrafung der Seele bzw. des Geistes angesehen, der ein Vergehen bzw. eine "Sünde" des Erkrankten vorausging. Es besteht also eine direkte Verbindung zwischen menschlicher Handlung und der spirituellen Welt, so daß Ereignisse im irdischen Dasein einen Widerhall in der übernatürlichen Welt besitzen und umgekehrt.

"Lo que pasa en la faz de la tierra, en la vida 'normal', tiene repercusiones en la vida ideal, sobrenatural" (Herrasti/Ortiz, 1986b:56).

Die "Sünde", die zur Krankheit führt, besteht meistens in der Übertretung von Regeln, die beim Zusammenleben des Individuums mit dem Universum oder mit der Dorfgemeinschaft als ein Teil des Universums beachtet werden müssen (vgl. Antochiw, 1986; Manca, 1993; Pérez Chacón, 1993).

Die Rolle des/der Curandera/o in dieser komplexen Kosmologie besteht deshalb sowohl in der therapeutischen Heilung des Patienten als auch darin, spirituelle Beziehungen wieder zu harmonisieren bzw. Geister zu besänftigen.

"El concepto de enfermidad, su causa y su desarrollo y por lo tanto los procesos curativos son a su vez un reflejo de la concepción del universo indígena e implican una terapéutica que cubre todos los aspectos interesados por estos conceptos: el enfermo, como ser físico y espiritual; el universo; las causas de la enfermedad definidas como una alteración de las relaciones armónicas que debe sostener el individuo con su universo; el curandero que debe conocer los aspectos físicos y espirituales del universo y al enfermo para restablecer la armonía mediante una curación que abarca tanto los aspectos espirituales como físicos" (Antochiw, 1986:8-9).

Der Stellenwert der Curanderas/os innerhalb der Comunidad Indígena ist aufgrund der indigenen Konzeption von Krankheit nur im Zusammenhang mit der Kosmologie bzw. dem religiös-kulturellen Kontext zu verstehen. Mit anderen Worten, die Funktion der Médicos Tradicionales

repräsentiert einen festen Bestandteil des religiösen Glaubens der Indígena. Diese Kosmologie ist allen Gruppen der Maya-Nachfahren eigen, doch differieren sie in der konkreten rituellen Ausformulierung des religiös-kulturellen Kontexts, so daß im Alltag unterschiedliche Heilzeremonien abgehalten werden.

Wird bei den Chol ein Médico tradicional zu einem Kranken gerufen, so diagnostiziert er zuerst die Krankheit, indem er den Pulsschlag führt und interpretiert sowie den Kranken nach den Symptome seines Leidens fragt. Grundlagen der Diagnose sind auch Fragen nach Träumen, erlittenen Stürzen, Schocks, eventuellen Übertretungen von Verhaltensnormen und Streitigkeiten mit anderen Personen. Je nach Diagnose wird der Médico tradicional die Heilungszeremonie gestalten und entscheiden, ob eine oder mehrere Behandlungen notwendig sind. Eine zentrale Bedeutung für die therapeutischen Maßnahmen besitzt das Gebet. Entsprechend dem diagnostizierten Krankheitsgrad wird das Gebet im Hause des Kranken gesprochen oder, bei schwierigeren Fällen, muß der Kranke sich (wie bei den Chol des Bezirks Tila) in die Kirche von Tila begeben, in der sich die heilige Figur des "Señor de Tila" befindet. Auch andere sakrale Stätte wie Höhlen, Quellen oder bestimmte Berge werden aufgesucht (vgl. auch Köhler, 1969).

"Aunque no todas las enfermedades se curan de la misma manera, en el tratamiento de éstas se utilizan rezos, reposiciones, hierbas, y se les pide a los cerros, cuevas, ríos, y sobre todo al 'Señor de Tila', por el alivio de nuestros padecimientos" (Don Carmelino Gutiérrez, in Pérez Chacón, 1993:293).

Im Hause des Patienten knien die Curanderas/os als erstes vor dem Hausaltar nieder und bitten die Heiligen, bei der Heilung anwesend und behilflich zu sein und böse Geister aus dem Haus zu vertreiben. Zur Unterstützung ihrer Bitte überreichen sie den Heiligen besondere Gaben wie Weihrauch, Rum, Kerzen, Suppe etc., die auch den "espíritu" (Geist/Seele) des Kranken überzeugen sollen, wieder in den Körper des Menschen zurückzukehren bzw. ihm seine Vollständigkeit wiederzugeben (vgl. Pérez Chacón, 1993). Häufig gehen die Curanderas/os während der Behandlung an den Ort, an dem der Patient vor seiner Erkrankung stürzte, da dies die Stelle ist, wo der Geist aus dem Körper "fiel" und die Krankheit ihren Anfang nahm. Dort werden den Geistern Gaben und Gebete gewidmet, damit der Geist des Patienten in seinen Körper zurückkehrt. Zur Illustration, wie die Chol von Río Grande eine Heilzeremonie durchführen, möchte ich eine Passage aus dem Forschungstagebuch wiedergeben:

(Tagebuch, 26.4.1993)

Ausencio Martínez Vázquez (8 Jahre) war erkrankt, ihn plagten heftige Bauchschmerzen. Sein Vater Fernando Martínez Martínez rief die Curanderos Nicolás Martínez Vázquez und Nicolás López Gutiérrez zu Hilfe, damit sie seinen Sohn von seinem "espanto" kurieren. Kurze Zeit später versammelte sich im Hause des Erkrankten eine Gruppe von fünf Männern, die aus den beiden Médicos Tradicionales,

dem Vater von Ausencio und zwei "compadres" bestand. Die beiden Médicos Tradicionales begannen ihre Heilung mit einem Gebet vor dem Hausaltar. Sie entzündeten dabei Räucherharz auf dem Altar und nahmen ein volles Wasserglas mit Rum, gossen etwas Rum auf den Lehm Boden vor dem Altar, so daß die Flüssigkeit in den Boden in Form eines Kreuzes einsickerte. Den Rest tranken sie während des Gebets selbst. Nach dem Gebet nahm der Curandero Nicolás López Gutiérrez das Gefäß mit dem Räucherharz und begann jeden der sechs Stützpfeiler des Hauptraumes zu segnen, indem er betend das Räucherharzgefäß vor jedem Pfeiler - vom Altar ausgehend gegen den Uhrzeigersinn - hin und her schwenkte und den Holzstamm mit einem Schluck Rum benetzte. Als alle Stützpfeiler gesegnet waren, wiederholten die Curanderos die gleiche Zeremonie an der Türschwelle und in der Mitte des Raumes. Anschließend ging die Gruppe in den mit Holzlatten vom Hauptraum abgetrennten Raum der Kinder, in dem schon einige Erwachsenen auf sie warteten und der kleine Patient Ausencio auf seinem Bett lag. Dort wurde als erstes am Kopfende des Bettes ein Gebet gesprochen, während der Rauch aus dem geschwenkten Räuchergefäß das Bett langsam einnebelte. Im Anschluß an das Gebet begab sich der Curandero Nicolás López Gutiérrez zu Ausencio und begann mit der Untersuchung. Er nahm den linken Arm seines Patienten, drückte vorsichtig mit den Fingerspitzen auf den Unterarm und wiederholte diese Untersuchung am linken Unterschenkel des Kranken. Nachdem er seine Untersuchung abgeschlossen hatte, ergriff er eine kleine Schale mit zerriebenem Knoblauch, die seine Frau während des Gebets in der Küche vorbereitet hatte. Den Knoblauch verrieb er auf Ausencios Beinen und Füßen und berührte nur kurz seinen Bauch, um auch dort etwas Knoblauch zu verteilen. Anschließend verlangte Nicolás López Gutiérrez ein großes Tuch und bat Adelina, die Mutter von Ausencio, in der Küche einige Kräuter zu waschen. Nachdem Adelina die Kräuter abgewaschen hatte, nahm er einige davon, legte sie auf die Stirn des kranken Kindes und befestigte sie mit dem Tuch am Kopf. Anschließend begannen beide Curanderos, den Bauch und den Rücken sowie wiederum die Beine von Ausencio mit den restlichen Kräutern einzureiben. Der aromatische Duft der Kräuter verbreitete sich nun langsam im Raum. Als das Einreiben beendet war, gingen einige Männer - die Frauen und die restlichen Männer blieben mit Nicolás López G. im Haus beim Patienten - angeführt vom Curandero Nicolás Martínez Vázquez und Leandro Martínez Vázquez, dem älteren Bruder Ausencios, zum Fußballplatz des Dorfes. Hier zeigte Leandro der Gruppe die Stelle, wo Ausencio während des Spielens stürzte. Dort plazierten sich die Männer und begannen zu beten. Der Curandero Nicolás Martínez Vázquez segnete Knoblauchzehen, Kakaobohnen und schwarze Bohnen mit dem Rauch des Räucherharzes, den er aus dem Haus mitgenommen hatte. Anschließend ritzte er mit seiner Machete genau dort ein Kreuz in den Boden, wo Ausencio gestürzt war, und drückte

die Kakaobohnen, die schwarzen Bohnen und den Knoblauch in die Erde. Auf beiden Seiten neben dem Kreuz steckte er Kerzen in den Boden und entzündete sie. Nach einem anschließenden Gebet, während dem sich alle mit dem Gesicht zur Sonne wandten, ging die Gruppe zur Dorfschule. Hier zeigt Leandro eine andere Stelle, an der Ausencio ein zweites Mal gefallen war. An dieser Stelle wurde die Zeremonie wiederholt.

Als die Gruppe wieder in den Raum von Ausencio zurückkehrte, war Curandero Nicolás López Gutiérrez immer noch mit seinen kurativen Handlungen beschäftigt. Er hatte in der Zwischenzeit verschiedene Kräuter unter das Hemd von Ausencio gestopft und war nun dabei, Ausencio mit einer Essenz zu besprühen. Dazu nahm er jeweils einen Schluck aus einer mit Kräutern und Rum gefüllten Flasche und blies die Flüssigkeit über Ausencio. Die übrigen Anwesenden im Raum beteten. Dabei schlug ein "compadre" auf eine Machete, und die Frau von Curandero Nicolás López Gutiérrez klopfte auf eine umgedrehte Schale, die in einem Wassereimer schwamm, so daß monotone Klänge im Rhythmus des Gebets entstanden. Nachdem der halbe Inhalt der Flasche über Ausencio versprüht war, ging Nicolás López G. dazu über, den "x'abubux" zu blasen und so den gesamten Körper entlang zu gehen. Der "x'abubux" erinnert an ein hölzernes, hohles, handgroßes Ei, das an dem spitzeren Ende ein Loch aufweist. Es ist die geöffnete Schale einer Baumfrucht. Nach der akustischen Behandlung mit dem "x'abubux" ging Nicolás López G. wieder dazu über, Ausencio mit dem restlichen Inhalt der Kräuterflasche zu besprühen. Nachdem die Flasche geleert und der Kranke völlig durchnäßt auf seinem Bett lag, gingen die Médicos Tradicionales zurück zum Hausaltar, um ein letztes Gebet zur Genesung Ausencios zu sprechen. Mit diesem Gebet war die eigentliche Heilungszeremonie abgeschlossen, doch gab es später ein Essen, zu dem all bei der Heilung Anwesenden von der Familie Ausencios eingeladen wurden. Während des Essens ging Curandero Nicolás López G. noch einige Male zu Ausencio, um den Kräuterumschlag auf der Stirn und am Bauch zu wechseln.

Nach der Ansicht der Chol ist nicht jeder Mensch in der Lage, als Curandera/o zu heilen und die Geister zu beschwören. Die Voraussetzung hierfür ist eine göttliche Berufung, oder, in den Worten der Chol, sie müssen einen "don" besitzen. Dieser "don" wird in ihnen erweckt, wenn sie in Träumen, die als die Brücke zwischen der materiellen und der Welt der Geister angesehen werden, von Gott zum Heilen berufen werden (vgl. auch Pérez Chacón, 1993).

In Río Grande erzählte mir José López López, der erst seit ein paar Monaten als Curandero tätig war, wie er zu heilen begann:

(Interview mit José López López, 17.6.1993)

W.L.: ¿Vd. es un curandero?

J.L.: Ah si, lo estoy probando.

W.L.: ¿Desde cuándo?

J.L.: Pues, quien sabe, no me recuerdo cuando empecé. Como unos 5 meses, ahorita.

W.L.: ¿Cómo empieza un curandero?

J.L.: O sea que ... cuando duerme uno, se sueña, pues, a veces se sueña mucho en la noche: como se hace, como se empieza. Vino pues un chamaquito, un varón. Pero es el dios. Y éste enseña a ... o sea que todo el tipo de hierbas. Así lo que vas a hacer éste y éste. Como un fuego vino, como un balón. Mil de cien. Es el espíritu santo. Él enseña como se ve, como se toca, pues, como se analiza en general, que enfermedad tiene uno. Entonces primero ora ante dios. Para ... tocar al enfermo. Pues primero se dice a dios. Pues llega tan rápido el espíritu santo ... que también nos enseña a analizar como está la enfermedad.

W.L.: ¿Como cura Vd.?

J.L.: Pues, se analiza como está el espíritu, está completo o no está completo. Sí, tenemos doce espíritus pues.

W.L.: ¿Cada hombre tiene doce?

J.L.: Sí. Doce. Hay nada más sólo un espíritu pero nada más unido en todo, donde es más grande. Lo llegan a juntar pues, tan grande, si se llega ahí, donde uno está fuerte, donde uno está sano que no tiene enfermedad. Cuando tiene enfermedad uno, pues, ahí ... o sea que unos cuantos no están completos y otros están lejos y otros están por allá, por la enfermedad, por el espanto. Hacen la lucha y lo ... va a regresar y lo juntan todos y entonces ahí tiene que analizar otra vez como está. Y lo vas a escuchar que si está llegando es tan llegando, poco a poco.

Die besondere Beziehung zu Gott, die durch die Berufung zur/zum Curandera/o eingeleitet wird, hält die Médicos Tradicionales an, ihre Fähigkeiten in die Dienste Gottes zu stellen und für das Wohlergehen ihrer Mitmenschen zu sorgen. Sie gehen dabei die religiöse Verpflichtung ("compromiso") vor Gott ein, ihre Heilkünste ausschließlich in diesem Sinne zu verwenden. Aufgrund dieser religiösen Verpflichtung galt es als unehrenhaft, wenn ein/e Curandera/o versuchte, materielle Vorteile aus ihren/seinen Fähigkeiten zu ziehen. Die Médicos Tradicionales durften für ihre Tätigkeiten nur das entgegennehmen, was die Patienten ihnen freiwillig überreichten. Da fast alle Chol Kleinbäuerinnen und -bauern waren, bestanden die "Geschenke" der Patienten vorwiegend aus Subsistenzprodukten wie Hühnern, Eiern, Mais, Bohnen etc. Die Annahme von Geld wurde als eine Entlohnung angesehen, die einer religiösen Verpflichtung nicht geziemt und für die/den Curandera/o rüchbar sein kann, da schnell das Gerücht entstehen konnte, daß sie/er ihre/seine "compañeros" ausbeutete (vgl. auch Pérez Chacón, 1993).

Die Médicos Tradicionales verkörperten durch ihren "don" und der damit einhergehenden

besonderen Beziehung zu Gott eine religiöse Autorität. Aus diesem Grund wurden sie nicht nur zur Behandlung von individuellen Leiden zu Hilfe gerufen, sondern auch zu religiösen Anlässen eingeladen, die durch die bäuerliche Existenz der Menschen bedingt sind. Wenn z.B. die Aussaat vorüber war, baten die Curanderas/os um Regen oder bei Anlässen, die für die Dorfgemeinschaft und ihre Verbindung zum spirituellen Kosmos wichtig waren, wie die rituelle Begrüßung und Segnung eines neugeborenen Dorfbewohners. Bemerkenswert ist, daß bei den Chol die religiösen Aktivitäten der Médicos tradicionales, die die Dorfgemeinschaft betreffen, ausschließlich von den männlichen Curanderos ausgeübt wurden. Wohingegen die Curanderas, wie in Río Grande Doña Rosa López Pérez, lediglich individuelle Erkrankungen behandelten. Hier zeigte sich die patriarchale Struktur der indigenen Kultur. Es existierte eine geschlechtliche Hierarchie innerhalb der Medicina tradicional, die den Männern die größere religiöse Autorität zuspricht, so daß nur sie sich für die Belange der Dorfgemeinschaft engagieren durften (vgl. auch Herrasti/Ortiz, 1986b).

Zur Verdeutlichung der religiösen Autorität der männlichen Curanderos in der Comunidad Indígena von Río Grande werden die zwei folgenden Tagebuchaufzeichnungen angeführt:

(Tagebuch, 8.9.1992)

Durch Zufall ging ich gerade dann an dem Haus von Jorge Martínez Gutiérrez vorbei, als Nicolás Martínez Vázquez auf der Türschwelle stand. Er lud mich ein, ins Haus zu kommen, da Anita Martínez Gutiérrez, die Frau von Martínez G., gerade eine kleine Tochter geboren hatte. Nicolás Martínez Vázquez, Curandero und Schwager der Frau, wollte die Zeremonie feierlich begehen, die nach einer Geburt von den Médicos Tradicionales im Rahmen der Tradition der Chol vorgenommen wird. Bei der Geburt selbst war Maria Martínez Gutiérrez anwesend, die katholische Hebamme und Ehefrau von Nicolás Martínez Vázquez. Die religiöse Zeremonie wurde nur von Männern ausgeführt. Die Anwesenden waren Jorge Martínez Gutiérrez, der Vater des Neugeborenen, sein Vater Diego Martínez Díaz, Nicolás Martínez Vázquez und ich. Zu Beginn der Zeremonie wurde in der Mitte des Zimmers der Wöchnerin auf dem Boden eine Kerze aufgestellt, und darum ein Gefäß mit Räucherharz und Hühnersuppe sowie eine Flasche Rum gruppiert. Nachdem die Kerze angezündet war, wurde gebetet. Nicolás Martínez V. war der Vorbeter. Im Anschluß an das Gebet gingen wir in den Hauptraum des Steinhauses, stellten uns vor den Hausaltar und Nicolás Martínez V. hielt ein kurzes Gebet. Anschließend gingen wir, entgegen dem Uhrzeigersinn, zur ersten Ecke des Hauses. Dort räucherte der Curandero Nicolás Martínez V. die Ecke mit dem Qualm des Räucherharzes ein und goß ein wenig Rum sowie Hühnersuppe gegen die Steine der Ecke, während er in monotoner Stimmlage ein Gebet auf Chol sprach. Danach gingen wir zur Mitte der Längswand, wo bei den traditionell gebauten Häusern ein Stützpfeiler stehen würde, sich aber bei dem Steinhaus von Jorge Martínez Gutiérrez keiner befand. Diese Stelle der Wand unterschied sich nur

durch ihre zentrale Lage von den anderen Stellen. Hier wiederholte Nicolás Martínez V. die Zeremonie und ging daraufhin weiter zur nächsten Ecke. Als alle vier Ecken und die beiden Mitten der Längsseiten gesegnet waren, wurden die Türschwelle und das Zentrum des Raumes geweiht.

Anschließend gingen wir wieder in den Raum der Wöchnerin zurück, um auch hier die Ecken mit Rum, Weihrauch und Suppe zu segnen. Zum Abschluß der Zeremonie knieten wir vor der noch brennenden Kerze im Zentrum des kleinen Raumes nieder und beteten. Beim Knien sah ich unter dem Bett der Wöchnerin einen Aschehaufen und erinnerte mich, daß mir irgend jemand gesagt hatte, daß die Plazenta direkt am Bett der Wöchnerin verbrannt wird. Nach dem Gebet lud mich Jorge Martínez Gutiérrez ein, in der Küche mit den Anwesenden eine Truthahnsuppe zu essen. In der Küche traf ich auch die Mutter der Frau sowie die Hebamme Maria Martínez Gutiérrez, die während der religiösen Zeremonie wohl dort gewartet haben mußte.

(Tagebuch, 3.5.1993)

Um 9 Uhr morgens gab es zu Ehren von Santa Cruz eine Messe in der Dorfkapelle. Während die Katechisten die Messe hielten, saß ich mit den Prinzipalen und den verschiedenen religiösen und zivilen Amtsträgern in dem festlich geschmückten Haus des Mayordomo von Santa Cruz, Domingo Martínez López. Irgendwann forderte der Prinzipal und Curandero Manuelon López Pérez die versammelten Männer auf, ihn zum Wassertank von Río Grande zu begleiten. Es formierte sich eine Prozession, an deren Spitze sich die Prinzipalen und die Musiker befanden. Die Prozession ging über kleine Schleichwege vom Haus des Mayordomo zur Hauptstraße des Dorfes und dann in Richtung Cantioc bis zum Wassertank. Dort schloß der Representante des Dorfes die Tür im Maschendrahtzaun auf, der den Tank schützen soll. Ein Teil der Prozessionsteilnehmer kletterte auf die Plattform des Tanks, die restlichen machten es sich im Gras bequem und ließen die Rumflasche kreisen. Manuelon López Pérez begann, auf der Plattform zu beten und die anderen Prinzipalen stimmten ein. Untermalt wurde das Gebet von der eintönigen Musik der Chol, bestehend aus drei sich ständig wiederholenden Akkorden. Während des Gebets wurde ein Räucherharzgefäß geschwenkt und mit Rum ein Kreuz auf die Plattform gegossen. Nach einiger Zeit wurde der Einstieg in den Tank geöffnet. Ausschließlich der Curandero Manuelon López Pérez kletterte mit einem Räucherharzgefäß in den Wassertank. Der Sekretär des Representante Nicolás Martínez Martínez erklärte mir, daß Manuelon López Pérez den "pozo" segnen und Gott um Regen bitten würde. Denn der Mais sei ausgesät, und die Erde benötige Wasser, damit der Mais wachsen könne. Es sei ein alter Brauch, die Wasserquellen an Santa Cruz zu segnen und Gott um Regen zu bitten.

Die beschriebenen religiös-rituellen Funktionen der Curanderos innerhalb der Comunidad Indígena unterstreichen ihre Rolle als religiöse Autorität. Aufgrund dieser religiösen Autorität und ihrer kurativen Fähigkeiten, die ihnen durch ihren "don" von Gott verliehen worden sind, kam den männlichen Médico tradicionales ein besonderer Respekt und eine besondere Anerkennung zu.

"[Los médicos tradicionales; W.L.] ... juegan un papel relevante en la comunidad, ya que son quienes poseen el poder para manipular las fuerzas sobrenaturales y cuentan con un enorme prestigio al interior de su grupo. ... los *iloles* [los médicos tradicionales; W.L.] representan la élite del poder, el cual obtienen a partir de su gran conocimiento y de haber sido elegido por los dioses ancestros para 'tener la luz'" (Herrasti, 1986:74, Hervorhebung im Original; W.L.).

Dieser Respekt manifestierte sich in den Positionen, die die Curanderos innerhalb der autochthonen Institution, d.h. der zivil-religiösen Hierarchie einnahmen und die in der indigenen Dorfgemeinschaft ein hohes Maß an Prestige verkörperten. Bemerkenswert und bezeichnend ist hierbei, daß im höchsten Amt der Ämterhierarchie in Río Grande, dem Rat der Prinzipale, drei der sechs Mitglieder als Curandero tätig waren. Diese Tatsache unterstreicht das hohe Ansehen, das die Curanderos heute im Dorf genoßen, und damit auch den Stellenwert der autochthonen Weltanschauung.

Daß die Betonung der Médicos Tradicionales und des spirituellen Kontexts keine zufällige, isolierte Entwicklung des Dorfes Río Grande war, belegt ein Zitat von Pérez Chacón in bezug auf die Kleinstadt Tila:

"Actualmente, los 'x-ilojelob' o médicos tradicionales choles son de gran importancia para el grupo; pues al igual que sus ancestros, los mayas, poseen poder sobre las fuerzas sobrenaturales, causas principales de sus enfermedades. El respeto que se les atribuye a los médicos indígenas, se debe a que se piensa que ellos adquieren su poder de curar mediante el don de Dios; al que ofrendan para que sus trabajos de curación sean exitosos" (Pérez Chacón, 1993:306).

Zusammenfassend läßt sich folgend feststellen: Daß Dorfbewohner/innen die kurativen Dienste der Curanderas/os vermehrt in Anspruch nahmen und daß die Curanderas/os eine angesehenere Position in der Dorfgemeinschaft einnahmen, als sie früher gehabt hatten, stand im Zusammenhang mit der Aufwertung des religiös-kulturellen Kontexts der indigenen Medizin. Die neue Position der Médicos Tradicionales innerhalb der Comunidad Indígena akzentuierte die indigene Kultur, da ihre therapeutische Behandlung von Leiden auf der indigenen Konzeption von Krankheit beruhte, die wiederum in der überlieferten indianischen Kosmologie verankert war. Die

kurativen und rituellen Tätigkeiten und der neue Stellenwert der Curanderos, besonders der männlichen, repräsentierten als die wahrnehmbare Manifestationen die gestiegene Wertschätzung der autochthonen Kultur und Gläubigkeit.

Doch wie schon bei der Reorganisation der religiösen Ämterhierarchie so ist auch bei der Aufwertung der Médicos Tradicionales zu betonen, daß sie nur von dem katholischen Teil der Dorfbevölkerung getragen wurde. Die wenigen Mitglieder der religiösen Sekte im Dorf distanzieren sich aufgrund ihrer religiösen Glaubenshaltung und Weltkonzeption von den Tätigkeiten der Curanderas/os. Die Konfession spielte hier eine entscheidende Rolle, da der Katholizismus in den synkretistischen Ausprägungen ein tragendes Element der heutigen indigenen Kultur verkörpert, in welcher den Curanderos ein hoher Stellenwert als religiöse Autorität zugemessen wird.

b) Die staatliche Förderung der Curanderas/os

Die neue Würdigung der Curanderas/os im Dorf ist jedoch nicht ausschließlich als eine Konsequenz des neuen religiös-kulturellen Selbstverständnisses der Indígena anzusehen, sondern sie wurde auch zu einem gewissen Grad durch eine staatliche Institution, das "Instituto Nacional Indigenista" (INI) unterstützt, weil dieses die Médicos Tradicionales anerkannte und förderte. Diese Förderung der Médicos Tradicionales war ihrem wachsenden Ansehen im Dorf zuträglich und damit indirekt auch der indigenen Aufwertung der autochthonen Kultur förderlich.

Um den Zusammenhang zwischen dem staatlichen Interesse und dem mittelbaren Beitrag zur Förderung des indianischen kulturellen Selbstverständnisses durch die Maßnahmen des INI darlegen zu können, wird im folgenden auf die Aufgabenstellung des Instituts und die Zielsetzung der staatlichen Förderung eingegangen.

Médicos Tradicionales als staatliche "auxiliares de salud" (Gesundheitshelfer)

Das wesentliche Motiv der staatlichen Förderung der Médicos Tradicionales war begründet in dem dahinterliegenden ökonomischen Aspekt für den mexikanischen Staat. Um diesen Aspekt sichtbar zu machen, muß auf die neoliberale Finanzpolitik Mexikos verwiesen werden, die ab dem Jahre 1982 einsetzte. Denn seit 1982, als Mexiko sich weltweit infolge der gefallen Ölpreise gegenüber den Gläubigern als zahlungsunfähig bekennen mußte (bekannt geworden unter dem Begriff "Mexikosyndrom"), wurde auf Betreiben der internationalen Gläubiger, angeführt durch den Internationalen Währungsfond (IWF), eine restriktive neoliberale Wirtschaftspolitik in Mexiko eingeführt.

"A través de las cartas de intención, el Fondo Monetario Internacional 'obligó' a México a la austeridad en el gasto público, reducción en el poder adquisitivo de los asalariados, supresión en los subsidios a algunos alimentos básicos, liberación en el control de precios, apertura de la economía a la inversión extranjera y libre transferencia de las ganancias al exterior" (Oswald, 1987:10).

Ein Grundpfeiler der neoliberalen Haushaltspolitik war die drastische Reduzierung der öffentlichen Ausgaben, was zu einer Verschlechterung der mexikanischen Infrastruktur führte. Die Budgetkürzungen im sozialen Bereich hatten auch negative Auswirkungen auf die Gesundheitsversorgung. Schon nach wenigen Jahren trat in diesem Bereich eine spürbare Verschlechterung ein (vgl. Oswald, 1987). Vor allem in den sogenannten marginalisierten Gebieten, d.h. in ruralen und indigenen Zonen, wurden die negativen Konsequenzen deutlich spürbar.

Um unter diesen schwierigen ökonomischen Rahmenbedingungen die Gesundheitsfürsorge weiterhin aufrechterhalten zu können, wurden die einzelnen Gemeinden durch ein staatliches Programm in die Verantwortung des Gesundheitssystems mit eingebunden. Konkret bedeutete diese Einbindung, daß die Gemeinden mit all ihren Ressourcen für die Gesundheitsfürsorge einstehen mußten.

"Esto [el derecho a la protección de la salud; W.L.] se definió y legisló en la 'Ley General de Salud' y se está concretando a través de las estrategias de Atención Primaria de Salud, específicamente en la modalidad llamada 'SILOS' o Sistemas Locales de Salud, que como sabemos, contemplan la participación de la comunidad, con todos sus recursos, en: el cuidado y promoción de la salud, así como en la curación de sus enfermedades; entiéndase por recursos propios, no sólo aquellos representados por infraestructura, materiales, materia prima y mano de obra, sino también sus recursos humanos para la atención de la salud. Dentro de esta estrategia también se considera la incorporación, al modelo médico hegemónico, de aquellas prácticas y principios de la medicina tradicional que a juicio de esta perspectiva tengan efectividad en la curación de enfermedades, el objetivo, es el de coadyubar a la disminución de costos en los niveles secundario y terciario de atención" (Page Pliego, 1993:3-4).

Auch im mexikanischen Bundesstaat Chiapas wurden die Médicos Tradicionales als menschliche Ressourcen angesehen, die eingebunden in das staatliche Gesundheitssystem die Kosten reduzieren helfen sollten. Eigens zu ihrer Inkorporation und zur Gewährung einer staatlichen Kontrolle wurde 1990 das Gesundheitsgesetz des Staates Chiapas um das Kapitel IV ("De los Auxiliares de Fomento a la Salud") erweitert. Im Kapitel IV, Art. 82, Abs. 1 und 2 wurden auch die "medicina indígena" als ausführende Personen definiert.

"Artículo 82.- Quedan comprendidos dentro de los alcances del artículo anterior.

I.- Los empíricos: Personas que se dedican habitualmente a las labores de prevención, promoción y auxilio a la salud; y

II.- Los terapeutas tradicionales: comprendiéndose principalmente a las personas de extracción indígena que en el seno de sus comunidades y por tradición o costumbre practican en el ejercicio del fomento a la salud" (Ley de Salud del Estado de Chiapas, Kap. IV, 1990:54).

Durch den Erlaß dieses Gesetzes im Oktober 1990 wurde das Wirken der Médicos Tradicionales in Chiapas aus dem bisherigen rechtsfreien Raum herausgenommen. Dieses Gesetz stellte somit eine Anerkennung der Existenz der Médicos Tradicionales dar, was ihre gesellschaftlichen Situation und Stellung aufwertete. Dennoch repräsentierte dieses Gesetz nur eine formelle Anerkennung in der Art, daß ihre bloße Existenz als ein Teil der Tradition oder des Brauchtums erachtet wurde (vgl. Ley de Salud del Estado de Chiapas, Kap. IV, Art. 82, Abs. II). In der gesetzlichen Bezugnahme auf die praktischen Tätigkeiten der Médicos Tradicionales wurde jedoch deutlich, daß ihre religiös-kulturelle Verankerung und soziale Position in der Comunidad Indígena ignoriert wurde. So wurde im Art. 84 fixiert, daß die offizielle Anerkennung der "empíricos" sowie "terapeutas tradicionales" als "auxiliares en el fomento de la salud" (Gesundheitshelfer) erfolgt, was folglich bedeutet, daß der religiös-kulturelle Charakter der in der Comunidad Indígena verankerten Médicos Tradicionales nicht anerkannt bzw. dessen Anerkennung ausgeschlossen wurde. Als "Gesundheitshelfer" erhielten sie darüber hinaus eine formale schriftliche Bestätigung und Betätigungserlaubnis, die nicht den Grad eines Zertifikates einer formalen Ausbildung verkörperte sowie keine formale Approbation darstellte (vgl. Kap. IV, Art. 89). Auf diese Weise wurden die Médicos Tradicionales als "Helfer" auf die unterste Ebene des Gesundheitssystems gestellt und dort gesetzlich ihres religiös-kulturellen Kontexts entledigt, da ausdrücklich nur jene Personen diese Anerkennung erlangten, die "... no ser ministros de algun culto religioso o practican sindicado en conflictos religiosos" (Ley de Salud del Estado de Chiapas, Kap. IV, Art. 85, Abs. IV, 1990:55). Mit anderen Worten ausgedrückt: Die gesetzliche Anerkennung als "Gesundheitshelfer" negierte durch diese Bestimmung die Position der Médicos Tradicionales in der Comunidad Indígena als religiöse Autorität sowie die indigene Konzeption von Krankheit und Heilung im Rahmen der autochthonen Kosmologie⁵². Die autochthone Funktion der Médicos Tradicionales wurde durch dieses Gesetz, das sie als anerkannte "Gesundheitshelfer" auswies, auf eine therapeutische Funktion reduziert, die mit der allopathischen Medizin kompatibel ist.

Die Mißachtung der religiös-kulturellen Konzeption der indigenen Medizin zeigt sich in der

⁵² Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Page Pliego, der darauf aufmerksam macht, daß Curanderas/os, die von der katholischen Kirche zu religiösen Sekten konvertieren, aufhören zu heilen, da der autochthone religiös-kulturelle Kontext bei diesen Sekten strikt abgelehnt wird. "... cuando cambia de religión, siempre deja de ser médico tradicional, ya que las diferentes sectas y denominaciones de corte cristiano, satanizan este tipo de prácticas" (Page Pliego, 1993:8).

gesetzlich vorgeschriebenen Verpflichtung für die "Gesundheitshelfer", an Kursen teilzunehmen, die sie in Erste-Hilfe und in den einfachen Kenntnissen der medizinischer Vorsorge ("atención médica simplificada") qualifizieren (vgl. Ley de Salud del Estado de Chiapas, Kap. IV, Art. 85, Abs. II, 1990:55). Damit wurden ihre Kenntnisse der autochthonen Medizin weder als gleichwertig noch als medizinisch verwertbar betrachtet. Das Problem, daß die indigene Medizin auf einer völlig anderen Konzeption beruht und somit die Médicos Tradicionales nicht einfach in das Gesundheitssystem der allopathischen Medizin integriert bzw. subsumiert werden können, wurde durch dieses neue Gesetz gänzlich außer acht gelassen (vgl. Page Pliego, 1993). Es zeigt, daß die Médicos Tradicionales nicht wegen einer offiziellen Anerkennung der indigenen Medizin als Teil der autochthonen Kultur eingebunden wurden, sondern daß sie einzig als humane Ressource der indigenen Gemeinden betrachtet wurden, die dazu beitragen konnten, die Ausgaben der Gesundheitsversorgung in den marginalisierten Gebieten zu minimieren.

Das "Instituto Nacional Indigenista" (INI)

Staatlichen Institutionen wie das "Instituto Mexicano del Seguro Social" (IMSS) und das "Instituto Nacional Indigenista" (INI) wurden mit der Umsetzung des neuen Artikels des Gesundheitsgesetzes beauftragt. Beide Institutionen zeichneten sich dadurch aus, daß sie in den Gesundheitsbereich eingebunden sind und Niederlassungen in den teilweise schlecht zugänglichen indigenen Gebieten besitzen. So wurden z.B. Anfang der neunziger Jahre die Médicos Tradicionales aus Río Grande im Rahmen der Durchführung des neuen Gesundheitsgesetzes zur Registrierung in die lokale Gesundheitsstation des IMSS nach Tila gebeten. Dort mußten sie ihre Fähigkeiten den allopathischen Medizinern des Institutes beweisen, damit sie registriert, ihre jeweilige Spezialisierung notiert und ihnen anschließend die staatliche Anerkennung als "auxiliares en el fomento de la salud" bescheinigt werden konnte.

Während das IMSS die "Gesundheitshelfer" formal registrierte, hatte das lokale Koordinationszentrum des INI in Tila eine umfassendere Aufgabenstellung, die mit der konstitutionellen Aufgabenfestlegung des Instituts zusammenhängt.

Das "Instituto Nacional Indigenista" wurde 1948 als "dezentralisierte" staatliche Institution gegründet, um Probleme der Comunidad Indígena zu untersuchen und zu studieren, welche Maßnahmen zur Verbesserungen ihrer Situation notwendig sind. Weiterhin sollte das INI die Kontrolle und die Koordination sämtlicher eingeleiteter Regierungsaktionen in den ausgewiesenen indigenen Zonen übernehmen sowie eigene Programme in den indigenen Gemeinden durchführen (vgl. Köhler, 1969; Caso, 1980; Maihold, 1986). Die grundlegende politische Zielsetzung, die hinter der Gründung des INI stand, war die Integration der indigenen Völker in die nationale mexikanische mestizische Kultur. Das INI sollte als ein Instrument dem angestrebten Assimilationsprozeß förderlich sein und gleichzeitig die Modernisierung der indigenen Gebiete vor-

antreiben. Aus diesem Grunde wurde schon bald nach der Gründung 1951 im "Tor" zu den chiapanekischen Indianergebieten, der Stadt San Cristóbal de las Casas, das erste regionale Koordinationszentrum des INI gegründet (vgl. Köhler, 1969; Favre, 1985).

Seit den achtziger Jahren hat sich die auf die Integration der Indígena ausgerichtete Praktik des INI verändert, da immer offensichtlicher wurde, daß die Integrationspolitik des Instituts gescheitert war. Aus diesem Grund wurden in den achtziger Jahren einzelne Aspekte der indigenen Kultur gefördert und deren Bewahrung unterstützt, wie z.B. die Tätigkeit der Curanderas/os, die als ein wichtiger Ausdruck der indigenen Kultur angesehen wurde.

"En un principio se buscó conocer y preservar las prácticas tradicionales 'útiles', para lo cual se realizaron múltiples investigaciones etnográficas. Más adelante se consideró que muchas de las acciones de los médicos indígenas eran obstáculo para el trabajo médico institucional, incluso se pretendió convertir a algunos de ellos en auxiliares de la salud. Esta postura se ha modificado para dar cavida al reconocimiento de la medicina indígena como un recurso propio de las comunidades que requiere respeto e impulso" (Subdirección de Atención a la Salud y Bienestar Social del INI, 1986:49).

Der Wandel der praktischen Maßnahmen des INI zeigte sich u.a. in der neuen Ausrichtung der Qualifikationsangebote für die Beschäftigten in der Gesundheitsfürsorge, z.B. für Mediziner/innen, Zahnärzte und -ärztinnen, Gesundheitshelfer/innen etc. Ihnen sollte geholfen werden, die ungenutzten Möglichkeiten der autochthonen Medizin vor Ort für die eigene Gesundheitsversorgung der Bevölkerung zu erkennen, für ihre Zwecke zu nutzen und sie einzubinden (vgl. Subdirección de Atención a la Salud y Bienestar Social del INI, 1986). In einem nationalen Programm, genannt "Sistemas Locales de Salud", ging das Institut in seiner neuen Politik einen Schritt weiter, indem die Médicos Tradicionales nun dazu angehalten werden sollten, sich zu Gruppen zusammenzuschließen und gemeinsam eine Gesundheitseinrichtung auf Grundlage ihrer Heilpraktiken zu gründen. Dieses Programm zielte darauf ab, die kommunalen Ressourcen zur Gesundheitsversorgung zu realisieren, weil die staatlichen Kürzungen der Sozialausgaben zu Problemen geführt hatten (siehe oben).

Die Curanderogruppe "TIEMELO AT'ZACO TI PETIEL HORA"

Während meines Aufenthalts in Río Grande wurde ich auf die Aktivitäten einer Gruppe von Médicos Tradicionales aufmerksam, die sich "TIEMELO AT'ZACO TI PETIEL HORA" ("Die Curanderas/os in aller Zeit vereint") nannte. Die Gruppe bestand Ende 1992 aus insgesamt vierundzwanzig Curanderas und Curanderos, die aus verschiedenen Ortschaften der näheren Umgebung von Tila stammten, wie Koquijá, Xulum Chico, Tila, Nueva Esperanza und Río

Grande. Vier der sieben Médicos Tradicionales in diesem Zusammenschluß kamen aus Río Grande. Die Gruppe wurde 1989 auf Initiative des damals zuständigen Mediziners des INI in Tila gegründet. Die Ziele der Curanderovereinigung lagen nach Aussagen der Gruppenmitglieder im Kenntnis- und Erfahrungsaustausch der Heiler/innen sowie in der Bewahrung und Pflege der autochthonen Medizin. Sie beabsichtigten, aus der üblichen isolierten Arbeitsweise der Médicos Tradicionales herauszutreten, um gemeinsam für die gesellschaftliche Anerkennung und Achtung der indigenen Medizin zu kämpfen. Als einen entscheidenden Schritt zur Respektierung der autochthonen Heilkünste betrachteten die Curanderas/os, daß sie ihr Projekt angehen konnten, eine Klinik in Tila zu gründen. Dort sollen die Patienten im Sinne der indigenen Medizin behandelt werden.

Schon bald nach meiner Ankunft in Río Grande traf ich auf diese Gruppe, als sie im Dorf das erste öffentliche Treffen des "municipios" Tila veranstalteten. Der Zweck dieses Treffens bestand in der öffentlichen Darstellung ihrer Fähigkeiten und in der Werbung um das Vertrauen der Bevölkerung. Bei dieser Zusammenkunft behandelten acht Curanderas/os ungefähr dreißig Menschen mit verschiedenen indigenen Heilpraktiken, wie dem Einsatz eines "temazcal", eines Dampfbades mit speziellen Heilkräutern.

(Tagebuch, 19.9.1992)

Heute fand eine Versammlung der Curanderas/os im Hause von Don Nicolás Sanchez Gutiérrez statt. Hinter dem Haus hatten die Heiler/innen eine kleine Hütte aus Stöcken und grünen Blätter aufgebaut, die als Temazcal dienen soll. Zum Abdichten des Temazcals wurden außen um die Hütte Plastikplanen gelegt, so daß kein Wasserdampf entweichen kann. Vor dem Eingang haben sie für die Patienten eine winzige "Umkleidekabine" aus Plastikplanen konstruiert.

Die Versammlung begann im Hause von Nicolás Sanchez Gutiérrez mit einem gemeinsamen Gebet der Curanderas/os und den Patienten, die sich schon eingefunden hatten. Die Curandera Juanita Ramirez Ensió stand vor dem Hausaltar, welcher mit brennenden Kerzen geschmückt war und auf dem ein Schälchen mit Räucherharz qualmte, und las Psalme aus der Bibel vor. Die Orationen wurden mit einem Gebet beendet, und die Versammlung verließ das Haus, um sich vor dem Temazcal aufzustellen. Vor dem Eingang des Dampfbads wurde ein Bild der Jungfrau Maria aufgestellt, das mit brennenden Kerzen umstellt wurde. Wieder stimmten die Curanderas/os ein Gebet an. Währenddessen nahmen einige Curanderas/os grüne Zweige und Blätter und verstreuten sie auf den Boden des Temazcals. Draußen hielt der Präsident der Curanderogruppe "TIEMELO AT'ZACO TI PETIEL HORA", Don Ramon Ramirez Pérez, Kräuterzweige in beiden Händen, hob sie betend gen Himmel und segnete sie. Neben dem Temazcal fand sich eine große Feuerstelle, an deren Rand zwei wuchtige Eiseneimer standen, die mit einer siedenden Flüssigkeit gefüllt waren, aus der noch kleine Äste von mir unbekanntem Heilpflanzen hingen. Zwei Curanderos,

mit jeweils einer Tasse in der Hand, gingen dorthin und tauchten sie in den Sud ein, um anschließend zu Don Ramon Ramirez Pérez zurückzukehren. Hier nahmen sie einen Schluck aus den Bechern und besprühten die gesegneten Sträucher mit dieser Essenz.

Danach wurde ein Teil der Flüssigkeit aus den beiden Bleheimern in einen dritten Eimer geschüttet. Dieser wurde in den Innenraum des Temazcal gestellt. Danach heizte Prinzipal Don Diego Gutiérrez Díaz den Temazcal auf, indem er mit einem Spaten heiße Steine aus dem Feuer schaufelte und sie in den Eimer im Temazcal gleiten ließ. Von außen hörte ich das laute Zischen der verdampfenden Flüssigkeit. Nachdem er mehrere Ladungen glühender Steine in den Eimer geschaufelt hatte, war der Temazcal präpariert. Bevor sich die ersten vier weiblichen Patientinnen in die Sauna begaben, wurden sie von Don Ramon Ramirez Pérez leicht mit Kräuterzweigen geschlagen bzw. gesegnet. Außerdem mußten sie jeweils eine Tasse des Kräutersudes aus den beiden Bleheimern trinken. Nun konnten sie in die "Umkleidekabine" gehen und sich dann in den Temazcal setzen. Don Diego Gutiérrez Díaz legte jetzt weitere fünf Steine in die Sauna, diesmal aber nicht in die Flüssigkeit, sondern einfach in die Mitte der kleinen Hütte. Auch eine Flasche mit Kräutersud und ein kleiner Eimer mit frischem Wasser wurde den Frauen hingereicht. Nach ungefähr 20 Minuten kamen die Patientinnen hoch erhitzt und mit stark geröteten Gesichtern aus dem Dampfbad heraus, trockneten sich in der "Umkleidekabine" ab und zogen sich wieder an. Außerhalb des Temazcals bedeckten sie sofort ihren Kopf mit einem Handtuch. Einer der Curanderos reichte jeder der Frauen eine Tasse mit Kräutersud zum Trinken. Nach und nach betraten dann fünf weitere, ungefähr gleich große und nach Geschlechtern getrennte Gruppen den Temazcal, um ihre Leiden zu heilen. Zur Dokumentation und als Beweis der Wirksamkeit des Temazcal wurde ich von den Médicos Tradicionales aufgefordert, von allen Patienten, die aus dem Dampfbad herauskamen, ein Foto zu machen.

Während sich hinter dem Haus von Nicolás Sanchez Gutiérrez einige Curanderas/os um die Patienten kümmerten, die noch im Temazcal behandelt werden sollten, kurierten andere Curanderas/os im Inneren des Hauses einzelne Patienten. Ich hatte die Möglichkeit, bei der Behandlung eines kleinen Jungen anwesend sein und die Einzelheiten der Heilbehandlung verfolgen zu können.

Nicolás Sanchez Gutiérrez erklärte, daß der Junge nicht mehr wachsen würde. Der kleine Patient saß auf einem winzigen Holzstuhl, das Gesicht zum Hausaltar gerichtet. Doña Juanita Ramirez Ensió und ein mir unbekannter Curandero übernahmen die Heilbehandlung des Kindes. Die Curanderas/os begannen, in einer Oration vor dem Hausaltar zu den Heiligen zu beten und um Beistand zu bitten. Anschließend stellten sie sich um den Stuhl des kleinen Patienten und beschworen dort den Geist bzw. die

Seele des Jungen. Sie nebelten das Kind dafür mit dem Qualm des Räucherharzes ein. Danach nahmen sie zwei Bierflaschen, in denen sich eine Flüssigkeit mit eingelegten Kräutern befand, und rieben den ganzen Körper des Kleinen mit dieser Essenz ein. Der Junge war mit einem Hemd und einer kurzen Hose bekleidet. Die Curanderas/os entkleideten ihn nicht, sondern rieben mit ihren nassen Händen alle Körperstellen unter der Kleidung ein. Nach einer kurzen Zeit triefte der Kleine vor Nässe, auch von seinem Kopf tropfte die Kräuteressenz. Anschließend setzte sich der Curandero auf einen Stuhl vor das Kind, nahm rote, blumenähnliche Kräuter und schilfgleiche grüne Blätter in die Hand und berührte betend Kopf, Schulter und die Extremitäten des kleinen Patienten. Im Anschluß daran öffnete der Heiler eine weitere, mit einem Maisblatt verstopfte Bierflasche, in der wiederum Kräuter eingelegt waren. Er nahm einen kräftigen Schluck aus der Flasche und sprühte die Flüssigkeit durch den vorgehaltenen Kräuterbund auf den Körper des Jungen. Nachdem ungefähr die Hälfte des Flascheninhalts versprüht war, griff der Curandero nach einer holzeiartigen, braunen Fruchtschale ("x'abubux"), die an der Spitze ein kreisrundes Loch besaß und innen hohl war. Er setzte das "x'abubux" an seine Lippen und blies einen Ton. Mit diesem Pfeifton glitt er den ganzen Körper des nassen Jungen entlang und legte jeweils zwei Finger seiner freien Hand auf ein Arm- oder Beingelenk, wenn er mit dem "x'abubux" in die Nähe kam. Den Kopf berührte er schließlich mit seiner ganzen Hand und umkreiste ihn mit dem anhaltenden Ton. Nach dem Ende dieser Beschwörung sprach er noch ein kurzes Gebet, währenddessen behielt er seine Hand auf dem Kopf des kleinen Patienten. Nach der Behandlung durfte die Mutter den Jungen vom Stuhl nehmen und mit einem Handtuch abtrocknen.

Ich ging ich wieder hinter das Haus von Nicolás Sanchez Gutiérrez, um zu sehen, ob eine weitere Gruppe den Temazcal betreten hatte. Als ich dort ankam, forderte mich ein Dorfbewohner auf, ihn bis zum Haus von Doña Rosa López Pérez, der Curandera von Río Grande, zu begleiten, da dort seine Frau behandelt würde.

In dem relativ schmalen Haus von Doña Rosa López Pérez waren an einer Längsseite zwei bettähnliche Gestelle aufgestellt worden. An der gegenüberliegenden Längsseite befand sich eine Feuerstelle, auf der ein großer Topf, gefüllt mit Truthahnsuppe, stand. Auf dem ersten Gestell saß ein alter, schwächlich wirkender Mann, der ein Tuch um den Kopf gewickelt hatte. Mit dem Tuch waren Kräuter festgebunden, die auf seiner Stirn lagen. Er löffelte heiße Truthahnsuppe aus einer Blechschale. Das Gestell, auf dem er saß, war bedeckt mit grünen Blättern, die teilweise von einer Decke verborgen wurden. Der alte Mann mußte wohl kurz vorher auf diesem Gestell gelegen haben. Unter diesem "Bett" befand sich ein Aschehaufen, in dem ich noch Reste von Zweigen und Blättern erkennen konnte. Ein anwesender Dorfbewohner erklärte mir, daß dieses Gestell "parrilla" (Grill) genannt wird. Den Namen fand ich

sehr zutreffend. Erst nach einiger Zeit bemerkte ich, daß auch auf der zweiten "parilla" eine Person lag. Es war eine Frau. Sie lag unter einer Decke unter der auch ein paar Blätter und Zweige hervorragten. Nach einer ganzen Weile wurde die Frau vom "Grill" genommen. Sie hatte einen hochroten, erhitzten Kopf und ihr blaues Kleid war von Schweiß durchtränkt. Sie war zu schwach, um ohne Hilfe aufstehen zu können, so daß sie, von ihrem Mann und Doña Rosa López Pérez gestützt, auf eine Matte auf dem Boden gesetzt wurde. Dort wurde ein Handtuch über ihren Kopf gelegt und ihr Oberkörper in eine Jacke gehüllt. Sie bekam eine Tasse mit einer Kräuteresenz gereicht. Nachdem sie die Tasse mit kleinen Schlucken geleert hatte, gab man ihr eine Schale mit Truthahnsuppe.

Nach einer Weile ging ich wieder zum Haus von Nicolás Sanchez Gutiérrez. Dort war mittlerweile die letzte Gruppe der Patienten im Temazcal gewesen, und vier Curanderas/os bereiteten sich vor, selbst in das Dampfbad hineinzugehen. Der Präsident der Gruppe, Ramon Ramirez Pérez, machte einen angetrunkenen Eindruck. Die Rumflaschen, die manche Patienten als Gabe mitgebracht hatten, waren anscheinend eine große Versuchung für ihn gewesen. Insgesamt war zum Abschluß des Treffens der Médicos Tradicionales allen männlichen Curanderos anzumerken, daß sie Alkohol getrunken hatten; doch waren sie nicht so stark alkoholisiert wie Don Ramon Ramirez Pérez. Die Curanderas hingegen schienen keinen Alkohol zu sich genommen zu haben.

Das Treffen der Curanderas/os wurde mit einem großen Essen im Haus von Nicolás Sanchez Gutiérrez beendet. Auch dort gab es Truthahnsuppe, Tortillas, Bohnen und Rum.

Die dargestellte Versammlung der Médicos Tradicionales, bei der die indigenen Heilmethoden öffentlich vorgeführt wurden, unterstreicht einerseits das offensive Selbstverständnis der Curanderas/os, für eine größere Akzeptanz innerhalb der indigenen Bevölkerung zu kämpfen, und andererseits die Unterstützung des INI. Denn ohne die Genehmigung der Koordinationsstelle des INI in Tila hätte diese Versammlung nicht öffentlich stattfinden dürfen. Die Genehmigung wurde erteilt, da die Médicos Tradicionales beabsichtigten, eine Klinik für indigene Medizin in Tila zu gründen. Das war ganz im Sinne des laufenden Programms des INI. Diese Kongruenz der Ziele der Curanderogruppe mit denen des INI kam in den Worten der Curanderas/os zum Ausdruck, als sie mir den Grund ihrer öffentlichen Zusammenkunft erklärten: Mit diesem öffentlichen Treffen würden sie den Zweck verfolgen, die Bevölkerung von ihren Fähigkeiten und der Wirksamkeit der indigenen Medizin zu überzeugen. So solle das Vertrauen gefestigt werden. Denn das Vertrauen in die indigene Medizin sei das Fundament, auf dem sie ihr großes Projekt aufbauen könnten, die Errichtung einer Klinik in Tila, in der mit indigenen Mitteln Menschen geheilt werden. Seit der Gründung der Gruppe im Jahre 1989 würden sie mit der Unterstützung des INI

die Realisierung dieses Projekts verfolgen. Jedoch benötigen sie bis zur endgültigen Verwirklichung noch viel Zeit, denn sie müßten viele Hindernisse überwinden. Die größte Schwierigkeit für sie sei, das nötige Geld zu beschaffen (vgl. Tagebuch, 19.9. und 1.12.1992). Sie planten, in dem Städtchen Tila ein größeres Haus im traditionellen Stil der Chol zu bauen, das zwei Räume mit jeweils drei Betten und eine Küche umfassen soll. Hinzu sollte noch eine Milpa kommen, um die Ernährung der Patienten in der Klinik zu sichern, sowie ein Terrain für den Anbau der benötigten Heilpflanzen. Die Baugrundstücke in Tila seien teuer und liegen somit für die mittellosen Curanderas/os außerhalb ihrer geringen finanziellen Möglichkeiten. Zudem müßten auch die Kosten für das Baumaterial und die Ausstattung der Klinik aufgebracht werden.

Während der Baubeginn der indigenen Klinik aus finanziellen Schwierigkeiten zum damaligen Zeitpunkt noch in weiter Zukunft lag, konnte jedoch als erster Schritt bereits die geplante Milpa angelegt werden. Einige Curanderos hatten sich bereitgefunden, einen Teil ihrer eigenen Ejido-parzellen zu diesem Zweck zur Verfügung zu stellen. Darüber hinaus konnte das Problem, ein Anbauterrain für die Heilpflanzen zu finden, durch die Zusammenarbeit mit dem INI in Tila gelöst werden. Das Institut bot den Médicos Tradicionales eine Anbaufläche auf dem recht großen Gelände des Koordinationszentrums in Tila an. Das INI unterstützte die Curanderogruppe auch einen begrenzten finanziellen Zuschuß für das Klinikprojekt im Rahmen des Programmes "Sistemas Locales de Salud" und half den Curanderas/os bei der Kontaktaufnahme zu anderen Institutionen, von denen sie sich finanzielle Hilfe erwarteten. Voraussetzung für diese finanzielle Förderung war, daß die Curanderogruppe ein Grundstück besitzt.

Den Hintergrund der Unterstützung durch das INI in Tila skizzierte die zuständige Medizinerin des Institutes in einem Interview:

(Auszug aus dem Interview mit der Doctora des "Instituto Nacional Indigenista de Tila", 30.6.1993)

W.L.: ¿Por que Vd. apoya los curanderos?

Doctora: El Instituto Nacional Indigenista a nivel nacional avistó la problemática de desarrollo que existe en las localidades indígenas que de hecho son las marginadas. Sobre todo el principal problema es la falta de servicio médico. Las personas que están más allegadas a esas comunidades tienen una capacidad este ... deben dar esos servicios, son los médicos tradicionales. Por eso a través del instituto se le ha dado mucho apoyo a los médicos tradicionales. Aquí a nivel local se ha tratado de forma la organización "TIEMELO AT'ZACO TI PETIEL HORA". El nombre esta en chol, así son los médicos tradicionales. Ahora sigue este trabajo con ellos para que ellos siendo conocido el trabajo que desempeñan, asimismo de que ellos pueden ser organizado para que ellos pueden ver la forma de que en futuro pues.

W.L.: ¿Para qué sirve el terreno de las plantas medicinales?

Doctora: Mira, la intención de realizar el proyecto de un jardín de plantas medicinales

demonstrativo tiene dos objetos: uno de que las escuelas, los estudiantes, y la gente en general vean el trabajo de un grupo de médicos tradicionales, de que es algo que se puede cultivar y que sientan entonces mayor respeto a las médicos tradicionales porque ... se les tomó como brujos.

Ahora para los médicos tradicionales la creación del jardín es para que ellos vean de que ... buen: con ello en un momento dado se tiene la intención, la idea, de crear un local para los médicos tradicionales, entonces en la creación del jardín, las plantas significan la continuación de esa idea y ahora las utilizan para su practica y la rutina.

Auf einer Versammlung der Curanderogruppe wiederholte die Doctora des INI, daß dieses Gelände als Demonstrationsparzelle für die Anerkennung der Médicos Tradicionales durch andere Institutionen sowie durch die Schulen dienen sollte. Neben dem eigentlichen Anbaugelände bot sie auch an, daß das INI die gesamten Kosten der Anpflanzung bis zu einer Höhe von 8 Millionen Pesos tragen würde. Weiterhin empfahl sie, daß ein kleines Stück Land der Pflanzenaufzucht dienen sollte, damit die Curanderas/os nicht ständig die Samen für die Heilpflanzen suchen müßten (vgl. Tagebuch, 22.5.1993).

Die dargestellte Förderung der Curanderogruppe "TIEMELO AT'ZACO TI PETIEL HORA" durch das "Instituto Nacional Indigenista" in Tila verweist nach den Worten der Medizinerin und nach den Inhalten der Maßnahmen auf den staatlichen Auftrag des Instituts, die humanen Ressourcen der indigenen Kommunen in die staatliche Gesundheitsversorgung zu integrieren. Die Inbetriebnahme einer "indigenen Klinik" würde dem Ziel entsprechen, die staatlichen Aufwendungen begrenzen und gleichzeitig ein flächendeckendes Gesundheitssystem installieren und erhalten zu können. Die Subventionen für die Einrichtungen dieser Kliniken sind weitaus kostengünstiger als die Finanzierung von Gesundheitsstationen, die mit ausgebildeten Schulmediziner/innen besetzt, mit dem notwendigen Grundinventar ausgestattet und ständig mit pharmazeutischen Produkten versorgt werden müssen.

Die im Gesundheitsgesetz von Chiapas vorgeschriebenen Qualifikationskurse, in denen die Médicos Tradicionales zu zuverlässigen "auxiliares de salud" ausgebildet werden, organisierte die Koordinationsstelle in Tila, indem sie Tagesseminare unter Anleitung von Mitarbeiter/innen des Krankenhaus in Yajalón einrichtete.

Insgesamt erhöhten die Unterstützungsleistungen des INI das Selbstvertrauen der Curanderas/os und ermutigten sie, bei staatlichen Institutionen und innerhalb der Bevölkerung des Bezirks Tila offen für die Akzeptanz und die Anerkennung der indigenen Medizin zu werben. Den gleichen Effekt hatte die Arbeit des INI auch in San Cristóbal⁵³. Gleichzeitig wirkte die offizielle Unterstützung der Médicos Tradicionales durch die staatliche Stelle INI direkt auf die Einstellung der indigenen Bevölkerung. Denn einerseits nahm die indigene Bevölkerung die Curanderas/os aufgrund der gezielten Förderung verstärkt wahr, andererseits vertraute die Bevölkerung stärker auf die Fähigkeiten der Curanderas/os, da durch die offiziellen Maßnahmen der Eindruck gestärkt wurde, daß die Wirksamkeit der indigenen Medizin von staatlicher Seite her bestätigt und anerkannt würde. Darüber hinaus verstanden sich die Médicos Tradicionales im Widerspruch zum Verständnis des chiapanekischen Gesundheitsgesetzes - als einen Teil der autochthonen Kultur. Das spiegelt sich in dem vorgestellten Selbstverständnis der Gruppe "TIEMELO AT'ZACO TI PETIEL HORA" wider. Dieses Selbstverständnis nimmt auch die indigene Bevölkerung wahr, so daß sie die staatlichen Unterstützungsleistungen als eine Förderung der indigenen Medizin innerhalb ihres religiös-kulturellen Kontexts deutet. Der mexikanische Staat hat diese Interpretation nicht beabsichtigt, aber sie ist nachvollziehbar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß weder das Gesundheitsgesetz mit dem expliziten Ausschluß des religiösen Kontexts der "auxiliares de salud" noch die umgesetzten staatlichen Maßnahmen eine Negierung des religiös-kulturellen Kontexts erkennen ließen.

Festzuhalten bleibt, daß die Aktivitäten des "Instituto Nacional Indigenista" mithalfen, daß die indianischen Heiler/innen aus ihrer klandestinen Existenz der siebziger Jahre herausstraten und damit einen Beitrag zur Aufwertung des religiös-kulturellen Selbstbewußtseins der Médicos Tradicionales und ihres sozialen Umfelds lieferten.

Konflikt der religiösen und der materiellen Interessen der Médicos Tradicionales

Die Unterstützung des INI rief neben der Stärkung der Stellung der Médicos Tradicionales noch einen anderen Effekt hervor, der mit der angestrebten Errichtung der "indigenen Klinik" in Tila einhergehend problematische Auswirkungen auf das religiöse Selbstverständnis der Curanderas/os besaß. Denn die "auxiliares de salud" in der geplanten "indigenen Klinik" würden eine staatlich finanzierte Gratifikation für ihren geleisteten Aufwand erhalten. Die Aussicht auf eine

⁵³ In San Cristóbal existiert seit einiger Zeit ein Büro der Organisation "Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas" (OMIECH) auf dem Gelände des INI, welches eine intensive Unterstützung durch das Institut erfährt. Die OMIECH repräsentiert die größte und einflußreichste Organisation der Médicos Tradicionales in Chiapas, um die sich viele Curanderas/os der Tseltal, Tzotzil und Tjololabales organisieren. Sie bildet den Kondensationspunkt eines Organisationsprozesses der Médicos Tradicionales in Chiapas. Diese Organisation verfolgt das Ziel, die indigene Medizin zu fördern und zu stärken sowie ihre gesellschaftliche Anerkennung zu erreichen. Darüber hinaus soll das Wissen um die indigene Heilkunde bewahrt werden, indem es an interessierte Personen weitergegeben wird. So können sich auch interessierte Nicht-Indianer diese Kenntnisse aneignen. Auch eine Form der Kommerzialisierung der indigenen Heilkunde und ihrer pflanzlichen Produkte wird durch die OMIECH gefördert (vgl. Interview mit A. Aubry, 28.1.1993).

monatliche Gratifikation bedeutete für die Kleinbauern und -bäuerinnen in ihrer schwierigen ökonomischen Lage einen großen ökonomischen Anreiz. Die Motivation der einzelnen, sich innerhalb der Gruppe zu engagieren, entsprang demnach nicht nur den Bestrebungen zur Erhaltung und Anerkennung ihrer autochthonen Kultur, sondern auch finanziellen Erwägungen. Jedoch beinhaltete die zukünftige Gratifikation ein Spannungsverhältnis mit der religiös-kulturellen Einbettung der Heilkunst der Curanderas/os. Denn zu dem ursprünglichen Motiv - der Berufung von Gott -, mit dem die Curanderas/os ihre Erwählung gegenüber ihren Mitmenschen rechtfertigten, trat ein materieller Beweggrund hinzu.

Trotz der Einführung der staatlichen Gratifikation kann nicht von einer Professionalisierung gesprochen werden, da die Existenzgrundlage der Curanderas/os weiterhin der kleinbäuerliche Anbau bleibt, doch ist eine gewisse Monetarisierung ihrer Tätigkeiten auszumachen, die eine tendenzielle Entwicklung in diese Richtung bedeutet. Die damit einhergehenden unterschiedlichen bzw. konfliktären Wertorientierungen bereiteten den Curanderas/os Probleme. In ihrer indigenen Ethik ist es verwerflich, mit dem Heilen Geld zu verdienen, da die kurative Tätigkeit als ein Dienst vor Gott und den Geistern verstanden wird und somit die finanzielle Entgeltung ihrer Behandlung im Widerspruch zu ihrer religiösen Verpflichtung steht. Außerdem steht für die Médicos Tradicionales zu befürchten, daß Gott und die Geister aufgrund der Ökonomisierung erzürnen könnten und ihnen die Macht und die Fähigkeit des Heilens wieder entziehen (vgl. Herrasti/Ortiz, 1986). Auch das Ansehen in der Comunidad Indígena war in Gefahr, denn wer Geld für seine Heilungen bezieht, kann schnell in den schlechten Ruf geraten, seine "compañeros" zu mißbrauchen und auszubeuten und damit gegen den moralischen Kodex der Gemeinde zu verstoßen.

Dieses problematische Gefüge versachte Probleme und Streitigkeiten innerhalb der Curandero-gruppe "TIEMELO AT'ZACO TI PETIEL HORA".

Ich begleitete die Curanderas/os während des ganzen Jahres meines Forschungsaufenthalts. Doch erst nach einer längeren Zeit meiner Anwesenheit im Dorf schenkten sie mir ihr Vertrauen und erzählten zurückhaltend, daß sie mit der Arbeitsaufnahme der Klinik eine regelmäßige, staatlich finanzierte Gratifikation erhalten würden. Die Schwierigkeiten der einzelnen Curanderas/os, mit diesem finanziellen Motiv umzugehen, spiegelten sich neben dieser verschämten Zurückhaltung mir gegenüber auch in der Entwicklungsdynamik der Gruppe wider, die sich in zwei spannungsgeladene Bereiche geteilt hatte:

a) In Río Grande existierte eine Polarisierung zwischen den vier organisierten und den drei nicht-organisierten Médicos Tradicionales. Letztere distanzieren sich von Anfang an von der Curandero-gruppe, da sie hinter deren Gründung den Beweggrund des Geldverdienens vermuteten und dies aufgrund ihrer Ethik und religiösen Verpflichtung ablehnten. Die ablehnende Haltung gegenüber einer finanziellen Entgeltung der traditionellen Heilkünste kam in einem Interview mit dem Prinzipal und Curandero Nicolás Martínez Vázquez zum Ausdruck.

(Interview mit Nicolás Martínez Vázquez, 1.3.1993)

W.L.: Hay una organización de los curanderos. ¿Por qué Vd. no es un socio?

M.V.: Yo no.

W.L.: ¿Por qué?

M.V.: Porque no me gusta. No me gusta porque ellos estan cobrando. Cobrando sueldo. Yo no. No me gusta porque quiere hacer un servicio social, social para mis compañeros. No me gusta cobrar ... soy así. Si, por ejemplo, ahorita me viene a buscar, me voy a curar a mi compañero, a ver que cosa es lo que tiene. No me gusta cobrar porque yo soy religioso, como se dice, soy la religión católica. Dice el Señor que no ...; no ahí está cobrar, porque allá te voy a pagar, allá. Allá va a darme mi sueldo. Ha, ha! A ver que dice el Señor!

Neben der religiös motivierten Ablehnung, die Heilpraktiken als finanzielle Einnahmequelle zu nutzen, wurde eine weitere Kritik der nicht-organisierten Curanderos hörbar, in der sich ein tiefliegendes Mißtrauen gegenüber den staatlichen Institutionen ausdrückte. Es wurde befürchtet, daß durch die Veröffentlichung der Kenntnisse über Heilmethoden, den Umgang mit Heilkräutern und die Herstellung von pflanzlichen Präparaten sich die allopathischen Mediziner der staatlichen Institutionen dieses Wissen aneignen. Das Wissen würde "entfremdet", da es aus seinem religiös-kulturellen Kontext herausgerissen würde.

(Tagebuch, 21.4.1993)

Heute hatte ich ein längeres Gespräch mit dem Prinzipal und Curandero Manuelon López Pérez in seinem Haus. Er erzählte mir, warum er der Curanderogruppe nicht beigetreten ist. Dort verliere er nur Zeit. Er möchte nicht beitreten und auch nicht registriert und offiziell anerkannt werden. Er wurde damals, wie andere auch, nach Tila in die Klinik (IMSS) gebeten, um zu zeigen, wie er die Heilpflanzen verwende. Dies sei die Voraussetzung für die Registrierung. Er wollte seine Fähigkeiten jedoch nicht vor den "Doktoren" demonstrieren, da sie alles "studieren" und danach aufschreiben würden. Auf diese Weise würden sie sich selbst spezialisieren und anschließend die Heilpräparate eigenhändig herstellen. Dies sei der eigentliche Grund, warum die "Doktoren" in das "municipio" Tila kämen und versuchten, die Curanderas/os kennenzulernen. Doch sie irrten sich im "Modus", da sie nicht wissen wollten, wie die Curanderas/os wirklich heilten. Denn dazu müßte man sich an den "espíritu" wenden, ihm etwas offerieren und auch in Höhlen gehen, um zu beten.

Die Befürchtung von Manuelon López Pérez, daß sich die staatlichen, allopathischen Mediziner Kenntnisse über die indigene Medizin aneignen und damit die indigene Heilkunde aus ihrem religiösen Kontext lösen, wurde auch von dem Mediziner und Anthropologen Jaime Page Pliego geteilt. Er ging in einem Gespräch mit mir in seinen Annahmen sogar weiter und äußerte die

Vermutung, daß die von dem INI geförderten Demonstrationsparzellen ein wichtiger Schritt dahin seien, künftig große Monokulturen anzulegen, um die Pflanzen für die Pharmaindustrie auszu-beuten.

Nach meiner Einschätzung scheint der Verdacht von Page Pliego und einigen Curanderas/os von Río Grande über die vermeintlich angestrebte Kommerzialisierung von indigenen Heilprodukten angesichts der steigenden Nachfrage nach Erzeugnissen der Naturheilkunde in den westlichen Industriestaaten keineswegs abwegig. Der Export von "indigenen Naturheilmitteln" hätte aufgrund der "Gesundheitswelle" und der "Mode" von alternativen (nicht-allopathischen) Heilmethoden große Absatzchancen auf den Märkten von Nordamerika und Europa.

b) Der religiöse Kontext der Curanderas/os, in dem die Heilpraktik als eine religiöse Handlung angesehen wird, die sich als Dienst am Mitmenschen und als Huldigung an Gott versteht, war für die Curanderogruppe "TIEMELO AT'ZACO TI PETIEL HORA" die gemeinsame Grundlage ihrer Heilungstätigkeiten. Dieses Verständnis bekundete die Gruppe vor der heiligen Statue des "cristo negro" in der zeremoniellen "promesa" (Verpflichtung) in der Kirche von Tila (vgl. Tagebuch, 1.12.1992). Die organisierten Médicos Tradicionales stellten dieses religiöse Verständnis keineswegs durch ihren Wunsch nach Entlohnung ihrer Tätigkeit nach außen oder nach innen in Frage. Doch war die Koexistenz zweier divergierender Motivationen problematisch. Es kam zu heftigen Streitereien innerhalb der Gruppe, als die Médico tradicionales zum ersten Male staatliches Geld in ihre Händen hielten. Sie warfen sich gegenseitig öffentlich vor, als Curanderas/os Geld verdienen zu wollen, so daß viele daraufhin im Streit die Gruppe verließen. Unter anderem zerstritten sich zwei der Médicos Tradicionales von Río Grande derart, daß sie nicht mehr miteinander redeten und auch jeden Kontakt im Dorf miteinander vermieden. Die Auseinandersetzungen zwischen den Curanderas/os der Gruppe brachen unvermittelt mit der Übergabe des Geldes auf und eskalierten mit einer großen Vehemenz.

Infolge der Querelen blieben die vier Curanderas/os von Río Grande den gemeinsamen Versammlungen der Heiler/innen in Tila fern und zogen sich, untereinander zerstritten, von der Curanderogruppe zurück. Die problematische Konstellation der religiösen und materiellen Beweggründe für die Durchführung der Heiltätigkeit entwickelte sich zu einem Sprengsatz für die Curanderogruppe in Tila.

Die dargestellten Schwierigkeiten, zu denen es infolge der gewährten finanziellen Unterstützung von der staatlichen Institution INI kam, verdeutlichen, daß es für die Curanderas/os sehr problematisch ist, die beiden unterschiedlichen Motivationslagen konfliktfrei miteinander zu verschmelzen. Denn die beiden Motive werden von zwei verschiedenen Konzeptionen der Medizin begleitet, die in ihrer Kosmologie bzw. ihrem Weltverständnis nicht kompatibel zueinander sind. Das Interesse, die Médicos Tradicionales als "auxiliares de salud" in das mexikanische Gesundheitssystem zu integrieren und zu subsumieren, welches sich in dem neuen Gesundheitsgesetz von Chiapas aber auch in dem INI-Projekt zur konkreten Einbindung der indigenen Medizin in die

staatliche Gesundheitsversorgung der ländlichen Bevölkerung widerspiegelt, droht die Konsequenz nach sich zu ziehen, die indigene Medizin aus ihrem religiös-kulturellen Kontext herauszulösen. Inwieweit diese Herauslösung aus der indianischen Weltanschauung sich auch im Dorf Río Grande nach der Errichtung der "indigenen Klinik" vollziehen wird, ist völlig offen. Denn einerseits spricht die Entwicklung und die Krise des Kaffeemarkts dafür, daß die Curanderas/os diese neue Einnahmequelle nutzen werden. Zudem zeigen Beispiele aus anderen Regionen, daß Veränderungen der indigenen Heilpraktiken schon stattgefunden haben, und Médicos Tradicionales von den Patienten Geld einfordern. Für das Hochland von Chiapas konstatierte der Tzotzil Jacinto Arias diesen Prozeß folgendermaßen:

"Pero ahora están cambiando, ya algunos piden dinero, exigen el pago en efectivo. Hay quienes no acuden si no se les paga. Aunque no cobran mucho y lo hacen en la medida de las posibilidades económicas del paciente" (Arias in: Herrasti/Ortiz, 1986b:57).

Andererseits zeigt die ablehnende Haltung einiger Curanderos in Río Grande gegenüber der monetären Entgeltung und der institutionellen Vereinnahmung, daß es auch Médicos tradicionales gibt, die mit diesem Ablösungsprozeß nicht einverstanden sind. Auch das wachsende religiös-kulturelle Selbstbewußtsein der indigenen Bevölkerung spricht eher gegen diese Entwicklung.

Nach meiner Einschätzung wird die Frage der Monetarisierung der indianischen Medizin in Río Grande von der Gründung der indigenen Klinik abhängig sein. Wird die indigene Klinik in Tila verwirklicht, so werden die dort arbeitenden Curanderas/os die staatliche Gratifikation dankend entgegennehmen, obgleich sie bei den Patienten im Dorf mittelfristig wohl keine Geldforderungen wagen, da das ihr Ansehen und ihrem Ruf schädigen würde. Ob die indigene Klinik langfristig einen Ausgangspunkt zur Verbreitung von bezahlten Behandlungen durch die Heiler/innen darstellt und damit eine Veränderung der lokalen, indigenen Kultur einleitet, ist von dem heutigen Stand der Entwicklung nicht zu beantworten.

Zusammenfassung

Die Tätigkeit der Médicos Tradicionales 1992/93 war im Gegensatz zu den siebziger Jahren eine alltägliche Erscheinung im Dorfbild von Río Grande. Die Heilungen wurden nicht im Verborgenen zelebriert, sondern öffentlich. Auch die Anwesenheit von Fremden führte nicht dazu, daß die Heilzeremonien zurückgezogen, in einem für den Fremden nicht einsehbaren Bereich, durchgeführt wurden, sondern sie fanden als ein selbstverständlicher Akt der indigenen Lebensweise für jeden erfahrbar statt. Sogar ich als Fremder wurde aufgefordert, mir die Heilbehandlungen als Ausdruck indianischen Glaubens und indianischer Kultur anzuschauen. Der selbstbewußte

Umgang mit indigenen Heilungszeremonien im Dorf repräsentierte ein sichtbares Indiz dafür, daß die indigene Medizin im Leben der Dorfbewohner/innen eine neue wichtige Rolle einnimmt. Die damit einhergehende Aufwertung der Tätigkeiten der - überwiegend männlichen - Curanderas/os artikuliert sich in einem gewachsenen Ansehen, das sich u.a. in dem hohen Anteil der Médicos Tradicionales in der prestigeträchtigen Position der Prinzipale in der zivil-religiösen Hierarchie der Dorfgemeinschaft manifestiert. Darüber hinaus repräsentieren sie durch ihre "gottgegebenen" Fähigkeiten und ihre besondere Beziehung zu Gott eine religiöse Autorität in der Comunidad Indígena.

Der neue Stellenwert der Curanderas/os in der Dorfgemeinschaft zusammen mit der neuen Alltäglichkeit der Heilbehandlungen verweist auf die neue Lebendigkeit der autochthonen Kosmologie und ihren Zusammenhang von Krankheitskonzeption und Heilungsfähigkeiten der Curanderas/os. In der alltäglichen Vitalität dieser Kosmologie kommt ein neues religiös-kulturelles Selbstverständnis der Indígena zum Ausdruck.

Der neue Stellenwert der Médicos Tradicionales innerhalb der Comunidad Indígena ist nicht nur ein Resultat des neuen religiös-kulturellen Selbstverständnisses der Indianer, sondern auch eine Folgewirkung der staatlichen Unterstützung der indigenen Medizin durch das INI.

Vor dem ökonomischen Hintergrund der Kostenersparnis wurde ein gesetzlicher Auftrag zur Integration der Médicos Tradicionales als "auxiliares de salud" in das mexikanische Gesundheitssystem formuliert, der ausschließlich den therapeutischen Naturheilkünsten der Curanderas/os eine Form der staatlichen Anerkennung gewährt. In der konkreten Umsetzung wurden die Curanderas/os durch staatlich finanzierte Beihilfen und durch ein Unterstützungsprojekt des INI begleitet. Diese Maßnahmen stärkten und ermutigten die indigenen Heiler/innen, offensiv für eine gesellschaftliche Anerkennung und Bewahrung der indigenen Medizin als Teil der autochthonen Kultur einzutreten. Obwohl die staatliche Förderung auf die Trennung der indigenen Heilmethoden von ihrem religiösen Kontext abzielt und die in Aussicht gestellte finanzielle Gratifikation zu einem problematischen Interessenkonflikt der Curanderas/os führte, trugen sie doch insgesamt zur Stärkung der indigenen Medizin und ihrer Kosmologie bei. So trug die staatliche Politik indirekt zur Stärkung des religiös-kulturellen Selbstverständnisses der Indígena bei.

Von daher ist das Erstarren des Stellenwerts der Curanderas/os in Río Grande kein dörflich-endogenes Phänomen. Nicht betroffen von dieser Entwicklung ist die Minderheit der Mitglieder der religiösen Sekte im Dorf, die kategorisch die Tätigkeiten der Médicos Tradicionales als Aberglauben und Kurpfuscherei ablehnten:

VI Zusammenfassung und Schlußbetrachtung

Die in Mexiko seit den achtziger Jahren zu beobachtende Akzentuierung der indigenen Interessen und Lebensweisen spiegeln sich auch in dem Chol-Dorf Río Grande wider. Die hier vorgefundenen Betonungen indigener Lebensart manifestierten sich in Transformationen innerhalb des dörflichen Alltags und drückten ein gestärktes religiös-kulturelles Selbstverständnis der Dorfbewohner/innen aus. Die Veränderungen im Alltag hoben Eigenarten der indigenen Agrarkultur und Religion hervor, die sich noch in den siebziger und Anfang der achtziger Jahre dadurch auszeichneten, daß sie im Verschwinden begriffen waren oder sich schon als unbedeutend darstellten. Das gestiegene religiös-kulturelle Selbstverständnis konnte jedoch nicht bei allen Dorfbewohner/innen ausgemacht werden. Eine kleine Minderheit von Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft "Iglesia de Dios de la Profesia" distanzierte sich von der Aufwertung der indigenen Kultur. Ihr Glaubensbekenntnis ließ sie jeden Bezug auf die indigene Kultur ablehnen.

Das Erstarken des religiös-kulturellen Selbstverständnisses bei der überwiegenden Mehrheit der katholischen Dorfbewohner/innen stellte sich nicht als ein zufälliges Ereignis dar, das sich in dem vermeintlich abgeschotteten Raum einer indigenen dörflichen Gemeinschaft entwickelte, sondern stand im Zusammenhang mit außerdörflichen Faktoren. Der Einfluß dieser Faktoren verdeutlicht einerseits die Einbettung des Dorfes in einen größeren gesellschaftlichen Zusammenhang und zeigt andererseits, daß die Entwicklung des selbstbewußteren religiös-kulturellen Selbstverständnisses der indigenen Dorfbewohner/innen von Momenten gefördert und begünstigt wurde, die außerhalb der indigenen Kultur liegen. Diese Einflußfaktoren möchte ich mit den Schlagwörtern "Markt", "katholische Kirche" und "Staat" umreißen. Um die Einwirkungen dieser drei Faktoren auf das Dorf Río Grande zu skizzieren, werden die wesentlichen Punkte der beschriebenen Transformationen nochmals zusammengefaßt vorgestellt:

Seit der Integration der kleinbäuerlichen Ökonomie des Chol-Dorfes Río Grande über das Cash-crop Produkt Kaffee in den (Welt-)Markt, sind die Menschen im Dorf auf das monetäre Einkommen aus dem Verkauf ihres Agrarproduktes angewiesen, um ihr Überleben zu sichern. Der stetige Rückgang des Weltmarktpreises für Kaffee, beschleunigt durch den Bruch des internationalen Kaffee-Abkommens 1989, zwang die Chol-Bäuerinnen und -Bauern, einerseits ihre Kosten innerhalb der Cash-crop Produktion stark zu reduzieren und andererseits ihre für Indígena typische Eigenkonsumproduktion zu intensivieren, um ihre Nahrungsmittelversorgung sicherstellen zu können. Im Bereich des Cafetals wurden die finanziellen Aufwendungen durch den weitgehenden Verzicht auf Tagelöhner/innen während der Erntezeit und durch die Einsparung von kostenträchtigen Inputs wie Herbiziden und Kunstdünger drastisch reduziert. Weil die Arbeitskraft der Tagelöhner/innen fehlte, wurde für die arbeitskraftintensive Kaffee-Ernte die indigene Arbeitsform der "ayuda mutua" von der Milpa auf den Cafetal übertragen. Im Subsistenzbereich der Milpa wurde eine zweite Ernte im Jahr von Mais und Bohnen eingeführt und eine verschwunden geglaubte Diversifikation der Eigenkonsumprodukte durch (Wieder-)Anbau von "einheimischen" Gemüsesorten sowie durch das Anlegen von Gemüseärten wieder herge-

stellt. Die zweite Ernte und die damit einhergehenden Ertragssteigerungen der Milpa konnten durch die Einführung von "modernen" Inputs wie Hybridmais, Herbiziden und Kunstdünger erzielt werden. Die "Optimierung" der Subsistenzproduktion ist somit als Konsequenz der ökonomischen Unsicherheit zu sehen, der die Dorfbewohner/innen durch die Schwankungen des Weltmarktpreises ausgesetzt waren. Der Rückgang des Kaffeepreises nötigte die autochthonen Kleinbäuerinnen und -bauern, ihre für die Indígena typische Subsistenzproduktion aufzuwerten, um ihr Überleben zu sichern, ohne sich jedoch von der Marktproduktion abzuwenden. Der Markt veranlaßte damit die Indígena, ihre Subsistenzproduktion neu zu betonen.

Die Fraktionierung des Chol-Dorfes in eine überwiegende Mehrheit von katholischen Bewohner/innen, bei denen der Einfluß des Marktes ihr religiös-kulturelles Selbstverständnis stärkte, und in eine Minderheit von Mitgliedern einer religiösen Sekte, welche sich von ihrer indigenen Herkunft und Kultur gänzlich distanzierte, wurde im Falle der Intensivierung der Subsistenzproduktion durch eine für alle Kleinbäuerinnen und -bauern des Dorfes geltende Notwendigkeit des Überlebens überschattet. D.h., auch die Kleinbäuerinnen und -bauern der religiösen Sekte optimierten, ihre Subsistenzproduktion und reduzierten die Kosten ihrer Cash-crop Produktion. Ersichtlicher wurde der Unterschied zwischen Katholiken und "protestantes" in der gestiegenen Wertschätzung der Eigenkonsumprodukte im Zusammenhang mit "traditionellen" Speisen und Gerichten, die bei den Katholiken deutlich zutage trat und bei den Sektenmitgliedern nicht erkennbar war.

Ein gestärktes religiös-kulturelles Selbstverständnis der katholischen Indígena manifestierte sich eindeutig im sozial-kulturellen Bereich, da sie die für ein indigenes Dorf typische zivil-religiöse Hierarchie rekonstruierten. Sie reorganisierten die schon fast verschwundene religiöse Ämterhierarchie, *Mayordomía*, auf der dörflichen Ebene und erfüllten sie mit neuem Leben, d.h., Amtsübergabezeremonien wurden neu geschaffen, und eine Wahlversammlung zur Bestimmung von religiösen Posten wurde nach Vorbild ihrer Väter einberufen. Die Sektenmitglieder blieben an dieser Entwicklung im Dorf unbeteiligt. Entscheidenden Einfluß auf die Reorganisation nahmen die katholischen Katechisten im Dorf. Sie führten die erste *Mayordomía* im Dorf ein und riefen von sich aus zur ersten Wahlversammlung von religiösen Posten im Dorf auf. Die Katechisten verkörpern den gesellschaftlichen Einfluß der katholischen Kirche bzw. der lateinamerika-weit agierenden Befreiungstheologie. Denn beide Katechisten im Dorf sind Teil einer Katechistenbewegung in Chiapas namens "pueblo creyente", die unterstützt von der Diözese San Cristóbal sich im Sinne der Theologie der Befreiung für die Belange der Indígena einsetzt. D.h., sie tritt aktiv für die Verbesserung der ökonomischen und sozialen Lage der indigenen Bevölkerung ein. Darüber hinaus versucht sie, den Indianern durch die Stärkung ihres religiös-kulturellen Selbstverständnisses und durch die Förderung der indigenen Kultur ihre Würde wiederzugeben. Konkret förderten und stärkten die Katechisten in Río Grande neben indigenen Strukturen der zivil-religiösen Hierarchie auch die Sprache und die Musik der Chol.

Das gestärkte indigene Selbstbewußtsein der katholischen Mehrheit im Dorf spiegelte sich auch in der gestiegenen Anzahl der von den Sektenmitgliedern abgelehnten traditionellen Heiler und Heilerinnen wider, deren Tätigkeiten in den siebziger und achtziger Jahren eher zurückhaltend

und verdeckt ausgeführt wurden. Im Jahre 1992 hingegen waren ihre Aktivitäten offen im dörflichen Alltagsleben wahrzunehmen. Der soziale Stellenwert der Curanderas/os im Dorf erfuhr eine Aufwertung, die sich dabei sowohl auf ihre kurativen Behandlungen als auch auf ihre Funktion als religiöse Autorität im Dorf bezog. Unterstützt und begünstigt wurde die neue Position der Curanderas/os durch Förderungsmaßnahmen des staatlichen Indianer Instituts INI. Für das Ziel, ihre kurativen Fähigkeiten in das mexikanische Gesundheitssystem zu integrieren, erhielten die Médicos Tradicionales staatliche Unterstützung und damit ein gewisses Maß an staatlicher Anerkennung. Einerseits stärkten und ermutigten diese Maßnahmen die indigenen Heiler/innen, offensiv für eine gesamtgesellschaftliche Anerkennung und Bewahrung der indigenen Medizin als Teil der autochthonen Kultur einzutreten. Andererseits trug diese Unterstützung mit dazu bei, daß die autochthone Bevölkerung die indigene Medizin, eingebettet in ihren kosmologischen Kontext, als wichtiges kulturelles Erbe betrachtet. Das religiös-kulturelle Selbstverständnis der katholischen Dorfbewohner/innen in Río Grande erfuhr durch die staatlichen Maßnahmen eine weitere Stärkung.

Die drei Bereiche Markt, Staat und katholische Kirche leisten wichtige Beiträge, die das religiös-kulturelle Selbstverständnis der katholischen Dorfbewölkerung fördern und stärken. Aus diesem Grund kann die Aufwertung der indigenen Kultur nicht als eine in ihrer Kultur begründete Abwehrreaktion der Indígena gegen die ökonomische und kulturelle "Penetration" durch die (inter-)nationale Gesellschaft gesehen werden. Auch muß mit dem oben Dargestellten der Vermutung widersprochen werden, daß ausschließlich endogene Prozesse innerhalb der Dorfgemeinschaft ein selbstbewußteres indigenes Selbstverständnis hervorbringen. Denn die Einbettung in gesellschaftlichen Prozesse und Bewegungen ist von entscheidender Bedeutung. Daß diese gesellschaftlichen Prozesse sich nicht nur auf die nationale Gesellschaft beschränken, zeigen die Entwicklungen des internationalen (Kaffee-)Markts und der Theologie der Befreiung. In dem Chol-Dorf Río Grande finden sich demnach Kräfte und Dynamiken wieder, die sowohl lateinamerikaweit als auch weltweit agieren.

Interessant ist die Tatsache, daß sich im Dorf in Abhängigkeit von der Glaubenszugehörigkeit ein neues religiös-kulturelles Selbstverständnis herausbildete. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob es sich beim gestiegenen religiös-kulturellen Selbstverständnis vielleicht um einen religiösen Reflex bei Katholiken handelt. Um diese Frage zu beantworten, muß der Blick auf die gesellschaftliche Situation der Indígena erweitert werden. Hier offenbart sich, daß ihre soziale Lage durch Diskriminierung und Verachtung ihrer Kultur gekennzeichnet ist, und ihre ökonomische Lage sich stetig verschlechtert. Vor diesem Hintergrund erscheint die Hervorhebung der indigenen, synkretistischen Kultur als eine Entgegensetzung im Alltäglichen. Nicht als religiöser Reflex, sondern als "rationales" Handeln in seinen Manifestationen stellt sich das religiös-kulturelle Selbstverständnis dar. Denn die "Erlösung" von Ausbeutung, Unterdrückung und Diskriminierung wird nicht in ein Jenseits hineinprojektiert, sondern im alltäglichen Diesseits angegangen. Mit der Aufwertung der indigenen Kultur wird zum einen eine gewisse Sicherheit

in der Nahrungsmittelversorgung gewährleistet, zum anderen werden sinnstiftende Zusammenhänge und die dorfgemeinschaftliche Kohäsion gefördert. Gleichzeitig werden die Indígena selbst aufgewertet und bekommen eine "menschliche Würde", d.h., sie hören auf, wenn auch nur im begrenzt lokalen Rahmen, Erniedrigte und Beleidigte zu sein (vgl. Bloch, 1985). Unterstützt durch die Theologie der Befreiung entwickelte sich bei den Indígena ein "rationales Weltbild", das ihr Leid als vom Menschen geschaffen identifiziert und damit ein "wovon" und "wozu" der "Erlösung" vermittelte (vgl. Weber, 1988). Zielgerichtete Handlungen können von diesem "Weltbild" abgeleitet werden, so daß im Endeffekt ein selbstbewußteres religiös-kulturelles Selbstverständnis der Indígena den Ausgangspunkt einer Politisierung darstellt, wie es sich in Chiapas in den verschiedenen Formen (von Demonstrationsmärschen der Indígena über die Katechistenbewegung bis zur EZLN) widerspiegelt. Jenseits jeder religiösen Pathetik impliziert die Hervorhebung des religiös-kulturellen Selbstverständnisses der Indígena in ihrer ökonomischen und sozialen Situation eine rationale Strategie, die auf die Verbesserung ihrer Lebensumstände abzielt.

Aus diesem Grund repräsentiert die Aufwertung der autochthonen Kultur durch die Indígena weder einen religiösen noch einen kulturellen Reflex, sondern stellt einen Versuch der Lösung von alltäglichen Problemen dar, wobei beide - Problem wie Lösungsversuch - durch die gesellschaftliche wie auch ökonomische Einbindung der indigenen Bevölkerung geprägt sind.

Anhang A

Zur Untersuchung und Forschungsmethode

Die Untersuchung in Río Grande ist ein Projekt des Graduiertenkollegs Sozialanthropologie und Entwicklungssoziologie "Markt, Staat und Ethnizität" am Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie der Universität Bielefeld. Im Rahmen dieses Programms wurden weltweit vierzehn Forschungsprojekte unternommen. Mein Interesse an der Studie über Río Grande entwickelte sich durch einen dreimonatigen Forschungsaufenthalt, den ich 1987 in Río Grande verbrachte. Die damalige Untersuchung, die von Veronika Bennholdt-Thomsen geleitet wurde, hatte einerseits den formalen Zweck, Studierenden die empirische Feldforschung nahezubringen und andererseits die inhaltliche Aufgabenstellung, einen Vergleich zu der Forschung von V. Bennholdt-Thomsen (1982) aus dem Jahr 1977 im Bereich der bäuerlichen Ökonomie durchzuführen. Die dabei vorgefundenen Phänomene, nämlich daß die Subsistenzproduktion an Bedeutung gewonnen hatte, anstatt, wie angenommen, zurückzugehen, weckten in mir das Interesse, diese Entwicklung weiterzuverfolgen und deren Hintergrund zu beleuchten.

Das Graduiertenkolleg "Markt, Staat und Ethnizität" unterstützte nicht nur mein Forschungsvorhaben in Mexiko, sondern bot mir auch die Möglichkeit, interessante Diskussionen über vergleichbare Entwicklungen in anderen Regionen der Erde zu führen.

Nach einem Jahr der Vorbereitung in Bielefeld wurde die anschließende Feldforschungsphase in Río Grande von September 1992 bis August 1993 durchgeführt. Während der Feldforschungsphase fuhr ich mehrmals für einige Tage nach San Cristóbal de las Casas und einmal nach Mexiko-Stadt, um Gespräche und Interviews mit Anthropolog/innen sowie Soziolog/innen zu führen. Die Aufenthalte nutze ich, um in den diversen Bibliotheken Literatur zu recherchieren. Auch war es mir durch Kauf von Zeitschriften und Zeitungen möglich, die politische Entwicklung in Mexiko zu verfolgen, wozu im abseits gelegenen Dorf Río Grande keine Gelegenheit existierte.

Das Dorf Río Grande bot sich als Untersuchungsort an, da schon Tendenzen zu einer Betonung der Subsistenzproduktion beobachtet wurden, und persönliche Kontakte bestanden, die den Aufenthalt für ein Jahr erst realisierbar erscheinen ließen. Darüber hinaus gelten die Chol, zu denen die Einwohner/innen von Río Grande gezählt werden, als eine indigene Gruppe, die ihre "... markanten ethnokulturellen Eigenschaften abgelegt [hat; W.L.]" (Bennholdt-Thomsen, 1982:62). Aus diesem Grund werden die Chol als sehr fortschrittlich, d.h. verwestlicht beurteilt.

"Este grupo está considerado como uno de los más progresistas del Estado. ... Desde 1869, en que se establecieron los primeras plantaciones de estos cultivos [café; W.L.], se ha hecho notable el cambio de sus costumbres y usos" (Text im Museo de Antropología de México-Ciudad).

Diese Einschätzung, daß das indigene Brauchtum an Bedeutung bei den Chol verloren hat, macht eine scheinbare Wandlung in dem Verhältnis dieser Gruppe zu ihrer überlieferten Kultur bedeutender und interessanter als bei autochthonen Gruppen, die für die Bewahrung ihrer spezifischen kulturellen Eigenschaften bekannt sind.

Für meine empirische Studie habe ich weitgehend qualitative Methoden angewendet, insbesondere die teilnehmende Beobachtung (vgl. Friedrichs, 1983; Becker, 1984). Zur Konstatierung von Veränderungen wurde auf frühere Studien über die Region Tila zurückgegriffen, die die allgemeine Lebenssituation der Chol beschreiben oder speziell die Situation in Río Grande darstellen. Hier ist neben der Arbeit von Gudrun Linnebürger und mir (1988) besonders die Untersuchung von Veronika Bennholdt-Thomsen (1982) zu nennen, die mir als Hintergrundfolie für meine Studie diente.

Die Dorfbewohner/innen begegneten mir während des Untersuchungszeitraums freundlich. Die Familie von Fernando Martínez Martínez und Adelina Vázquez Martínez hatte mich während des ganzen Jahres wie ein weiteres Familienmitglied in ihrem Haus aufgenommen und versorgt. Ich lebte mehrere Wochen mit der gesamten neunköpfigen Familie in ihrem kleinen Haus, bis ich die Möglichkeit hatte, einen ausgedienten Laden, der bis in die Nachmittagsstunden einer Klasse der Dorfschule Raum bot, als Schlaf- und Arbeitsstätte zu nutzen. Meine Mahlzeiten konnte ich weiterhin im Kreis der Familie zu mir nehmen. Als - keineswegs adäquate - Gegenleistung arbeitete ich häufig mit Fernando Martínez M. auf seiner Milpa und seinem Cafetal. Mein Tagesrhythmus war dem der Dorfbewohner/innen angepaßt. Von morgens an bis zum späten Nachmittag arbeitete ich auf dem Feld, abends führte ich die Gespräche mit den Dorfbewohner/innen durch. Während der Arbeit auf dem Feld konnte ich "freie" Gespräche mit den Kleinbauern führen. Die abendlichen Stunden boten mir die Gelegenheit, gezielt Gesprächspartner/innen anzusprechen, da ich nur zu dieser Tageszeit davon ausgehen konnte, die gewünschte Person in ihrem Haus anzutreffen. Während der gewöhnlichen Werktage versuchte ich davon abzusehen, in der Zeit in die Häuser der Chol einzutreten, in der die Männer auf dem Feld arbeiteten. Die Situation, alleine mit einer Frau in einem Haus angetroffen zu werden, hätte unnötige Komplikationen meines Aufenthaltes hervorgerufen. Deshalb habe ich vorwiegend mit den Frauen nur im Beisein ihrer Männer gesprochen. Dabei mußte ich die Einschränkungen in der Gesprächssituation hinnehmen, die die ausgeprägte patriachale Struktur der Chol diktierte. D.h., in der Kommunikation saßen mir nur die Männer direkt gegenüber; die Frauen folgten immer etwas weiter entfernt dem Gespräch, wiederholt zogen sie sich auch in den Küchenanbau zurück. Fragen, die ich an die Frauen richtete, wurden größtenteils von den Männern beantwortet. Außerdem konnte ich auch während der Feldarbeiten kaum mit den Frauen sprechen, und so stammen die Informationen für diese Arbeit hauptsächlich aus dem Munde der Männer. Als Fremder war mir nur der "öffentliche Raum" zugänglich, der von den Männern dominiert wurde. Die täglichen Gespräche und Beobachtungen wurden in Form von Gedächtnisprotokollen in einem Forschungstagebuch niedergeschrieben. Die im ersten halben Jahr geführten Leitfadenterviews, die in Form freier Gespräche verliefen, wurden ebenfalls in Gedächtnisprotokollen

fixiert. Diese Vorgehensweise war notwendig, da trotz der Gastfreundschaft der Dorfbewohner/innen ein tief liegendes Mißtrauen gegenüber "Weißen" aus der Stadt existierte. Auch benötigte ich einige Zeit, die Vermutung aus der Welt zu schaffen, ich arbeitete für die mexikanische Regierung. In der letzten Hälfte meines Forschungsaufenthaltes hatte ich eine Vertrauensebene geschaffen, die Interviews die es mir ermöglichte, immer häufiger mit einem Tonbandgerät aufzuzeichnen. Um eine ständige Aktualisierung meiner Leitfragen bezüglich des Informationsstandes des Tagebuches und der angefertigten Interviews zu gewährleisten, legte ich ein spezielles Heft an, in dem die neuesten Daten thematisch geordnet nach Schlagwörtern niedergeschrieben wurden (z.B.: über traditionelle Heiler/innen, katholische Kirche, Ämtern der zivil-religiöse Hierarchie, Kaffee, Schule, Ernährung, geschlechtliche Arbeitsteilung u.a.m.). Dadurch konnten auf einen Blick über ein Themengebiet die bestehende Information abgerufen und weitergehende Fragen formuliert werden. In den letzten Wochen meines Aufenthalts in Río Grande entwarf ich ad hoc einen Fragebogen zu den Themen Religionszugehörigkeit, landwirtschaftliche Produktion, Landbesitz, Migration, Lohnarbeit, Sprach- und Schreibfähigkeiten, Präferenz von allopathischer/indigener Medizin, *Compadrazgo* und *Mayordomía*. Die Basis dieser Untersuchung war eine Totalerhebung aller Haushalte, mit einem Rücklauf von ca. 90%. Zur Erhebung in den einzelnen Haushalten beauftragte ich zwei Dorfbewohner, die Erfahrung in der Durchführung von Erhebungen besaßen, weil sie an den regelmäßig stattfindenden Umfragen des "Instituto Mexicano del Seguro Social" mitgearbeitet hatten. Leider konnte ich aus Zeitgründen keinen Pretest ausführen, auch erwies sich im Nachhinein die inhaltliche Abstimmung mit den ausführenden Personen als lückenhaft, so daß die Antworten zu den Themenkomplexen der Migration, des *Compadrazgo* und der *Mayordomía* nicht verwertbar waren. Diese Fehler beeinträchtigten die Feldforschungsdaten nicht, da diese schwerpunktmäßig durch qualitative Methoden erhoben wurden. Darüber hinaus bestand der Sinn des Fragebogens in einer zusätzlichen quantitativen Absicherung der schon vorhandenen Information.

Anhang B

Alphabetische Auflistung des Warensortiments der größeren Läden in Río Grande

Alka-Selzer Batterien Birnen für Taschenlampen Bleistifte Bleistiftanspitzer Butter Chili in Dosen Eier gefrorener Fruchtsaft	Glühbirnen Kakaobohnen Kalk Kämme Kekse Kerzen Knoblauch Kugelschreiber Ohringe Petroleum	Plastiksandalen Plastiktaschen Reis "Salsa mexicana" in Dosen Sardinen in Dosen Scheren Schulhefte Seife Siebe	Soft Drinks Speiseöl Streichhölzer Süßigkeiten Taschenlampen Toilettenpapier Waschpulver Zahnpasta Zigaretten Zucker Zwiebeln
--	--	---	---

Tabelle 1

Vergleich der Hektarerträge von Mais und Bohnen der "tornamilpa" 1992/93 zur Jahresernte von 1977

	1977	"tornamilpa" 1992/93
Mais	1320 Kg	1047 Kg
Bohnen	110 Kg	228 Kg

Tabelle 2

Anzahl der Erweiterungen/Reduzierungen der Anbaufläche von Cafetal/Milpa während der letzten 5 Jahre

	Cafetal		Milpa	
	Ja	Nein	Ja	Nein
Erweiterung	1	113	1	112
Reduzierung	0	119	0	113

Tabelle 3

Antworten über die Verwendung von Kunstdünger und Herbiziden

	Cafetal			Milpa		
	Ja	Durchschnitts-verbrauch	Nein	Ja	Durchschnitts-verbrauch	Nein
Kunstdünger	0	0 Kg	126	102	43,8 Kg	11
Herbizide	26	0,24 Kg	88	101	1 Kg	12

Tabelle 4

In Río Grande genutzten Gemüsesorten

Name	wildwachsend	kultiviert	gekauft
Bohnen	X	X	X
Camote (Süßkartoffel)		X	X
Chaya (Blattgemüse)		X	
Chayote (kürbisähnliches Gemüse)		X	X
Hierba mora (grünes Blattgemüse)	X		
Kürbis		X	
Mais		X	X
Mómon (Blattgemüse)	X		
Pimel (spinatähnliches Gemüse)	X		
Tomate		X	X
Yucca		X	X
Z'imin (kleine Artischocke)	X		
Zwiebel		X	X
Zui (Blattgemüse)	X		

Tabelle 5

In Río Grande genutzten Früchten

Name	wild-wachsend	angepflanzt	gekauft
Cacate (kleine Nuß)	X		
Lemone	X		
Mango		X	
Nanche (kleine Steinfrucht)	X		
Mandarine		X	
Apfelsine		X	
Banane		X	

Tabelle 6

In Río Grande genutzten Kräuter/Gewürze

Name	wild-wachsend	angepflanzt	gekauft
Axanté	X		
Achiote		X	
Borun	X		
Chili		X	X

Tabelle 7

Einheimische Speisen/Getränke

Name	Bemerkung
Atole	leicht fermentierter Maisbrei, der in heißem Wasser aufgelöst wird
Axu'	geröstete Riesenameisen
Bo'ol waj	Bohnenbrei der in Maistortillas eingebacken wird
Flußfische/-krebse	
Flußschnecken	
Haustiere: Schwein, Huhn, Truthahn, Ente	
Pinol	Pozol mit gerösteten Fruchtkernen
Pozol	Maismehl, das in kaltem Wasser aufgelöst wird
Reh	
Tamales	Maistaschen mit Schweinefleisch
Tostadas	getostete Tortillas
Vögel	
Z'a	geröstete grüne Raupen

Literatur- und Quellenverzeichnis

- Adler de Lomnitz, Larissa (1991): *Cómo Sobreviven los Marginados*, México.
- Aktion Dritte Welt e.V. (1994): *Dokumentation zum Aufstand des Zapatistischen-Nationalen-Befreiungsheers (EZLN)*, Freiburg.
- Alejos García, José (1988): *LAK OÑEL. Praxis y Discurso en el Agrarismo Ch'ol*, México.
- Alejos García, José (1991a): *Resumen Histórico sobre los Ch'oles de Chiapas*, in: Marco Crippa; *Medicina Integral entre los Ch'oles de la Sierra Norte de Chiapas*, S.7-14, México.
- Alejos García, José (1991b): *Historia e Identidad de los Mayas Contemporáneos*, in: Instituto Chiapaneco de cultura. Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación, *Anuario 1990*, S.307-334, Tuxtla Gutiérrez.
- Alejos García, José (1992): *De Ch'oles contra Kaxlanes. Conflicto Agrario y Etnicidad en el Norte de Chiapas*, México.
- Algunas Ideas acerca de la Integración de un Grupo Indígena a la Economía Nacional. El Caso de los Choles de los Altos de Chiapas, (1982), in: *Textual, Análisis del Medio Rural*, 9, S.52-76.
- Alvaro González, R. (1990): *Agricultura Indígena y Modernización)Matrimonio Desastroso?* in: *América Indígena*, 2-3, S.309-341.
- Amnesty International (1991): *Report on Mexico*, in: *Briarpatch*, 7, S.14.
- Amnesty International (1991): *Crushing Indigenous Peoples*, in: *Briarpatch*, 7, S.12-13.
- Anderson, Benedict (1987): *Raíces Culturales*, in: *Cuadernos Politicos*, 52, S.6-20.
- Anderson, Benedict (1988): *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt/M.
- Antochiw, Michel (1986): *La Medicina Indígena*, in: *México Indígena*, 9, S.8-9.
- Aramoni Calderón, Dolores (1992): *Los Refugios de lo Sagrado*, México.
- Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen (Hg.)(1979): *Subsistenzproduktion und Akkumulation*, Saarbrücken.

- Arntz, Nobert (Hg.) (1993): Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang, Luzern.
- Artís, Gloria y Manuel Coello (1979): Indigenismo Capitalista en México, in: *Historia y Sociedad*, 21, S.53-73.
- Balam Pereira, Gilberto (1990): La Medicina Tradicional y la Península de Yucatán, in: *Acta Sociologica*, 3, S.55-70.
- Barabas, Alicia (1986): Movimientos Etnico Religios y Seculares en America Latina: Una Aproximación a la Construcción de la Utopia India, in: *América Indígena*, 3, S.495-529.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (1990): Etnicidad y Pluralismo Cultural: La Dinámica Étnica en Oaxaca, México.
- Barth, Frederik (1969): Introduction, in: Frederik Barth (Hg.); *Ethnic Groups and Boundaries*, S.9-38, London.
- Beaucage, Pierre (1988): La Condición Indígena en México, in: *Revista Mexicana de Sociología*, 1, S.191-211.
- Becker, Howard S. und Blanche Geer (1984): Teilnehmende Beobachtung: Die Analyse qualitativer Forschungsergebnisse, in: Christel Hopf und Elmar Weingarten: *Qualitative Sozialforschung*, S.139-168, Stuttgart.
- Béjar Navarro, Raúl y Héctor Manuel Cappello G. (1990): Bases Teóricas y Metodológicas en el Estudio de la Identidad y el Carácter Nacionales, Cuernavaca (México).
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1976): *Zur Bestimmung des Indio*, Berlin.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1981): Subsistenzproduktion und erweiterte Reproduktion. Ein Beitrag zur Produktionsweisediskussion, in: *Gesellschaft, Beiträge zur Marxschen Theorie* 14, S.30-51, Frankfurt/M.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1982): *Bauern in Mexiko: Zwischen Subsistenz- und Warenproduktion*, Frankfurt/M.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1983a): Die stumme Auflehnung der Bauersfrauen. Bericht aus einem Dorf im Süden Mexikos, in: Maria Mies und Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhof (Hg.); *Frauen, die letzte Kolonie*, S.47-61, Reinbek.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1983b): Zur Bestimmung der geschlechtlichen Arbeitsteilung im Kapitalismus, in: Maria Mies und Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhof (Hg.); *Frauen, die letzte Kolonie*, S.194-212, Reinbek.

- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1988): Auswirkungen der Wirtschaftskrise in Mexiko auf indianische Kleinbauern in der Provinz Chiapas, in: Hugo Gödde und Dieter Voegelin; Für eine bäuerliche Landwirtschaft. Materialien zur Tagung in Bielefeld-Bethel vom 27.-30.1.1988, S.129-135, Kassel.
- Biancucci, Duilio (1987): Einführung in die Theologie der Befreiung, München.
- Bloch, Ernst (1985): Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/M.
- Boff, Leonardo (Hg.) (1988): Werkbuch Theologie der Befreiung. Anliegen - Streitpunkte - Personen. Materialien und Texte, Düsseldorf.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1985): Der mexikanische Staat, der Indigenismus und die Indianer, in: Progam, 112, S.53-56.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987a): México Profundo. Una Civilización Negada, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987b): La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos, in: Revista Papeles de la Casa Chata, 3, S.23-43.
- Boni, Luis de (1978): Kirche und Volkskatholizismus in Brasilien, in: Fernando Castillo; Theologie aus der Praxis des Volkes. Neue Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung, München.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard Kreckel, Soziale Ungleichheit, Soziale Welt, Sonderband 2, S.183-198, Göttingen.
- Bourdieu, Pierre (1991): Sozialer Raum und 'Klassen'. Leçon sur la leçon, Frankfurt/M.
- Brandes, Stanley (1988): La Comida Ceremonial en Tzintzuntzan, in: América Indígena, 3, S.503-520.
- Burgos, Elizabeth (1992): Me Llamo Rigoberta Menchú y así me Nació la Conciencia, México.
- Calva, José Luis (1993): La Disputa por la Tierra. La Reforma del Artículo 27 y la Nueva Ley Agraria, México.
- Campillo Cuautli, Hector (1988): Diccionario Chiapas, México.
- Cancian, Frank (1965): Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan, Stanford.
- Carmagnani, Marcello (1988): El Regreso de los Dioses. El Proceso de Reconstitución de la Identidad Étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII, México.

- Carrasco, Pedro (1961): The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-spanish Background and Colonial Development, in: *American Anthropologist*, 63, S.483-497.
- Casamadrid Alfaro, Ofelia y Jaime Garuño Argueta (1987): Capitalismo y Étnodesarrollo, in: *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, S.855-860, México.
- Caso, Alfonso (1980): *La Comunidad Indígena*, México.
- Castellanos Guerrero, Alicia y Gilberto Lopez y Rivas (1992): *El Debate de la Nación*, México.
- Chance, John K. and William B. Taylor (1985): Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil- Religious Hierarchy, in: *American Ethnologist*, 1, S.1-26.
- Chase Smith, Richard (1980): Das Summer Institute of Linguistics: Die Zerstörung einer Kultur als Wohltat hingestellt, in: Søren Hvalkof und Peter Aaby (Hg.); *Ist Gott Amerikaner?* S.253-282, Bornheim-Merten.
- Coello, Manuel (1986): Migración, Diferenciación y Producción Campesina, in: Hubert Carton de Grammont (Hg); *Asalariados Agrícolas y Sindicalismo en el Campo Mexicano*, S.37-58, México.
- Coello, Manuel (o.J): *Las Clases Sociales y el Mito Antropológico de las Relaciones Interétnicas*, o.O.
- Coello, Manuel; Sara María Lara and Humberto Cartón (1977): Capitalism and the Native Peasant Population (the Chol People in the State of Chiapas), in: UNESCO; *Race and Class in Post-Colonial Society. A study of Ethnic Group Relations in the English-Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico*, S.355- 375, Paris.
- Coello, Manuel; Sara María Lara y Humberto Cartón (o.J.): *Campesinado Indígena (los Choles del estado Chiapas)*, o.O.
- Collier, George A. (1987): Peasant Politics in the Mexican State: Indigenous Compliance in Highland Chiapas, in: *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 1, S.71-98.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1992): *Ley Agraria*, in: *Diario Oficial*, 26.2.1992, S.11-34.
- Córdova, Jacqueline (1990): Notas sobre la Frontera Sur, un Acercamiento, in: *Cultura Sur*, 7, S.16-18.

- Coronado u.a. (1984): Continuidad y Cambio en una Comunidad Bilingüe, México.
- Crippa, Marco (1991): El Proyecto Médico Ch'ol en Tumbalá, in: Marco Crippa (Hg.); Medicina Integral entre los Ch'oles de la Sierra Norte de Chiapas, S.29-40, México.
- Crippa, Marco (Hg.) (1991): Medicina Integral entre los Ch'oles de la Sierra Norte de Chiapas, México.
- Díaz Peñate, José (1987): Litigios Agrarios en una Comunidad Ch'ol: Mariscal Subicuskí, Chiapas, México.
- Díaz-Polanco, Héctor (1987): Lo Nacional y lo Étnico en México. El Misterio de los Proyectos, in: Cuadernos Políticos, 52, S.32-42.
- Díaz-Polanco, Héctor (1988): La Cuestión Étnico-Nacional, México.
- Díaz-Polanco, Héctor (1991): Autonomía Regional. La Autodeterminación de los Pueblos Indios, México.
- Díaz-Polanco, Héctor (1992): Autonomía, Territorialidad y Comunidad Indígena. Las Reformas de la Legislación Agraria en México, in: Cuadernos Agrarios. Nueva Época, 5-6, S.62-79.
- Dietrich, Wolfgang (1994): Die Chiapas-Variante. Überlegungen zu Graswurzelbewegungen, Demokratie und Revolution in den neunziger Jahren, Manuskript, Wien.
- Dolzer, Hermann (1979): Die bäuerliche Gesellschaft: Zwischen Traditionalität und Modernität? Zum Verständnis der Entwicklung traditionaler Gesellschaft mit Bezug auf die indianischen Landgemeinden Perus, Frankfurt/M.
- Dostal, Walter (1972): The Situation of the Indian in South America. Contribution to the Study of Inter-Ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America. Barbados Symposium 1971, Genf.
- Ehrke, Michael (1987): Mexiko 1986: Das politische System unter dem Druck der Wirtschaftskrise, in: Jahrbuch Dritte Welt 1987, S.153-164, München.
- Eisenstadt, Samuel N. (1979): Tradition, Wandel und Modernität, Frankfurt/M.
- Elwert, Georg (1982): Der entwicklungssoziologische Mythos vom Traditionalismus, Universität Bielefeld, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Working Paper No. 22, Bielefeld.

- Espinoza Proa, Guillermo Sergio (1978): El Contexto Socio-Economico de la Región Chol de Chiapas y la Intervención del Estado en Relación a la Promoción del Desarrollo de las Areas Marginadas, in: José Velasco Tro u.a. (Hg.); Indigenismo: Evaluación de una Practica, S.123-152, México.
- Estrada Trujillo, Abel Abundio (1991): Tila, Breve Estudio Politico y Socio-Economico del Municipio, Tila (México).
- Esteva, Gustavo (1994): Reflexiones sobre la Situación y las Perspectivas a Raíz de los Eventos de Principios de Año, Manuskript, Mexiko-Stadt.
- Estrada Trujillo, Abel Abundio (o.J.): Cronica de un Festejo, Tila (México).
- Evers, Hans-Dieter (1979): Einleitung, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen; Subsistenzproduktion und Akkumulation, S.5-6, Saarbrücken.
- Evers, Hans-Dieter (1987): Subsistenzproduktion, Markt und Staat. Der sogenannte Bielefelder Verflechtungsansatz, in: Geographische Rundschau, 3, S.136-140.
- Evers, Hans-Dieter (1991): Religiöser Revivalismus und Modernität, in: Wolfgang Glatzer (Hg.); 25. Deutscher Soziologentag 1990. Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Sektionen, Arbeits- und Ad hoc-Gruppen, Ausschuß für Lehre, S.97-100, Opladen.
- Evers, Hans-Dieter (1994a): The Traders' Dilemma: A Theory of the Social Transformation of Markets and Society, in: H.D. Evers und H. Schrader; The Moral Economy of Trade, London.
- Evers, Hans-Dieter (1994b): Social and Cultural Dimensions of Market Expansion, Manuskript, Bielefeld.
- Evers, Hans-Dieter and D. Regan (1977): The Social Role of Medical Professionals in Malaysia and Indonesia, in: T.H. Silcock u.a. (Hg.); Professional Structure in Southeast Asia, S.34-53.
- Evers, Hans-Dieter und Tilman Schiel (1979): Expropriation der unmittelbaren Produzenten oder Ausdehnung der Subsistenzwirtschaft. Thesen zur bäuerlichen und städtischen Subsistenzproduktion, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen; Subsistenzproduktion und Akkumulation, S.279-325, Saarbrücken.
- Evers, Hans-Dieter and Heiko Schrader (1994): The Moral Economy of Trade, London.
- Favre, Henri (1985): El Cambio Socio-Cultural y el Nuevo Indigenismo en Chiapas, in: Revista Mexicana de Sociología, 3, S.161-196.

- Featherstone, Mike (Hg.) (1991): *Global Culture. Nationalism, globalization and modernity. A Theory, Culture & Society special issue.* London.
- Florescano, Enrique y Guillermo Bonfil (1988): *Una Identidad por Construir*, in: *México Indígena*, 22, S.12-18.
- Flores de la Vega, Margarita y Arturo León López (1978): *Notas Sobre los Pequeños Productores de Café de la Zona Ch'ol del Estado de Chiapas*, in: *Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste (UNAM); Economía Campesina y Capitalismo Dependiente*, S.153-160, México.
- Fonseca, Manuela (1991): *Primer Encuentro - Taller de Teología India de la Región Mayense*, in: *Encuentro*, 5, S.41-51.
- Friedlander, Judith (1981): *The Secularization of the Cargo System: An Example from Postrevolutionary Central Mexico*, in: *Latin American Research Review*, 2, S.132-143.
- Friedrichs, Jürgen (1983): *Methoden empirischer Sozialforschung*, Opladen.
- Frieling, Reinhard (1984): *Befreiungstheologie*, Göttingen.
- Gabbert, Wolfgang (1991a): *Zur Problematik des Begriffs "Indianer"*, in: *Lateinamerika Nachrichten*, 204, S.23-31.
- Gabbert, Wolfgang (1991b): *Zur politischen Soziologie ethnischer Bewegungen in Lateinamerika*, Rostock.
- Gabbert, Wolfgang (1992): *Vom Land der Mestizen zur multi-ethnischen Nation. Staatspartei und Indianer im nachrevolutionären Mexiko*, in: *Lateinamerika: Analysen und Berichte*, 16, S.163-201.
- Galinier, Jaques (1986): *Cosmología e Interpretación de la Enfermedad*, in: *México Indígena*, 9, S.23-25.
- García León, Antonio (1993): *Los Choles*, in: Vicher Manuel Espando Jimeno (Hg.); *La Población Indígena de Chiapas*, S.235-267, Tuxtla Gutiérrez.
- Gobierno Constitucional del Estado Chiapas (1988): *Tila. Artículo 115, Memorias Municipales*, Tuxtla Gutiérrez.
- Gobierno Constitucional del Estado Chiapas (1990): *Ley de Salud del Estado Chiapas*, in: *Periodico Oficial*, Nr. 101, 30.10.1990, S.54-57.
- Goldin, Liliana R. and Brent Metz (1991): *An Expression of Cultural Change: Invisible Converts to Protestantism among Highland Guatemala Mayas*, in: *Ethnology*, 4, S.325-338.

- Goldstein, Horst (1991): Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf.
- González Esponda, Juan (1991): Caracterización del movimiento campesino en Chiapas 1974-1989, in: cuadernos agrarios, Nr. 3, 96-108.
- Gosner, Kevin (1991): Conceptualización de Comunidad y Jerarquía: Enfoques Recientes sobre la Organización Política Maya Colonial en el Altiplano, in: Mesoamérica, 22, S.151-165.
- Gramsci, Antonio (1986): Zu Politik, Geschichte und Kultur. Ausgewählte Schriften, Frankfurt/M.
- Guarian, Gregorio U. (1988): Mexico: Selfdetermination an Internal Colonialism, in: IWGIA Newsletter, 53/54, S.77-83.
- Gutiérrez, Gustavo (1976): Theologie der Befreiung, München.
- Harris, Marvin (1964): Patterns of Race, New York.
- Hartmann, Jörg (1981): Subsistenzkrise und Rebellion: Eine Kritik der 'moral economy' bäuerlicher Gesellschaften, Universität Bielefeld, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Working Paper No. 4, Bielefeld.
- Hawkins, John P. (1990): Reflexiones sobre la Autonomía Cultural Indígena: Imágenes Inversas en Chamula y Santiago Chimaltengo, in: Mesoamérica, 19, S.83-95.
- Henn, Klaus-Peter (1991): Projekteingriffe in bäuerliche Lebenswelten. Handlungskonflikte in jamaikanischen Entwicklungsprojekten, in: Zeitschrift für Soziologie, 5, S.385-401.
- Hernández Díaz, Gonzalo Isaias (1986): El Cultivo del Café en la Zona Norte de Chiapas, San Cristóbal de las Casas (México).
- Herrasti, Lourdes (1986): Curandería y Medicina: Conceptos Antagónicos, in: México Indígena, 9, S.74-76.
- Herrasti, Lourdes y Andrés Ortiz (1986a): Entrevista a Jacinto Arias. Medicina del Alma, in: México Indígena, 9, S.55-59.
- Herrasti, Lourdes y Andrés Ortiz (1986b): Entrevista a Andrés Fabregas. Medicina Tradicional y Cultura Indígena, in: México Indígena, 9, S.10-15.
- Hobsbawm, Eric (1983): Introduction: Inventing Traditions, in: Eric Hobsbawm and Terence Ranger; The Invention of Tradition, Cambridge.

- Hopkins, Terence K. und Immanuel Wallerstein (1979): Grundzüge der Entwicklung des modernen Weltsystems. Entwurf für ein Forschungsvorhaben, in: Dieter Senghaas (Hg.); Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik, S.151-200, Frankfurt/M.
- Humberto Ruz, Mario (1991): Apuntes sobre Medicina Tradicional entre los Tojolabales de Chiapas, in: Marco Crippa (Hg.); Medicina Integral entre los Chóles de la Sierra Norte de Chiapas, S.15-22, México.
- Hvalkof, Søren und Peter Aaby (Hg.) (1980a): Ist Gott Amerikaner? Bornheim-Merten.
- Hvalkof, Søren und Peter Aaby (1980b): Wie man Gott ins Paradies des Teufels trägt, in: Søren Hvalkof und Peter Aaby (Hg.); Ist Gott Amerikaner? S.7-24, Bornheim-Merten.
- Incháustegui, Carlos y Andrés Fábregas (1989): Al Sur del Milenio, in: Cultura Sur, 1, 4-7.
- INEA - Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (1992): Diccionario Español-Ch'ol, Ch'ol-Español, México.
- INEGI - Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (1991): XI Censo General de Población y Vivienda. 1990. Chiapas. Resultados definitivos. Datos por Localidad, Tomo I y II, Aguascaliente.
- Instituto Chiapaneco de Cultura (1992): Anuario 1991, Tuxtla Gutiérrez.
- Instituto Nacional Indigenista (INI)(1982): Los Choles, México.
- Inter-Church Committee on Human Rights in Latin America (1991): Human Rights Abuses in Mexico, in: Briarpatch, 7, S.8-11.
- Iribarren Pascal, Pablo Fr. (1991): Los Dominicos en la Pastoral Indígena, México.
- Iturralde G., Diego A. (1991): Los Pueblos Indios como Nuevos Sujetos Sociales en los Estados Latinoamericanos, in: Nueva Antropología, 39, S.26-40.
- Izquierdo, Ana Luisa (1994): Chiapas: una historia ignorada, Papier zum 13. Weltkongreß der Soziologie vom 18.-23.7.1994, Bielefeld.
- Jacobi, Carola und Thomas Nieß (1980): Hausfrauen, Bauern, Marginalisierte: Überlebensproduktion in "Dritter" und "Erster" Welt, Saarbrücken.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989): Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen.

- Kemp, Jeremy (1988): *Seductive Mirage: The Search for the Village Community in Southeast Asia*, *Comparative Asian Studies*, 3, Dordrecht.
- Kern, Bruno (1990): *Die Theologie der Befreiung und die Selbstorganisation des Volkes*, Universität Bielefeld, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Working Paper No. 131, Bielefeld.
- Klein, Nikolaus (1993): *Sehen - Urteilen - Schweigen: Ein Motto für die IV. Generalkonferenz?* in: Nobert Arntz; *Retten, was zu retten ist? ...*, S.90-152, Luzern.
- Köhler, Ulrich (1969): *Gelenkter Kulturwandel im Hochland Chiapas. Eine Studie zur angewandten Ethnologie in Mexiko*, Bielefeld.
- Köhler, Ulrich (1986): *Ciclos de Poder en una Comunidad Indígena de México: Política Local y sus Vinculos con la Vida Nacional*, in: *América Indígena*, 3, S.435-451.
- Kohan, Néstor (1994): *Chiapas - Aufstand und Moderne*, in: *Das Argument*, 204, S.247-256.
- Kummels, Ingrid (1992): *Mexiko: Indianische Politik gegen Indianerpolitik*, in: *Gesellschaft für bedrohte Völker 1992: Unsere Zukunft ist eure Zukunft*, S.150-156, Hamburg.
- Laje Haer, Maria Ines (1984): *Conciencia Étnica y Educación*, México.
- Lammers, Klaus (1992): *Das Konzept des sozialen Netzwerkes*, in: *Neue Praxis*, 2, S.117-130.
- Lentz, Carola (1989): *Zwischen "Zivilisation" und "eigener Kultur": Neue Funktionen ethnischer Identität bei indianischen Arbeitsmigranten in Ecuador*, in: Peter Waldmann und Georg Elwert (Hg.); *Ethnizität im Wandel*, S.127-154, Saarbrücken.
- Lexikon für Theologie und Kirche (1961), Freiburg.
- Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascencio Franco (1991): *Espacio y Organización Social en la Selva Lacandona: El Caso de la Subregión Cañadas*, in: Instituto Chiapaneco de Cultura. Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación; *Anuario 1990*, S.17-49, Tuxtla Gutiérrez.
- Link, Werner (1989): *Zucker: Geschichte und Wirkung eines kapitalistischen Produktes*, Universität Bielefeld, Diplomarbeit an der Fakultät für Soziologie, Bielefeld.

- Link, Werner und Gudrun Linnenbürger (1988): Río Grande, Untersuchungen in einem Dorf in Chiapas, México, in: Veronika Bennholdt-Thomsen; Subsistenzproduktion und Akkumulation in Lateinamerika: Fallstudien aus städtischen und ländlichen Sektoren, Universität Bielefeld, Bielefeld.
- López, Leticia (1993): Algunas Referencias Bibliográficas sobre la Región Chol del Norte del Estado de Chiapas, in: Gaceta Universitaria, UNACH, 20/21, S.19-21.
- Manca, Maria Cristina (1993): Los Choles, Manuskript, México.
- Marion Singer, Marie Odile (1984): El Movimiento Campesino en Chiapas 1983, México.
- Marion Singer, Marie Odile (1987): A Democracy on the Defensive. Pueblos de Chiapas: Una Democracia a la Defensiva, in: Revista-Mexicana-de-Sociologia, 4, S.37-73.
- Medico international (1994): Chiapas. Mexico. Unterdrückung und Aufstand, Frankfurt/M.
- Medina Hernández, Andrés (1983): Los Grupos Étnicos y los Sistemas Tradicionales de Poder en México, in: Nueva Antropología, 20, S.5-29.
- Mejía Piñeros, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva (1987): La Lucha Indígena: Un Reto a la Ortodoxia, México.
- Meneses López, Miguel (1986): K'UK' WITZ, Cerro de los Quetzales, Tradición Oral Ch'ol del Municipio de Tumbalá, Tuxtla Gutiérrez.
- Meneses López, Miguel (1991): Medicina Tradicional Ch'ol, in: Marco Crippa (Hg.); Medicina Integral entre los Ch'oles de la Sierra Norte de Chiapas, S.23-28, México.
- Meneses Mendez, Domingo (1987): Morfología de los Elementos del Sintagma Nominal en Ch'ol. Tesis, San Pablo Apetatitlan (Tlax., México).
- Mercker, Ulrich (1994): Mexiko zwischen Hoffnung und Angst. Der Chiapas-Aufstand und die Folgen, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 5, S. 583-592.
- Mexico: Indigenous Organisations Confront State Authorities in Chiapas (1983); in: IWGIA-Newsletter, 30, S.45-48.
- Mexico: New 'Conquistadores' Rob Land from the O'otam People (1983); in: IWGIA-Newsletter, 34, S.77-82.

- Migdal, Joel Sozialismus. (1974): Peasants, Politics and Revolution. Pressures toward Political and Social Change in the Third World, Princeton.
- Montenegro, Sofia (1992): Historische Identität und ethnisches Bewußtsein in Lateinamerika, in: Berliner Debatte INITIAL, 3, S.27-36.
- Morales Bermúdez, Jesús (1984): ON O T'IAN. Antigua Palabra. Narrativa Indígena Chol, México.
- Morales Bermúdez, Jesús (1992): Ceremonial, México.
- Moreno Velasco, Oscar (1976): Economía Campesina de los Choles: Producción para el Consumo, Producción para el Mercado, Tesis, ENAH, México.
- Mossbrucker, Harald (1992): "Etnia", "Cultura" y el Impacto de la Migración entre los Mayas de Yucatán, in: América Indígena, 4, S.187-214.
- Müller, Hans-Peter (1986): Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzüge der Kultursoziologie Pierre Bourdieus, in: Rainer Lepsius, Johannes Weiss und Friedhelm Neidhardt (Hg.); Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der KZfSS, S.162-190, Opladen.
- Nagengast, Carole and Michael Kearney (1990): Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness and Political Activism, in: Latin American Research Review, 5, S.61-91.
- Nahmad, Salomon (1981): Mexican Colonialism? in: Society, Nov/ Dez. S.51-58.
- Nash, Manning (1958): Political Relations in Guatemala, in: Social and Economic Studies, 7, S.65-75.
- Ortiz, Andrés (1986): Organisation Sociopolitica en los Altos de Chiapas, in: América Indígena, 3, S.569-583.
- Oswald, Ursula (1987): El Impacto de la Crisis en la Estructura Social de México, México.
- Oswald, Ursula (1994): Einige Ergebnisse der ernährungswissenschaftlichen Studie von Ursula Oswald, in: Veronika Bennholdt-Thomsen; Juchitán - Stadt der Frauen, S.22- 23, Reinbek.
- Otto-Walter, Renate (1979): Unterentwicklung und Subsistenzreproduktion. Forschungsansatz der Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen; Subsistenzproduktion und Akkumulation, S.7-12, Saarbrücken.

- Otzoy, Irma y Enrique Sam (1990): Identidad Étnica y Modernización entre los Mayas de Guatemala, in: Mesoamérica, 19, S.97-100.
- Page Pliego, Jaime (1992): De como Desaparecieron los 'Iloles de una Comunidad Tzotzil, Manuskript, San Cristóbal de las Casas (México).
- Page Pliego, Jaime (1993): Situación y Perspectivas de la Medicina Tradicional Indígena, Manuskript, San Cristóbal de las Casas (México).
- Paré, Luisa (1985): Movimiento Campesino y Política Agraria en México 1976-1982, in: Revista Mexicana de Sociología, 3, S.85-111.
- Peletier, Teresa (1991): 500 Años Tejiendo la Solidaridad, in: Encuentros, 5, S.31-40.
- Pérez, Aurora (1984): Mexico: Biligual-Bicultural Education. A Synthesis of Documents from the Alianza Nacional de los Profesionales Indígenas Bilingües Asociación (ANPIBAC), in: IWGIA-Newsletter, 38, S.90-103.
- Pérez Chacón, José L. (1993): Los Choles de Tila y su Mundo. Tradición Oral, Tuxtla Gutiérrez.
- Popkin, Samuel L. (1979): The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam, Berkley.
- Prien, Hans-Jürgen (1981): Gesellschaft - Kirche - Theologie. Der Streit um die Theologie der Befreiung, 2 Bd., Göttingen.
- Pueblo creyente (1991), o.O.
- Rapold, Dora (1989): Die Frauen von San Miguel. Eine soziologische Analyse der Mobilisierung mexikanischer Bäuerinnen, Bremen.
- Recinos, Adrián (1992): Popol Vuh, México.
- Renard, Maria Cristina (1991): El Comercio Internacional del Café, in: Cuadernos Agrarios. Nueva Época, 2, S.9-28.
- Renard, Maria Cristina (1992): El Café en el Tratado de Libre Comercio, in: Cuadernos Agrarios. Nueva Época, 4, S.129-135.
- Reyes, Salvador y Victoria Espejo (1991): Análisis del Caso, in: Encuentros, 5, S.16-29.
- Reynoso, Luisa (1986): Totentag und Volkskunst, in: Übersee Museum Bremen; Lebende Tote, S.69-81, Frankfurt/M.
- Ribeiro, Darcy (1979): Indianer, in: Darcy Ribeiro (Hg.); Unterentwicklung, Kultur und Zivilisation. Ungewöhnliche Versuche. S.255-315, Frankfurt/M.

- Richard, Pablo (1993): Die Beschlüsse von Santo Domingo in befreiungstheologischer Perspektive, in: Nobert Arntz (Hg.); Retten, was zu retten ist? ..., S.64-89, Luzern.
- Rodenberg, Birte (1991): Wie sehen feministische Wissenschaftlerinnen der BRD die Frau in der sog. "Dritten" Welt? Eine Analyse anhand ausgewählter Literatur, Universität Bielefeld, Diplomarbeit an der Fakultät für Soziologie, Bielefeld.
- Rosas Sanchez, Raymundo (1978): "Los Choles". Ensayo Étnográfico, México.
- Rus, Jan (1980): Verbreitung des Evangeliums und politische Macht: Das SIL in Mexiko, in: Søren Hvalkof und Peter Aaby; Ist Gott Amerikaner? S.353-372, Bornheim-Merten.
- Rus, Jan and Robert Wasserstrom (1980): Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective, in: American Ethnologist, 7, S.466-478.
- Rzepakowski, Horst (1992): Lexikon der Mission: Geschichte, Theologie, Ethnologie; Graz
- Sacher, Danuta (1994a): ıla-Interview mit Subcomandante Marcos. "Alle finden sich in unseren Forderungen wieder", in: ıla, 175, S.44-51.
- Sacher, Danuta (1994b): Wie wir in die Selva kamen ... Bauerngemeinden der Selva Lacandona berichten über ihren Weg zum Widerstand an der Seite der Zapatisten, in: ıla, 176, S.53-55.
- Salazar Peralta, Ana María (1988): La Participación Estatal en la Producción y Comercialización del Café en la Región Norte del Estado de Chiapas, México.
- Sarmiento Silva, Sergio (1985): El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la Política Indigenista, in: Revista Mexicana de Sociología, 47,3, S.197-215.
- Sarmiento Silva, Sergio (1991): Movimiento Indio y Modernización, in: Cuadernos Agrarios, Nueva Época, 2, S.90-113.
- Schlee, Günther (1988): Identities on the Move: Clanship and Pastoralism in Northern Kenya, Manchester.
- Schlee, Günther and Abdullahi A. Shongolo (1993): Oromo and Somaly Ethnicity and the Concept of Nationhood, Universität Bielefeld, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Working Paper No. 194, Bielefeld.
- Schöpfer, Hans (1979): Lateinamerikanische Befreiungstheologie, Stuttgart.
- Schroder, Barbara (1991): Indians in the Halls of Academe: Rural Andean Peoples confront Social Science, in: Peasant Studies, 2, S.97-116.

- Schryer, Franz Jozef (1987): Ethnicity and Politics in Rural Mexico: Land Invasions in Huejutla, in: Mexican Studies/ Estudios Mexicanos, 1, S.99-126.
- Schryer, Franz Jozef (1990): Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico, Princeton.
- Scott, James C. (1979): The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia, New Haven.
- Senghaas, Dieter (Hg.) (1979): Kapitalistische Weltökonomie. Kontroverse über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik, Frankfurt/M.
- Sills, Marc (1989): Etnocidio: Un Analisis de Interaccion Estado-Nacion, in: América Indígena, 1, S.57-75.
- Simmen, Andreas (Hg.) (1994): Mexico. Aufstand in Chiapas, Berlin.
- Siverts, Henning (1973): Drinking Patterns in Highland Chiapas, Bergen.
- Siverts, Henning (1981): Stability and Change in Highland Chiapas, México, Bergen.
- Smith, Waldemar R. (1977): The Fiesta System and Economic Change, New York.
- So, Alvin Y. (1990): Social Change and Development. Modernization, Dependency, and World-System Theories, London.
- Statistisches Bundesamt (1982): Statistik des Auslandes, Internationale Monatszahlen, Januar 1982, Wiesbaden.
- Statistisches Bundesamt (1985): Vierteljahreshefte zur Auslandsstatistik, März 1985, Wiesbaden.
- Statistisches Bundesamt (1988): Vierteljahreshefte zur Auslandsstatistik, März 1988, Wiesbaden.
- Statistisches Bundesamt (1992): Vierteljahreshefte zur Auslandsstatistik, 1, Stuttgart.
- Statistisches Bundesamt (1992): Vierteljahreshefte zur Auslandsstatistik, 4, Stuttgart.
- Stavenhagen, Rodolfo (1984): Indians in Latin America, in: Development: Seeds and change, 3, S.30-35.
- Stavenhagen, Rodolfo (1989): Comunidades Étnicas en Estados Modernos, in: América Indígena, 1, S.11-34.
- Subdirección de Atención a la Salud y Bienestar Social del INI (1986): El INI y la Medicina Indígena, in: México Indígena, 9, S.49.

- Tejera, Héctor (1989): Identidad y Lucha política en los Altos de Chiapas, in: Nueva Antropología, 35, S.39-51.
- Tejera Gaona, Héctor (1991): Democracia y Cultura en Regiones Étnicas, in: Nueva Antropología, 39, S.41-52.
- Tickell, Oliver (1991): Indigenous Expulsions in the Highland of Chiapas, in: Newsletter IWGLA, 2, S.9-14.
- Toledo Tello, Sonia (1987): El Papel de la Cultura en el Proceso de Subordinación de las Mujeres Indígenas de Chiapas, in: Textual, Análisis del Medio Rural, 21, S.47-57.
- Tonucci, Paulo Maria (1986): Teologia da Libertação, o que é?, Petrópolis (Brasilien).
- Torre Yarza, Rodrigo de la (1987): Lengua y Comunidad Indígena: Un Caso en el Municipio de Tepoztlán, Morelos, in: Revista Papeles de la Casa Chata, 3, S.44-57.
- Towards the Year 501 ... Native People and Human Rights in Mexico (1992), in: SIPRO, Mexico Update, 27.3.92.
- Treibel, Annette (1993): Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart, Opladen.
- Trimble, J.E. (1987): American Indians and Interethnic Conflict, in: J. Boucher (Hg.); Ethnic Conflict: International Perspectives, S.208-229, London.
- Unión de Ejidos "Quiptic ta Lecubtesel" (o.J.): (Nuestra Historia! o.O.
- Unión de Uniones Ejiales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas (1982): Nuestra Lucha por la Tierra en la Selva Lacandona, Tuxtla Gutiérrez.
- Val, José del (1988): Sobre la Resistencia Cultural, in: México Indígena, 22, S.8-11.
- Varese, Stefano (1988): Patrimonio Cultural, Participación y Étnicidad, in: México Indígena, 22, S.3-7.
- Vargas Llosa, Mario (1991): The Perfect Dictatorship, in: Briarpatch, 7, S.16.
- Vázquez Palacios, Felipe (1987): Identidad, Lengua y Campesinos en Zongolica, in: Revista Papeles de la Casa Chata, 3, S.58-67.
- Waldmann, Peter (1989): Ethnischer Konflikt und Klassenkonflikt - ein Diskussionsbeitrag zu widersprüchlichen Theorieansätzen, in: Peter Waldmann und Georg Elwert (Hg.); Ethnizität im Wandel, S.259-274, Saarbrücken.

- Waldmann, Peter und Georg Elwert (1989): Einleitung, in: Peter Waldmann und Georg Elwert (Hg.); *Ethnizität im Wandel*, S.7-20, Saarbrücken.
- Wallerstein, Immanuel (1979): Aufstieg und künftiger Niedergang des kapitalistischen Weltsystems. Zur Grundlegung vergleichender Analyse, in: Dieter Senghaas (Hg.); *Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik*, S.31-67, Frankfurt/M.
- Wallerstein, Immanuel (1986): *Das moderne Weltsystem. Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert*, Frankfurt/M.
- Wallerstein, Immanuel (1990): Die Konstruktion von Völkern: Rassismus, Nationalismus, Ethnizität, in: Etienne Balibar und Immanuel Wallerstein (Hg.); *Rasse, Klasse, Nation - Ambivalente Identitäten*, S.87-106, Hamburg.
- Warman, Arturo y Arturo Argueta (Hg.) (1991): *Nuevos Enfoques para el Estudio de las Étnias indígenas en México*, México.
- Wasserstrom, Robert (1989): Rural Labor and Income Distribution in Central Chiapas, in: Orlove u.a. (Hg.): *State, Capital, and Rural Society*, S101-118, Boulder (England).
- Wasserstrom, Robert (1978): The Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious Change in Southern Mexico, in: *Ethnology*, 2, S.197-210.
- Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen.
- Werlhof, Claudia von, Maria Mies und Veronika Bennholdt-Thomsen (1983): *Frauen, die letzte Kolonie*, Reinbek.
- Whitten, Norman E. Jr. (1976): Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence amidst Andean Colonialism, Copenhagen.
- Wilson, Richard (1993): Anchored communities: Identity and History of the Maya-Q'eqchi', in: *MAN*, 3, S.121-138.
- Wimmer, Andreas (1993): Ethnischer Radikalismus als Gegennationalismus. Indianische Bewegung im 6. Jahrhundert nach Kolumbus, in: Peter R. Gerber (Hg.); *500 Jahre danach. Zur heutigen Lage der indigenen Völker beider Amerika*, S.127-149, Zürich.
- Wolf, Eric R. (1955): Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion, in: *American Anthropologist*, 57, S.452- 471.

Wolf, Eric R. (1957): Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java, in: Southwestern Journal of Anthropology, 1, S.1-18.

Wolf, Eric R. (1969): Peasant Wars of the Twentieth Century", New York.

Wolf, Eric R. (1986): The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community, in: American Ethnologist, 2, S.325-339.

Zelditsch, Morris Jr. (1984): Methodologische Probleme in der Feldforschung, in: Christel Hopf und Elmar Weingarten (Hg.); Qualitative Sozialforschung, S.119-138, Stuttgart.

Zeitungsnachweise:

La Jornada, 05.04.1992.

La República, 18.03.1993.

Interviews:

Aubry, Andres, 28.01.1993, San Cristóbal de las Casas.

Doctora des "Instituto Nacional Indigenista de Tila", 30.06.93, Tila

Gutiérrez Díaz, Diego, 19.04.1993, Río Grande.

Katechist B, 26.05.1993, Río Grande.

López López, José, 17.06.93, Río Grande.

Martínez Vasquez, Nicolás, 01.03.1993, Río Grande.

Morales Bermúdez, Jesús, 03.06.1993, San Cristóbal de las Casas.

Pérez Gutiérrez, Manuel, 26.04.1993, Río Grande.