

INDIANA

BEIHEFT
SUPLEMENTO
SUPPLEMENT 6

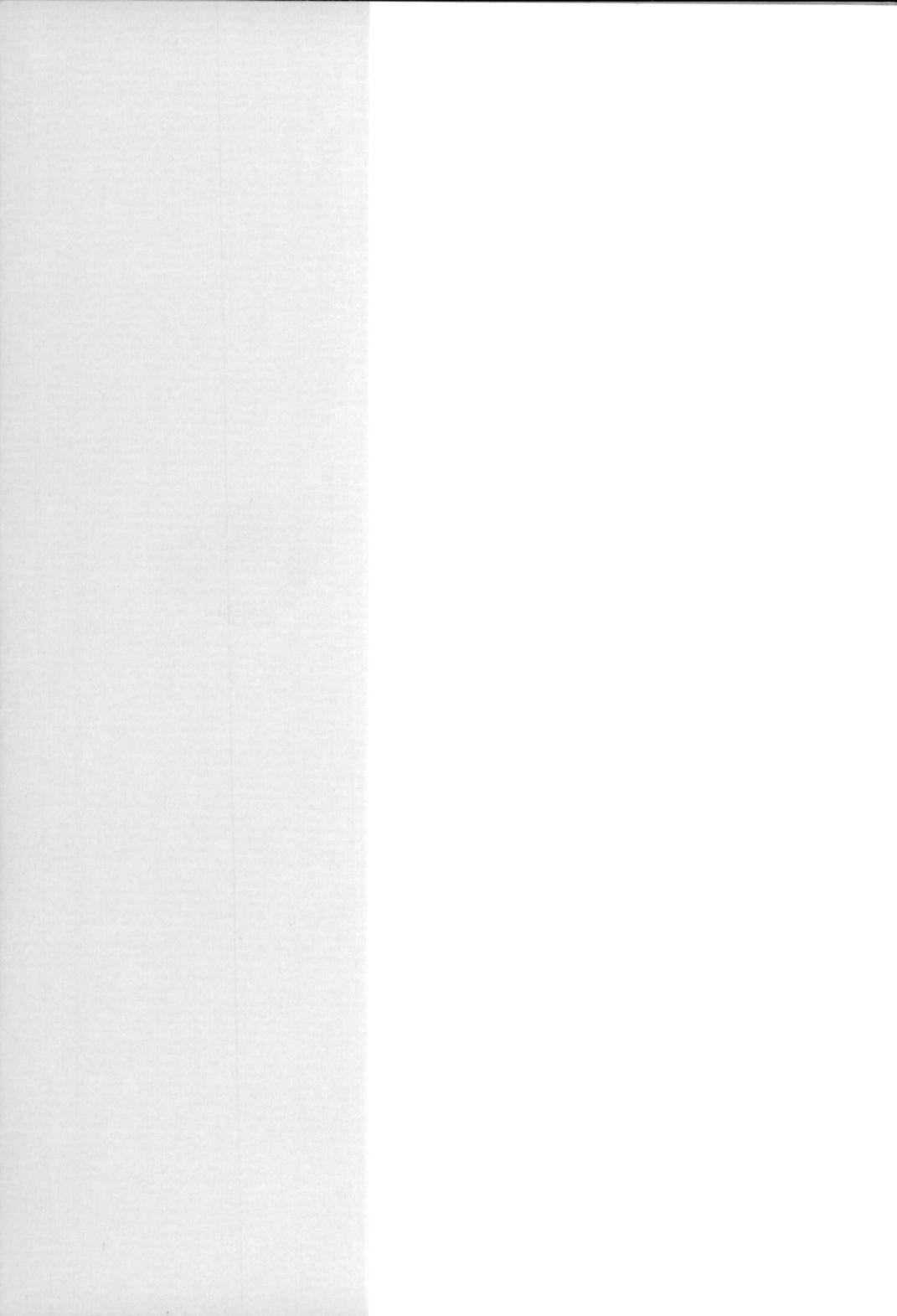


VERONIKA BENNHOLDT-THOMSEN

ZUR BESTIMMUNG DES INDIO

Die soziale, ökonomische und kulturelle Stellung
der Indios in Mexiko

GEBR. MANN VERLAG · BERLIN



INDIANA

BEIHEFT / SUPLEMENTO / SUPPLEMENT 6

IBERO-AMERIKANISCHES INSTITUT
PREUSSISCHER KULTURBESITZ



GEBR. MANN VERLAG BERLIN · 1976

INDIANA

BEIHEFT
SUPLEMENTO
SUPPLEMENT 6



VERONIKA BENNHOLDT-THOMSEN

ZUR BESTIMMUNG DES INDIO

Die soziale, ökonomische und kulturelle Stellung
der Indios in Mexiko

BEITRÄGE ZUR VÖLKER- UND SPRACHENKUNDE,
ARCHÄOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE
DES INDIANISCHEN AMERIKA

APORTES A LA ETNOLOGIA Y LINGÜISTICA,
ARQUEOLOGIA Y ANTROPOLOGIA FISICA
DE LA AMERICA INDIGENA

CONTRIBUTIONS TO ETHNOLOGY AND LINGUISTICS,
ARCHAEOLOGY AND PHYSICAL ANTHROPOLOGY
OF INDIAN AMERICA

Herausgegeben von / Editado por / Edited by Gerdt Kutscher
in Zusammenarbeit mit / en colaboración con / in collaboration with
Jürgen Golte, Anneliese Mönnich und Heinz-Jürgen Pinnow

© Copyright 1976 by Gebr. Mann Verlag, Berlin

Druck: Druckerei Strothmann · 4800 Bielefeld 1 · Arndtstraße 35

Printed in Germany · ISBN 3-7861-1072-7

Inhalt

Seite

EINLEITUNG	1
<u>1. TEIL DER BEGRIFF DES INDIO</u>	8
I. DIE DEFINITION DES INDIO UND DES INDIANISCHEN IN DER MEXIKANISCHEN ANTHROPOLOGIE	9
1. Die Definitionskriterien	9
a) Das Kriterium der Rasse	9
b) Das Kriterium der Sprache	10
c) Das Kriterium der Kultur	11
d) "Indio" als soziale Kategorie	13
e) Das pragmatisch orientierte Kriterium	15
2. Die verschiedenen Definitionsansätze	16
3. Kritische Diskussion des dualistischen Konzeptes von indianischer und nationaler Kultur	20
4. Sozioökonomische Fragestellung zum dualistischen Konzept Indio-Nation	32
II. DIE COMUNIDAD INDIGENA	42
1. Die Comunidad indígena als die größte soziale Organisationseinheit der indianischen Bevölkerung	42
2. Der rechtliche und formale Rahmen der Comunidad indígena	45
a) Die politische-administrative Organisationsform	46
b) Das kommunale Besitzrecht	51
3. Die soziale Organisation	54
a) Die politisch-religiöse Hierarchie	54
b) "Conspicuous consumption"	56
c) Die analytische Bedeutung der politisch-religiösen Hierarchie und der "conspicuous consumption" für die Bestimmung des Indio	59

	Seite
4. Comunidad indígena: Überbau und ökonomische Basis	61
a) Die ökonomische Basis der Comunidad indígena	61
b) Die Vermittlung von Basis und Überbau der Comunidad indígena	68
c) Die Comunidad indígena ist eine spezifische Form der bäuerlichen Gemeinschaft	73
5. Die historischen Voraussetzungen des Fortbestehens der Comunidad indígena	79
a) Der Indio als billige Arbeitskraft	79
b) Die Kastenregelungen	81
c) Die Verdrängung der Indios von ihrem Land	82
d) Die Entwicklung zur heutigen Organisationsform der Comunidad indígena	86

2. TEIL DAS MODERNE MEXIKO UND

SEINE BAUERLICHE BEVÖLKERUNG

I. ABHÄNGIGER KAPITALISMUS

1. Thesen zur abhängigen Reproduktion	104
2. Das moderne Mexiko: ein abhängig kapitalistisches Land	107

II. BAUERLICHE PRODUKTION UND ABHÄNGIGER KAPITALISMUS IN MEXIKO

1. Die Agrarreform und die Verteilung des Bodenbesitzes	120
a) Die Agrarreform als Moment der abhängigen kapitalistischen Entwicklung Mexikos	121
b) Die Verteilung des Bodenbesitzes	134
c) Der Anteil der indianischen Bevölkerung am Bodenbesitz	139

	Seite
2. Die bäuerliche Produktion in der kapitalistischen Landwirtschaft	144
a) Ein Vergleich der Produktivkraftentwicklung nach Besitzeinheiten	144
b) Bäuerliche Produktion und kapitalistische Warenzirkulation	151
aa) Der ungleiche Tausch zwischen Agrarsektor und verarbeitender Industrie	155
bb) Der ungleiche Tausch zwischen bäuerlicher Produktion und verarbeitender Industrie vermittelt über die durchschnittliche Profitrate im landwirtschaftlichen Sektor	158
3. Die Stellung der bäuerlichen Produzenten in den abhängigen kapitalistischen Produktionsverhältnissen	160
a) Präkapitalistische Formen der Arbeitsausbeutung	161
aa) Naturalpacht und patriarchalisch regierte Lohnarbeit	162
bb) Einfache Warenproduktion und kapitalistische Warenwirtschaft	165
cc) Handels- und Wucherkapital	167
b) Der bäuerliche Produzent als Teil der industriellen Reservearmee	170
c) Die spezifische Situation der indianischen Bauern: zum Verhältnis Ladinós/Indios	183
ERGEBNIS	190
CONCLUSIONES	196
LITERATURVERZEICHNIS	201

EINLEITUNG

Das Leben der indianischen Bevölkerung in Mexiko ist durch Hunger, Krankheit, Armut, soziale Diskriminierung und kulturelle Desorientierung gekennzeichnet. Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, diese Situation der indianischen Bevölkerung im kontemporanen Mexiko aus den gesellschaftlichen Zusammenhängen eines unterentwickelten Landes zu begreifen.

Die Fragestellung, die der Untersuchung zugrundeliegt, ist das Ergebnis der Erfahrungen, die sich anhand der teilnehmenden Beobachtung des indianischen Lebens bildeten, und des Studiums der Antworten, die die mexikanische Anthropologie auf diese Lebenssituation gibt.

Ist die Armut der Indios ein notwendiges Übel ihrer ethnischen Zugehörigkeit? Haben die Indios die Tendenz, sich aufgrund ihrer unterschiedlichen ethnischen und kulturellen Eigenart zu isolieren? Ist ihre unterprivilegierte Stellung in der mexikanischen Gesellschaft auf ihre traditionale Kultur zurückzuführen? Ist die Rückständigkeit in den indianischen Gruppen selbst zu suchen?

Ist nicht vielmehr die Tatsache, daß nicht nur die Indios, sondern die überwiegende Masse der mexikanischen Bauern unter primitiven Voraussetzungen arbeitet, daß nicht nur die Indios, sondern der größte Teil der ländlichen und städtischen Bevölkerung in elenden Verhältnissen lebt, ein Indikator dafür, daß die Lage der Indios aus den allgemeinen sozialen und ökonomischen Bedingungen der mexikanischen Gesellschaft erklärt werden muß, und daß die besonderen Bedingungen, die die ethnokulturelle Zugehörigkeit schafft, als zusätzliche begriffen werden müssen?

Diese Fragestellung beschränkt sich nicht auf das spezifische Problem der Indios in Mexiko, sie ist zugleich eine Herausforderung an die Methode der Völkerkunde selbst.

Die Methode der Anthropologie ¹ ist aus der Geschichte des Faches zu verstehen, und erst eine Selbstkritik dieser Genese vermag zu einer Neuformulierung des wissenschaftlichen Ansatzes zu führen.

Die Anthropologie hat sich mit der kolonialen Ausbreitung als wissenschaftliche Disziplin in den Metropolen etabliert und sie ist, wie Warman es ausdrückt, "kein zufälliges Geschöpf der westlichen Zivilisation", sondern eine Antwort auf die konkreten Probleme der kolonialen Beherrschung (1970a:10). Zuerst im Dienste der Kolonialverwaltung (insbesondere in England), hat sie sich dann als eine von den Anforderungen der Kolonialherrschaft vermeintlich unabhängige Forschungsrichtung entwickelt; die Voraussetzung blieb dennoch dieselbe: auf der einen Seite der Forscher als Mitglied der herrschenden Gesellschaft, auf der anderen sein Forschungsgegenstand - die eingeborene Ethnie - als Teil der beherrschten Gesellschaften. Aus dieser Konstellation ergab sich eine Haltung der Anthropologen, die Berreman in der Übertragung eines geläufigen Ausdrucks wiedergibt: "'Is God dead? - No, he just doesn't want to get involved.' - Anthropology isn't dead; it is just that many of its more nostalgic practitioners do not want to get involved" (1968:195). Und Balandier spezifiziert, was das heißt: "It is rather significant that many anthropologists, operating within the structure of a colonial society, and preoccupied with its current aspects and problems, have avoided (unconsciously, in most cases) describing the concrete situation applicable to such a society. Out of a more or less conscious fear of having to take into consideration a specific kind of 'system' and society: the society of the colonial power to which they themselves belong." (1966:56).

¹ Der Begriff Anthropologie sei hier als der Oberbegriff für die sich überschneidenden Disziplinen: Völkerkunde, social anthropology, cultural anthropology, ethnology und antropologia gebraucht.

Die scheinbar nur wissenschaftliche, wertfreie Haltung der Anthropologie schlug sich in ihrer Methode und Theorie nieder, die die Ideologie dieser "Objektivität" decouvrieren. "They are involved whether they wish it or not" (Berreman, ebd.).

Die "westliche Zivilisation" wurde zum Güter-, Wissens- und Kulturspender für die "primitiven Kulturen", die Überwindung der "Primitivität" wurde als abhängig von der relativen "Offenheit" oder "Geschlossenheit" des sozialen Systems (vgl. SCRCSSA 1953 und Dohrenwend u. Smith 1962) der Ethnien gesehen, die diese im einen Fall befähigten, die positiven westlichen Einflüsse anzunehmen, oder sie im anderen daran hinderten, den Wandel zu vollziehen.

Konzepte wie Akkulturation, Assimilation, Diffusion und Integration sind Kennzeichen für die Richtung dieses Weges der anthropologischen Theorie. Die offensichtliche Unterprivilegierung der eingeborenen Ethnien wurde zwar als Problem aufgegriffen, aber in der Weise, daß die Ursachen ihrer Misere in die Gruppen selbst verlegt werden konnten. Eine tragende Rolle in diesen Versuchen kommt dem anthropologischen "deus ex machina" - Kultur - zu. Die Anthropologen, deren Hauptziel seit der Reaktion gegen die "arm-chair"-Anthropologie die Feldforschung geworden war, gingen dazu über, eine primär forschungspragmatische Abgrenzung zur Methode ihrer gesamten Analyse zu erheben: eine Gruppe, eine Ethnie, ein Stamm, ein Dorf etc. wurden kurzerhand als kulturelles System gekennzeichnet und als isolierte Einheit untersucht. Dieser Methode kam eine gewisse Evidenz von seiten des Forschungsgegenstandes entgegen: in einer einfachen Produktionsweise sind die verschiedenen sozialen Bereiche enger und unmittelbarer aufeinander bezogen als in der eigenen hoch arbeitsteiligen Gesellschaft. Ferner war die Methode der Isolierung kultureller Systeme von einer

wissenschafts-pragmatischen Zielsetzung bestimmt. Die primitiven Gesellschaften waren unter dem "Ansturm der Zivilisation" in Auflösung begriffen, und die Anthropologen sahen es als ihre Aufgabe an, in kürzester Zeit möglichst viele Daten zu erheben, während die gesamtgesellschaftliche Einordnung zu kurz kam.

"In studying the simpler, small-scale societies anthropologists operated with certain methodological assumptions. They assumed, for example, that these societies could be treated as more or less self-contained isolates and that such an approach would not distort one's understanding of how the societies functioned. In other words, the anthropologist was generally unselfconscious about the physical and social boundaries of his field research entity, making no distinction between these and his 'unit of analysis'. Nor did he bother particularly to distinguish 'system' from 'environment'. He could usually select a linguistic, geographic, or cultural unit that was somewhat manageable, identify it as culture X, and proceed to analyse this arbitrarily defined unit as though it were a 'system'" (Kaplan u. Manners 1971:21-22). Ein legitimes Verfahren, solange es im rein deskriptiven Rahmen bleibt, realitätsverzerrend jedoch, wofern Isolation, verstanden als soziale und kulturelle Selbstbestimmung und wirtschaftliche Autonomie, zum Postulat der Erklärung wird.

Der Zeitpunkt, zu dem die Anthropologie auf den Plan trat, ist gerade durch das Zusammentreffen von Kolonialmacht und Eingeborenengesellschaften gekennzeichnet, diese wesentliche und insbesondere für die eingeborenen Ethnien einschneidende Tatsache zu übergehen, ist eine ideologische Entscheidung. Und sie ist es in besonderem Maße, wenn dieses Postulat für ein Land wie Mexiko aufrechterhalten wird, in dem die indianischen Gruppen einer jahrhundertelangen Kolonisierung unterworfen waren.

"Indeed, anthropological studies of communities in Mexico and, for that matter, in other parts of Latin

America, have been characterized by what might be called an ideological localism whereby each little community is treated as selfsufficient and isolated. Undoubtedly, this is a carry-over from an older anthropological tradition which was concerned with salvaging cultural data from rapidly disappearing primitive people. While such an approach might still have some justification in dealing with an isolated tribe in the jungles of New Guinea, it has little justification in studies of modern nations like Mexico" (Lewis 1963:XX-XXI).

Ist es richtig, daß die Geschichte über die Anthropologie hinweggerollt ist? Könnte es sein, daß, während ihre nostalgischen Vertreter immer noch von primitiven Kulturen träumen, Urbanisierung, Proletarisierung und Verelendung den Forschungsgegenstand dieser Disziplin selbst "ad acta gelegt" und ihr damit die Existenzberechtigung entzogen hätten?

Meines Erachtens hat die Völkerkunde bzw. Anthropologie aufgrund und trotz ihrer Geschichte Erfahrungen, Methoden und Kenntnisse aufgehäuft, die sie nicht nur dazu befähigen, sondern geradezu dazu herausfordern, ihren Beitrag zur Theoriebildung über die kapitalistische Entwicklung der Länder der Dritten Welt zu leisten.

Der allgemeine Fehler der anthropologischen Theorien, die Wirklichkeit der kolonialen Beherrschung und der kapitalistischen Durchdringung zu ignorieren, findet seine Entsprechung im allgemeinen Fehler aller bisherigen Imperialismustheorien, in denen wiederum die Geschichte der Kolonialländer und ihrer Bevölkerungsgruppen immer nur als Reflex auf die Notwendigkeit der Kapitalverwertung

in den Metropolen gesehen wird.¹ Was die Anthropologie hier zu leisten vermag, ist klarzustellen, daß die spezifische Geschichte, Ökonomie und Kultur der Gesellschaften der kolonialen und abhängigen Länder in der Analyse ebenso berücksichtigt werden müssen, wie die der imperialistischen Staaten.

Das Problem bleibt der Grad der Berücksichtigung. Wie sich auch anhand der marxistischen Strukturalisten² zeigt, läuft die anthropologische Ausrichtung leicht Gefahr, das Spezifische, Besondere, die Eigenart usw. zu sehr zu betonen und damit einem historischen Eklektizismus bzw. Kulturrelativismus das Wort zu reden. Denn die Aussagen der klassischen Imperialismustheorie sind, wenn sie auch in bezug auf die konkreten Manifestationen zu kurz greifen, in der historischen Tendenz dennoch richtig, da die technologisch fortgeschrittenere Produktionsweise allen anderen ihren Stempel aufdrücken kann. Was jedoch übersehen wird ist, daß diese Produktionsweisen und Gesellschaften zugleich ihre

¹ Wie im Laufe der Arbeit dargelegt wird, versteht selbst die lateinamerikanische Theorie der 'Dependencia' die Entwicklung in den abhängigen Ländern trotzdem wieder nur als Ergebnis kolonialer und imperialer Unterdrückung, obwohl sie sich bewußt als Gegentheorie bzw. -these zu den geläufigen Unterentwicklungstheorien versteht und von sich selbst glauben machen will, daß sie den ideologischen Imperialismus überwunden habe. Das drückt schon deren Terminologie aus: die lateinamerikanische Situation wird als "deformierter" Kapitalismus verstanden. Hier wird der vermeintlich eigentliche Kapitalismus der imperialistischen Länder (zumeist nur in der europäischen Entwicklung) als Maßstab gesetzt, d.h. eine Erscheinungsform wird für deren Wesen genommen. Eine positive Erforschung der lateinamerikanischen Gegenwart wird unmöglich, man erfaßt hier nur die Negativ-Differenz einer plus-minus Rechnung. Daß sich der Kapitalismus auch anders manifestieren könne, wird in dieser z.T. marxistischen Variante des Eurozentrismus gar nicht in Betracht gezogen.

² Insbesondere bei Balibar ist gerade in der Handhabung der Kategorien "Produktionsweise" und "Gesellschaftsformation", die den gesellschaftlichen Bezugsrahmen abstecken, innerhalb dessen die sozioökonomische Analyse einer Gruppe vorgenommen wird, der Bezug zur französischen Anthropologie unübersehbar. Zu nennen sind hier auch Meillassoux, Terray und Rey. (Vgl. auch Schmidt 1970).

eigene Dynamik zumindest soweit bewahren, als sie den Prozeß der kolonialistischen und imperialistischen Ausbeutung und der kapitalistischen Durchdringung mit prägen und modifizieren. Und eben diese Erkenntnis ist für die Emanzipation dieser Ethnien und Völker von wesentlicher Bedeutung. - In diesem Spannungsfeld ist die Bestimmung des Indo vorzunehmen.

1. TEIL

Der Begriff des Indio

I. DIE DEFINITION DES INDIO UND DES INDIANISCHEN IN DER MEXIKANISCHEN ANTHROPOLOGIE

1. Die Definitionskriterien

a) Das Kriterium der Rasse

Auf dem ersten Congreso Indigenista Interamericano 1940 in Pátzcuaro, Michoacán, Mexiko, der auch zugleich zum ersten Mal gezielt die Frage auftauchen läßt, wer als Indio zu betrachten sei, wird das rassisch-somatische Kriterium zur Abgrenzung des Indio bewußt abgelehnt. Hauptmotiv dafür ist, die rassische Diskriminierung zu unterbinden; hinzu kommen empirische Gründe: in so stark und unterschiedlich mestizisierten Bevölkerungen wie in Lateinamerika wird die somatische Komponente im Einzelfall zum Zufallsprodukt. Das gilt insbesondere für Mexiko, das nach Paraguay das lateinamerikanische Land mit der höchsten Mestizenbevölkerung ist. Praktisch schon mit der Conquista setzte der Prozeß der Rassenmischung ein, den selbst die Kastenregelungen der Kolonialzeit nicht aufhielten. Anders als in den USA, wo die Einweisung in Reservate bald eindeutige Grenzen zog, siedelten hier Weiße, Mestizen und Indios nebeneinander und miteinander. Einer der Hauptgründe, der eine Isolierung der Indios verhinderte und deren Vermischung mit den Spaniern begünstigte, war der entwickelte Stand der Produktivkräfte der autochtonen Gruppen, der zum Zeitpunkt des Zusammentreffens im 16. Jahrhundert nicht so weit von den Formen der spanischen Landwirtschaft und deren Organisation

entfernt war und damit eine Integration in koloniale Formen begünstigte. Die primitiven nomadisierenden Jäger und Sammlergruppen des mexikanischen Nordens dagegen wurden weitgehend ausgerottet oder überlebten in sehr reduzierten isolierten Einheiten.

b) Das Kriterium der Sprache

Das linguistische Kriterium ist das meistbenutzte, denn es erlaubt die eindeutigste und sicherste Zuordnung für statistische Erhebungen. Der mexikanische Bevölkerungszensus registriert, wieviele Personen ab 6 Jahren ausschließlich eine indianische Sprache (monolingües) und wieviele gleichzeitig Spanisch sprechen (bilingües). Diesem Erhebungskriterium zufolge betrüge die indianische Bevölkerung 1970 3 111 415 Personen, d.h. 8 % der Gesamtbevölkerung (Zensus 1970). ¹ Als einziges ist das linguistische Merkmal jedoch ungenügend.

Viele Lokalgruppen, die sich selbst als Indios betrachten, oder die aufgrund ihrer Lebensweise als indianisch eingeordnet werden, sprechen heute ausschließlich Spanisch, so im Tal von Atlixco (Puebla), dessen Bewohner sogar das Bewußtsein verloren haben, je eine andere Sprache gesprochen zu haben (Favre 1963:455).

¹ Die Entwicklung der indianischen Bevölkerung verläuft, dem linguistischen Kriterium zufolge in den letzten Jahrzehnten wie folgt:

1930	2,2 Millionen	17 % der Gesamtbevölkerung
1940	2,5 Millionen	15 % der Gesamtbevölkerung
1950	2,7 Millionen	13 % der Gesamtbevölkerung
1960	3 Millionen	10 % der Gesamtbevölkerung

Diesem Kriterium zufolge wäre also die Wachstumsrate des indianischen Teils niedriger als jene der Gesamtbevölkerung. Dies braucht allerdings nicht zu bedeuten, daß die Geburtenrate niedriger sei, sondern damit kann eine zunehmende sprachliche Hispanisierung wiedergegeben sein, wie die Abnahme des Anteils der monolinguen Indios von 1930 52 % auf 1970 28 % nahelegt (Mejía Fernández 1973).

Das Departamento de Asuntos Indígenas vertrat 1941/42 in seiner Übersicht die Auffassung, daß die Zahl der Indios, die nur Spanisch sprechen, jener Zahl von Personen gleichkommt, die eine indianische Sprache beherrschen, demzufolge also die linguistische Angabe des Zensus zu verdoppeln sei (Mejía Fernández 1973:1074). León Portilla ist sogar der Meinung, daß die Zahl verdreifacht werden müßte. "Por lo que toca a México, si se atiende no ya sólo a la lengua, sino principalmente a las características culturales puede decirse que hay cerca de diez millones de individuos que en diversos grados mantienen formas de vida indígena" (1966:347). Kurz, man ist sich einig, daß ein einzelnes Kriterium zur Erfassung der indianischen Bevölkerung nicht ausreicht, vielmehr soll ein Komplex von Merkmalen berücksichtigt werden, der unter dem Begriff "Kultur" zusammenzufassen sei.

c) Das Kriterium der Kultur

Comas definiert: "Son indígenas quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distantes de las que hemos dado en llamar 'cultura occidental'" (1953). Gamio schreibt sinngemäß das gleiche, wenn er auch die indianische Sprache als unabdingbares Definitionsmerkmal beibehält: "Propiamente un indio es aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales" (1957:16). Gamio hat sich besonders um eine möglichst angemessene empirisch exakte Methode der Erfassung der indianischen Bevölkerung bemüht (vgl. 1972:105-122; 123-136; 137-151). Seinen Anregungen folgend werden seit dem 6. mexikanischen Zensus von 1940 Elemente der materiellen Kultur aufgenommen; die Kriterien sind: wer ißt gewöhnlich Weizenbrot oder nicht; wer nimmt gewöhnlich eines oder mehrere der folgenden Lebensmittel zu sich: Fleisch, Fisch, Milch und Eier; wer benutzt im allgemeinen Schuhe

oder wer nur Huaraches (geflochtene Sandalen) oder geht barfuß. Diese Kriterien werden insofern als konstitutiv für die zahlenmäßige Erfassung der Indios betrachtet, da sie zum einen der vorspanischen Tradition verbunden sind, zum anderen ihr Auftreten mit anderen Erscheinungsformen gekoppelt ist, die als indianische angesehen werden.

Wie Comas und Gamio hebt auch León Portilla die prähispanische Herkunft der kulturellen Merkmale der Indios hervor:

" ... en nuestro medio cuando se pronuncia la palabra 'indígena', se piensa fundamentalmente en el hombre prehispánico y en aquellos de sus descendientes contemporáneos que menos fusión étnica, y sobre todo cultural tienen con gentes más tardíamente venidas de fuera" (1966:77).

Caso, wie etwa auch Villoro (1964:197), weist dagegen darauf hin, daß die kontemporane indianische Kultur nicht nur Züge der vorkolonialen, sondern ebenso der Kolonialzeit trägt, daß es sich also ebenso um Elemente europäischen Ursprungs handelt, " ... pero adoptadas ... entre los indígenas, y que sin embargo, han desaparecido ya de la población blanca" (1971:90). Der wesentlichste Beitrag Casos zur Definition des Indio aber besteht in der Hervorhebung der "comunidad indígena". Der Indio ist nicht als isoliertes Individuum zu begreifen noch zu erfassen, sondern "das Indianische" erschließt sich erst aus dem Zusammenhang mit seiner sozialen Bezugsgruppe. " ... es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y de mestizos" (1971: 91-92). ¹

¹ Der Aufsatz "Definición del indio y de lo indio", denn die beiden letzten Zitate entnommen wurden, wurde zum ersten Mal in "América Indígena" 8, 1948, veröffentlicht.

Das sogenannte psychologische Kriterium - das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Comunidad -, das Caso hier (1948) noch für zentral erachtet, wird als zu subjektiv kritisiert und von Caso selbst später fallengelassen.

" ... vemos que no podríamos definir al indio en lo individual, sino diciendo que es un miembro de una comunidad indígena, y una comunidad indígena es aquella que por su lengua, sus costumbres, organización interna, su situación social, sus creencias, por lo que en suma, antropológicamente se llama su cultura, difiere de las comunidades mestizas del país" (1971:164). Sowohl terminologisch als auch inhaltlich ist damit die bis Ende der 60er Jahre maßgebliche Definition wiedergegeben (vgl. Marino Flores 1967).

d) "Indio" als soziale Kategorie

Ende der 60er Jahre entsteht in der mexikanischen Anthropologie ein gewisses Unbehagen gegenüber der nur idealistischen Fassung des Indio, wie sie im Kulturbegriff enthalten ist.

Die Krise des Desarrollismo hatte ihre Auswirkungen auch auf die Anthropologie. Die Zweifel an der Richtigkeit der hinter dem Desarrollismo stehenden Modernisierungstheorien lassen ebenfalls in der Anthropologie Zweifel darüber entstehen, ob das Problem des Indio prädominant kultureller Art sei und die Überwindung des Kulturunterschiedes zwischen Indios und Nicht-Indios das Hauptproblem darstelle. Trotz einer drei Jahrzehnte währenden Regierungsaktion zugunsten der Indios hatte sich ihre Lebenssituation nicht gebessert. Man besann sich nun wieder auf die soziale Stellung des Indio sowohl im Laufe der Geschichte als auch in der heutigen mexikanischen Gesellschaft.

Die beiden Autoren Pozas erklären knapp: "Fundamentalmente, la calidad de indio la da el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil explotación

económica dentro del sistema ... " (1971:16). Auch für Aguirre Beltrán sind Unterwerfung und Ausbeutung die bestimmenden Momente für die Kennzeichnung der Kategorie "indio". "El termino 'indio' impuesto por el colonialismo español, nunca determinó una calidad étnica sino una condición social; la del **vencido**, la del sujeto a servidumbre por un sistema que lo calificó permanentemente de rústico y menor de edad" (1971:13). "Llamamos indio a todos los descendientes de la población originalmente americana que sufrió el proceso de la conquista y quedó bajo una dependencia colonial que, en las regiones de refugio se ha prolongado hasta nuestros días" (ebda.:26).

Die Theorie der "regiones de refugio" ist der zentrale Beitrag Aguirre Beltráns zur anthropologischen Theorie in Mexiko. In diesem Kontext entfaltet er auch sein Verständnis von der sozialen Situation des Indio: "Regiones de refugio" signalisiert die Rückständigkeit bestimmter Gebiete innerhalb des Landes, " ... porque en ellas, la estructura heredada de la Colonia y la cultura arcaica de franco contenido preindustrial, han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna" (1967:XV). Die soziale Stellung des Indio sei nicht aus dem isolierten Zusammenhang der Comunidad indígena zu begreifen, sondern aus dem interkulturellen System der "región de refugio", das Indios und Ladinos ¹ umfaßt, die Indios als Unterworfenene, die Ladinos als Dominierende (1970 a:141). Hier herrschten noch Kastenbeziehungen, die ein Erbe der Kolonialzeit seien und innerhalb der kapitalistischen Klassengesellschaft einen hemmenden Anachronismus darstellten (1970 b: 329).

Bonfil expliziert die bei Aguirre Beltrán angeschnittene soziale Zuordnung des Indio noch eingehender. Auch er

¹ "Ladino" ist die Bezeichnung, die sich in Chiapas die Mestizen selbst geben, um sich von den Indios zu distanzieren. Aguirre Beltrán benutzt den Terminus im allgemeinen, wenn er den Mestizen als Beherrscher des Indio kennzeichnen will.

unterstreicht den Unterschied zwischen der Kolonial-situation, der die Indios unterworfen seien, und der Klassensituation, die das übrige mexikanische gesellschaftliche System kennzeichne. "Indio" sei eine Kategorie der Kolonialsituation (1972). ¹ Noch heute seien die Indios Kolonisierte; im Gegensatz zur sozialen Beziehung in der Klassensituation seien sie Ausbeutungsformen unterworfen, die Bonfil differenzierter als Aguirre Beltrán nicht mehr "kolonial", sondern "vicarial" nennt. Er will damit bedeuten, daß ihre Ausbeutung, wenn sie auch andere Formen als unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen annimmt, sich dennoch im Rahmen dieses die ganze Gesellschaft dominierenden Systems vollzieht.

e) Das pragmatisch orientierte Kriterium

Da das Problem der Abgrenzung des Indio vor allem entstanden war, um zu erfassen, wem und wievielen es im Rahmen der interamerikanischen Organisation für Indianerfragen und der jeweiligen nationalen Aktionen zu helfen gelte, versuchen einige Forscher den endlos scheinenden Diskussionen durch eine mehr praxisorientierte, unmittelbar brauchbare und zur Aktion führende Definition ein Ende zu bereiten.

Besonders eindeutig sprechen sich in dieser Hinsicht Lewis und Maes aus. Für den praktisch orientierten Anthropologen muß es sich ihrer Auffassung zufolge zuerst darum handeln, herauszufinden, welche Form von sozialer Hilfe die Indios am meisten benötigen. Von daher kommen sie zu einer sehr einfachen Abgrenzung: "Indeed, in our opinion, when a group has a maximum frequency of qualitative needs

1) Die eingeborenen amerikanischen Ethnien, untereinander noch stärker verschieden als die europäischen Völker, wurden erst durch die koloniale Eroberung summarisch unter dem Begriff "indios", "Indianer" zusammengefaßt. Die Bezeichnung, auf ein geographisches Mißverständnis gegründet - Kolumbus wähnte sich in Indien -, hat nichts mit den Eigenschaften der eingeborenen Gruppe zu tun, viel aber als pejorativer Sammelbegriff mit dem sozialen Ort, den man ihnen in der Kolonialgesellschaft zuwies (Bonfil 1972:4).

and deficiencies, we are in the presence of a group which we can call Indian. On the other hand, if it is a matter of a case in which the numerical frequency is minimal, we are in the presence of a Mestizo or non-Indian group" (1945:113).

Diese Form der Abgrenzung führt allerdings nicht zur Begriffsbildung, da sie den Terminus analytisch völlig unbrauchbar macht, denn die Kennzeichnung der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung als Indios negiert jeglichen bisherigen Sinn; hier wird die Bezeichnung nur noch als leere Worthülse benutzt. Eine Tatsache, aus der Lewis bald die Konsequenz zieht und anstelle von indianischem, mestizischem oder wie auch immer geartetem ethnischen Hintergrund von "Kultur der Armut" spricht (vgl. 1965).

2. Die verschiedenen Definitionsansätze

Die Beiträge zur Definition des Indio haben in der mexikanischen Anthropologie breiten Raum eingenommen, was nicht bedeutet, daß über diesen Punkt Einigkeit erzielt werden konnte. "Nunca se ha logrado ningún acuerdo - seguimos sin saber a ciencia cierta quienes son los indígenas - " (Warman 1970 a:88), so lautet die kritische Beurteilung eines über 30jährigen Bemühens.

Unter den Definitionen können drei Ansätze unterschieden werden:

- Die von Gamio bis Caso in der mexikanischen Anthropologie vorherrschende und sie heute noch bestimmende Auffassung, "das Indianische" sei ein kulturelles Phänomen, wobei unter Kultur praktisch alle Erscheinungsformen der Lebensweise gesellschaftlicher Gruppen verstanden werden: Sprache, Handwerkszeug, Arbeitsmethoden, Tracht, Hausbau, Kunsthandwerk, religiöse Glaubensinhalte und Zeremonien, soziale Organisationsformen etc. Die Subsumierung aller dieser Elemente unter den Begriff der Kultur leitet sich aus der Art des Verständnisses her, wie man deren Zusammenhang ursächlich bestimmt sieht; es sind die Bewußt-

seinsformen der Indios, ihre Ideen und Vorstellungen, die, als voluntaristischer Entscheidungsakt verstanden, dazu führen, daß die indianischen Gruppen eine Lebensweise und deren Äußerungsformen aufrechterhalten, die jener ihrer prähispanischen und kolonialzeitlichen Vorfahren ähnelt.

- Mit den Arbeiten von Aguirre Beltrán taucht ein neuer Aspekt auf; die indianischen Gruppen werden nicht mehr als isolierte gesellschaftliche Einheiten verstanden, die praktisch autonom ihre Lebensweise bestimmen, sondern nun findet die Bestimmtheit, die sie aufgrund ihrer sozialen und ökonomischen Beziehungen in der weiteren Gesellschaft erfahren, Berücksichtigung. Aguirre Beltrán hebt hervor, daß die Beherrschung und Ausbeutung der Indios durch die Ladinos den indianischen Gruppen gar nicht die Möglichkeit läßt, ihre Lebenssituation zu ändern (vgl. 1967:110-111). Damit erweitert er die bisher auf die indianische Gemeinschaft ("comunidad indígena") beschränkte Abgrenzung des Indianischen auf die regionalen Beziehungen. Er hält, wie nach ihm Bonfil, an der Anschauung fest, daß die nun regionalen Zusammenhänge durch die Kultur der beiden kontaktierenden Gruppen geprägt seien, was er mit dem Begriff der "región intercultural" faßt. Demzufolge bestehe auch die vordringliche Aufgabe der staatlichen Organisation für Indianerfragen (INI: Instituto Nacional Indigenista) darin, auf das Bewußtsein sowohl der Indios als auch der Ladinos einzuwirken, um sie aus einem Gegeneinander zu einem "harmonischen Miteinander" zu überführen (1970 a:142; 1967:180).
- Die beiden Autoren Pozas erweitern die Dimension, innerhalb derer die Frage zu untersuchen sei, was die Indios zu dem macht, was sie sind, nämlich Ausgebeutete, indem sie hervorheben, daß ihre Stellung nur aus den sozio-ökonomischen Verhältnissen der nationalen Gesamtgesellschaft begriffen werden kann. Anders als Aguirre Beltrán und Bonfil unterscheiden sie nicht zwischen kapitalistischer Klassengesellschaft und der Kolonialsituation, der

die Indios zugehören sollen, sondern versuchen deren "Ort" innerhalb des Systems der kapitalistischen Gesamtgesellschaft Mexikos zu definieren. Dieser wird als "Intrastruktur" bezeichnet " ... cuando se habla de la intraestructura se piensa en una serie de normas, distintas de las estructurales del país, que determinan las relaciones internas de la vida social de los núcleos indígenas constituyendo una entidad que se mueve dentro de la estructura y que, por decadente y en muchos casos obsoleta, tiende a diluirse dialécticamente en dicha estructura" (1971:34).

Als verschiedene Ansätze unterscheidbar sind diese drei Definitionsweisen insbesondere aufgrund der jeweiligen Größe, die sie dem gesellschaftlichen System geben, innerhalb dessen der Indio angemessen zu erfassen sei, wobei die Systemgrenzen räumlich-geographisch gezogen werden können: lokal, regional und national.

Was den gesellschaftstheoretischen Ansatz anbelangt, können jedoch nur zwei Richtungen unterschieden werden. Sowohl Aguirre Beltrán als auch Bonfil berücksichtigen zwar die sozioökonomische Stellung der Indios in der weiteren Gesellschaft, dennoch bleiben sie von der herrschenden kulturanthropologischen Sicht geprägt. So begründet Bonfil seine Wahl der Bezeichnung der Ausbeutungsform, der die Indios unterworfen seien, als "vicarial" folgendermaßen: " ... las llamo vicariales precisamente porque no se ajustan por completo a las normas de las relaciones económicas características del sistema dominante, sino que son formas de explotación que sólo resultan viables en virtud de las diferencias culturales y de la posición oprimada de las culturas indígenas" (1970:50-51; Hervorhebung v. Verf.).

Diese Zuordnung des Indianischen von Gamio bis Bonfil als in letzter Instanz kulturelles Phänomen ist der soziologischen Werttheorie verpflichtet. Es handelt sich um Varianten der dualistischen Unterscheidung in traditional und modern. Entsprechend lautet auch das Ziel der

Indiopolitik "Integration der Indios in die nationale Kultur".

R. und I. Pozas dagegen wenden sich strikt gegen die "kulturalistischen" Definitionen und die dazugehörige "integrationalistische" Politik (1971:12, 13). Jedoch, so sehr ihr Ansatz in der Tendenz ein Gegenentwurf sein mag, so wenig vermögen sie dennoch ihr Vorhaben einzulösen. Die Erkenntnis, daß der gesellschaftliche Ort der Indios im Rahmen der durch den Staat umrissenen Klassen zu bestimmen sei, ist zwar sehr wichtig, trifft aber auf jede Bevölkerungsgruppe zu. Was demgegenüber die Indios zusätzlich als spezifische Gruppe kennzeichnen soll, bleibt offen; der hierfür verwandte Begriff der Intrastruktur ist viel zu abstrakt, um darüber etwas aussagen zu können. So wenden sich die beiden Autoren zwar auch gegen die Determination des Indio anhand von Überbau-Phänomenen, ohne jedoch die unleugbare Existenz einiger spezifischer Überbauerscheinungen aus der materiellen Situation erklären zu können. Es sind dieselben Elemente wie beim ersten Ansatz, die auch hier als "remanantes" (Überbleibsel, survival) gekennzeichnet werden. Die entscheidende Frage jedoch, wieso die Erscheinungsformen vieler Werkzeuge, Gebrauchsgegenstände und sozialer Organisationsformen gleich geblieben sind, findet keine Beantwortung. Es bleibt uneinsichtig, was der materialistische und klassenanalytische Ansatz Besonderes leisten soll. Die Arbeit von R. und I. Pozas ist auch deshalb unbefriedigend, da die Grundbegriffe historisch-materialistischer Analyse nicht genügend reflektiert werden und sie weitgehend deskriptiv verlaufen.

In der mexikanischen Anthropologie insgesamt ist der Ansatz, den Indio aus seiner Stellung in den Produktions-

verhältnissen zu begreifen, noch wenig ausformuliert¹; das nicht zuletzt aufgrund der Vorherrschaft der kultur-anthropologischen Richtung in den staatlichen Institutionen. Und insofern hier die Politik gegenüber den indianischen Ethnien gemacht wird, wobei dieser Ansatz die offizielle Praxis prägt und legitimiert, soll der folgende Versuch einer Bestimmung des Indio insbesondere in der Auseinandersetzung mit dieser Richtung geführt werden.

3. Kritische Diskussion des dualistischen Konzeptes von indianischer und nationaler Kultur

Das zentrale Problem in den geläufigen Definitionen des Indio ist die Bedeutung, die der Kultur der Indios für die Bedingtheit ihrer Lebensweise zugemessen wird. Das Problem dieser Anschauung liegt weniger in der Betonung kultureller Elemente als Unterscheidungsmerkmal - ihnen wird auch in der vorliegenden Arbeit wesentliche Bedeutung beigemessen -, als vielmehr in der Tatsache, daß die Kultur zum alles erklärenden Moment erhoben wird und damit auch zur Ursache und zum Heilmittel der konkreten ökonomischen Probleme der

¹ Repräsentiert wird dieser Ansatz noch durch Stavenhagens Beitrag über die Altos de Chiapas und Guatemala (1969 c). Insofern es sich hierbei um eine Regionalanalyse handelt, wird die allgemeinere historische und gesellschaftliche Bestimmung des Indio nicht weiter aufgeführt. Zudem ist dieses Gebiet mit am besten untersucht, was dazu geführt hat, daß die dortige Situation gerne als Muster für die Lage der Indios in ganz Mexiko herangezogen wird. Das gilt m.E. auch für das Modell des internen Kolonialismus: Metropole - Hinterland (Frank, González Casanova und Aguirre Beltrán). Hier soll jedoch versucht werden der Gefahr der Modellbildung anhand einer Region zu entgehen. Warman, einer der schärfsten Kritiker der offiziellen mexikanischen Anthropologie, hat sich bisher darauf konzentriert, ihre falschen Prämissen aufzudecken; seine grundlegenden Überlegungen mögen im folgenden als hilfreicher Leitfaden dienen.

Indios. Caso, ¹ der sich zwar wiederholt mit den Begleiterscheinungen der Armut der indianischen Gruppen auseinandersetzt, der Hunger, Krankheit und das Ausgeliefertsein der Indios an die Ausbeutung beschreibt, meint dennoch: "Los grandes problemas del indio, por lo menos en México, no son sólo económicos, sino fundamentalmente culturales: ... En suma lo que falta que llevemos al indio para resolver sus problemas es cultura" (1971 (1948):92).

Wer jedoch sind diejenigen, die den Indios "Kultur bringen" sollen? Gemeint sind die Mexikaner, d.h. Mestizen ², die spanisch sprechen und eine Einheit bilden sollen, insofern sie der "nationalen Kultur" zugehören. Damit wird die Bevölkerung, die im mexikanischen Territorium lebt, geteilt in jene mit nationaler Kultur und die Benachteiligten mit indianischer Kultur. Die Aufgabe des Indigenismo ³ nun besteht darin, diese Benachteiligung aufzuheben und die Indios in die nationale Kultur zu integrieren.

¹ Casos Anschauungen haben den heutigen mexikanischen Indigenismo entscheidend geprägt; er war 22 Jahre lang Direktor des INI, der einzigen nationalen Organisation für Indianerfragen. Auch die aktuellste Indiopolitik ist seinen Thesen zur Integration des Indio verpflichtet, zwar durch die Beiträge des jetzigen INI-Direktors und Casos Nachfolger Aguirre Beltrán modifiziert, dennoch bleibt die Ausrichtung, wie bereits aufgezeigt, die gleiche.

² Das Wort "Mestize" bezeichnet primär eine Mischung zwischen amerikanischer und europäischer, d.h. mongolischer und kaukasischer Rasse. Auch heute noch unterliegt dem Begriff diese rassenbiologische Zuordnung, dennoch hat sie ihre determinierende Bedeutung verloren. Heute bezieht sich "Mestize" auf jenen Teil der Bevölkerung des mexikanischen Staates, der in seiner Lebensweise, seinen sozialen, ökonomischen und kulturellen Organisationsformen von der europäischen Kultur geprägt sein soll. Sie sind die (eigentlichen) Mexikaner; daneben gibt es die Indios, die von der prähispanischen Kultur geprägt und keine Mexikaner sind (vgl. Caso 1971 (1968):171).

³ Casos Definition von "indigenismo" lautet folgendermaßen: "... el indigenismo es una política de los gobiernos revolucionarios para tratar de resolver los problemas de la población indígena" (1971:162).

Diese Vorstellung von der Zweiteilung der mexikanischen Gesellschaft ist keineswegs auf die Anthropologie beschränkt, vielmehr ist sie fester Bestandteil auch der soziologischen und politologischen Theorie. González Casanova sieht darin eines der entscheidendsten Probleme und Hindernisse auf dem Wege Mexikos zur "effektiven Demokratie": "El problema indígena sigue teniendo magnitud nacional: define el modo mismo de ser de la nación. No es el problema de unos cuantos habitantes, sino el de varios millones de mexicanos que no poseen la cultura nacional y también de los que sí la poseen. De hecho este problema, relacionado con el conjunto de la estructura nacional, tiene una función explicativa mucho más evidente que las clases sociales" (1971:167-8).

Das Problem dieses Ansatzes liegt nicht allein in dem (vielfach kritisierten) dualistischen Modell, sondern bereits darin, ob es sich hierbei überhaupt um zwei Einheiten handelt, die einander gegenübergestellt werden können. Haben die beiden Bereiche, jeder für sich, eine hinreichende interne Kohärenz, die es erlaubt, sie als "Kultur" zu kennzeichnen?

Auf der einen Seite werden sozial so unterschiedliche Gruppen wie Bauern, Industriearbeiter, Unternehmer, städtisches Subproletariat etc. unter den Begriff der nationalen Kultur subsumiert; auf der anderen Seite soll die dieser gegenübergestellte indianische Kultur ethnisch so unterschiedliche Gruppen wie etwa die Seri, Tarahumara oder Lacandonen und die Tarasken oder yukatekischen Maya umfassen.

Selbst wenn man den Kulturbegriff so weit reduziert, daß er nur eine Ansammlung solcher Indizes wie Sprache (spanisch), Religion (römisch-katholisch), Kleidungs- und Ernährungsgewohnheiten etc. darstellt, die für alle Klassen und Schichten der "eigentlichen" Mexikaner in etwa gleich sein dürften, so erweist sich die Anwendung dieses Maßstabes auf der anderen Seite dennoch als unmöglich oder zumindest grob vereinfachend. Die sprachliche Vielfalt der indianischen Gruppen in Mexiko übertrifft zum Beispiel bei weitem die Europas;

es gibt etwa 58 Sprachen in sechs Sprachgruppen, wobei sich letztere untereinander systematisch mindestens so unterscheiden wie vom Spanischen. Ähnliches gilt für die zwar nicht so vielfältigen, aber dennoch sehr unterschiedlichen religiösen Vorstellungsformen und Gebräuche, aber auch etwa für die Trachten, den ästhetischen Kanon insgesamt, die lokalen Varianten in der Diät etc.

Die Bezeichnung "Indio" ist, wie Bonfil feststellt "... una categoriá supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca" ... (1972:4). Die Vorgehensweise, auf der einen Seite der mexikanischen Nation (bzw. dem Volk) eine Kultur zuzuschreiben, auf der anderen Seite dann aber die vielen verschiedenen eingeborenen Ethnien ebenfalls als eine Kultur zu fassen, ähnelt dem "barbaroi"-Begriff. Der Bezugspunkt der Definition sind nicht, wie der Begriff "indianische Kultur" fälschlicherweise insinuiert, die indianischen Gruppen, sondern die sogenannte nationale Kultur; die indianische Kultur wird negativ dazu definiert: die Indios, das sind die Anderen, das Fremde, das Andersartige, die "Barbaren".

Die Kennzeichnung der Indios als die Anderen muß als ideologisches Hilfsmittel gewertet werden, um die sozialen Unterschiede innerhalb einer postulierten "Einheit der nationalen Kultur" zu überdecken, und vor allem um die Herrschaft des Bürgertums, das diese Einheit kontrolliert, zu stützen und die eigentlichen Gründe für die nationale Rückständigkeit zu verschleiern, was sich auch in den expliziten und impliziten Aussagen niederschlägt, Rückständigkeit und Traditionalismus der Indios seien die Ursachen der Unterentwicklung Mexikos. In der nur kulturellen Definition des Indio ist eine Theorie enthalten, die für Anthropologie, Gesellschaft und Indios antiemanzipatorisch wirkt und eine Praxis anlegt, die die Unterwerfung der indianischen Gruppen bis in die aktuellste Gegenwart verlängert.

Es sei zunächst nach der Methode gefragt, die zu dieser Definition führt, bzw. sie stützt.

Ausgangspunkt der in der vorliegenden Arbeit vertretenen Methode der "Bestimmung" oder auch "Realdefinition" (vgl. Schnädelbach 1969:71) ist die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen Erscheinungsform und Wesen. Die empirisch unmittelbar erfaßbaren Elemente der indianischen Kultur sind der Ebene der Erscheinungsform zuzuordnen, d.h. sie haben beschreibenden aber nicht analytischen Wert.

Wofern unter "indianischer Kultur" eine Ansammlung von Elementen verstanden wird, handelt es sich um eine Typologie. Zur analytischen Kategorie wird dieser Begriff erst dann, wenn die Vermittlung der Elemente untereinander und zu den übrigen Bereichen der sozialen Realität hergestellt und deren unterschiedliche Bedeutung für den gesamten Lebensbereich der Indios ermittelt ist, kurz, wenn erklärt werden kann, wie es zu diesen Erscheinungsformen kommt.

In der mexikanischen Anthropologie herrscht die typologisierende Begriffsbildung vor. Entsprechend der nord-amerikanischen Schule der "culture traits" werden hier "razgos culturales" zusammengestellt, deren Zuordnung als indianische anhand der Ähnlichkeit mit vorspanischen und kolonialzeitlichen Elementen vorgenommen wird. Um eine analytische Kategorie handelt es sich deshalb nicht, weil zwar die Herkunft der kulturellen Elemente bestimmt wird, man sich jedoch auf deren formale Aspekte beschränkt und damit auf der Ebene der Erscheinungsformen bleibt. Analytisch interessiert jedoch der Gehalt dieser Formen, ihre Bedeutung innerhalb einer gegebenen sozialen Einheit. Daß dies einen entscheidenden Unterschied macht, deutet Beals in einem Aufsatz an, der die europäische, respektive indianische Herkunft kultureller Elemente untersucht, " ... I have a strong suspicion that the differences between Indian cultures and rural Mestizo culture are relatively small in the field of content of culture

traits" (1952:227 - Hervorhebung v. Verf.). Dieser Verdacht hat zwar auch in der mexikanischen Anthropologie erheblich zugenommen, nichtsdestotrotz halten ihre offiziellen Vertreter an dem methodologisch unvertretbaren Verfahren fest, anhand nur typologisierender Datenzusammenstellungen Erklärungszusammenhänge zu konstruieren: Es genügt ihnen festzustellen, daß die Erscheinungsformen des indianischen Lebensbereiches jenen vergangener Epochen gleichen, um daraus zu schließen, daß sich der Indio im wesentlichen nicht verändert habe, und schon ist die Erklärung parat: dem Indio ist eine Resistenz gegenüber dem Wandel eigen (Caso in INI 1962:11-13; Romano 1970:75-84; Aguirre Beltrán 1970 b:101-140). Caso faßt unter dem Begriff der "indianischen Kultur" so ziemlich alle Formen des materiellen und geistigen Lebens zusammen, die vom Standpunkt des städtischen mexikanischen Bürgers Rückständigkeit signalisieren. Bestimmung der indianischen Kultur heißt bei ihm: " ... demostrar que un grupo utiliza objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena o de origen europeo pero adoptadas, de grado o por fuerza, entre los indígenas, y que, sin embargo, han desaparecido de la población blanca" (1971:90 - Hervorhebung v. Verf.). Diese Anschauung wird auf dem II. Interamerikanischen Indigenistenkongreß von Cuzco weitgehend übernommen und damit für ganz Amerika als zutreffend sanktioniert (vgl. Villoro 1964:197-198). Mögen die Erscheinungsformen des indianischen Lebens sich im Laufe der Zeit seit der Conquista auch modifiziert haben und durch europäische Elemente "bereichert" worden sein (Akkulturation), so glaubt man sie doch indianisch geprägt.

Hier zeigt sich, daß das Indianische keine spezifische, konkrete Qualität ist, sondern eine eher abstrakte: indianisch, das heißt Tradierung vorspanischer Elemente, fallen die vorspanischen Elemente jedoch weg, so heißt indianisch nur noch Tradierung.

Bereits in der Definition des Indio und des Indianischen als kultureller Erscheinung ist damit die Erklärung angelegt, daß der Indio Rückständigkeit schaffe, und damit ist auch der Schuldige für die Unterentwicklung Mexikos gefunden. Caso schreibt: "En el momento, en que entendamos que es indispensable llegar al indio dándole lo que le hemos quitado, es decir, cultura, en ese momento estaremos ya en el buen camino para resolver los problemas indígenas de la América intertropical, que son, en gran parte, la raíz de nuestros problemas económicos, sociales y políticos" (1971 (1948):93; vgl. auch González Casanova 1971; Hervorhebung v. Verf.). Warman umschreibt solche Tendenzen ironisch und genau: "El individuo libre y emprendedor no bastó para convertir a México en una Suiza tropical. Algunos pensadores liberales se inquietaron y se lanzaron a descubrir las causas de tal irregularidad y tropezaron con el indio vivo que carecía de libertad y de empresa y se mantenía al margen del proceso de modernización al estilo occidental" (1970 a:19); und an anderer Stelle: "... se llegó a pensar que el progreso nacional no era factible mientras el indio siguiera, por pobre e inculto, actuando como un lastre. Se dijo que la desigualdad real entre México y Europa o los Estados Unidos no era imputable al régimen sino a la población y en particular a los indios. Había un buen gobierno y un mal pueblo ... Luego el indigenismo fue la respuesta del sector liberal y capitalista contra un grupo que, según ellos, frenaba su progreso y expansión constante. El problema indio sólo admitía una respuesta: que los indios dejaran de serlo" (ebd.:24).

Bonfil drückt es noch härter aus: "La meta del indigenismo, dicho brutalmente, consiste en lograr la desaparición del indio" (1970:43). Diese Schlußfolgerung hat, nicht zuletzt aufgrund der positiven Konnotation, die dem Begriff "Kultur" unterlegt ist, wiederholt zur Kritik Anlaß gegeben bis hin zum Vorwurf des Ethnozids. Die mexikanischen Indigenisten versuchten, dem mit einer Trennung in wertvolle und verwerfliche Züge der indianischen

Kultur zu begegnen. Im Anschluß an Gamio argumentiert Caso, daß die Verwendung von veralteten Techniken oder magischen Heilpraktiken zweifelsohne nachteilig für die Indios seien und diese Elemente, die ursächlich an einem magisch-religiösen Weltbild festzumachen seien, mit Hilfe der Einwirkung auf dieses Weltbild überwunden werden müßten, wohingegen das Festhalten der Indios an ihrem kommunalen Zusammenhalt, die Bevorzugung des kommunalen Besitzrechtes und die ästhetische Produktion in der sogenannten Volkskunst (*arte popular*) positive Werte seien, die es zu erhalten und zu unterstützen gälte (Caso in INI, 1962:10-11). Einerseits wird der Kulturbegriff zwar dazu verwendet, alle Phänomene der indianischen Lebensweise zu fassen, andererseits aber wird er auf bestimmte "traditionale", negative Normen und Werte eingeschränkt. Methodologisch gesehen mag das inkonsequent sein, im Rahmen der indigenistischen Theorie jedoch ist es durchaus möglich, da hier Normen und Werte alle anderen Lebensbereiche determinieren. Die Zweiteilung in indianische und nationale Kultur ist, wenn überhaupt, dann nur mit diesem Postulat argumentierbar. So wird der Dualismus zum zentralen erklärenden Moment für alle gesellschaftlichen Verhältnisse. Martinelli faßt den Gehalt dieser Erklärungsfigur zusammen: "In ihrer soziologischen Deutung bestimmen die genannten Konzepte Dualismus als das Nebeneinander einer 'traditionellen' und einer 'modernen' Gesellschaft, deren Kennzeichen unterschiedliche soziale Beziehungen, Attitüden und Werte sind, und behaupten, Entwicklung könne erreicht werden, indem man über die Verbreitung fortgeschrittener Faktoren und Muster die traditionelle Gesellschaft in die moderne überführe" (1972:378).

Dies ist der Ansatz aller Theorien, die mit dem Integrationsbegriff operieren. Mexikos Weg aus der Unterentwicklung ist für González Casanova nur durch "nationale Integration" möglich. Primär versteht er darunter die Integration der Indios in die nationale Gesellschaft, d.h. die Umorientierung ihrer traditionellen Kultur mit deren Werten

in entsprechende moderne, nationale, wobei die Modernität in dem Bereich mit nationaler Kultur bereits verwirklicht sein soll. Stavenhagen nennt die beiden wesentlichen Gründe, warum der Gebrauch des Begriffes "dualistische Gesellschaft" irreführend ist: "1. weil diese Gegensätze in einem einheitlichen historischen Prozeß entstanden sind, und 2. weil diese wechselseitigen Verhältnisse, die die 'archaischen' oder 'feudalen' und die 'modernen' oder 'kapitalistischen' Gebiete und Gruppen in sich enthalten, das Funktionieren einer einzigen globalen Gesellschaft repräsentieren, in der die beiden Gegensätze einen integralen Bestandteil bilden" (1969 a:17).

Die Mißachtung dieser Zusammenhänge im Rahmen des Dualismus-Konzeptes führt zu dem Postulat der Eigen-Dynamik jedes der Sektoren, d.h. einer getrennten historischen Entwicklung und kontemporan synchron gesehen, einer jeweiligen Eigen-Gesetzlichkeit. Die Folge dieser simplen Zweiteilung ist, daß die Gründe für ihre Armut in die verarmten Gruppen selbst verlegt werden. Unterschwellig und auch explizit wird damit die sozioökonomische Misere breiter Bevölkerungsmassen mit einem subjektiven Selbstverschulden erklärt, womit sich die Forscher der Aufgabe entheben, "die ganze Gesellschaft als solche zu problematisieren" (Quijano 1970 a:2).

Auf den ersten Blick scheint der Ansatz von Aguirre Beltrán, der die sozialen Beziehungen zwischen Indios und Ladinos zum Ausgangspunkt nimmt, ein Versuch, von den objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen auszugehen. Besonders in den letzten Jahren spricht er, unter dem Einfluß der Kritik einer neuen Anthropologengeneration, nicht länger summarisch von nationaler Kultur, sondern kennzeichnet die nationale Einheit als kapitalistische Klassengesellschaft.

Und Bonfil bringt in die Verworrenheit der Kultur-Diskussion einen notwendigen und klärenden Begriff ein -

den der Kultur der Klasse (1970:46-52). Mit Hilfe dieses Begriffes kann die polarisierende Gegenüberstellung von nationaler und indianischer Kultur entschleiert werden. Der Gehalt, der der sogenannten nationalen Kultur unterlegt wird, ist nichts anderes als die bürgerliche Klassenkultur.¹ Unverständlicherweise jedoch fällt Bonfil wieder auf eine der traditionellen Kennzeichnung der Indios ähnliche Position zurück, indem er sie aus dem Klassenzusammenhang herausnimmt: er glaubt argumentieren zu können, die indianische Kultur sei keine Klassenkultur: " ... las culturas de clases ... se definen y solo son comprensibles dentro de un sistema social mayor que incluye culturas de clases opuestas ... Una cultura de clase - aun cuando sea la cultura de una clase oprimida y desposeída - nunca plantea su realización al margen del sistema; en todo caso podrá condicionarla a la transformación del mismo - pero de ese sistema, de su sistema, del que en un momento forma parte pero al que, de ninguna manera abarca o incluye en su totalidad" (ebd.:48), und er fügt hinzu: "La diferencia fundamental radica en que las culturas aborígenes establecen su perspectiva histórica y su legitimidad al margen del sistema de clases predominante en la sociedad global" (ebd.:49).

Der Irrtum von Bonfil, der in noch größerem Maße die Aussagen von Aguirre Beltrán bestimmt, besteht darin, daß er "Klassengesellschaft" ausschließlich mit der kapitalistischen identifiziert. So kommen die beiden Autoren zur Gegenüberstellung von Kolonial- und Klassensituation, Kastenbeziehungen und Klassenbeziehungen, wobei sie die ersteren jeweils auf das Verhältnis Indio - übrige mexikanische Gesellschaft anwenden. Diese Trennung erscheint um so seltsamer, als sie die Ausbeutung und Unterdrückung, die die indianischen Gruppen erleiden, als hauptsächliche Bestimmungen der Kategorie "Indio" zu begreifen scheinen.

¹ Diese Identifikation entspricht den Bedürfnissen der Legitimation der eigenen Herrschaft durch das Bürgertum: es spiegelt den übrigen sozialen Klassen die harmonische Zusammengehörigkeit im Rahmen einer Kultur vor und macht sie auf diesem Weg glauben, daß ihre Interessen identisch seien.

Warman merkt dazu an: "Alguien inventó el mito de la explotación colonial como opuesta a la explotación clasista y el indigenismo lo ha creído, dando a la primera un puntaje menor en la escala evolutiva. Petición de principio: por definición cualquier explotación genera la formación de clases" (1970 b:92). Die Autoren übersehen, daß auch die Kolonialgesellschaft eine Klassengesellschaft war und auch Kastenbeziehungen Klassenbeziehungen sind, zum anderen stellt sich auf diesem Umweg wieder die alte Anschauung ein, die Indios gehörten nicht zum "System". Eine Behauptung, die sie aufgrund der analytisch gesetzten Zweiteilung glauben, nicht belegen zu müssen. Sie umgehen dadurch, daß die Indios als außerhalb des herrschenden Klassensystems stehend begriffen werden, die peinliche Notwendigkeit, "das System", eben jenes System zu analysieren, das die Herrschaft der eigenen Klasse trägt und aufrechterhält.

Warmans Kritik, es handele sich um einen "einlinigen und rigiden Evolutionismus" (ebd.:91), trifft gleichermaßen auf diese neuere Zielsetzung, die regionale Kolonialgesellschaft müsse in die nationale integriert werden, wie auf die ältere Anschauung zu, die isolierten indianischen Lokalgruppen müßten in die nationale Kultur integriert werden. Der neue Ansatz tritt nicht länger in der platten Form der Trennung von traditionaler und moderner Gesellschaft, indianischer und nationaler Kultur auf, sondern scheint mit der Kennzeichnung der Unterschiede anhand verschiedener Produktionsverhältnisse die historische Dimension zurückgewonnen und die soziale Realität berücksichtigt zu haben, schafft aber durch die Herausnahme des indianischen Gesellschaftsteiles aus der Klassensituation eine neue Verschleierung des Systems. Damit begeben die Autoren sich - wie ihre Vorläufer - der Möglichkeit, die wirklichen Gründe dafür zu analysieren, warum die Indios der ärmste und ausgebeutetste Teil der mexikanischen Bevölkerung sind.

Von den Anfängen bis heute war die mexikanische Anthropologie damit beschäftigt, die Andersartigkeit der Indios zu dokumentieren. Bevor jedoch kurzerhand geradezu präjudizierend behauptet wird, sie gehörten einem anderen sozioökonomischen und kulturellen System zu, sollte erst einmal nach den Gemeinsamkeiten gefragt werden.

Als Indios identifizierbar sind nur gewisse Teile der Landbevölkerung, und diese haben mit den übrigen Bauern und Landarbeitern gewiß mehr soziale, ökonomische und kulturelle Gemeinsamkeiten als Bauern und Landarbeiter insgesamt mit dem städtischen Bürgertum. Wie im folgenden zu zeigen sein wird, bilden Indios und Mestizen gleichermaßen die Integranten der verschiedenen Schichten der Landbevölkerung; auch eine Typologisierung der bäuerlichen Wirtschaftsformen kann nicht anhand der Unterscheidung nach Indio- und Mestizenbauern vorgenommen werden, da beide dieselben Formen landwirtschaftlicher Produktion aufweisen.¹ Dem entsprechen ähnliche Lebensgewohnheiten, soziale Organisationsformen und Vorstellungen. Für die Bestimmung des Indio ergeben sich daraus zwei wesentliche Gesichtspunkte:

Erst die Erkenntnis, daß erstens dieselbe soziale und ökonomische Situation eher verbindet als trennt², und daß zweitens die Differenzierung der mexikanischen Gesellschaft nach indianischer und nationaler Kultur irreführend ist,

¹ Dieser evidente Sachverhalt führt nicht zuletzt zu den bekannten Schwierigkeiten, in denen sich die Anthropologen befinden, wenn es darum geht, die indianischen Gruppen innerhalb der mexikanischen Landbevölkerung abzugrenzen. Wie González Casanova tendieren auch andere Autoren dazu, die gesamte arme Landbevölkerung als indianisch zu betrachten; bezeichnenderweise werden hier Lebensstandard und Beschäftigung zum Kriterium genommen, und doch werden sie wieder unter dem Begriff der indianischen Kultur subsumiert.

² Es erscheint unverständlich, daß sich Anthropologen und Soziologen der banalen Erkenntnis verschließen können, daß die gleiche sozioökonomische Situation ähnliche kulturelle Merkmale schafft.

erlaubt die Unterschiede, die zwischen indianischer und übriger Landbevölkerung bestehen, und die tatsächlich kultureller Natur sind, angemessen zu untersuchen. Auf diesem Weg ergibt sich eine sinnvolle Problemstellung, die den Versuch einer Erklärung der kulturellen Verschiedenheiten leitet: wieso und in welchem Ausmaß ist die gleiche sozioökonomische Situation von unterschiedlichen kulturellen Erscheinungsformen begleitet?

4. Sozioökonomische Fragestellung zum dualistischen Konzept Indio - Nation

Die Kritik, die sich gegen die Abgrenzung des Indio innerhalb der mexikanischen Gesellschaft nach primär kulturellen Merkmalen mit dem Argument wendet, daß sich die indianischen Gruppen kulturell untereinander zu stark unterscheiden, als daß man sie unter einem Kulturbegriff zusammenfassen könnte, ist völlig berechtigt, insofern sie den Kulturzentrismus entlarvt, der von der eigenen Kultur unterschiedene Kulturen allein durch diesen Unterschied charakterisiert und damit als Einheit zusammenfaßt. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß diese Kritik nun selbst Gefahr läuft, einem extremen Kulturrelativismus das Wort zu reden, der darin besteht, zu glauben, allein die Differenzierung nach kulturellen Eigenheiten bestimme die Unterschiede zwischen Bevölkerungsgruppen (vgl. Rudolph 1968). Dieser Haltung ist nicht zuletzt die Anschauung verpflichtet, von der Kultur ausgehend seien Aufschlüsse über Entwicklungsmöglichkeit und -bereitschaft zu gewinnen. Solange nicht den konkreten sozioökonomischen Bedingungen für solche kulturellen Erscheinungsformen nachgegangen wird, kann die Kulturdiagnose nur Begleitumstände, wenn auch sicherlich charakteristische, erfassen. Das läßt sich gerade an der Frage: eine oder viele indianische Kulturen? - erläutern.

Tatsächlich haben sich die Kulturen der indianischen Ethnien, d.h. die Vorstellungen, die sie sich von ihrem Leben machen und deren soziale Manifestationen, in dem Maße aneinander angeglichen, in dem ihnen durch die Kolonialbeherrschung eine gemeinsame soziale Stellung zugewiesen wurde und ihre Wirtschaftsweise sich als ein und dieselbe herausbildete. Selbst das erhebliche Entwicklungsgefälle zwischen den dominant nomadisierenden Gruppen des Nordens und den Ackerbauern des Südens ist nach und nach überwunden worden.¹

Die mexikanischen Indianer heute sind kleine Bauern und Landarbeiter, und sie unterscheiden sich darin nicht von der Masse der übrigen Landbevölkerung. Ihre ökonomische Situation ist die gleiche wie die der Mestizen;² wie jene sind sie als Minifundistas und Tagelöhner den Gesetzen des Marktes und Arbeitsmarktes unterworfen; für sie galten und gelten im gleichen Maße die Regelungen der Agrarreform, des Mindestlohns und überhaupt der gesamten mexikanischen Gesetzgebung.

¹ Mag auch die Wirtschaftsweise der Seri der Isla del Tiburón und der gegenüberliegenden Küste am Golf von Kalifornien noch als geschlossene Produktionsweise einer primitiven Gruppe erscheinen, insofern sie weiterhin der Tradition des Fischfangs folgen, so ist dennoch in Betracht zu ziehen, daß sie heute über Zwischenhändler für den Markt produzieren und im Hinblick darauf in kooperativen organisiert sind. Die Gruppe umfaßt ca. 300 Personen (Hinton 1969:881). Die Lacandonen sind aufgrund ihrer Siedlung im chiapanekischen Urwald vielleicht noch am stärksten isoliert, doch auch ihre Wirtschaft ist bei weitem nicht mehr als autosuffizient zu betrachten; sie zählen etwa 200 Personen (Duby u. Blom 1969:227). Sicherlich leben heute noch viele indianische Familien vom Sammeln wilder Pflanzen, insbesondere in den Halbwüsten-gebenden von Kakteenfrüchten (Otomí im Valle del Mezquital, Yuma-Gruppen in Baja California und verstreute Gruppen in den ariden Zonen der nördlichen Bundesstaaten), doch darf diese Tatsache nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie selbst dies als den letzten Ausweg betrachten, da sie keine Lohnarbeit finden.

² Mit einem Unterschied, der zwar bedeutsam ist, aber nichts daran ändert, daß die ökonomische Basis dieselbe ist: insgesamt sind die Indios ärmer als die mestizische Landbevölkerung; sie gehören zur Schicht der ärmsten Bauern und der am schlechtesten entlohnnten Landarbeiter.

Der Unterschied zwischen indianischer und mestizischer Ökonomie ist in der mexikanischen Anthropologie lange Zeit bei weitem überbetont worden. Eine wesentliche Rolle hat auch hierbei die Gegenüberstellung indianisch und national oder mexikanisch gespielt. Wie die national mexikanische Kultur als die fortentwickeltere angesehen wurde, verband man mit ihr im ökonomischen Vergleich Industrie bzw. die industrialisierte, effektive Produktion, mit der indianischen dagegen kleinbäuerliche Subsistenzwirtschaft und primitives Handwerk (vgl. González Casanova 1971). Wobei auch hier wieder der Umkehrschluß angewandt wird, demzufolge alles was rückständig ist, d.h. einfache Anbaumethoden und einfaches Werkzeug, indianisch sein soll.

Will man einmal auf diese Argumentation eingehen, so zeigt schon ein kurzer Überblick über das vorhandene statistische Material, wie wenig stichhaltig sie ist. Wenn überhaupt ein Vergleich zwischen indianischer und "nationaler" Ökonomie, dann muß sich dieser eindeutig auf die Landwirtschaft beschränken. Zur "nationalen" Ökonomie würde dann innerhalb der Landwirtschaft die mechanisierte Produktion zählen. Sie liefert zwar den Hauptanteil der landwirtschaftlichen Produkte, umfaßt jedoch nur ein Minimum der Landbevölkerung: einige wenige landwirtschaftliche Unternehmer und einen kleinen Teil des ländlichen Proletariats als vollbeschäftigte Arbeiter. Die Masse der in der Landwirtschaft tätigen Bevölkerung bilden die Minifundistas, zugleich Semi-proletarier, und die ständig wachsende Zahl der landlosen, unterbeschäftigten Tagelöhner. Dem Rückständigkeitskriterium nach, das Ineffizienz der Methoden, niedrige Produktivität und insgesamt geringen Beitrag zum Bruttosozialprodukt meint, müßten sie alle Indios sein; - das wären für 1960 mindestens 5,5 der 6,1 Millionen Erwerbstätige in der Landwirtschaft, d.h. über 45% der gesamten Bevölkerung, was nach allen sonstigen Kriterien

ein Unding ist. Selbst unter der Annahme, daß nur die ärmsten und unproduktivsten Agrarbetriebe, - die immerhin 83% aller Betriebseinheiten ausmachen (CDIA 1970, I: 287) ¹ - die indianische Bevölkerung auf sich vereinigen, würde das eine Zahl von ca. 9 Millionen Indios bedeuten, was selbst die großzügige Schätzung des Departamento de Asuntos Indígenas, das die Zahl der indianischen Bevölkerung auf das Doppelte ihrer sprachlichen Zugehörigkeit veranschlagt, noch um 50% überträfe. Wenn wir **umgekehrt** davon ausgehen, daß alle Indios Bauern und außerdem der ärmsten Kategorie zuzuordnen sind, so stellten sie ca. 30% der Einheiten dieser absoluten Subsistenzgruppe dar, dies nach rein sprachlichen Kriterien; aber selbst dem Kriterium des Departamento de Asuntos Indígenas zufolge, würden die Indios dennoch nur etwas mehr als die Hälfte der Produzenten unter Subsistenzbedingungen stellen.

Man kann es drehen und wenden wie man will, das Ergebnis ist ein und dasselbe: niedrige Produktivität, Armut und Rückständigkeit beschränken sich keineswegs auf die Indios. Das zeigt schon eindeutig, daß hier kein ethno-kulturelles Problem vorliegen kann, sondern eines, das sich aus der Struktur des Wirtschaftssystems herleitet, das sowohl für den indianischen als auch für den mestizischen Teil der Landbevölkerung gilt.

Wenn Caso noch 1958 behauptet: "... los 3 millones de indígenas que viven dentro de una economía natural, y no dentro de una economía mercantil, prácticamente consumen lo que producen, o sea que son 3 millones de mexicanos que quedan fuera de la economía de cambio en la que vive México" (1971:101), so ist das in zweierlei Hinsicht eine Verzerrung der Wirklichkeit.

¹ Centro de Investigaciones Agrárias, die mexikanische Forschungsorganisation des Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA).

1. Er erweckt den Eindruck, als seien es nur die Indios, die unter den Bedingungen der von ihm so genannten "Naturalwirtschaft" leben, tatsächlich aber ist der Anbau aller kleinen Parzellenbesitzer primär der Deckung des Eigenbedarfs gewidmet.
2. Selbst wenn man in Betracht zieht, daß die Entwicklung der letzten 20 Jahre den Prozeß der Verallgemeinerung der Warenproduktion auf dem Land erheblich vorangetrieben hat, so hat er dennoch mit der Epoche der Import-Substitution (ab 1935/40) - der nationalen Industrialisierung - massiv eingesetzt und durch das Eindringen des ausländischen Kapitals in diesen Sektor nach dem Zweiten Weltkrieg weiter an Bedeutung gewonnen.

M.E. hat der leicht mißzuverstehende Begriff der Subsistenzwirtschaft viel zum Mythos von der Eigenversorgung der mexikanischen Kleinbauern und der indianischen Bauern insbesondere beigetragen. Er soll deshalb hier kurz geklärt werden (vgl. die Diskussion verschiedener Ethnologen zur "selfsufficiency", in: Tax 1952:68).

Die Grundlage der Subsistenzwirtschaft ist die Produktion zur Deckung des eigenen Bedarfs; alle Produkte, die Ackerbau, Viehzucht und Waldwirtschaft liefern, dienen dazu, den notwendigen Lebensunterhalt zu bestreiten und auf gleicher Basis zu reproduzieren. Sie bedeutet jedoch nicht völlige Selbstversorgung, diese ist praktisch auf isolierte, kaum arbeitsteilige Gruppen beschränkt. In der Subsistenzwirtschaft wird über die Deckung des Eigenbedarfs hinaus ein Überschuß produziert, der dazu dient, im Austausch Lebensmittel zu erhalten, die nicht selbst produziert werden können, ohne daß eine Akkumulation zustandekommen kann. Lebensmittel heißt nicht nur Nahrung, sondern umfaßt ebenso Kleidung, Haushaltsutensilien, Materialien, z.B. zum Hausbau etc. Art und Zahl dieser Lebensmittel ist je nach gesellschaftlichen Bedingungen verschieden. So spricht

man auch von Subsistenzfarmern in den USA, ¹ wo z.B. Auto und Fernsehen zu den gesellschaftlich gesetzten notwendigen Lebensmitteln rechnen. Subsistenzwirtschaft ist damit eine Form der landwirtschaftlichen Produktion, die der arbeitsteiligen Gesellschaft zugehört und die wir auch noch in hoch arbeitsteiligen, also keinesfalls mehr präkapitalistischen Gesellschaftsformationen antreffen. Vor allem in den unterentwickelten Ländern ist sie Folge und Bestandteil des Zusammentreffens und des Austausches von einem stark arbeitsteiligen industrialisierten Sektor mit niedrig arbeitsteiligen Gruppen des landwirtschaftlichen Sektors. Zur Subsistenzwirtschaft gehören damit drei Bestandteile:

1. die Grundlage bildet die Produktion von Nahrungsmitteln für den eigenen Bedarf,
2. die Produktion eines gewissen Überschusses, der dazu bestimmt ist, auf dem Tauschwege notwendige Lebensmittel zu erhalten,
3. dieser dient aber nur der Reproduktion auf gleicher Ebene und nicht der Akkumulation.

Der Begriff der "Subsistenzwirtschaft" ist deshalb so mißverständlich, da er historisch zu wenig spezifiziert ist: weder wird damit ausgesagt, unter welchen Bedingungen - Stand der Produktivkräfte - die Produktion für den Eigenbedarf sich vollzieht noch wie groß die Gruppe - soziale Organisation (z.B. Verwandtschaftsverhältnisse) - ist, die ihren "Eigenbedarf" damit teilweise

¹ "... selbst in hochindustrialisierten Ländern wie den USA, Deutschland und Belgien bestehen heute noch 'Subsistence Farmers', d.h. Bauern, die lediglich den Überschuß ihrer Produktion auf dem Markt verkaufen (in den Vereinigten Staaten belief sich ihre Zahl im Jahre 1939 auf ungefähr 1 250 000 Familien)" (Mandel 1970:238).

deckt, noch ist die Art des Tausches ¹ spezifiziert. ² Der Terminus "Subsistenzwirtschaft" soll hier also die Bezeichnung für eine spezifische Form der landwirtschaftlichen Produktion in Lateinamerika eingesetzt werden, wie er sich in den lateinamerikanischen Studien eingebürgert hat, d.h. für die kleinbäuerliche Produktion auf Familienbasis. Und das bedeutet in den lateinamerikanischen Ländern heute, daß deren Überschußproduktion gleich Warenproduktion ist, denn der Tausch vollzieht sich über den Markt und nur in Ausnahmefällen ohne die Vermittlung von Geld.

Nash, der die indianische Ökonomie in drei Hauptformen einteilt, stellt fest, daß sie alle auf der Subsistenzbasis gründen, also in größerem oder geringerum Maße auch Überschuß für den Tausch, den regionalen, sogar den internationalen Markt produzieren. Nash unterscheidet das "Quasi-Stammes-System", das "regionale Marktsystem" und die "zusätzliche Exportwirtschaft".

Zur ersten Gruppe zählen die geographisch isolierten Stämme des ariden Nordens, die Lacandonen im Urwald von Chiapas und als größere Gruppen die Cora, Huichol und Tarahumara. Ihre Wirtschaftsweise beruht fast ausschließlich auf der Eigenversorgung, auch mit handwerklichen Produktion, die sie allerdings auch verkaufen, wenn auch ihre hauptsächliche Möglichkeit, die notwendige Liquidität zu erreichen, die Lohnarbeit ist.

¹ Dieser gehört aber entscheidend dazu, denn letztlich gibt es keinen Produzenten oder auch keine Gruppe von Produzenten, die nicht in irgendeiner Form Tauschbeziehungen eingehen.

² Insofern ist "Subsistenzwirtschaft" auch nicht als generischer Begriff für jegliche Form landwirtschaftlichen Wirtschaftens in der Etappe vor der warenproduzierenden Gesellschaft zu verstehen, noch kann es bedeuten, daß es sich um Gruppen handelt, die sich innerhalb eines Staates mit Warenproduktion als nicht warenproduzierende Enklaven erhalten haben. Letztere Bedeutung scheint Caso dem Terminus "Naturalwirtschaft" geben zu wollen.

Die zweite Gruppe produziert gezielt Überschuß für den regionalen Markt. Hier findet in den jeweiligen Marktgruppen (solar system) eine Spezialisierung der angeschlossenen Dorfgemeinschaften auf verschiedene handwerkliche und zum Teil auch agrikole Produkte statt. Diese Form der einfachen Warenproduktion finden wir im Tal von Oaxaca, in Zentralmexiko, Michoacan, unter den Tzeltal und Tzotzil von Chiapas und auf dem Isthmus von Tehuantepec. Sie beinhaltet den Tausch zwischen den einzelnen Comunidades wie auch die Verbindung über die Ladinos zum nationalen Markt, wodurch das Geld als Äquivalent stärker in den Vordergrund tritt, so daß sich hier der Tausch von Gebrauchswerten nur noch vereinzelt findet.

Mit "zusätzlicher Exportwirtschaft" für die dritte Gruppe meint Nash den Anbau in Form von Monokulturen, der aber immer nur neben, d.h. zusätzlich zur hauptsächlichen Produktion für den Eigenbedarf betrieben wird. Ankauf und Vertrieb liegen in den Händen nicht-indianischer Zwischenhändler. Diese Form finden wir vor allem im totonakischen Gebiet um Papantla (Vanille), in der Sierra Popoluca (Kaffee, Melonen, Zitrusfrüchte), in Yucatan (Sisal) und in den niedrigeren Regionen von Chiapas (Kaffee) (Stavenhagen 1969 c:208).

Alle drei Formen bedienen sich einer einfachen Technologie von Anbaumethoden und Werkzeugen (Nash 1967:87-102). Die Produktionsorganisation der Typen I und II, in der größere geschlossene Gruppen zusammengefaßt sind, gehört entweder schon der Vergangenheit an oder ist in schneller Auflösung begriffen. Das heißt, waren bisher unter der subsistenzwirtschaftlichen Produktion die einzelnen Familienhaushalte noch durch Formen der gegenseitigen Arbeitsleistung oder die einzelnen Comunidades durch den Tausch von untereinander festgelegten Äquivalenten organisiert, so hat sich diese interne Produktionsorganisation inzwischen weitgehend aufgelöst, da die warenwirtschaftlichen Beziehungen zum kapitalistischen Markt an Bedeutung

gewinnen. Indem dieses Moment als abhängigkeitschaffender Faktor für die Lebensweise der indianischen Familien mehr und mehr bestimmend wird, ist der von Ethnologen bevorzugten Einordnung der Wirtschaftsweise - so auch der Tauschbeziehung - der indianischen Bauern in einen ethnisch organisierten Rahmen mehr und mehr der Boden entzogen.¹ Den neuesten Beitrag hierzu stellen die großen Projekte - der Plan Tarahumara und der Plan HUICOT (Huichol, Cora und Tepehua) - der Regierung Echeverría seit 1970 dar; sie sind der verkehrstechnischen Erschließung und damit dem endgültigen Anschluß dieser Gebiete an den kapitalistischen Markt gewidmet.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß unter die von Nash erstellten Typen indianischen Wirtschaftens in ihrer heutigen Erscheinungsform alle kleinbäuerlichen Produzenten eingeordnet werden können, oder umgekehrt: eine Typologie der kleinbäuerlichen Produktion im heutigen Mexiko muß Mestizen und Indios gleichermaßen umfassen, ihre Trennung aufgrund sozioökonomischer Unterschiede ist empirisch nicht haltbar (vgl. Wolf 1967 a:506). Die Unterscheidung zwischen Indios und mestizischer Landbevölkerung, die in diesem Abschnitt vorverständlich zugrundegelegt wurde, beschränkt sich auf kulturelle Aspekte. Der Versuch, wie er innerhalb der mexikanischen Anthropologie verschiedentlich vorgenommen wurde, diese Unterscheidung auf ökonomische Aspekte auszudehnen, muß

¹ So führt Nash für die Wahl der Bezeichnung des ersten Typs als "quasi tribales System" keine Erklärung an. Insofern weder die tarahumara noch die huichol, noch die cora sprechenden Indios eine tribale Sozialstruktur noch ähnliche Substitute aufweisen, muß diese Bezeichnung als "Primitivisierung" gewertet werden. Eine Subsistenzwirtschaft, die weitgehend auf den Eigenbedarf abgestellt ist, oder Formen gegenseitiger Arbeitshilfe sind für sich allein nicht hinreichend, diese Zuordnung zu rechtfertigen.

als Projektion kultureller Phänomene auf die ökonomische Basis abgelehnt werden.¹

¹ Wolf, der eine Typologie der lateinamerikanischen Formen der Bauernproduktion gibt, merkt in Bezug auf den Typ der "corporate community" kritisch an: "The reader will be tempted immediately to characterize this type of community as 'Indian' and perhaps to ask if we are not dealing here with a survival from pre-Columbian times. Since structure rather than culture content is our main concern here, we shall emphasize the features of organization which may make this type of community like corporate communities elsewhere, rather than characterize it in purely ethnographic terms. Moreover, it is necessary to explain the persistence of any survival over a period of three hundred years. As we hope to show below, 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. (1967 a:506).

II. DIE COMUNIDAD INDIGENA

1. Die Comunidad indigena als größte soziale Organisationseinheit der indianischen Bevölkerung

Die soziale Organisation der indianischen Dorfgemeinschaft bildet die Grundlage der Trennung der mexikanischen Landbevölkerung in zwei soziokulturelle Gruppen, nämlich Indio- und Mestizenbauern. Wie Caso herausgestellt hat, ist nicht das Individuum als indianisch identifizierbar, sondern das Indianische erschließt sich erst aus dem sozialen Zusammenhang in der Organisation auf lokaler Ebene. Wenn bisher vorverständlich von indianischen Gruppen gesprochen wurde, so entsprach dies der anthropologischen Praxis, die Sprachgruppe als Kriterium für die Einteilung der verschiedenen indianischen Bevölkerungsteile zu benutzen. Die sprachliche Zugehörigkeit jedoch bedeutet nicht zugleich die Bildung einer sozialen Einheit, weder in ökonomischer oder politischer noch in kultureller Hinsicht. Dies liegt zum einen an den geographischen Gegebenheiten; die Siedlungsgebiete der Angehörigen einer Sprache können durch Hunderte von Kilometern getrennt sein. So etwa bei den Otomí, deren Niederlassungen bereits in vorspanischer Zeit in ganz verschiedenen Regionen des heutigen Zentralmexiko anzutreffen waren, entsprechend dem mobilen Charakter einer ursprünglichen Jägergruppe. Das Nahuatl oder das Maya bedecken ein riesiges Gebiet, das durch Siedlungseinheiten anderer Gruppen unterbrochen ist, wie insgesamt, auch regional betrachtet, die Siedlungsgebiete der Indios mit Mestizendörfern durchsetzt sind. Die Ähnlichkeiten der Lebensweise sind unter Angehörigen verschiedener Sprachen aufgrund geographischer Nähe und dem gleichen Habitus zum Teil größer als mit entfernten Siedlungen der gleichen Sprache.

Ein wichtiger Grund dafür, daß sich unter den mexikanischen Indios keine weiteren organisatorischen Zusammenhänge herausgebildet oder, wie im Falle der Mexica und der Maya von Yucatan, erhalten haben, ist in der spanischen Kolonialpolitik zu suchen. Die Spanier waren zweifelsohne nicht an regionalen oder überregionalen Organisationen der Indios interessiert, die die Voraussetzung für einen gezielten Widerstand gegen die spanische Beherrschung hätten bilden können. Das zeigt die Tatsache, daß wo sie bestanden oder sich zeitweilig bildeten, sie der Resistenz dienten, die gebrochen werden mußte. Doch selbst im Falle der Yaqui, die über Jahrhunderte den hartnäckigsten und erfolgreichsten Kampf gegen die fremde Beherrschung führten, warnt Spicer vor einer Überbewertung des regionalen Zusammenhanges. "The town did not allow of a permanent tribal organization. ... the Yaqui conception remained rooted in the autonomy of the towns" (1969:838).

Die Kontakte zwischen den indianischen Dorfgemeinschaften beschränken sich auf Marktbeziehungen und gelegentliche Wallfahrten zu regionalen Heiligtümern oder zum nationalen Heiligtum der Guadalupe. Auch jene Marktbeziehungen, die, wie im Tal von Oaxaca, auf einer Arbeitsteilung zwischen den Dorfgemeinschaften beruhen, stellen nur eine lose Form regionaler Integration her: "... the market system of the valley (is) an institution in which individuals participate segmentally as buyers or sellers of produce, yet do not allow their tangent economic contact to bear directly on other realms of sociocultural interaction. Economic interests are thus served without jeopardizing the autonomy of the local culture-bearing units" (Wolf 1967 b:302).

Es ist die lokale Organisation in der Dorfgemeinschaft, die die indianische Bevölkerung gliedert, in ihr findet das Indianische als eine vom Mestizischen unterschiedliche Qualität seinen einzigen institutionalisierten Rahmen. Sie

entspricht dem Entwicklungsstand der bäuerlichen Produktionsweise der Indios, die als der wesentliche Grund für den Mangel an regionaler und überregionaler Organisation zu betrachten ist.

Die Comunidad indígena ist eine Siedlungsgruppe, deren Bewohner durch eine gemeinsame Geschichte und die Rückführung auf einen gemeinsamen Vorfahren durch reale oder angenommene consanguine Bande verbunden sind, die an einer sozialen Organisation teilhaben, die sie als Mitglieder dieser Gemeinschaft ausweist und zugleich die Funktion der Selbstverwaltung nach innen und die Interessenvertretung nach außen übernimmt (vgl. R. Pozas 1964: 22; Aguirre Beltrán 1967:49-50). Ihr sozialer Zusammenhalt ist durch die politisch-religiöse Hierarchie gewährleistet, deren bedeutendste Manifestation die religiösen Feste sind. Zusammen mit den darin enthaltenen religiösen Vorstellungen, mit einer Präferenz oder Vorschrift zur Endogamie (Romney 1967:208; Wolf 1967 b:301; Redfield u. Tax 1952:31) und Formen der gegenseitigen Arbeitsleistung bildet die Hierarchie den integrierenden Mechanismus, der die indianische Dorfbevölkerung zu einer von den Mestizen unterscheidbaren sozialen Einheit werden läßt.

Die lokale Einheit der Comunidad indígena soll im folgenden auf ihre historischen Voraussetzungen, Gehalt und Funktion heute untersucht werden. Im Unterschied zur bisherigen Betrachtung, die, vom gesamtgesellschaftlichen Kontext ausgehend, die sozioökonomische Stellung der Indios in Mexiko als jener der armen mestizischen Landbevölkerung gleichkommende bestimmt, soll nun, gleichsam in der Mikroperspektive, der soziokulturelle Unterschied untersucht werden, der sich auf lokaler Ebene manifestiert. R. und J. Pozas nehmen in diesem Zusammenhang eine wertvolle methodische Unterscheidung zwischen den beiden analytischen Ebenen vor, die den gesamtgesellschaftlichen und den lokalen Ansatz kennzeichnen: es gilt das Wesentliche von den Erscheinungsformen zu unterscheiden. "Lo esencial del

indio radica en las relaciones de explotación de que es objeto ..." (1971:157), d.h. in seiner Klassensituation, die durch die Produktionsweise der nationalen Gesellschaftsformation bestimmt ist und die er mit der Masse der übrigen Landbevölkerung teilt. Mit der Betrachtung der lokalen Manifestationen dagegen begibt man sich auf die Ebene der unmittelbaren Erscheinungsformen. In dieser Aussage ist notwendig mit eingeschlossen, daß sich deren Verständnis wiederum nur aus der Einordnung in die weiteren gesellschaftlichen Zusammenhänge erschließt.

2. Der rechtliche und formale Rahmen der Comunidad indígena

Die soziale Organisation der Dorfgemeinschaft, die deren Mitglieder zu einer integrierten sozialen Einheit zusammenschließt, findet ihre rechtlichen Voraussetzungen in der administrativen, politischen und besitzrechtlichen Abgrenzung der lokalen Territorialeinheiten. Die administrativ-politische Form der Comunidad und das kommunale Besitzrecht wurden in der Kolonialzeit in enger Anlehnung an vorspanische Rechtsformen geschaffen. Einerseits versuchte die Kolonialverwaltung die einheimischen Bewohner durch die zwangsweise Zusammensiedlung in Reducciones (Mitte des 16. Jahrhunderts) und Congregaciones (Ende des 16. Jahrhunderts geschaffen) in dörflichen Siedlungseinheiten zusammenzufassen, um sie besser kontrollieren zu können, gleichzeitig aber wurden dabei rechtliche Formen gewählt, die der autochtonen Bevölkerung vertraut waren (Figueroa 1970:40; Caso 1971:123). Damit wurde ein radikaler Bruch, der zur Auflehnung hätte führen können, verhindert, gleichzeitig sicherte diese Kontinuität die Erfüllung des Zweckes, den die Kolonialverwaltung verfolgte: Eintreibung der Tribute und die polizeiliche Kontrolle im Dorf (Aguirre Beltrán 1952:291).

Die trotz aller Neuerungen erstaunliche Anpassung der kolonialen Rechtsformen an die bestehenden Verhältnisse ist weniger auf die Einsicht der Spanier als auf die gegebenen historischen Bedingungen zurückzuführen. Der Entwicklungsstand der Produktionsweise, zumal der bäuerlichen, war in Spanien selbst jenem der neu eroberten Gebiete nicht bedeutend voraus. Von daher erklären sich viele Ähnlichkeiten der Organisationsformen.

a) Die politisch-administrative Organisationsform

Den bestehenden und neu geschaffenen indianischen Siedlungskonzentrationen wurde eine gewisse administrativ-politische Autonomie belassen. In Anlehnung an das spanische Municipio wurden den indianischen Orten eine dem Ayuntamiento ähnliche Körperschaft gegeben. Sie wurde, wie in Spanien, "el Común" oder "la República" ¹ genannt; von daher auch die Bezeichnung "el Común" und davon abgeleitet "comunidad" für die Gesamtheit der indianischen Bewohner des Dorfes (Aguirre Beltrán 1952:279).

Da die indianischen Orte nur den Status des "pueblo" ² zugesprochen bekamen, war ihre Autonomie gegenüber jener des spanischen Municipio wesentlich eingeschränkt (ebd.: 281). Die lokale Autorität war von der Bestätigung, anfangs durch den Encomendero, ³ später durch die regionale

¹ "república" deshalb, da gegenüber der ansonsten hierarchisch festgelegten Herrschaftsordnung hier auf lokaler Ebene eine Selbstverwaltung durch die in die politischen Institutionen frei gewählten Vertreter bestand.

² Das "pueblo" ist eine dem "municipio" (etwa mit Kreis bzw. Kreisstadt zu übersetzen) untergeordnete territoriale Verwaltungseinheit mit entsprechend eingeschränkter Autonomie.

³ Unter dem System der "encomienda" wurden verdienten spanischen Eroberern die Tributrechte (in Arbeit, Naturalien und Geld) über mehrere indianische Siedlungen zugesprochen. Der Begriff, von "encomendar" = jemandem zum Schutz empfehlen, hergeleitet, birgt schon die Legitimation, unter der die Tributeinzahlung durchgeführt wurde, in sich: der "encomendero" als Schutzherr sollte die Christianisierung der indianischen Heiden fördern und bewahren.

spanische Autorität im Ayuntamiento des Municipio, dem das Dorf zugehörte, dem Corregidor oder Alcalde Mayor, abhängig.

Die República de Indios setzte sich aus einem Cazique¹ an der Spitze, einem Gobernador, ein oder zwei Alcaldes, verschiedenen Regidores und einer unterschiedlichen Anzahl kleinerer Funktionäre zusammen, Posten, die in anderer Anordnung und Bezeichnung bereits in der gentilen Organisation der eingeborenen Bevölkerung vorhanden waren. Aufgrund der Quellenüberlieferung ist uns insbesondere die Form des aztekischen Calpulli bekannt (ebd.:279, 282).

Mit der Einsetzung des Cazique benutzten die Spanier die hierarchische Ordnung der Einheimischen; im allgemeinen erhielten die bisherigen Tecuhtin die Stelle des Cazique; damit behielten sie das Tributrecht und garantierten die Kontinuität der Herrschaftsausübung. Die Macehualtin, das einfache Volk, waren somit ihrem Herren, dem Encomendero und der spanischen Krone, tributpflichtig. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde der Posten des Cazique, der sich auf Lebenszeit erstreckte und meist erblich war, durch den Gobernador, der je für ein Jahr aus den eigenen Reihen gewählt wurde, abgelöst. Damit verschwand der noch verbliebene Rest des einheimischen Feudalherrentums.

Der Zusammenhang zwischen religiös-zeremonialen und politischen Verpflichtungen, wie sie die Vorstände der Gens innegehabt hatten, blieb auch in der neuen Form des Común bestehen, im Laufe der Zeit allerdings dem Synkretismus angepaßt, der aus der katholischen Religion und den einheimischen religiösen Vorstellungen und Praktiken entstanden war. Ebenso wurden für die verwandtschaftlichen Beziehungen der ausgedehnten Familie, d.h. der Gens,

¹ Das Wort "cazique" wurde von den Spaniern als Bezeichnung für den Herren der lokalen einheimischen Hierarchie in Neu-Spanien eingeführt; es ist dem arowakischen Sprachgebrauch der Westindischen Inseln entlehnt.

die anfänglich fortfuhr, Träger der lokalen Organisation zu sein und nur langsam von der Atomisierung in Nuklearfamilien abgelöst wurde, Surrogate - wie das Compadrinazgo - gefunden.

Die Unabhängigkeit brachte die Abschaffung der Leyes de Indias,¹ die Aufhebung der Kastenregelungen und per Dekret das Verschwinden des Indio als rassisch bestimmter Bevölkerungsgruppe gemäß den liberalen Prinzipien der republikanischen Verfassung. Criollos, Mestizen, Mulatten und die übrigen Castas, die bisher zwischen den beiden rechtlich und sozial fest umrissenen Gruppen der Spanier und Indios eine ungesicherte Existenz geführt hatten, drangen massiv in die Ayuntamientos ein. Mit dem Verschwinden der República de Indios als rechtlicher Körperschaft nahm die Repräsentanz der Indios in den lokalen administrativen und politischen Organen, die bereits durch den demographischen und wirtschaftlichen Niedergang im 18. Jahrhundert reduziert war, noch wesentlich mehr ab; die Indios wurden durch Vertreter anderer, minoritärer Gruppen ersetzt. Durch die massive Ausbreitung der Hacienda in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde jener Prozeß, der im 17. Jahrhundert begonnen hatte, noch beschleunigt, der viele Mitglieder der indianischen Dörfer oder auch ganze Dörfer in die Abhängigkeit des Peonaje trieb und sie damit rechtlich praktisch entmündigte (Gibson 1955:595-597; Aguirre Beltrán 1952:295). Entgegen der propagierten Gleichheit blieben die Indios als soziale, und zwar sozial diskriminierte Gruppe bestehen. Auf die Ausbeutung, die sich in der Ideologie der "gente sin razón" legitimierte und ihnen so einen Gruppenstatus, jenem einer ausgestoßenen Kaste nicht unähnlich, zwies, antworteten die Indios mit der festen sozialen Integration in den lokalen Gruppen, die sie nach außen als geschlossene Einheit mit markant defensivem Charakter auftreten ließ und läßt. Das wesentlichste

¹ Die "leyes de las Indias" stellten spezifische für die kolonialen Besitzungen erlassene Gesetze dar, die hier vor den kastilischen Gesetzen Vorrang hatten; dazu gehörten auch die Regelungen für das Zusammenleben der verschiedenen Bevölkerungsteile (Konetzke 1965:120, 209).

Moment ihres sozialen Zusammenhaltes, die Organisation aller erwachsenen männlichen Personen in der politisch-religiösen Hierarchie, deren Wurzeln in der prähispanischen Gentilordnung liegen, behielt die formalen Aspekte der República de Indios bei, auch wenn sich ihre Reichweite immer mehr auf die Anerkennung des Organs innerhalb der indianischen Lokalgruppe reduzierte. Nur in jenen Gebieten, wo sich die Anwohner der "gente de razón" in extremer Minderheit befanden, hatten die Mitglieder der indianischen Hierarchie auch die führenden Posten des Ayuntamiento inne. Nur hier war das Ayuntamiento als Vermittler zwischen lokaler, regionaler und überregionaler Ebene noch Träger der Interessen der indianischen Einwohner (Aguirre Beltrán 1952:296).

Nach der Revolution wurde die lokale Verwaltung, zumindest formal, in die Hände der gewählten Träger des politischen Mandats gelegt. Die Befreiung vom Einfluß der Kaziken¹ und der Machtausübung und Bedrohung durch die Hacendados verwirklichte sich jedoch nur zögernd. Bis heute haben sie in vielen ländlichen Gebieten ihre Stärke behalten, oder es kamen neue hinzu.

Der Prozeß des Eindringens der Mestizen in die Ayuntamientos auch der dominant indianischen Gebiete setzt sich mit deren Erschließung fort. Die Funktion der politisch-religiösen Hierarchie beschränkt sich damit zunehmend auf die rein interne Regelung des Zusammenlebens der indianischen Mitglieder und konzentriert sich um die zeremonial-religiösen Aufgaben. Die Teilnahme in der Hierarchie umfaßt nur den Nukleus der indianischen Einwohner, in den seltensten Fällen gibt die territoriale Einheit zugleich die

¹ "Kaziken" werden in Anlehnung an den kolonialen Cazique jene lokalen Mächtigen genannt, die auf der Basis eines akkumulierten Reichtums als Grundbesitzer und Händler eine Region unter Gewaltandrohung mittels bezahlter (pistoleros) und ihnen verpflichteter Gefolgsleute kontrollieren (mit dieser Bedeutung ist der Terminus auch eingedeutscht).

Grenze der Comunidad indígena an. Zentrales Kriterium der Zugehörigkeit und Reichweite der Comunidad indígena ist also nicht die Siedlungseinheit, sondern die Teilnahme der Bewohner in der politisch-religiösen Hierarchie.

Die regionalen und lokalen politischen Verwaltungseinheiten sind nach der Revolution der aus der Kolonialzeit überkommenen Gliederung nachgebildet worden. Das Municipio, die grundlegende lokale administrativ-politische Einheit, umfaßt eine Ansammlung von Pueblos. Die Cabecera municipal, Sitz der Municipalverwaltung, ist der größte Ort im Municipio, selbst meist noch in Barrios unterteilt. Kleinere Siedlungen, die Rancherías, werden entweder in einem Pueblo, über dieses vermittelt oder direkt dem Municipio angeschlossen. Formal gesehen werden die Municipalautoritäten demokratisch gewählt, de facto aber, den Interessen der Regierungspartei PRI gemäß, eingesetzt (Padgett 1966:72 u. 150-151). Die Comunidad indígena kann ein ganzes Municipio, ein Barrio, ein Pueblo oder mehrere Rancherías umfassen (Hunt u. Nash 1967:253). Das jeweilige Einzugsgebiet der Mitglieder der sozialen Organisation, die die Comunidad indígena bildet, orientiert sich noch heute an den in der Kolonialzeit geschaffenen Territorialeinheiten, wobei der jeweilige Erfolg der Zusammensiedlung der Anwohner in einem Nukleus von dem Entwicklungsstand der Produktionsweise der einheimischen Gruppen, den dementsprechend bereits bestehenden nuklearen Siedlungseinheiten und der somit erhöhten Möglichkeit des Impaktes der Spanier abhing.

Für eine grobe Unterscheidung in verschiedene Typen von Territorialeinheiten, die die Comunidad indígena umfaßt, bietet sich die Trennung Mexikos in einen nördlichen und südlichen Teil an. In den Gebieten der zur Zeit der Conquista seßhaften ackerbauenden Gruppen im Süden, d.h. im zentralen Hochland, der westlich und östlich angrenzenden Region bis zur Küste, dem eigentlichen südlichen Gebiet bis zur guatemaltekenischen Grenze und in Yukatan ist die territoriale Ausdehnung der Comunidad indígena durch zwei

Typen von Siedlungseinheiten gekennzeichnet: 1. eine stark nukleare Zusammensetzung, die kleinstädtischen Charakter annehmen kann und in der sich die Grenzen der Comunidad, zumal bei größeren Siedlungen, die von Mestizen beherrscht werden, auf Barrios beschränken können; und 2. einen kleinen, fest bewohnten Nukleus, um den sich die einzelnen Parajes ¹ in einer innerhalb eines Tages erreichbaren Entfernung gruppieren.

Im ehemals primitiveren nördlichen Teil, der die Siedlungsgebiete der Cora, Huichol und Tepehua, der Tarahumara, der Gruppen in Sonora und Sinaloa im Westen und der Piama und Papago im Norden umfaßt, ist die Ranchería ¹ die grundlegende Siedlungseinheit (Fried 1969:846). Mehrere Rancherías bilden hier die Comunidad mit einem gemeinsamen Zeremonialzentrum, dessen Kirche und Casa Real ein Erbe der Reduktionen aus der Zeit der jesuitischen Missionierung darstellen, und sind auf diese Weise zu einer Art Pueblo zusammengeschlossen. Die Rancherías können Tagesmärsche voneinander entfernt sein, im Gegensatz zum Süden kann das Zentrum, außer bei festlichen Angelegenheiten, das ganze Jahr über praktisch verlassen liegen.

b) Das kommunale Besitzrecht

Das kommunale Besitzrecht, wie es noch heute in Mexiko besteht, hat sich aus vorspanischer Zeit tradiert. Die Hauptform des Bodenbesitzes war, neben dem feudalistisch geführten Privatbesitz der Aristokratie (Caso 1971:119), unter den Mexica das von einem Calpulli gemeinsam besessene Land. Es wurde zur Nutzung in Familienparzellen aufgeteilt; daneben gab es ein gemeinsam bewirtschaftetes Stück für den Zeremonialfonds; der Wald stand unter gemeinsamer Nutzung. Ähnliche Besitzformen sind aus den übrigen ackerbaulichen Gruppen gleicher Entwicklungsstufe bekannt.

¹ Paraje und Ranchería kennzeichnen kleine, nur aus wenigen, meist verstreut liegenden Häusern gebildete Siedlungseinheiten.

Der gemeinsame Landbesitz der Gens, gegenüber dem in Spanien üblichen Privatbesitz der Nuklearfamilie, wurde in den Leyes de Indias berücksichtigt, die Besitztitel der Reduktionen wurden an das Dorf ausgestellt, dem außerdem Weide- und Waldland zu gemeinsamer Nutzung zugesprochen wurde, eine Form, die aus Spanien bekannt war.

Die Gesetzgebung nach der Revolution, die primär der Rückgabe des Landbesitzes an die Bauern, der ihnen im Laufe des 19. Jahrhunderts durch die Haciendas entrissen worden war, diente, trug auch der Tradition der indianischen Gemeinschaften Rechnung. Der kommunale Besitz wurde erneut zu einer rechtlichen Form des Landbesitzes erhoben. Die Besitztitel werden an das Dorf ausgestellt, die interne Regelung der Nutzung wird den Mitgliedern der Dorfgemeinschaft überlassen. Da sich die Vergabe der Titel an den Prinzipien der Wiederherstellung (restitución) und der Bestätigung (confirmación) orientiert, nehmen fast ausschließlich indianische Gemeinschaften diese Rechtsform in Anspruch. Nur sie vermögen Urkunden über den dörflichen Besitz aus kolonialer Zeit vorzuweisen, und nur in der geschlossenen Organisation der Comunidad indígena vermag der kommunale Besitz heute fortzubestehen, d.h. jene de facto Form, die dann rechtlich bestätigt wird.

Kommunaler Besitz heißt genausowenig wie beim vorspanischen Gentilbesitz kollektive Bewirtschaftung. Zwar gibt es verschiedene Arten der gegenseitigen Arbeitsleistung, die aber genau gegenseitig aufgerechnet werden, denn die Nutzung des Landes wird ganz auf Familienbasis betrieben. Eine periodische Umverteilung, wie sie aus vorspanischer Zeit überliefert ist, gibt es heute nicht mehr, die Parzellen vererben sich in der Familie. Und selbst die Regelung, daß die Familien zwar Anspruch auf ein Stück Land haben, dieses aber der Comunidad gehört und damit unveräußerlich ist, macht der völligen privaten Verfügungsgewalt des Einzelnen Platz. Damit ist der kommunale Besitz heute eine rechtliche, inhaltlich aber entleerte Form.

Er ist die übliche, aber nicht die einzige Besitzform der Indios. Den Berechnungen von Mejía Fernández zufolge sind 50% des von Indios (nach dem linguistischen Kriterium) besessenen Landes kommunaler Besitz, der Rest ist etwa zu gleichen Teilen Ejido¹ und Privatbesitz (1973). Der kommunale Besitz ist aber kein Wesensmerkmal der Comunidad indígena. Er stellt zwar die rechtliche Form dar, die der sozialen Organisation der Comunidad am meisten entspricht und die sie durch Jahrhunderte getragen hat; kommunaler Besitz und Comunidad indígena sind jedoch nicht notwendig verknüpft. Die von liberalistischen Vorstellungen geprägten Gesetze nach der Unabhängigkeit haben, zumal in leichter zugänglichen und landwirtschaftlich besser nutzbaren Gebieten, zur Auflösung des kommunalen Besitzes geführt, der anderen Besitzformen Platz gemacht hat, die auch trotz der Möglichkeit einer Wiederherstellung nach 1915 beibehalten wurden. Ein bäuerliches Dorf manifestiert sich, unabhängig von der Besitzform, durch die spezifische soziale Organisation als Comunidad indígena, deren jeweilige Reichweite und Kohärenz allerdings stärker ist, wofern sie durch die rechtliche Form des kommunalen Besitzes eine konkretere Wirkungsebene findet.

Die formalen Aspekte der Comunidad indígena, d.h. der besitzrechtliche und administrativ-politische Rahmen der lokalen Territorialeinheit, wie er in der Kolonialzeit geschaffen wurde, sind als konstitutive Elemente der Comunidad indígena zu betrachten, sie gehören heute aber nicht notwendig zu deren Erscheinungsbild. Die Gemeinschaft aller indianischen Einwohner einer Siedlungseinheit ist zwar durch diese formalen Aspekte geprägt, das bestimmende Moment der Comunidad indígena jedoch ist die Mitgliedschaft in der politisch-religiösen Organisation.

¹ Das "ejido" ist nach der Revolution geschaffen worden. Das Land gehört dem Staat und wird einer Gruppe von Produzenten zur Nutzung verliehen. Es ist unveräußerlich und fällt, wofern der einzelne Ejidatario die Parzelle während 2 Jahren nicht genutzt hat, an die Ejido-Gemeinschaft zurück.

3. Die soziale Organisation

a) Die politisch-religiöse Hierarchie

Die politisch-religiöse Hierarchie stellt eine Ansammlung von Ämtern oder Posten (Cargos) dar, die nacheinander durchlaufen werden müssen, bis am Schluß, meist in vorgerücktem Alter, jene Stufe des Principal erreicht ist, die Stellung als Führer der Gemeinschaft nach innen und deren Repräsentant nach außen. Die Kennzeichnung dieser Reihenfolge als "Hierarchie" ist eigentlich nicht ganz zutreffend, richtiger wäre die gern benutzte Bezeichnung als "Leiter-System", insofern jedes Mitglied im Laufe seines Lebens bis zu den höchsten Cargos vordringen kann. Darüber hinaus ist mit den einzelnen Ämtern keine fest umrissene Herrschaftsausübung verbunden. Dennoch sei an der Kennzeichnung als Hierarchie festgehalten, da sie sich allgemein durchgesetzt hat. In diesen Prozeß sind alle erwachsenen, männlichen Mitglieder der Comunidad einbezogen, ihre Organisation ist gleichzeitig als meinungsbildendes und ausführendes Organ zur Regelung interner, die Gemeinschaft betreffender Angelegenheiten zu betrachten. Der Eintritt in die Stufenfolge der Hierarchie erfolgt meist noch vor der Heirat mit der Übernahme kleinerer Aufgaben, so als Botengänger oder Wächter öffentlicher Gebäude, die von fortschreitend schwierigeren Cargos, deren Amtszeit im allgemeinen jeweils ein bis zwei Jahre beträgt, abgelöst werden.

Anzahl, Bezeichnung und Reihenfolge der Ämter variieren von Comunidad zu Comunidad: als Grundämter, die praktisch in jeder Hierarchie vertreten sind, können Alguacil, Regidor, Sacristán, Alcalde, Mayordomo und Principal betrachtet werden - auch die Rangfolge variiert - (Cancian 1967:297-298). Als politisch-religiös ist diese Organisationsform insofern zu bezeichnen, als die Cargos zum Teil ziviler oder verwaltungstechnischer Art sind, so wie sie durch die Anforderungen der Beziehung zur

Regierung entstanden, als auch ritueller Art, wie der des Mayordomo und des Sacristán. Die Bereiche sind nicht zu trennen, da sowohl zivile als auch rituelle Aufgaben in die hierarchische Reihenfolge gleichberechtigt einbezogen sind. Daß diese Bereiche innerhalb der indianischen Gemeinschaft nicht getrennt werden, wofern die zivilen Aufgaben heute überhaupt noch Teil der Hierarchie und nicht von Verwaltungsbeamten oder Interessenvertretern der ländlichen Bourgeoisie besetzt sind, entspricht der engen Verflechtung ziviler und religiöser Bereiche in einer gering arbeitsteiligen, kleinbäuerlichen Produktionsweise. Sozialpsychologisch gesehen ist das bewegende Moment der Teilnahme in der Hierarchie die Anerkennung, die dem Einzelnen von seiten der Gruppe für die geleisteten Dienste entgegengebracht wird, d.h. der Prestigegewinn.

Die Teilnahme in der Hierarchie ist nicht nur mit Zeitaufwand, sondern ebenso mit materiellen Aufwendungen verbunden. Die größte Ausgabe bedeutet das Ausrichten eines Festes, das Aufgabe des Mayordomo ist. Jede indianische Gemeinschaft hat mindestens ein großes Fest, das meist der Feiertag des Schutzpatrons des Dorfes oder Barrios ist. Die Summen, die der oder auch mehrere Mayordomos für ein Fest aufwenden, sind in manchen Comunidades, besonders im Hinblick auf die Armut der Indios, unglaublich hoch. Je öfter jedoch ein Mitglied den Cargo als Mayordomo auf sich nimmt, je glanzvoller das Fest, um so mehr wächst sein Ansehen und seine Autorität.

b) "Conspicuous consumption"

Die Mayordomía ist eine Variante der in der Ethnologie unter dem Sammelbegriff der "conspicuous consumption" ¹ aus den meisten einfacheren Gesellschaften bekannten Form der Verschwendung von persönlich angehäuften Reichtum zugunsten der Gemeinschaft (Carrasco 1967; Wolf 1957 u. 1967 a; Aguirre Beltrán 1967 u. 1970). Ihre Funktion - zu unterscheiden von der Ursache, die im folgenden geklärt werden soll - ist die Herstellung oder Aufrechterhaltung einer ökonomischen Gleichstellung der Mitglieder der Gemeinschaft. Damit hat die Mayordomía einen reichturnnivellierenden Effekt. Der gemeinsame Konsum und die Teilnahme an den Zeremonien bestätigen dem Gastgeber, daß die anderen diesen Akt der Versöhnung akzeptieren, und er bestätigt die Zusammengehörigkeit der Teilnehmer (Aguirre Beltrán 1967:203-206; Wolf 1967 a: 509).

¹ Der "sichtbare", also öffentliche "Verbrauch" von angeeignetem Überschuß. Der Begriff, auch gerne mit "demonstrativer Konsum" übersetzt, erscheint mir in der englischen Semantik neutraler, darüber hinaus in dieser Form in der Ethnologie geläufiger; so wird er auch im Spanischen als "consumo conspicuo" übernommen. Das Verständnis als "demonstrativer Konsum" bzw. "prunkend dargebotener Reichtümer" (vgl. Soziologie-Lexikon 1969:349) geht zu sehr, zumal für den mexikanischen Zusammenhang, auf den unvermittelten Eindruck ein, ohne dabei Ursachen und Effekte zu bedenken. Auch die Kennzeichnung der Mayordomía als "Verdienstfest" erscheint mir unangebracht, da die Konnotation von "Verdienst" eine Zielsetzung beinhaltet, die nicht zu belegen ist und der "Verdienst" besser mit "Prestigegewinn" wiedergegeben ist.

Die Interpretation der "conspicuous consumption" hat in der ethnologischen Literatur zu einer je unterschiedlichen Betonung ihrer beiden Seiten - der Nivellierung von Reichtum und der Statusdifferenzierung aufgrund des Prestigegewinns - geführt, dennoch besteht Einigkeit darüber, daß sie deutlich integrierend wirkt (Cancian 1967:290-292). M.E. ist es überflüssig, wenn nicht sogar irreführend, diese beiden Aspekte gegeneinander auszuspielen, da sie komplementär sind: die Statusdifferenzierung tritt an die Stelle der ökonomischen, die Reichtums- und Machtunterscheidungen schafft; sie wird ihr vorgezogen, da sie eine weit geringere Bedrohung für die Einheit der Comunidad darstellt. Darüber hinaus führt die Statusdifferenzierung selten zu einer wirklichen Machtstellung, da die Autorität in den Comunidades nicht als Herrschaft ausgeübt, sondern von seiten der Gruppe dem Einzelnen zugeschrieben wird und nur auf Verlangen der Mitglieder selbst als solche in Erscheinung tritt (Redfield u. Tax 1952:39).

Die Zusammengehörigkeit der Comunidad, die diese nach außen als Einheit auftreten läßt, hat zu den Ansichten über das harmonische und konfliktfreie Leben in der indianischen Gemeinschaft geführt. Am bekanntesten ist in diesem Zusammenhang die Studie von Redfield (1964) über Tepoztlán aus dem Jahre 1930, die zugleich die erste eingehende Dorfstudie in Mexiko war, und die spätere Überprüfung seiner Aussagen durch Oscar Lewis (1963). Lewis hebt im Gegensatz zu Redfield die Spannungen innerhalb des Dorfes hervor. Ähnlich wie Redfield hat auch Caso den Konsensus innerhalb der indianischen Gemeinschaft bei weitem überbewertet. "... esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones" (1971:90). Auch Aguirre Beltrán warnt vor

einer Idealisierung der Comunidad, vor dem Glauben, daß es keine Auseinandersetzungen gäbe: die Konflikte seien für den Beobachter von außen nur nicht sichtbar, da sie innerhalb der Gemeinschaft geschlichtet werden, wobei die politisch-religiöse Hierarchie wie eine "Einheitspartei" wirke (1967:196). Wolf spricht von "institutionalized envy", insofern die Angst vor magischen Praktiken oder auch direkten Racheakten zur "freiwilligen" Preisgabe von individuell erzielter Güteranhäufung führt (1967 a:511). Letztlich ist die Mayordomía damit Ausdruck eines ständig schwelenden Konfliktes und zugleich dessen Steuerung.

Die politisch-religiöse Hierarchie und ihr zentraler Cargo, die Mayordomía, sind zugleich Träger und Ausdruck der lokalen Solidarität in der Comunidad, wobei Solidarität nicht als harmonisches Miteinander, sondern als Zusammenfassung konfliktiver Interessen verstanden werden muß. Die Aufrechterhaltung dieser organisierten Solidarität begegnet jedoch aufgrund der von "außen" gesetzten Produktionsbedingungen zunehmend Schwierigkeiten. Die allgemeine Verbreitung des kapitalistischen Marktes in Mexiko führt zur schnellen Umwälzung der lokalen Produktionsverhältnisse, wodurch die Atomisierung in ausgeprägte Individualinteressen der gemeinschaftlichen Organisation Platz macht. Unter diesen Bedingungen muß der reichturnivellierende Mechanismus der Mayordomía als deren inhärente Tendenz verstanden werden. Seine tatsächliche Reichweite ist im Einzelfall je nach der bereits erreichten Polarisierung in der Besitzstruktur des Dorfes unterschiedlich. Wenn Cancian hervorhebt, daß seiner Beobachtung in Zinacantan zufolge Statusunterschiede meist auch mit ökonomischen Unterschieden verbunden sind (1967:297), d.h. die Reichen erreichen schneller die Spitze der Hierarchie und werden dabei nicht unbedingt ärmer, so entspricht das der zunehmenden sozialen Polarisierung

auch innerhalb der Indiogemeinschaften, die mit einer Beschränkung der Aufgaben der sogenannten politisch-religiösen Organisation auf nur religiöse Zeremonien, dann deren ständiger Reduzierung auf eine immer kleinere Gruppe innerhalb der Siedlungseinheit und deren schließlichem Verschwinden gekoppelt ist. Vielfach ist der Mayordomia ein höchstens noch symbolischer Gehalt der "Versöhnung" zuzusprechen. "The existing of such leveling mechanism does not mean that class divisions within the corporate community do not exist. But it does mean that the class structure must find expression within the boundaries set by the community" (Wolf 1967 a: 509).

- c) Die analytische Bedeutung der politisch-religiösen Hierarchie und der "conspicuous consumption" für die Bestimmung des Indio

"Comunidad" bezeichnet wie "community" eine Einheit, die durch die Residenz geschaffen wird, d.h. sie umfaßt alle Bewohner eines Dorfes. Unter "comunidad indígena" jedoch werden nur jene Bewohner einer Siedlungsgruppe verstanden, die durch die politisch-religiöse Organisation zusammengefaßt sind. Das Dorf als Siedlungseinheit ist die Voraussetzung, doch erst die Teilnahme in der Stufenfolge der Cargos schafft die soziale Einheit, die die "comunidad indígena" ausmacht. Die Comunidad indígena erstellt das zentrale Kriterium für die Identifikation des Indio und des Indianischen. Durch die politisch-religiöse Hierarchie und deren Mechanismus der materiellen Gleichstellung der Gruppenmitglieder weist sie sich als eine spezifische Form der bäuerlichen Gemeinschaft in Mexiko aus, und zwar als indianische. Sprache, gemeinsame religiöse Inhalte, Verwandtschaftsbeziehungen

sind als ihre affirmativen Elemente zu werten, sie sind jedoch nicht das Entscheidende. Aguirre Beltrán betont: "... un comunero, realmente lo es sólo en la medida en que tenga derecho a participar y de facto participe en el gobierno del grupo. La residencia no basta" (1967:199). Die aktive Teilnahme in den indianischen Organisationen ist gerade auch für jene Gegenden ein Indiz, wo Indios und Mestizen gemeinsam siedeln, oder wo sich eine bürgerliche Händlerschicht indianischer Herkunft herausgebildet hat, die zwar noch eine indianische Sprache beherrscht, sich aber ansonsten ganz der Lebensweise des ländlichen Bürgertums angeschlossen hat, oder wo das Spanische insgesamt die autochtone Sprache verdrängt hat und auch so augenfällige Merkmale wie etwa die Tracht oder einheimisches Handwerk durch industriell fabrizierte Waren abgelöst worden sind. Damit ist das wichtigste beschreibende Kriterium für die Bestimmung des Indio, richtiger der Indios, als innerhalb der mexikanischen Landbevölkerung unterscheidbare soziokulturelle Gruppe erfaßt. Für die Bestimmungsanalyse ist es jedoch zugleich erkenntnisleitend insofern, als es Ausdruck einer sozialen Organisationsform ist, die einer bestimmten Produktionsweise zugehört. Da die Bestimmungsanalyse nicht allein das prägnanteste Merkmal, das eine Gruppe von Phänomenen als Einheit charakterisiert, erfassen will, sondern ebenfalls die Erklärung für ihr historisches So- und nicht Anderssein beinhaltet, soll nun nach den materiellen Voraussetzungen der Existenz der Indios als gesonderter sozialer Einheit gefragt werden. Denn, "wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt ... zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion." (Marx, Deutsche Ideologie:17).

4. Die Comunidad indígena: Überbau und ökonomische Basis

Bei der sozialen Organisation der politisch-religiösen Hierarchie und ihrem zentralen Cargo, dem Mayordomo, die die Funktion der Selbstregierung und der Kontrolle über die ökonomische Gleichstellung der Mitglieder haben, handelt es sich um ein Überbauphänomen, das nur je im Rahmen einer lokalen Siedlungsgruppe Geltung besitzt. Um diesen Überbau zu verstehen, muß die entsprechende Basis, die Produktion des materiellen Lebens in der Lokaleinheit untersucht werden. Die Reichweite des Überbaus setzt die Grenzen der Untersuchungseinheit. Die Comunidad soll unter diesen Voraussetzungen als Produktionsweise begriffen werden, d.h. es wird jener enge Ausschnitt betrachtet, der sich auch den indianischen Mitgliedern als die grundlegende, ihr Leben bestimmende sozioökonomische Einheit darstellt. Erst anhand der Analyse der Zusammenhänge von Basis und Überbau in der Comunidad vermag dann geklärt werden, wieso für die Indios die lokale Einheit zugleich die ihr Leben determinierende Produktionsweise bildet, deren Bedingungen sowohl in der historischen Entwicklung in der Kolonialzeit als auch in den Gesetzen der Gesellschaftsformation des Abhängigen Kapitalismus zu suchen sind.

a) Die ökonomische Basis der Comunidad indígena

Wenn man die sprachliche Zugehörigkeit als Orientierungshilfe akzeptiert, dann sind etwa 85% der erwerbstätigen indianischen Bevölkerung in der Landwirtschaft beschäftigt; davon ungefähr die Hälfte sind heute Landlose und daher reine Lohnarbeiter. Der Rest sind kleine Händler, Handwerker, Lehrer und Angestellte der öffentlichen Dienste, die im allgemeinen nebenbei auch noch eine Parzelle bewirtschaften (Mejía Fernández 1973).

Gemäß der obigen Bestimmung ist der Indio nur solange als Indio anzusehen, solange er an der sozialen Organisation der Lokalgruppe aktiven Anteil nimmt. So ist auch die Proletarisierung der indianischen Bauern als das wesentlichste Moment für die Auflösung der Comunidad indígena und damit das Verschwinden des Indio einzuordnen. Die Bindung in die soziale Organisation findet ihre Voraussetzungen in der Bindung an den Ort; geht diese aufgrund der Trennung des bäuerlichen Produzenten vom Boden verloren, d.h. gewinnt er mit seiner Freisetzung von eigenen Produktionsmitteln auf der Suche nach Arbeit auch an Freizügigkeit, so lockern sich auch seine sozialen Bande zur indianischen Hierarchie und lösen sich schließlich auf. Dementsprechend umreißt das INI den Indio als Zielgruppe seiner Aktionen folgendermaßen: "El indígena que sale permanentemente de su pueblo, que habla español, que trabaja en una fábrica o reside en una ciudad, deja de interesar al indigenismo" (1962:8). Verliert er die Bindung an den Boden und an die Comunidad, dann hat der Indio aufgehört Indio zu sein.

Aber jeder mexikanische Bauer heute wird versuchen, an seiner ackerbaulichen Existenzbasis festzuhalten, da der verengte Arbeitsmarkt ihm den Zugang zur Lohnarbeit versperrt, eine Erfahrung, die er aufgrund der miserablen Situation der landlosen Lohnarbeiter täglich vor Augen hat. Der indianische Bauer klammert sich in noch stärkerem Maße als der mestizische an den Boden, da er als Lohnarbeiter noch schlechter bezahlt wird, da er zum Teil sprachliche Barrieren zu überwinden hat und vor allem, da die Bindung an die Comunidad ihm keineswegs nur Pflichten auferlegt, sondern gleichzeitig eine Existenzsicherung durch die gegenseitige soziale Verantwortlichkeit darstellt. Die objektive Voraussetzung hierfür ist, bei noch bestehendem und in hergebrachter Weise funktionierendem kommunalen Besitz, der Anspruch

auf ein Stück Land, das jedem Mitglied der Comunidad zusteht. Selbst wenn die Lohnarbeit quantitativ zur Haupterwerbsquelle einer indianischen Familie geworden ist, wird diese immer versuchen, noch eine Milpa (Maisfeld) als letzte Subsistenzsicherung anzulegen, auch wenn nur noch schlechte und schwer zugängliche Böden innerhalb des kommunalen Landes verfügbar sind. Der Indio ist zuerst und vor allem Bauer, denn es ist die Bindung an den Boden, die seiner Bindung an die Comunidad zugrundeliegt. Demzufolge ist die bäuerliche Produktion die Basis der Comunidad indígena. Es ist der Grad der Produktivkraftentwicklung, der die Produktionsverhältnisse bestimmt. Im folgenden sollen daher zuerst Anbaumethoden, Technologie und Produktionsorganisation kurz beschrieben werden.

Palerm unterscheidet vier Typen von Anbaumethoden:

1. "roza" (Brandrodung),
2. "barbecho" ("fallowing", Felderrotation),
3. "secano intensivo" (intensiven Trockenfeldbau),
4. "humedad y riego" (eigentlich mit "Feuchtigkeit" zu übersetzen, dabei handelt es sich im allgemeinen um Schwemmland und Bewässerungsland) (1967:29).

Roza und Barbecho sind im Prinzip gleich, der Unterschied liegt in geographischen und klimatischen Voraussetzungen. Die Nutzungszeit des Bodens ist in verschiedenen Regionen und Landstücken unterschiedlich. Das durchschnittliche Verhältnis von Anbau- und Brachezeit kann für das Roza-System mit 1:8 angesetzt werden, d.h. für jeden Hektar unter Anbau müssen 8 ha brachliegen (ebd.:32). Bei Barbecho-Land entspricht die Brache der Nutzungszeit (Palerm u. Wolf 1972:20), entsprechend geringer ist die Bewachsung, die vor jedem Zyklus gerodet werden muß. Auf die Quema (das Verbrennen des niedergeschlagenen Holzes) folgt die Aussaat mit Hilfe des Espeque (Pflanzstock) und in angemessenen Zeitabständen das Jäten mit der Coa (Grabstock) (ebd.:12).

Wie Roza und Barbecho ist auch Secano intensivo Trockenfeldbau. Hier kann das Land aber aufgrund der intensiven Bewirtschaftung ohne Unterbrechung genutzt werden. Es handelt sich um eine Form der Gartenkultur, unter den Nahuatl "calmil" genannt; ein kleines Stück Land, meist in der Nähe des Hauses, mit Küchenabfällen, menschlichem und Tierdung oder auch künstlich gedüngt.

Auch die Benutzung von Schwemmland läßt eine ununterbrochene Bebauung zu. Berühmt ist dessen künstliche Herstellung in vorkolonialer Zeit in Form von "chinampas" auf dem See von Tenochtitlan, die noch heute in Xochimilco in Gebrauch sind. Die künstliche Bewässerung mit Hilfe von Kanälen und Terrassierung war im zentralen Mesoamerika üblich und ist als wesentliche Vorbedingung für die Entwicklung der arbeitsteiligen, urbanen Gesellschaften und die Aufrechterhaltung der Zeremonialzentren, die zugleich Administrativzentren der vorkolonialen hydraulischen Gesellschaft waren, zu betrachten (Palerm u. Wolf 1972). In der Kolonialzeit jedoch sind diese Anlagen verfallen, da die ihnen entsprechende soziale Organisationsform zerstört worden war.

So sind das Roza- und Barbecho-System die geläufigsten Formen der indianischen Anbaumethoden im heutigen Mexiko. Der zusätzliche Gartenanbau ist keineswegs überall gebräuchlich. Der Besitzanteil der Indios an Bewässerungsland, das durch nationale Projekte erschlossen wurde, ist gering; im allgemeinen sind sie nur dann im Besitz von Bewässerungsland, wenn es der lokalen und regionalen Initiative gelang, in eigener Organisation Kanäle zu graben und insbesondere, wenn es dann auch noch gelang, den Besitz dieses Landes zu behaupten.

Die Technologie der indianischen Landwirtschaft beschränkt sich auf einige Grundwerkzeuge: den Pflanzenstock (espeque), den Grabstock (coa), die Hacke in der Chinampa

und im Humedad-Riego-System, die Machete für die Rodung oder weniger häufig auch die Axt, den Pflug im Barbecho und Secano-intensivo-System (Palerm 1967:46).

Dieser kurze Überblick über Anbaumethoden und Technologie der indianischen Produzenten macht zweierlei deutlich:

1. diese Art des Ackerbaus ist weitgehend auf die natürliche Produktivität des Bodens angewiesen, ¹ das bedeutet, daß ein relativ großes Quantum an verfügbarer Anbaufläche vonnöten ist, um eine bestimmte Bevölkerungszahl ernähren zu können. ²
2. Eine Verbesserung der Existenzgrundlage ist an die Möglichkeit der horizontalen Ausbreitung gebunden.

Beide Bedingungen sind im heutigen Mexiko zweifelsohne nicht gegeben. In erster Linie sind die zu dieser primitiven Aneignungsweise im Widerspruch stehenden Eigentumsverhältnisse, der Privatbesitz an Boden, hervorzuheben.

¹ Ist - wie schon erwähnt - der Boden erschöpft, so muß eine entsprechende Zeit der Brache folgen, bis er wieder zum Anbau verwendet werden kann. Das beschränkte Eigentum an Boden und der Bevölkerungsdruck verhindern jedoch, daß man die entsprechende Zeit zur Regeneration des Bodens abwartet. So kommt es aufgrund der Überbeanspruchung zu Auslaugung und Erosion, die Whetten schon in den 40er Jahren als eines der vordringlichsten Probleme der mexikanischen Landwirtschaft betrachtete (vgl. Solís 1970: 150; vgl. "tlacolol" in Tepoztlán, Lewis 1963:112, 1965: 39).

² Palerm und Wolf haben für die beiden Hauptklimazonen jeweils eine repräsentative Erhebung durchgeführt. Für das Gebiet von Tajín mit seinem subtropischen Klima, das zwei Ernten im Jahr ermöglicht und wo das Roza-System praktiziert wird, wurde ermittelt, daß eine Familie, um ihren Maisbedarf zu decken, im ganzen 12 ha kultivierbaren Landes benötigt. In Eloxochitlán mit gemäßigttem bis kaltem Gebirgsklima, wo neben dem Barbecho-Land ca. je 1/2 ha "calmil" existiert, würden 6,5 ha je Familie ausreichen (1972:24). Dieser Bedarf steht in keinem Verhältnis zu den realen Besitzgrößen und noch viel weniger zum tatsächlich verfügbaren kultivierbaren Land: 1960 stehen 89,5% aller Betriebseinheiten durchschnittlich nur 4,45 ha ackerbaulicher Nutzfläche zur Verfügung (nach Tello 1968: 68; Bewässerungsland ist hier nicht berücksichtigt).

Die Indios sind dabei den Mestizen gegenüber noch besonders benachteiligt: obwohl sie 21% aller Landbesitzer darstellen, verfügen sie über nur 10,4% des Bodens (Mejía Fernández 1973). Der Stand der Produktivkräfte steht in keinem Verhältnis zu den rechtlichen Bedingungen, die die globale Produktionsweise schafft. Diesem Niveau der Produktivkräfte würden Produktionsverhältnisse entsprechen, die Eigentum als durch Arbeit sich angeeignetes bestimmten, es steht im Widerspruch zum Privatbesitz, der Eigentum voraussetzt, um Arbeit anwenden zu können.

An dieser Stelle ist zur Klärung ein thesenartiger Vorgriff auf noch zu entwickelnde Zusammenhänge notwendig. Die Frage, die sich hier erhebt, ist, wieso dieser Widerspruch entstehen konnte und weshalb er bestehen bleibt. Die natürliche Begrenzung des Bodens ist ein vorgegebenes Faktum, und wofern eine ackerbauliche Produktionsweise diese Grenze erreicht hat, kann sie nur mittels einer gesteigerten Produktivität der Landwirtschaft und eine auf dieser Basis möglich werdende erhöhte Arbeitsteilung übersprungen werden. Diesen Sprung haben die Comunidades indígenas nicht vollzogen.

Der werttheoretische Ansatz sieht hierin einen Mangel an Innovationsbereitschaft, der die gesamte Geschichte der indianischen Gemeinschaften prägen soll. Diese "Erklärung" fußt auf der dualistischen Anschauung, die die Bevölkerung in zwei Sektoren teilt und ihnen eine jeweilige Eigengesetzlichkeit der Entwicklung im Sinne einer Selbstbestimmung zuschreibt. In Wirklichkeit aber sind die Produktivkräfte der indianischen Bauern durch die von außen oktroyierten Bedingungen als solchermaßen primitive gesetzt.

Mit der Conquista werden die bestehenden Gesellschaftsformationen, ihre Produktionsweisen und Herrschaftsorganisation zerschlagen. Durch die nun beginnende Ausbeutung der indianischen Arbeitskraft für die Bereicherung der

Spanier und die Extraktion ihrer Überschüsse wurde eine Entwicklung der Produktivkräfte und eine höhere Arbeitsteilung unmöglich gemacht. Will man anhand der vorspanischen Gegebenheiten von indianischen Produktionsweisen sprechen, so muß erkannt werden, daß sie, beginnend mit der Conquista, durch die Kolonialzeit bis heute immer mehr an Eigenständigkeit verloren haben. Eine Entwicklung ihrer Produktionsweisen im Sinne einer ihnen inhärenten Eigendynamik war und ist unmöglich. Der Prozeß ist vielmehr ein umgekehrter: mit der fortschreitenden Entfaltung der globalen Produktionsweise wird die Basis der indianischen Gemeinschaften immer primitiver.

Eine Entfaltung der Arbeitsteilung innerhalb und zwischen den Comunidades ist durch den Abzug des Mehrproduktes nicht nur verhindert worden, mit der Entfaltung der industriellen Produktion von Manufakturwaren nimmt sie ständig ab. Die handwerkliche Produktion hatte in den entwickelten Ackerbaugebieten des vorspanischen Mexiko den unmittelbaren Produzenten bereits teilweise, für bestimmte Fähigkeiten (z.B. für Tempelbau und Kultgegenstände) vollständig, vom eigenen Anbau getrennt. Diese Arbeitsteilung hatte sich vor allem im Tal von Oaxaca bis in neuere Zeit erhalten (vgl. Malinowski u. de la Fuente 1967; Marroquín 1954).

Mit der industriellen Produktion dieser Waren jedoch wird dem Handwerker immer mehr die Existenzbasis entzogen. Er wird entweder arbeitslos oder muß versuchen, wieder Zugang zum Boden zu finden. Zwar unterstützt das INI besonders in letzter Zeit das indianische Kunsthandwerk intensiv, doch vermag damit dem Prozeß der allgemeinen Auflösung des Handwerks nicht in gleichem Umfang gesteuert zu werden. War die zusätzliche handwerkliche Produktion des indianischen Ackerbauern noch vor ca. 30 Jahren die Erwerbsquelle für den subsistenzwirtschaftlichen Überschuß (sowohl im Austausch innerhalb der

Comunidades als auch auf dem regionalen Markt), so muß heute versucht werden, diesen immer mehr durch Einschränkung des Eigenkonsums und den Verkauf landwirtschaftlicher Produkte zu erreichen. Das bedeutet, daß die moderne Arbeitsteilung zwar die Comunidad erfaßt, sich aber nicht innerhalb dieser vollzieht. Die Comunidad wird immer mehr zum verarmten bäuerlichen Bestandteil einer arbeitsteiligen Gesellschaft.

Methodologisches Ergebnis dieses Abschnitts ist, daß es objektiv falsch ist, die Comunidad indígena als (autonome) Produktionsweise zu begreifen, wenn dies auch notwendig ist, um das subjektive Verhalten der indianischen Bevölkerung nachvollziehen zu können.

b) Die Vermittlung von Basis und Überbau der Comunidad indígena

Im folgenden soll versucht werden, den Zusammenhang, der zwischen der sozialen Organisationsform, insbesondere deren zentraler Funktion der "conspicuous consumption", und der ökonomischen Basis der Comunidad indígena besteht, darzustellen. Es geht darum zu zeigen, daß die indianische Kultur nicht unabhängig von der materiellen Basis zu begreifen ist, und vor allem, daß nicht die Normen und Werte die indianische Geschichte und ihre heutige verelendete Situation bestimmen, sondern daß umgekehrt eine Geschichte der Ausbeutung und Verelendung entsprechende soziale und kulturelle Erscheinungsformen hervorruft.

Es sei nochmals betont, daß hier nur jener Ausschnitt auf die Vermittlung der sozialen Bereiche untereinander hin analysiert werden soll, der den Indios selbst als der ihre materielle Produktion bestimmende erscheint, nur so können Bewußtseinsformen und Sozialverhalten einer Gruppe in angemessener Weise erfaßt werden.

Die Produktivkraft der Arbeit innerhalb der Gemeinschaft ist niedrig; sie reicht im günstigsten Fall gerade aus, die Subsistenz ihrer Mitglieder zu sichern, nicht aber um Überschüsse zu akkumulieren. Unter dieser, auf die Lokaleinheit beschränkten Perspektive muß die Comunidad indigena daher als eine niedrige Produktionsweise begriffen werden, in der die Existenzbasis sich in einem labilen Gleichgewicht befindet, das aufrechtzuerhalten für ihre Mitglieder lebensnotwendig ist, und zwar keineswegs nur um die soziale Einheit zu bewahren, sondern vermittelt über diese zum Schutz der nackten physischen Existenz (vgl. Mandel 1970:31-38). Die Anhäufung von Gütern in einer Hand bedeutet unter diesen Voraussetzungen für die Comunidad nicht Ansammlung von tatsächlichen Überschüssen, sondern von Existenzmitteln anderer. Die "conspicuous consumption" übernimmt damit die gerechte Umverteilung. Dabei handelt es sich also keineswegs um eine Verschwendung, sondern über den gemeinsamen Konsum kommen den übrigen Mitgliedern die ihnen bis dahin vor-enthaltenen notwendigen Existenzmittel wieder zu. Darüber hinaus muß die Anhäufung von "Reichtum" nicht nur als unmittelbarer Verlust von notwendigen Lebensmitteln für die übrigen Mitglieder begriffen werden, sondern zudem als Verstoß gegen die aufgrund der niedrigen Produktivkraft bedingte rationellste Methode der Arbeitsanwendung. Die aufgrund angesammelter Güter ermöglichte Freisetzung eines Mitgliedes vom unmittelbaren Zwang zu arbeiten, würde bedeuten, daß es auf Kosten der Arbeit der anderen lebt. In einer Produktionsweise, wo die Arbeitskraft jedes Einzelnen nötig ist, um die eigene Existenz zu sichern, würde das die Ausbeutung des einen auf Kosten seiner Existenzsicherung durch den anderen bedeuten. Die Mayordomía muß daher als vorbeugende soziale Maßnahme begriffen werden.

Um Mißverständnissen zu begegnen, sei betont, daß es sich hierbei nicht um ein bewußtes Verhalten zu den Produktionsbedingungen handelt, vielmehr kann diese Bewußtheit überhaupt erst erreicht werden, wenn die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte so weit fortgeschritten ist, daß ihre Entfaltung selbst herstellbar und damit kontrollierbar und planmäßig einsetzbar ist. Die kleinbäuerliche Produktionsweise der Comunidad indígena jedoch ist im wesentlichen von den natürlichen Produktivkräften abhängig: der Güte des Bodens, der Witterung, den unmittelbaren manuellen und physischen Qualitäten der Arbeitskraft. Von daher ist die "conspicuous consumption" als eine subjektiv unbewußte aber objektiv, aufgrund der schmalen materiellen Basis, notwendige gesellschaftliche Verteidigungsmaßnahme gegen die Zufälle der naturabhängigen Produktion zu verstehen. Auf diesen Umstand hat insbesondere Wolf hingewiesen. Er geht davon aus, daß die prekäre Situation, in der sich die Bauern aufgrund ihrer schmalen Basis befinden, sie zu einer lokalen Solidarität führt. Sie sind dem gleichen Druck von seiten der Gesellschaft ausgesetzt, die von ihren Überschüssen lebt und ihnen diese durch mannigfaltige Formen der Herrschaft abringt; sie sind den gleichen Gefahren der Witterung, Seuchen, Feldplagen, kurz, den gleichen Bedrohungen ihrer Subsistenzbasis ausgeliefert. Mit dem Unterschied allerdings, daß sie das Unglück nicht unbedingt gemeinsam trifft. Der Hagel oder eine Überschwemmung zerstören ein Feld mehr als das andere, durch Todesfall kann eine Familie einer notwendigen Arbeitskraft beraubt werden u.ä. mehr. Das Bewußtsein und das Wissen der Bauern, daß es heute zwar den Nachbarn, morgen aber ebenso ihn selbst treffen kann, läßt sie gemeinsame Antworten auf den selektiven Druck ("selective pressures" - 1966:77) finden. ¹

¹ Eric Wolf hat anhand eines weltweit gestreuten ethnographischen Materials zwei grundlegende Typen von Verteidigungsstrategien bäuerlicher Gruppen ermittelt: die Gleichheit wird hergestellt mit Hilfe 1. der Umverteilung der Ressourcen, oder 2. der Produkte (ebd.:77-80).

Die Mayordomía ist eine Form der Antwort; ihre Funktion faßt Wolf folgendermaßen: "... the community at once obtains a ceremonial means of demonstrating and enhancing its solidarity through ceremonial and a means of leveling wealth distinctions within its membership" (ebd.:80).

Dem wäre, unter dem hier verfolgten Gesichtspunkt, der sich bemüht, den materiellen Grund dieses Sozialverhaltens zu beleuchten, noch hinzuzufügen, daß es sich nicht nur um den unterschiedlichen Druck, dem die bäuerlichen Haushalte ausgesetzt sind, handelt, sondern ebenso um das unterschiedliche "Glück". Die auf diesem Weg sich ansammelnden Überschüsse müssen als zufällige begriffen werden und nicht als Ergebnis einer effektiv gehobenen Produktivkraft. Und in diesem Zusammenhang kann durchaus die Bewußtheit des Bauern über die Zufälligkeit seines Glücks, das ihn im nächsten Jahr wieder verlassen kann, angenommen werden. So ist überall in den indianischen Comunidades zu beobachten, daß wofern die Kontinuität der Besserstellung aufgrund einer effektiv gehobenen Produktivkraft - dem Besitz eines Ochsespannes, von Bewässerungsland und größeren Anbauflächen - gewährleistet ist, der Campesino dazu tendiert, sich den Nivellierungsforderungen der Gemeinschaft zu entziehen. Allerdings hat er dabei mit erheblichen Schwierigkeiten von seiten der Mitglieder der Comunidad zu rechnen.

Foster zählt die informalen Sanktionen auf, die die Comunidad in solchen Fällen ergreift: "... it takes the form of gossip, slander, backbiting, character assassination, witchcraft or the threat of witchcraft, and sometimes actual physical aggression" (1966:13). Foster, der versucht, die "kognitive Orientierung", die hinter diesem Sozialverhalten steht, zu ermitteln, nennt sie "Image of Limited Good". "By 'Image of Limited Good' I mean that broad areas of peasant behavior are patterned in such fashion as to suggest that peasants view their social, economic, and natural universes - their total environment - as one in which all of the desired things in life

such as land, wealth, health, friendship and love, manliness and honor, respect and status, power and influence, security and safety, exist in finite quantity and are always in short supply, as far as the peasant is concerned. Not only do these and all other 'good things' exist in finite and limited quantities, but in addition there is no way directly within peasant power to increase the available quantities. It is as if the obvious fact of land shortage in a densely populated area applied to all other desired things: not enough to go around. 'Good', like land, is seen inherent in nature, there to be divided and redivided, if necessary, but not to be "augmented" (1966:4 D, Hervorhebung v. Verf.).

Obwohl Foster der soziologischen Werttheorie verpflichtet ist, hat ihn offensichtlich seine Kenntnis der konkreten Lebensbedingungen, insbesondere der mexikanischen Bauern, dazu geführt, den idealistischen Ansatz zu überwinden und die materiellen Bedingungen wie die Vermittlung der von ihm aufgezählten Ausdrucksformen bäuerlichen Sozialverhaltens nachzufragen. In seiner Studie über Tzintzuntzan unterstreicht er, daß diese Vorstellung der begrenzten Verfügbarkeit von Gütern der Realität angemessen ist; das Land ist knapp, die Techniken sind primitiv, und der Ertrag ist von der Witterung und Insektenplagen abhängig (1967: 125). Das von ihm beschriebene bäuerliche Verhalten ist seines Erachtens nicht nur in höchstem Maße rational, sondern für die Aufrechterhaltung dieser Form der Produktion unabdingbar. Foster wendet sich darüber hinaus gegen die Versuche, in diesem Fall von McClelland, das traditionale Verhalten der Bauern im Sinne eines subjektiven Verschuldens als Ursache für ihr Elend zu betrachten, den Grund für die Misere in die Psyche der einzelnen Mitglieder zu verlegen. "I will suggest that peasant participation in national development can be hastened not by stimulating a psychological process, the need of achievement, but by creating economic and other opportunities that will encourage the peasant to abandon his traditional and increasingly unrealistic cognitive orientation for a new one that reflects the realities of the modern world" (1966:4).

- c) Die Comunidad indígena ist eine spezifische Form der bäuerlichen Gemeinschaft

Eingangs wurde festgestellt, daß Indios und Mestizenbauern heute die gleiche sozioökonomische Stellung innerhalb der Produktionsverhältnisse einnehmen. Es soll nun versucht werden, die Frage zu beantworten, wieso die gleiche ökonomische Basis in Indio- und Mestizendörfern nicht zur Ausformung des gleichen Überbaus führt. Bevor das Trennende zwischen diesen beiden soziokulturellen Gruppen der mexikanischen Landbevölkerung hervorgehoben wird, muß nachgefragt werden, ob dieser kulturelle Unterschied überhaupt so einschneidend ist, wie die mexikanische Anthropologie im allgemeinen behauptet.

In Mexiko sind verschiedene Typen landwirtschaftlicher Produzenten vertreten; sie reichen von der relativ geschlossenen dorfgemeinschaftlichen Organisation der Kleinbauern bis zu kapitalistischen Unternehmern (Wolf 1967 a: 501-502). Wolf bestimmt die Kategorie "Bauer" als jene soziale Erscheinungsform landwirtschaftlicher Produzenten, in der diese als unmittelbare Produzenten in einen größeren arbeitsteiligen Verband einbezogen sind, mit dem sie in einem Gütertausch verbunden sind und der ihren Produktionsprozeß wesentlich bestimmt (1966:2-3; vgl. Sahlin 1960:408). Er grenzt die bäuerliche Produktion gegen das landwirtschaftliche Unternehmertum (farmer) im Hinblick auf den einschneidenden Unterschied im Ziel ihres Wirtschaftens ab. Der Bauer wirtschaftet auf einer Subsistenzbasis, die es ihm erlaubt, sich und seine Familie zu erhalten und die Produktion auf gleicher Ebene weiterzuführen, der "farmer" dagegen akkumuliert. "The aim of the peasant is subsistence. The aim of the farmer is reinvestment" (1967 a:504). Die Masse der landwirtschaftlichen Produzenten in Mexiko sind also Bauern. Hierzu sind auch die indianischen Produzenten zu zählen, wenn auch, wie von Caso, der Versuch unternommen wird, sie als primitive ackerbauliche Gruppen hinzustellen. Wolf, dessen Abgrenzung ich mich anschließe, kennzeichnet den

Unterschied zwischen "Bauern und Primitiven" anhand der Art ihrer Beziehung zur "Außenwelt" (womit er zugleich der völlig falschen Auffassung entgegentritt, primitive Gruppen seien grundsätzlich isoliert und stünden nicht in Tauschbeziehungen zu einer weiteren Umgebung). "In primitive society, producers control the means of production, including their own labor, and exchange their own labor and its products for the culturally defined equivalent goods and services of others" (1966:3; vgl. Redfield 1956:72-73). Der Bauer hingegen ist von der Herrschaftsstruktur der weiteren Gesellschaft abhängig, die von seinen Überschüssen lebt. "The constitution of society in such a case is no longer based on the equivalent and direct exchange of goods and services between one group and another; rather, goods and services are first furnished to a center and only later redirected" (ebd.)

Diese Abgrenzung ist insbesondere im Hinblick auf die indianische Bevölkerung von Bedeutung, als sie zugleich das wesentliche Moment anführt, das zum Verständnis der indianischen Lebensweise unbedingt berücksichtigt werden muß - seine Bestimmtheit durch die weitere Gesellschaft. Bereits in vorspanischer Zeit ist ein großer Teil der landwirtschaftlichen Produzenten von weiteren gesellschaftlichen Formationen abhängig, insofern sie tributpflichtig waren. Mit der kolonialen Beherrschung nimmt auch die Kontrolle von bis dahin unabhängigen Gruppen im Norden, im Westen und im südlichen Yukatan zu, und wie bereits aufgezeigt, kann im heutigen Mexiko keine Gruppe oder Lokaleinheit mehr unabhängig von der ökonomischen Beherrschung durch den kapitalistischen Markt verstanden werden.

Die gleiche sozioökonomische Situation von Indio- und Mestizenbauern, die Tatsache, daß sie auf einer Subsistenzbasis wirtschaften und der Ausbeutung durch die Beziehungen zur weiteren Gesellschaft unterworfen sind, insbesondere über den ungleichen Tausch, schaffen in den indianischen und den Mestizendörfern auch gleiche Antworten auf diese Lebenssituation, im Sozialverhalten in der lokalen Siedlungsein-

heit, in Normen und Werten und Bewußtseinsformen. Der Unterschied zwischen den beiden Gruppen besteht darin, daß in der Comunidad indígena mit der politisch-religiösen Hierarchie und ihrem zentralen Cargo der Mayordomía das bäuerliche Gemeinschaftsverhalten einen institutionalisierten Rahmen findet, der sich über Jahrhunderte tradiert hat, wohingegen es in der mestizischen Gemeinschaft in einer informalen Weise wirksam wird.

Zwar gibt es in Mexiko relativ wenige Fallstudien über Mestizensiedlungen, was der mexikanischen Anthropologie von seiten ihrer jüngeren Vertreter herbe Kritik eingebracht hat - sie mache die Indios zum nationalen Problem erster Ordnung unter Mißachtung vieler anderer ebenso drängender Probleme (Nolasco 1970:67) - dennoch geht aus den wenigen Studien über Mestizendörfer eindeutig hervor, daß auch Mestizenbauern Formen bäuerlicher Gemeinschaft aufweisen. Foster, der sein Erklärungsmodell des "Image of Limited Good" anhand der Erfahrungen in Tzintzuntzan erstellt hat, weist darauf hin, daß es sich hier um eine mestizische Gemeinschaft handelt. Diese Bestimmung entspricht der hier vorgenommenen, insofern es in Tzintzuntzan kein Cargo-System (mehr) gibt, noch die Mayordomía, noch eine ähnliche Form der "conspicuous consumption" (1967:195).

Ebenso bestehen ökonomische Unterschiede zwischen den einzelnen bäuerlichen und Handwerksfamilien, die jedoch von den Nachbarn als status quo akzeptiert werden. Jede Verbesserung allerdings ist den bereits beschriebenen informellen Sanktionen ausgesetzt, die einen Nivellierungsmechanismus bilden.¹ Und Foster fügt hinzu: "The negative sanctions usually represent no formal community decision, but they are at least as effective as authorized by law" (1966:13).

¹ "Time and tradition have determined the share each family and individual hold; these shares are not static, since obviously they shift. But the reason for the relative position of each villager is known at any given time, and any significant change calls for explanation" (Foster 1966:6).

Nelson bestätigt in ihrer mehr psychologisch orientierten Studie über die mestizischen Einwohner von Erongaricuario (ebenfalls am Ufer des Pátzcuaro-Sees) Fosters These auch für dieses bäuerliche Dorf (1967:56). Redfields Studien in Yukatan dienen ihm zwar vor allem dazu, sein Schema des folk-urban Kontinuums herauszuarbeiten, in dem es bekanntlich darum geht, dem Bewußtsein eine determinierende Rolle für eine Lebensweise zuzuschreiben, dennoch enthält auch seine Untersuchung einen Verweis darauf, daß es eher die landwirtschaftliche Basis ist - die Tatsache, daß ein Mann seine Milpa bearbeitet -, die bestimmte Vorstellungen und Gebräuche stützt, als die indianische oder mestizische Herkunft (1948:148, 69-71).

Als Beispiel sei die aus eigener Anschauung gewonnene Erfahrung im Dorf Quetzalapa, im Bundesstaat Hidalgo, angeführt. Quetzalapa ist nach allen von der mexikanischen Anthropologie vertretenen Kriterien ein ausgesprochenes Mestizendorf. Es bildet gleichsam eine mestizische Enklave in dem am Rande des Valle de Mezquital gelegenen Municipio von Jacala, einer Gegend, die sonst von einer Otomí-sprechenden Bevölkerung besiedelt ist; dieser Umstand erklärt sich aus der günstigen Tallage von Quetzalapa in einer sonst gebirgigen Umgebung, wo in einer winzigen Ebene durch die in primitiven Kanälen angelegte Bewässerung aus dem ständig Wasser führenden Fluß zwei Ernten im Jahr möglich sind. Die Otomí wurden hier schon "vor langer Zeit" durch ausschließlich spanisch sprechende und somatisch stark kaukasoide Siedler verdrängt. Die Zuordnung seiner Bewohner als nicht-indianische ergibt sich aber darüber hinaus vor allem aus dem Fehlen der Hierarchie und der Mayordomía. Auch in Quetzalapa gibt es Feste, die die Dorfgemeinschaft zusammen feiert, die größte Bedeutung kommt jedoch im Gegensatz zu den indianischen Comunidades den zivilen Festen zu, allen voran der Fiesta de la Patria (dem Unabhängigkeitstag). Es gibt keine Mayordomos, sondern die Finanzierung erfolgt aus freiwilligen Spenden, über die allerdings eine Liste geführt wird. Die Organisation übernimmt im allgemeinen die Schule; es gibt keine "cohetes", kein "castillo" (Knallkörper und Feuerwerk), Elemente, die aus einem indianischen Fest nicht wegzudenken sind.

Neben den Ejido-Parzellen, die eine maximale Größe von 1 1/2 ha und eine durchschnittliche von 1/2 ha haben, ist der größte Teil des Landes (140 ha) in Händen von Privatbesitzern, davon sind 90 ha im Besitz eines Mannes und seiner Familie, auf die er die Besitztitel, die sich in der gesamten Region auf über 250 ha belaufen sollen, nach altbewährter Methode verteilt hat; er kontrolliert die Gegend politisch, und ihm ist es bis jetzt auch gelungen, den Bau einer Straße zu verhindern. Dies entspricht insofern seinem Interesse, als er sein qualitativ sehr gutes Land nicht in eigener Regie mit Lohnarbeitern bewirtschaftet, sondern es an die Ejidatarios unter den Bedingungen der Naturalrente verpachtet. In Quetzalapa waren eindeutig jene Formen der gegenseitigen Kontrolle zur Aufrechterhaltung des sozialen und ökonomischen Gleichgewichtes im Dorf zu beobachten, die Foster beschreibt, noch zugespitzt im Hinblick auf die Verteidigung der Interessen der Ejidatarios gegen den Grundbesitzer (Kontrolle über das Wasser). So vermochte nur die Solidarität der Bauern den Comisario ejidal (den gewählten Ejido-Vorsteher) bisher vor der Verfolgung durch die Pistoleros des Kaziken zu bewahren.

Es zeigt sich, daß nicht die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe Sozialverhalten, Normen, Werte und Bewußtseinsformen bestimmt, sondern daß die materielle Basis einer bäuerlichen Subsistenzwirtschaft und die sozioökonomische Beziehung zur weiteren Gesellschaft Verhaltensweisen hervorbringen, die die lokale bäuerliche Siedlungsgruppe zu einer solidarischen sozialen Einheit zusammenschließen. Auch der Versuch, diese Gemeinsamkeit in Mexiko auf das gemeinsame indianische Substrat zurückzuführen, ist unangebracht. Sowohl Foster als auch Wolf verstehen ihre Erklärungen als generell für die bäuerliche Produktionsweise gültige. Foster erhebt den Anspruch, daß sein Modell ebenso für die bäuerlichen Gemeinschaften des Mittelmeerraumes, des Nahen Ostens, Indiens, Chinas, Schwarz-Afrikas, ganz Mittel- und Südamerikas zutreffe (1966:19). Wolf verweist insbesondere auf die Ähnlichkeit der Mechanismen der Mayordomía in Mesoamerika

mit den rituellen Festen der javanischen Dorfgemeinschaften zu Ehren ihrer Ahnen (1957:1-18). Auch aus der jüngeren Vergangenheit der hochindustrialisierten Länder Europas und heute noch in den alpinen Zonen und den ärmeren Landgebieten der mediterranen Anliegerstaaten sind uns Ausdrucksformen bäuerlicher gemeinschaftlicher Solidarität geläufig, die gleichsam als Überreste in der in konkurrierende Einzelinteressen zersplitterten bäuerlichen Produktionsweise erhalten sind, wofern sie noch nicht völlig vom landwirtschaftlichen Unternehmertum abgelöst wurde.

In diesem Zusammenhang wird noch an anderer Stelle zu klären sein, wieso die Atomisierung in konkurrierende bäuerliche Familienhaushalte in Mexiko den dorfgemeinschaftlichen Zusammenhalt und die Comunidades indigenas (noch) nicht aufgelöst hat, wobei die evolutionäre Entwicklung der bäuerlichen Produktionsweise unter den Bedingungen der Abhängigkeit neu überdacht werden muß.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß der schmalen Subsistenzbasis der bäuerlichen Produktionsweise eine dorfgemeinschaftliche Organisation entspricht, deren Solidarität sich auf informale bzw. institutionalisierte Formen der Kontrolle über die Bereicherung einzelner Mitglieder und entsprechende Nivellierungsmechanismen stützt. Die Comunidad indígena stellt eine Form der Antwort landwirtschaftlicher Produzenten auf die von einer Subsistenzbasis gesetzten Bedingungen der Reproduktion dar. Im Unterschied zu den Mestizenbauern besteht unter den Indios mit der politisch-religiösen Hierarchie eine Organisationsform, die sichtbarer Ausdruck des sozialen Zusammenhaltes in einer bäuerlichen Gemeinschaft ist; auch in den Mestizendörfern finden wir Formen des dörflichen Gemeinschaftszusammenhaltes, die auf einem Nivellierungsmechanismus innerhalb des Dorfes beruhen; anders aber als in der Mayordomía der indianischen Comunidad finden sie keinen institutionalisierten Ausdruck.

Nachdem nun die Art und Weise und die tatsächliche Reichweite der kulturellen Differenzierung zwischen Indio- und Mestizenbauern spezifiziert wurde, kann die besondere Funktion, die dem institutionalisierten Rahmen der bäuerlichen Gemeinschaft für die Reproduktion als indianischer zukommt, geklärt werden: die Institution der politisch-religiösen Hierarchie schafft die Comunidades indígenas als geschlossener soziale Einheiten, als die mestizischen Dörfer sie darstellen, und denen gegenüber sie einen markant defensiven und isolierenden Charakter annehmen. In diesem Rahmen haben sich die kulturellen Elemente der indianischen Ethnien erhalten: die Sprache, ein bestimmter ästhetischer Kanon, unterschiedliche Ausdrucksformen religiöser Inhalte und verschiedene Ausformungen der materiellen Gegenstände (Hausbau, Tracht, Haushaltsutensilien, Werkzeuge etc.). Die Bedingungen dafür, daß sich ein Teil der mexikanischen Dörfer als Comunidad indígena aufrechterhält und für die in diesem Rahmen erfolgte Tradierung kultureller Elemente ist auf die historische Entwicklung der indianischen Ethnien zurückzuführen.

5. Die historischen Voraussetzungen des Fortbestehens der Comunidad indígena

Das Fortbestehen der Comunidad indígena als eine spezifische Form der bäuerlichen Gemeinschaft im heutigen Mexiko ist insbesondere an drei Momente in der historischen Entwicklung des indianischen Bevölkerungsteiles geknüpft:

- die Ausbeutung des Indio als billige Arbeitskraft;
- seine rechtliche Festlegung als Rasse in den Kastenregelungen;
- die Abdrängung der indianischen Bauern in schwer zugängliche Regionen und auf unfruchtbare Böden.

a) Der Indio als billige Arbeitskraft

Mit der Conquista entsteht auch der "Indio". Die Spanier machten die gesamte eingeborene Bevölkerung zu ihren Sklaven und Tributpflichtigen. Anfänglich benutzten sie noch die

innerhalb der eingeborenen Stämme bestehende Hierarchie, um ihre Herrschaft zu festigen, dann verschwanden auch die Privilegien des eingeborenen Feudaladels, die ganze autochthone Bevölkerung wurde zu "Indios", d.h. der billigen Arbeitskraft der Kolonialherren (Palerm 1970:93).

Für die Kolonialzeit können fünf rechtlich festgelegte Formen der Arbeitsausbeutung der eingeborenen Bevölkerung unterschieden werden:

- Die direkte Sklaverei, die Mitte des 16. Jahrhunderts für die indianische Bevölkerung aufgehoben wurde.
- Die Encomienda, die auf der Tributzahlung in Form von Arbeit beruhte (in Mexiko 1549 aufgehoben).
- Sie wurde durch die Encomienda in Form von Tributzahlungen in Naturalien und Geld abgelöst. Deren formale Aufhebung erfolgte 1720, meist blieb das Gebiet aber in Händen des encomendero, denn de facto wurde dieses Tributrecht von Anfang an als Besitzrecht gehandhabt.
- Als Ersatz für die Encomienda als Institution der Zwangsarbeit wurde Mitte des 16. Jahrhunderts das Repartimiento geschaffen. Hierbei handelt es sich um eine Form der zwangsweisen Lohnarbeit, in Mexiko "cuatequil" genannt (in Peru "mita"), die den indianischen Siedlungen eine festgelegte Anzahl von bereitzustellenden Mitgliedern und Arbeitstagen auferlegte. In Neu-Spanien betrug die Dauer im allgemeinen eine Woche, und jeder Indio mußte sich 3-4 Wochen bereithalten.
- 1601 und 1609 wurden neue Gesetze erlassen, die die zwangsweise Lohnarbeit durch die freiwillige ablösen sollten. Die Hacendados allerdings verwandelten sie über den Mechanismus der Schuldenarbeit in abhängige Arbeit, die bis zur Unabhängigkeit und vermittelt über andere Mechanismen bis zur Revolution und zum Teil auch noch danach fortbestand. Neben den der Hacienda unmittelbar zugehörigen Indios ("peones acasillados") gab es die "freien" Indios der bäuerlichen Gemeinschaften. Doch bereits in der Kolonialzeit, wie auch später, sahen sie sich aufgrund der Landknappheit und zur Erfüllung der Tributforderungen in Geld immer

gezwungen, sich auch als Lohnarbeiter zu verdingen (Zavala 1943:85-101; Gibson 1955:591-595; Frank 1969 b: 132-141; Bagú 1969:43-44).

b) Die Kastenregelungen

Zu Beginn der Kolonialzeit wurde die Ausbeutung religiös legitimiert: die eingeborenen Gruppen seien Heiden, damit keine gleichwertigen Menschen, und also den Christen untertan; mit der zunehmenden Christianisierung verlagerte sich die ideologische Legitimation auf eine rassische Unterlegenheit. "Indio", der Begriff, unter dem alle Mitglieder der Ethnien zusammengefaßt worden waren, wurde jetzt als Rassenbezeichnung eingesetzt. Die Kastenregelungen der Kolonialzeit machten die Eingeborenen, indem sie ihnen als Gesamtheit grundsätzliche Pflichten und Beschränkungen auferlegten, zu einer Kaste, die damit gewissermaßen als naturgesetzmäßig so und nicht anders geartete deklariert wurde (vgl. Whetten 1970:72-73; Konetzke 1965:208-213). So wurde von den Kastenregelungen etwa festgelegt: "... que los indios no tengan armas ni anden en caballo" (Konetzke 1962:27,54,115,537), oder "... que vivan en pueblos y barrios separados" (ebd.: 58,74,238,285), auch durften sie keine höheren Verwaltungsämter bekleiden. Als Beispiel hierfür sei eine Antwort des "Consejo de las Indias" auf einen Antrag einer Indiocomunidad - man möge ihnen erlauben, selbst vier Regidores zu wählen oder vorzuschlagen, die monatsweise mit den spanischen alternieren sollten -, aus dem Jahre 1789 zitiert: "... las funestas consecuencias que resultarían de concederles la autoridad que solicitaban, por las torpezas, extorciones y alborotes que inferirían, abusando de ella por serles comunes los defectos de embriaguez pocas luces y propensión a la crueldad y latrocinio, el agravio que se haría a los españoles que debiendo ser nobles para obtener los empleos de Regidores, hubiesen de alternarse con los indios de Orizaba, que son de la última clase ..." (Konetzke, ebd.:658). Aus diesen Gründen wird der Antrag abgelehnt.

Palerm stellt in diesem Zusammenhang zweierlei fest:

1. Sobald die Indios auf ihrer bäuerlichen und handwerklichen Basis eine gewisse Prosperität erreichten, d.h. trotz der auferlegten Beschränkungen die gesetzte Grenze ihrer sozialen Zuordnung sprengten, griff die Kolonialverwaltung regulierend ein. Indios durften keine autonome ökonomische Stellung erreichen, es war und blieb ihre Bestimmung, billige Arbeitskraft zu sein.
2. In den ökonomischen Krisen Neu-Spaniens und auch des unabhängigen Mexiko allerdings wurde die indianische Ökonomie, d.h. die landwirtschaftliche Produktion der bäuerlichen Gemeinschaft aufgewertet. In solchen Perioden wurde sie zum Rückgrat der gesamten Wirtschaft. Mit der Überwindung der Krisen aber erscheint zugleich immer wieder die Reaktion gegen die Indios (1970:91-108).

Mögen mit der Unabhängigkeit (1821) auch die Kastenregelungen der Kolonialzeit abgeschafft und die juristische Gleichstellung der Indios hergestellt worden sein, so blieb der de facto Zustand dennoch bestehen. Wenn auch mit wechselnder ideologischer Legitimation, jedenfalls wurde die Ausbeutung der Indios fortgesetzt: objektiv bestand sie in dem Zwang zu abhängiger Arbeit in den Hacienden, und in den "freien" Comunidades wurde sie durch die Schwäche der aus der Kolonialzeit "überkommenen" sozioökonomischen Struktur der primitiven landwirtschaftlichen Produktion gestützt.

c) Die Verdrängung der Indios von ihrem Land

Ein weiteres wesentliches Moment für die bis heute fortbestehende primitive Produktionsbasis ist die Abdrängung der Indios in geographisch abgelegene Gebiete und - regional und lokal gesehen - auf die schlechtesten Böden. Schon mit der Kolonialzeit setzte der Raub kultivierbaren Bodens ein, der von den ackerbauenden einheimischen Gruppen genutzt worden war. Neben den rechtlich zugelassenen Formen der

Mercedes und Composiciones, ¹ bei denen das Land gleich in den Besitz der Spanier übergang, sollte unter der Encomienda der Boden in Händen der Einheimischen bleiben, da die Krone die Bildung von Feudalbesitzen verhindern wollte. Tatsächlich aber hatten die Haciendas die Encomienda lange vor ihrer juristischen Aufhebung abgelöst. Sowohl aus dem Interesse, die Macht der Kolonialspanier zu begrenzen als auch um die einheimische Wirtschaft als Tributgeber gut funktionierend zu erhalten, und nicht zuletzt unter dem Druck der Indio-freundlichen Mönche, schuf die Krone im Rahmen der Leyes de Indias Schutzmaßnahmen für den Besitz der einheimischen Gruppen. Die Realität jedoch sah anders aus. So sind die mexikanischen Archive voll von Dokumenten, die belegen, wie die Indios unter Bezug auf die koloniale Gesetzgebung um ihr Land kämpften, meist mit geringem Erfolg.

"Teóricamente las disposiciones de los reyes y de los virreyes, continuadas más tarde en las leyes republicanas, protegían las tierras de los indios. En la práctica los pueblos eran despojados de sus tierras y la ley sólo servía como un manto protector que ocultaba la injusticia realizada" (Caso 1971:124).

Die Verdrängung der Indios von ihrem Boden ist keineswegs nur auf den "Hunger der Eroberer" nach Landbesitz zurückzuführen, sondern sie muß vor allem in ihrer Funktion der Bereitstellung der Indios als billige Arbeitskraft gesehen werden. Den Weg bereiteten auch die erzwungenen Zusammensiedlungen Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Indem das den indianischen Comunidades zugesprochene Land auf 6 1/2 Quadratmeilen beschränkt wurde, standen bisher genutzte Flächen der Verteilung an spanische Kolonisten zur

¹ "mercedes", die von Anfang an durch die Krone bewilligte Form der direkten Vergabe von Landbesitz an die Spanier. Die "composiciones" dagegen wurden im 17. Jahrhundert eingeführt. Es handelt sich dabei um die nachträgliche rechtliche Regelung von bereits okkupiertem Land. Auch auf diesem Wege wurden die bisherigen Besitzer ihres Ackerlandes beraubt, denn es fanden sich immer Mittel und Wege, dieses Land für unbenutzbar erklären zu lassen, so wie es das Gesetz vorsah.

Verfügung, und die Indios sahen sich aufgrund der Landknappheit und der reduzierten Produktion gezwungen, ihre Arbeitskraft zu verkaufen. So wurde zweierlei erreicht: sie standen jederzeit als Lohnarbeiter zur Verfügung, ohne aber wirklich freigesetzte Arbeitskraft zu sein. Anders als unter der offenen Feudalbeherrschung oder bei einer klaren Polarisierung in Besitzer und Besitzlose sahen sich weder Hacendados und Minenbesitzer noch die Kolonialverwaltung genötigt, die volle Verantwortung für die Existenzgrundlage der Arbeiter zu übernehmen. Dem Indio blieb zu seiner Subsistenzsicherung ein kleines Stück Land; indem es ihm aber auf dieser schmalen Basis unmöglich gemacht wurde, die Produktion zu entfalten, und er zusammen mit seiner Verdrängung aus anderen Wirtschaftsbereichen, so dem Handel, keine selbständige Prosperität erlangen konnte, war er jederzeit als billige Arbeitskraft verfügbar. "From the point of view of the entrepreneurial sector, the peasant sector remained a labor reserve where labor could maintain itself at no cost to the enterprises" (Wolf 1957:9).

Auch die Ausdehnung der Hacienden geschah nicht unmittelbar zum Ziel der Produktionssteigerung, vielmehr lag ein großer Teil ihrer Ländereien brach oder konnte nur extensiv bewirtschaftet werden. Den Hacendados ging es darum, die bäuerlich-indianische Produktion aus der Konkurrenz zu verdrängen, um auf diesem Weg das Marktmonopol zu erhalten, ganze Regionen zu kontrollieren und deren Bevölkerung als billige Arbeitskräfte zur Verfügung zu haben (Chevalier 1970:311). ¹

Die in der Kolonialzeit stattgefundene Verdrängung der Indios von ihrem Land steht noch in keinem Verhältnis zu dem Ausmaß, das sie nach der Unabhängigkeit durch die Gesetze der Reforma

¹ Durch zum Teil künstliche Verknappung des Produktes - neu erworbene gut ausgerüstete Landstücke wurden zerstört und brachgelegt (ebd.), Mais und Getreide in den hacienda-eigenen Speichern gehortet, um es in schlechten Ertragsjahren teuer loszuschlagen - sicherten sich die Hacendados enorme Spekulationsgewinne (vgl. Florescano 1969).

und später des Porfiriats ¹ annahm. Hatten in der Kolonialzeit die beiden Besitzformen - der Privatbesitz der Hacendados und der kommunale Besitz der indianischen Dörfer - zwei rechtlich gleichermaßen anerkannte Besitzformen dargestellt, so erhält nun, dem liberal-bürgerlichen Trend der Zeit entsprechend, der Privatbesitz in den Konstitutionen von 1824 und 1857 eindeutig den Vorrang. Den entscheidenden Schlag erhält der kommunale Besitz durch das Gesetz der Desamortización, die sogenannte Ley Lerdo von 1856. Im Hinblick auf die Auflösung der riesigen kirchlichen Besitztümer erlassen, verbot es den Landbesitz durch jegliche Art von Körperschaften und traf so besonders die indianischen Comunidades, deren Landbesitz nun, des rechtlichen Rahmens beraubt, ihnen um so leichter entrissen werden konnte.

Der Liberalismus führte zur Aufhebung der Leyes de Indias: "Pronto el Congreso ... dispuso la desaparición del indio; de una simple plumada asentó la convicción liberal de que en México sólo había ya ciudadanos libres, iguales y fraternos" (Aguirre Beltrán 1962:295). Indem ihr Status als rechtlich-soziale Gruppe aufgelöst wurde, war es den Indios nun zudem verwehrt, sich gemeinsam gegen den Landraub zu wehren.

Hierin liegt die Dialektik der Kastengesetze: Legten sie die Indios zwar einerseits auf ihre angeblich rassistisch fundierte sozioökonomische Stellung fest, so bedeuteten sie andererseits doch einen gewissen Schutz. Aguirre Beltrán geht sogar so weit, von "Privilegien" zu sprechen: "... los indios, no obstante su condición de casta sujeta, o quizá por haber aceptado tal status, lograron el reconocimiento de ciertos privilegios entre los cuales eran importantes los derechos a la tenencia comunal de la tierra, al gobierno parroquial, al fuero de tribunales especiales y a otras prerrogativas, reales o supuestas ..." (1970:106).

¹ Die Zeit der Präsidentschaft von Porfirio Díaz 1876-1910.

Die Auswirkungen der Agrargesetze der Reforma verschärften sich für die Indios noch mit den Gesetzen über Kolonisation (1875 und 1883). Die dort festgelegte Beschränkung auf 2 500 ha hebt Porfirio Díaz 1894 sogar auf, ebenso die Auflage, der besessene Boden müsse landwirtschaftlich genutzt werden (Solís 1970:53-54). Der Boden, mit der ausschließlich zugelassenen privaten Aneignung, wurde nicht nur in den Warenkreislauf einbezogen, er bekam zudem einen Wert als Spekulationsobjekt. Die sogenannten Compañías Deslindadoras, meist Aktiengesellschaften in ausländischer, vor allem US-amerikanischer Hand, konnten angeblich ungenutztes, tatsächlich aber meist von indianischen Gemeinschaften bewirtschaftetes Land, als "terrenos baldíos" deklarieren, abgrenzen und vom mexikanischen Staat erwerben.¹

Die Folgen für die indianischen Bauern waren verheerend und ihre Lage ausweglos: entweder sie begaben sich in die Abhängigkeit des Peonaje, ein Schicksal, das häufig ganze Dörfer traf, oder sie zogen sich auf unfruchtbares Land bzw. in unfruchtbare, schwer zugängliche Gebiete zurück.

d) Die Entwicklung zur heutigen Organisationsform der Comunidad indígena

Die erste Form bäuerlich-gemeinschaftlicher Kontrolle finden wir im aztekischen Calpulli repräsentiert: hier wurde im Rahmen der Gens jedem männlichen Mitglied und seiner Familie soviel Land zugewiesen, wie er mit eigener Arbeitskraft bearbeiten konnte; darüber hinaus sind periodische Umverteilungen der Landstücke überliefert. Die bäuerliche Gemeinschaft garantierte also mit Hilfe der Kontrolle über die Ressourcen die den Produktivkräften entsprechende rationellste Methode der Arbeitsanwendung. Dieser Zusammenhang betrifft nur die freie bäuerliche Gemeinschaft der Macehualtin,

¹ "Hacia 1889 se habían deslindado 32 millones de hectáreas. Veintinueve compañías habían obtenido posesión de más de 27,5 millones de hectáreas, o sea el 14% de la superficie total de la República. Entre 1889-94 se enajenó un 6% adicional de la superficie total. Así se entregó aproximadamente una quinta parte de la República Mexicana" (Wolf 1972:34).

daneben gab es den Privatbesitz der Herren, der Pilpiltin, der von den abhängigen, dem Boden zugehörigen Mayeque, bearbeitet wurde; es handelte sich dabei also um eine feudale Form.

In der Kolonialzeit vollzieht sich der Übergang von der verwandtschaftlich organisierten bäuerlichen Gruppe zur gebietsmäßigen Zugehörigkeit; die Gens und ihre Organisationsformen werden durch den losereren lokalen Zusammenhalt bäuerlicher Haushalte auf der Grundlage der Nuklearfamilie aufgelöst: die erzwungene Zusammensiedlung, die Tatsache, daß der Landbesitz nicht mehr von den autochtonen Gruppen selbst bestimmt wurde, die Veränderung der Verwaltungsformen, die allgemeine privatwirtschaftliche Basis, deren Folge die Individualisierung der bäuerlichen Haushalte war, und die Ablösung der Naturalrente durch den Geldtribut, veränderten die ganze Struktur der indianischen Wirtschaft und zerschlugen die verwandtschaftliche Organisationsform der Gens. Die gemeinschaftliche Kontrolle über die Ressourcen konnte nicht mehr aufrechterhalten werden. Sie wurde durch die Kontrolle über die Produkte ("conspicuous consumption") abgelöst und wirkte sich nunmehr, vermittelt über die Regulierung der Verfügung über die Güter, auf die Arbeitsverhältnisse aus.¹

Vollends institutionalisiert wurde die Zersplitterung der bäuerlichen Gemeinschaft in Einzelinteressen durch den Zwang zum privaten Bodenbesitz mit der Reforma. Daß diese Zersplitterung jedoch nicht in die völlig freie Konkurrenz der

¹ "Given the transformations in the sociopolitical aspects of Indian townlife, the cofradias and the religious ceremonies may be said to have focussed communal solidarity at a time when other institutions no longer lent themselves to voluntary popular participation" (1955:600). Hierbei bezieht sich Gibson bereits auf den Zerfall der politischen Aufgaben, die den religiösen Aspekt schon zu diesem Zeitpunkt (Ende 17. Jahrhunderts) stärker in der politisch-religiösen Hierarchie hervortreten ließ. Formal war diese Organisation, wie ausgeführt, durch die von den Spaniern eingeführten Verwaltungsposten und den religiösen Synkretismus bestimmt.

Einzelinteressen mündete, sondern diese nach wie vor einer gemeinschaftlichen Kontrolle unterwarf, liegt in der primitiven Produktionsbasis selbst begründet; deren organisatorischen Rahmen weiterhin die politisch-religiöse Hierarchie abgibt. Dem Moment der Tradierung, das dieser indianischen Organisationsform zugrundeliegt, muß analytisch ein formaler Stellenwert zugeschrieben werden. Nicht die Tradierung der politisch-religiösen Hierarchie schafft den gemeinschaftlichen Zusammenhalt, sondern die Bestimmtheit der bäuerlichen Produktion durch die reduzierte ackerbauliche Basis. Insofern die Mestizen und die übrigen Castas erst in einer gesellschaftlichen Situation, wo der Individualismus bereits fest verankert war, freien Zugang zum Boden gewannen (vgl. Aguirre Beltrán 1970 b:121), ist es nicht verwunderlich, daß sie, anders als die Indios, keine institutionalisierte Form der gemeinschaftlichen Kontrolle entwickelten, obwohl auch in den mestizischen Dörfern Formen der gemeinschaftlichen Kontrolle bestehen. Zudem spielt die abgelegene geographische Lage der indianischen Dörfer - eine Folge des Rückzugs aufgrund der Gesetze der Desamortización und der Kolonisation - eine wesentliche Rolle in der Aufrechterhaltung der indianischen Organisationsformen (vgl. Caso 1971:125), da sie dem Einfluß der steigenden Individualisierung mit dem verspäteten Eindringen der kapitalistischen Warenwirtschaft länger entzogen blieben.

Zusammenfassend sei nochmals darauf hingewiesen, daß die Verwendung einer arbeitsintensiven, also niedrigen Technologie, deren geringe Produktivkraft die bäuerlich-gemeinschaftliche Kontrolle notwendig macht, nichts mit traditionaler Beharrung zu tun hat, sondern, wie Wolf eindringlich betont, in der rationellsten Weise den den Bauern von außen gesetzten Bedingungen der Aneignung entspricht. "With possibilities for accumulation limited to money-wages obtained in parttime employment and to occasional sales of agricultural produce or products of home crafts at low prices, peasant agriculture remained needs dependent on the expenditure of labor, a labor furnished by growing numbers of people living off a limited