

Christine Kopp

Cerro Akãngue, Paraguay

Christine Kopp

Cerro Akãngue, Paraguay

1996

Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

Stefanie Burri

Wolfgang Marschall

Jürg Schneider

Institut für Ethnologie

Länggassstr. 49A, CH-3000 Bern 9

Fax +41 31 631 42 12

ISBN 3-906465-14-4

© Christine Kopp und Institut für Ethnologie der Universität Bern

URL: http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB15_Kop.pdf

This is the electronic edition of Christine Kopp "Cerro Akãngue, Paraguay", Arbeitsblätter Nr. 15, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 1996

ISBN 3-906465-14-4

Electronically published August 23, 2001

© Christine Kopp und Institut für Ethnologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Ethnologie. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact: information@ethno.unibe.ch

Vorwort

Hinsichtlich der drei grösseren Guaraní-Gruppen Paraguays, Paĩ-Tavyterã, Mbyá und Avá-Guaraní, lässt sich ein Missverhältnis feststellen, das sich dahingehend manifestiert, dass die Zahl der jährlich erscheinenden kleineren und grösseren Publikationen in keinem Beziehung steht zu den eigentlichen empirischen Forschungen, die unter diesen Gruppen getätigt werden. Der Ursachen, welche diese Asymmetrie zu erklären vermögen, gibt es viele. Einmal bevorzugen es nicht wenige der gegenwärtig aktiven Ethnologinnen und Ethnologen, sich mehr mit den Guaraní der Vergangenheit als mit den Guaraní der Gegenwart auseinanderzusetzen. Andere wiederum können sich nicht von den Klassikern – Nimuendajú, Métraux, Schaden, Cadogan – lösen; anstatt sich ins Feld zu begeben, ergehen sich diese Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in immer neuen Auslegungen jener wertvollen Texte, welche uns die Begründer der Guaraní-Forschung hinterlassen haben. Weiter spielt aber auch eine Rolle, dass die Guaraní in den letzten Jahrzehnten einen rapiden sozialen, ökonomischen und politischen Wandel durchgemacht haben, der ihre Position innerhalb der paraguayischen Gesellschaft grundlegend verändert hat. Diese Phase war nun vor allem der *applied anthropology* vorbehalten und weniger der Grundlagenforschung. Die Dominanz der angewandten Forschung offenbart sich insofern, als die aus dieser Richtung resultierenden Veröffentlichungen einerseits eine deutliche – und verständliche – Gesinnungsethik erkennen lassen, und dass andererseits der Umsetzungspraxis verpflichtete Themenkreise in den Vordergrund gerückt werden, während andere Themen ausgeklammert bleiben.

Um so dringender ist es, die empirische Forschung unter den Guaraní in der heutigen Zeit neu zu etablieren. Das heisst, einerseits aus den klassischen Spuren hervorzutreten und andererseits den Wandel in die Forschung miteinzubeziehen, in welchem die Guaraní heute stehen. Die vorliegende Studie genügt diesen beiden Vorgaben vollauf. Christine Kopp hat während mehreren Monaten in Cerro Akãngue, einer im Nordosten Paraguays gelegenen Gemeinde der Paĩ-Tavyterã gelebt und diese «teilnehmend» untersucht. Daraus ist eine bemerkenswerte Studie entstanden, die es verdient publiziert zu werden. Die Entstehungsgeschichte der in den siebziger und den frühen achtziger Jahren neu konstituierten und konsolidierten Gemeinschaft zeichnet die Autorin feinfühlig nach. Genauso stark gewichtet sie freilich Themen, die in der heutigen Zeit aktuell sind und welche die Beziehung der Paĩ-Tavyterã zur nationalen Gesellschaft berühren. Demographisches Wachstum und Landknappheit gehören ebenso dazu, wie Schulbildung, Geschlechterbeziehungen, Viehzucht, Landwirtschaft, Land-Stadtwanderung und politische Führung.



Inhaltsverzeichnis

A Übersicht	1
B Dank	2
C Einleitung	3
D Theoretische Ansätze	5
1. "ethnics compete through ethnicity whereas non-ethnics compete simply as individuals" - Ansätze aus der Ethnizitätsdiskussion	5
2. Weder ein Unterkapitel noch ein Ausnahmezustand - Konzepte zu sozialem Wandel	8
E Vom Zitieren des Fremden zum Aufmarsch der Betroffenen - Indigenismo und Indianidad In Lateinamerika	12
1. Die Indianerfrage in der Identitätskonstruktion der Nationalstaaten	12
2. Die Institutionalisierung der Indianerfrage im Indigenismo	14
2.1 Die Vorreiterrolle Brasiliens	14
2.2 Die kontinentale Vernetzung	15
3. Die Instrumentalisierung des "ethnischen Bewusstseins" in der Indianidad	16
F "Natural resources are threatened, and so also, unfortunately, is the Indian population" - Der Nordosten als neue Siedlungszone	18
1. Der nationale Kontext	18
2. Von der Mate...	21
3. ...über den Kaffee...	21
4. ...zur Soja!	21
G "with some modest help from a few kindly Whitemen and their institutions" - Die aktuelle Situation der Pal-Tavyterā	25

H Cerro Akãngue	28
1. Geographie	28
2. "Und so begannen wir die Kolonie..." - Die Entstehung eines Mythos	28
2.1 Die ersten Jahre	28
2.2 Besiedlungsstruktur	32
2.3 Demographische Entwicklung	34
2.4 Zusammenfassung	36
3. "Jetzt haben wir Tiere, das <i>Pai reko</i> verändert sich ein wenig, [...] und es gibt Leute, die das schlecht finden" - Viehzucht als Fokus des sozio-ökonomischen Wandels	40
3.1 Kleintierzucht	41
3.2 Rindviehzucht	42
3.3 Zusammenfassung	48
4. "Das gute Brennholz geht alles nach Pedro Juan!" - Strukturwandel in Tausch- und Handelsbeziehungen	51
4.1 Der informelle interne Handel - eine Domäne der Frau	51
4.2 Der Handel wird formell und männlich - ein <i>bolicho</i> entsteht	51
4.3 Neue Wege zum paraguayischen Markt	52
4.4 Zusammenfassung	55
5. "Sie werden zurückkommen" - Arbeitsmigration und Desintegration	57
5.1 "Nur auf meinem Feld arbeite ich" - <i>changa</i> versus Subsistenzproduktion	57
5.2 "Nur wer viel arbeitet, geht" - Migration in die Stadt	58
5.3 Zusammenfassung	62
6. "Papier ist wertvoll" - Der Umgang mit dem Fremden am Beispiel Schule	65
6.1 Der Schulpflicht vom Staate enthoben...	65
6.2 "Die Kinder wollen unser Gesetz nicht mehr befolgen, sie gehen in die Schule" - Schule und Desintegration	65
6.3 "Sie haben Angst" - Die Mädchen im Schulbetrieb	66
6.4 Zusammenfassung	67
7. Zwischen Lippenpflock und Bleistift - Gesellschaftsmodelle im Wandel	70
7.1 <i>Pai reko</i> und <i>Paraguayo reko</i> - die ideellen Pole eines Kontinuums	70
7.2 "Nur ein System!" - Die TraditionalistInnen	70
7.3 "Zwei Ideen brauchen wir" - Die Angepassten	72
7.4 "Es verändert sich" - Die ReformierInnen	73
7.5 "Weg ist es" - Die Enttäuschten	73
7.6 Zusammenfassung	74

I Zusammenfassung und Perspektiven	77
1. Sozio-ökonomischer Wandel	78
2. Verdrängung der Frau	79
3. Pluralität von Gesellschaftsmodellen	80
4. Perspektiven für weitere Entwicklungszusammenarbeit?	80
4.1 Entwicklungszusammenarbeit im regionalen Kontext	81
4.2 Entwicklungszusammenarbeit im nationalen Kontext	82
K Bibliographie	83
L Glossar	86

Verzeichnis der Grafiken

Bevölkerungsentwicklung des Departements Amambay 1950-1992	20
Exportentwicklung ausgewählter Produkte Paraguays	23
Cerro Akãngue, Bevölkerung 1985	35
Cerro Akãngue, Bevölkerung 1992	35
Cerro Akãngue, Anbau von Feldfrüchten 1991/92	40
Cerro Akãngue, Fruchtbestand 1992	41
Bevölkerung rural-urban nach Geschlecht, 1992	59

Verzeichnis der Karten

Paraguay und das Siedlungsgebiet der Pai-Tavyterã	18
Besiedlungsstruktur Cerro Akãngue	32

A Übersicht

Die vorliegende Studie beruht auf der Lizentiatsarbeit (Kopp 1994) aus einer Feldforschung bei den Pai-Tavyterã, einer Subgruppe der Guaraní, in Nordost-Paraguay. Am Beispiel der in peripherer Lage des Departements Amambay in subtropischem Waldgebiet gelegenen *comunidad* Cerro Akãngue, die in den siebziger Jahren über ein Entwicklungsprojekt Land zugesprochen erhielt, werden Prozesse des sozialen Wandels aufgezeigt.

Diese Arbeit ist ein Versuch, die BewohnerInnen von Cerro Akãngue jenseits der "kulturellen Fiktion" (Clifton 1990) des Indianers, wie er in unseren Köpfen unweigerlich herumspukt, darzustellen. Das Ziel ist, die Dynamik von indianischen Gemeinschaften innerhalb der Kolonial- und Nationalgesellschaft und ihren Umgang mit Wandlungsprozessen zu beschreiben. Dies bedingt eine kritische Durchleuchtung der Ethnizitätskonzepte, welche als allgegenwärtige Grundlage in der Darstellung der Pai-Tavyterã oft zur wissenschaftlichen Umformung des romantischen Indianerbildes missbraucht werden, sowie die Berücksichtigung des regionalen und politischen Umfeldes: Die Prozesse in Cerro Akãngue werden in den Zusammenhang von regionalen Umwälzungen durch massive private und staatliche Besiedlung sowie der Neugründung von Pai-Tavyterã-Siedlungen durch Landabsicherungen gestellt.

Die ethnographische Studie zu Cerro Akãngue zeigt, wie sich seit der Landabsicherung auf begrenztem Gebiet, umgeben von paraguayischen und brasilianischen SiedlerInnen, neue Strukturen und Entwicklungsmodelle herausbilden. Dabei werden Bevölkerungswachstum über Zuwanderung und sinkende Sterblichkeit, neue ökonomische Strategien, ökologische Veränderungen, Ansätze zu formeller Schulbildung, einsetzende Emigration und kontinuierliche Anpassung der emischen Gesellschaftskonzepte als vernetzte und von den BewohnerInnen aktiv beeinflusste und gestaltete Aspekte des Wandlungsprozesses beschrieben.

Empirische und theoretische Erkenntnisse führen zur Schlussfolgerung, dass die Konzipierung "der Pai-Tavyterã" als homogene ethnische Gruppe und unabhängig vom regionalen sozio-ökonomischen Kontext nicht aufrechterhalten werden kann. Der heterogene, aktive Umgang der BewohnerInnen von Cerro Akãngue mit den aktuellen Wandlungsprozessen beinhaltet eine intensive Auseinandersetzung mit den regionalen Gegebenheiten. Er lässt sich aber nicht als Bewegung entlang der Zeitachse von der "traditionellen" zur "assimilierten" Gesellschaft konzipieren, sondern ist geprägt durch die Herausbildung von eigenen Modellen zwischen diesen beiden Polen.

B Dank

Grundlegend für diese Arbeit war die freundliche Aufnahme in Cerro Akãngue. Daher geht mein grösster Dank an die BewohnerInnen von Cerro Akãngue, speziell an meine Gastfamilie, den *mburuvixa* Clemente Valiente, Isidora Reinoso, Cecilio, Geraldo, Miriam, Aurelio und Michial. Danken möchte ich Isabeliana Fernandez, die ich immer gerne besuchte, deren Ausstrahlung und Maniokbrot mir guttaten. Cacinto Quevedo mit Pfeilbogen und *mimby* gab ein Hauch vom romantischen Bild des Indianers. Viel Zeit für ausführliche Gespräche widmeten mir nebst den Obengenannten Casmiro Valiente und Elizia Ramirez, Rosa Valiente und Cristóbal Valiente, Isabelino Cárdenas, Ramón Brítez und Barsilina Arce, Daniel Gómez, Gregorio Valiente, Dora Vallente, Cornelia Mendoza, Gregorio Mendoza, Juan-Bautista Mendoza, Rosita Solano, Adriano Mendoza, Mario Mendoza und Amancio Silva.

Stefan machte durch sein Kommen vieles einfacher, half mit Fachwissen, machte meinen Aufenthalt für die Pai-Tavyterã verständlicher. Ihm ist diese Arbeit gewidmet.

Für die gegenseitige Unterstützung in unserer Gruppe möchte ich Irene, Lupo, Manuela, Marianne, Markus, Toni und Virginia danken.

Briefe waren Lichtblicke in Pedro Juan Caballero. Herzlichen Dank dafür an meine Familie, an Stefan, Lotti, Nätle, Bruno, Carolyn, Pearsons, Barbara, Küre, Beatrice, Johanna und Jonathan,...

Für die Unterstützung in Computerfragen und bei der Schlussredaktion danke ich Babette, Irene, Marianne, Markus, Jeannine, Stefan, Stefan, Christian, meinem Vater und Doris. Bei der Redaktion des Arbeitsblattes unterstützten mich Jürg Schneider, Stefanie Burri und Christiane Girardin.

Schliesslich geht mein Dank an Hans-Ruedi Wicker sowie Baibino Vargas, Beate Lehner und die weiteren MitarbeiterInnen des SPSAJ in Asunción, welche mit viel Aufwand den Aufenthalt in Paraguay organisierten. Neca und Luiz Mareco vom Proyecto Pai-Tavyterã halfen uns durch einige Gespräche so wie die Erlaubnis, in ihren Archiven zu stöbern. Der Feldforschungsfonds der Universität Bern unterstützte uns mit einem finanziellen Beitrag.

C Einleitung

Vom Juli 1992 bis Februar 1993 lebte ich in Paraguay. Dieser Aufenthalt geschah im Rahmen eines Forschungsprojektes des Ethnologischen Instituts der Universität Bern, welches von Prof. Wicker durchgeführt wurde. Meine Forschung führte ich Grossteils in Cerro Akängue durch, einer rechtlich abgesicherten *comunidad* von knapp 2'000 ha, die von über 80 Familien bewohnt wird, welche sich selber als Pai-Tavyterã definieren.

Die Pai-Tavyterã sind eine Untergruppe der Guaraní, welche dem Tupí-Stratus zugerechnet werden. Ihr Siedlungsgebiet erstreckt sich über den Nordosten Paraguays und über den Süden des Staates Mato Grosso im angrenzenden Brasilien (Wicker 1993:225; siehe Karte Kap. F-1). Dieses Gebiet war bis vor wenigen Jahrzehnten nur sehr extensiv genutzt und besiedelt und ermöglichte somit das Aufrechterhalten der als *tekoha* ("Ort des Seins") bezeichneten weitläufigen Streusiedlungen. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts veränderte sich diese Situation grundlegend. Über eine zunehmende ökonomische Integration der Region wurden die Pai-Tavyterã zusehends von ihrem Land verdrängt. Aus dieser Situation gründete eine Gruppe von Ethnologen und Soziologen 1972 das Proyecto Pai-Tavyterã, dem es in den folgenden Jahren gelang, das Land von 30 Pai-Tavyterã-Siedlungen rechtlich abzusichern.

Die neue Situation von nun begrenztem, jedoch sicheren Landbesitz führte zu vielfältigen Konsolidierungs- und Wandlungsprozessen, die einerseits an bestehende Strukturen anknüpfen können, andererseits der veränderten Situation Rechnung tragen müssen und daher ausserordentlich dynamisch sind. Mein Forschungsziel für den Feldaufenthalt in Cerro Akängue war, aktuelle Wandlungsprozesse und ihre Auswirkung auf die Sozialstruktur bei den Pai-Tavyterã darzustellen. Dabei ging ich davon aus, dass ökonomische Faktoren, vor allem die Einführung der Grossviehzucht in Cerro Akängue, neue Elemente seien, an denen sich solche Prozesse nachvollziehen lassen. Die Richtung war dabei klar gesetzt: ökonomischer Wandel provoziert Wandel in der Sozialstruktur. Dazu formulierte ich folgende Thesen:

- Die Notwendigkeit der "Landverwaltung" innerhalb der *comunidades* bedingt eine zunehmende Bedeutung des politischen Führers (*mburuvixa*) im Vergleich zum religiösen Führer (*tekoharuvixa*).
- Individueller Besitz wie das Rindvieh ist ein Zeichen für zunehmende Stratifizierung und Diversifizierung.
- Die Diversifizierung der Produktion führt zu einer vermehrten Arbeitskooperation einzelner Haushalte anstelle einer kommunalen Arbeitsorganisation.
- Ökonomische Verbesserungen ziehen eine ökologische Übernutzung des Landes im Brandrodungs-feldbau nach sich.

Diese Grundannahmen, welche in der vorliegenden Arbeit nach wie vor diskutiert werden, erweiterte ich während meines Feldaufenthaltes radikal, indem ich mich von den Pai-Tavyterã eines besseren belehren liess. Die Erweiterung geschah in zwei Richtungen:

- Veränderungsprozesse geschehen nicht, etwa nach dem marxistischen Modell, lediglich in Richtung von ökonomischen zu sozio-kulturellen Veränderungen. Die Frage von Ursache und Wirkung ist komplexer. Ideologie und Strategie nehmen dabei eine zentrale Rolle ein.
- Der Aufbau einer *comunidad* beinhaltet nebst einer Vielzahl von neuen ökonomischen Strategien auch eine intensive Diskussion um den richtigen Weg zwischen eigenen Werten und Lebensweisen (*Pai reko*) und denjenigen der umgebenden paraguayischen Gesellschaft (*Paraguay reko*). Es dauerte lange, bis ich feststellte, dass somit aktuelle Veränderungsprozesse, wie ich sie mir als Thema gestellt hatte, tatsächlich diskutiert und umstritten waren. Die Diskussion drehte sich um die zentralen Elemente, welche für das neue *Paraguay reko* in Cerro Akängue standen, nämlich Schule und Kühe. Darüber hinaus gab es aber fast keine Bereiche des täglichen Lebens, welche nicht in diese Diskussion einbezogen waren: die Feste, die religiösen Werte, die Lohnarbeit, der Holzhandel. Diese Diskussion zeigte mir nicht nur die Vielfalt der Veränderungsprozesse auf, sondern macht auch klar, dass diese nicht zu trennen sind von der Frage nach dem Verhältnis der Pai-Tavyterã zum paraguayischen Umfeld.

Eine Erweiterung des ursprünglichen Konzeptes lag auf der Hand. Dabei ging ich von folgenden Grundlagen aus:

- Eine Analyse der heutigen Situation der *Pai-Tavyterã* kann nicht getrennt werden von einer Analyse des regionalen und nationalen Umfeldes und der historischen Entwicklung von indianischen Ethnien und Kolonien innerhalb eines Nationalstaates.
- Cerro Akãngue befindet sich wie alle *Pai-Tavyterã comunidades* in Paraguay in einer Phase der Entstehung und Konsolidierung, welche einschneidende Wandlungsprozesse mit sich bringt.
- Die aktuellen Wandlungsprozesse beinhalten praktisch alle Bereiche des täglichen Lebens.
- Diese Wandlungsprozesse drehen sich um die Pole *Pai reko* und *Paraguay reko*, sind aber nicht als allmähliche assimilatorische Entwicklung vom *Pai reko* Richtung *Paraguay reko* zu verstehen, sondern ergeben eigene, neue Strategien.
- Der Umgang mit diesen Prozessen ist individuell sehr verschieden. Erklärungsansätze müssen diese individuellen Unterschiede berücksichtigen.
- Basis der Analyse müssen daher die einzelnen Akteurinnen, nicht die *comunidad* als Ganzes darstellen.

Schiel beschreibt in seinem Artikel "Ethnie, Stamm, Nation - was ist Fiktion, was ist Realität" (1985) den Ansatz, welcher Melber (1985) zur Analyse von Stammeskulturen in der postkolonialen Gesellschaft vorschlägt. Schiels Beschreibung ist dabei programmatisch für den Aufbau meiner Arbeit:

"Dieser Ansatz begnügt sich eben nicht mit der Feststellung, dass die meisten tribalen Gesellschaften bzw. "Stämme" erst das Resultat der Kolonialentwicklung sind, sondern er untersucht auch die spezifischen Bedingungen, die u.a. der Kolonialstaat schuf für solche Prozesse der Entstehung von "Stämmen" durch Transformation von ethnischen Eigenarten in politische Abgrenzung. Er untersucht diesen Prozess auch nicht nur von einer Seite; d.h. unter dem Gesichtspunkt der Kolonialpolitik bzw. der Gegenstrategie von Unabhängigkeitsbewegungen: Er berücksichtigt insbesondere auch die "Gegenseite" der Lebenswelt der "Eingeborenen", die ja ebenfalls versuchen, die neue Situation "in den Griff" zu bekommen bzw. - zumindest gilt dies für Segmente der indigenen Gesellschaft - diese neue Chance für sich zu verwenden." (Schiel 1985:169)

D Theoretische Ansätze

"...was die Leute mit dem indianischen Gedankengut machen, ist grauenhaft. Hoffentlich überleben die Indianer das." (Burri, zit. in Figlesthier 1995:52)

1. "ethnics compete through ethnicity whereas non-ethnics compete simply as individuals"¹ - Ansätze aus der Ethnizitätsdiskussion

Schreiben über die Pai-Tavyterä ist meist Schreiben über "Indianer", über eine Ethnie, über einen Stamm - das Label ändert seinen Namen mit der gängigen Mode, das Konzept dahinter ändert sich nur wenig. Schreiben über die Pai-Tavyterä wird somit zu einem ständigen Kampf gegen die Versuchung, die ethnische Zugehörigkeit nach dem Motto "ethnics compete through ethnicity whereas non-ethnics compete simply as individuals" (Williams 1989:405) als umfassendes Erklärungsmodell zu verwenden.

Diese Versuchung der **reduktionistischen Beschreibung** hat meines Erachtens folgende Gründe:

- Die Stigmatisierung des Indianers

Kaum eine Bevölkerungsgruppe dient in unserer Gesellschaft so sehr als Projektionsfläche für die verschiedensten Ideologien wie "die Indianer". Sie verkörpern je nach Zeitgeist Rousseaus edlen Wilden, den Naturschützer der Ökologiebewegung oder den Schamanen des New Age. Angesichts solcher Bilder, die uns seit Kindesbeinen verfolgen, wird es schwierig, IndianerInnen nicht in erster Linie über ihre Gruppenzugehörigkeit zu definieren - sei dies nun in Anlehnung oder Abgrenzung an gerade gängige Bilder. So sind die Ethnizitäts-Theorien, welche seit den sebziger Jahren die Ethnologie im Sturm eroberten, oft ein ideales Medium zur wissenschaftlichen Umformung des Indianers in unseren Köpfen.

- Kulturstalgie

Der Ethnologin ergeht es ähnlich wie den Entdeckungsreisenden:

"Da begegneten die Reisenden aus den "zivilisierten" Ländern plötzlich Menschen, die in ihren Wertorientierungen und in ihrem Verhalten von allem abwichen, was der Zivilisierte als "Kultur" begriff. Dieser Kulturschock führte im Bereich der geistigen Bewältigung zu den verschiedensten Konzepten einer Einordnung und Beurteilung des Fremden. Als die beiden Extreme auf diese Skala müssen die Stereotypen der "Barbaren" auf der einen und der "edlen Wilden" auf der anderen Seite gesehen werden." (Greverus 1978:219)

Den Barbar als Bewältigungsschema darf die Ethnologin offiziell per definitionem nicht wählen - bleibt also der edle Wilde. Damit befriedigt sie nicht nur ihren persönlichen Drang nach der heilen Welt des Primitiven, sondern stösst zudem auf offene Ohren in ihrer zivilisationsmüden Gesellschaft.

- Wen fragt man?

In der Literatur über die Pai-Tavyterä haben die Aussagen von Führern, vor allem religiösen Führern, ein Hauptgewicht. Oft gelten ihre Sichtweisen - also diejenigen von einigen wenigen einflussreichen älteren Männern - als die Sichtweisen "der Pai-Tavyterä". Dies hat etwa denselben Effekt, wie wenn auf den Aussagen von Schweizer Pfarrern eine Beschreibung "der SchweizerInnen" basieren würde. Nämlich: Die Beschreibung sagt mehr über die Pfarrer als über die SchweizerInnen.

¹ Williams 1989:405

- Strategie und Politik

a) Auf Seiten der Entwicklungsorganisationen

In den beiden Barbados-Konferenzen (vergl. Kap. E-3), die massgebend für die neue Indianerpolitik in Lateinamerika wurden, instrumentalisierte man die ethnische Identität der Indianergruppen zum Aufbau des politischen Widerstandes:

"Es gibt praktische und theoretische Gründe für die Behauptung, dass dieser scheinbar längere Weg zur Schärfung des ethnischen Bewusstseins der ist, der schliesslich zu Vielfalt der revolutionären Stellungnahmen führt." (Varese 1982:40)

Die in Barbados formulierten Grundsätze flossen über die Person Georg Grünbergs, Organisator der Barbados-Konferenzen und Gründer des Proyecto Pai-Tavyterã, direkt in die Entwicklungsarbeit mit den Pai-Tavyterã und in die wissenschaftliche Darstellung. Speziell in den Beschreibungen der Pai-Tavyterã durch die GründerInnen des Proyecto Pai-Tavyterã und in deren Projektbeschrieben wird diese politisch-strategische Funktion des ethnischen Ansatzes deutlich. Die Andersartigkeit oder deren Konstruktion soll die Emanzipation aus der untergeordneten Rolle im nationalen Kontext ermöglichen.

b) Auf Seiten der Pai-Tavyterã

Für den ethnischen Ansatz nehmen die religiösen Konzepte der Pai-Tavyterã eine wichtige Rolle ein, sind sie doch ein zentrales Element der Andersartigkeit. Hier nun liegt das doppelte Interesse speziell der religiösen Führer am ethnischen Ansatz. Die Betonung der Religion stärkt ihre Machtposition oder verhilft ihnen zur besseren Integration. Zudem haben sie erkannt, dass ihr kultureller Hintergrund als Pai-Tavyterã über das Projekt auch gegen aussen strategischen Wert erhält. Die Stigmatisierung des Indianers durch die Weissen scheint hier eine Ergänzung in der Stigmatisierung des Indianers durch den Indianer zu erhalten².

Ethnizitätstheorien werden also von verschiedener Seite instrumentalisiert - von den Forschenden zur Verarbeitung des Fremden und zur Freude der Daheimgebliebenen, von den Entwicklungsorganisationen im Kampf gegen die Assimilationsbestrebungen des Staates, von den Pai-Tavyterã im Umgang mit den Entwicklungsorganisationen, den ForscherInnen und dem Assimilationsdruck. Dittrich und Radtke betonen diesen konstruierten Charakter von ethnischem Bewusstsein:

"Aber so wenig die Kategorie "Rasse" eine natürliche Entsprechung in der Wirklichkeit hat, so wenig sind ethnisches Bewusstsein und ethnische Identität natürliche Tatsachen, die jenseits historischer Konstruktionen bestehen oder gar konstitutiv für menschliches Leben wären. Sie sind entstanden in einer bestimmten historischen Konstellation als bestimmte historische Konstruktion eines konstanten sozialen Problems, an dem sich nach den Natur- nun die Sozialwissenschaften massgeblich beteiligt haben. Nur in diesem Sinne haben sie Realität³." (Dittrich/Radtke 1990:23)

Dittrich und Radtke führen den heutigen Ethnizitätsbegriff historisch auf die Konstruktion von Nationalstaaten durch die entstehenden bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften des 18. und 19. Jahrhunderts zurück. Es galt, eine heterogene Bevölkerung zu einen; in Deutschland geschah dies beispielsweise über die Konstruktion des gemeinsamen "Volksgeistes", welcher vor allem eine vereinheitlichte Sprache beinhaltete. In diesem Zusammenhang verweisen die Autoren auf das Paradox, dass die zur "Muttersprache" mythologisierte Einheitssprache eigentlich eine Schulsprache ist. Solche Konzepte wurden im 20. Jahrhundert von den Sozialwissenschaften objektiviert und heute als Realität behandelt, "der sie zur Wirklichkeit verholfen haben" (Dittrich/Radtke 1990:21-26). Heute allerdings dienen die Konzepte, einst von einer Mehrheit beansprucht, vor allem im Sinne einer "Gegen-Ethnisierung" der Konzeption von Minderheiten:

² In diesem Rahmen wird deutlich, dass die Frage nach der Definition der Pai-Tavyterã immer auch eine Machtfrage ist: Die Macht der Führungspersonen unter der Pai-Tavyterã sowie die Macht der ProjektmitarbeiterInnen sind aus der Diskussion um "die Pai-Tavyterã" nicht auszuklamern.

³ Der konstruierte Charakter von ethnischer Identität darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie eine durchaus wirkungsvolle Realität darstellt, die auch von den AkteurInnen selbst reproduziert wird.

"Die von der Mehrheit der Minderheit aufgenötigte und von der Ethnologie objektivierte Distanz kann nun ihrerseits - bei Inanspruchnahme derselben Prämissen - zur Konstruktion einer Minderheitsidentität benutzt und als Mobilisierungsressource im Kampf um gleiche Rechte oder in Sezessionsbewegungen eingesetzt werden [...]" (Dittrich/Radtke 1990:23)

Am ausgeprägtesten zeigt sich diese ethnische Konstruktion in den Beschreibungen der Pai-Tavyterã durch das Proyecto Pai-Tavyterã. Dies hängt mit der Nähe des Gründers des Proyecto Pai-Tavyterã, Georg Grünberg, zur *Antropología Crítica* (vergl. Kap. E-3) zusammen. Die Vertreter dieser lateinamerikanischen Theorie, die in den siebziger Jahren als "dekolonialisierte Anthropologie" als Weiterentwicklung der Dependenztheorie geschaffen wurde, basierten ihre zweckorientierten Ansätze auf einer **substantivistischen Konzeption** von Ethnizität. Sie gingen davon aus, dass ethnische Bindungen "primordial", geradezu naturwüchsig, gegeben seien und somit Grundlage jeder Gemeinschaft bildeten. Daraus folgt auch die Vorstellung des "Indianischen" als ein Substrat losgelöst von jeder historischen Entwicklung, das sich wiederum allzu leicht mit den gängigen Klischees des "traditionellen Indianers" umschreiben lässt. Zudem verstellt dieser Ansatz jegliche Sicht auf die historische Bildung und Entwicklung von ethnischen Gruppen (Lentz 1989:129-131). Was als vorgegeben angenommen wird, kann nicht entstanden sein.

"Als programmatischer Begriff eines handelnden Subjekts verliert der Begriff der Ethnie zudem jede analytische Aussagekraft. Der "methodische Kollektivismus" verhindert den Einblick in Prozesse, die zur Herausbildung einer kollektiven, die ganze Ethnie umfassenden Bewegung führen, da er die Existenz einer solchen voraussetzt." (Wimmer 1983:159-160)

Von dieser substantivistischen Sicht unterscheidet sich der **formalistische Ansatz** in der Ethnizitätsdiskussion. Den Beginn dieses Ansatzes markierte Frederik Barth mit seinem berühmt gewordenen Artikel aus dem Jahr 1969 "Ethnic Groups and Boundaries" (Barth 1981). Barth kritisiert die Sicht, dass kulturelle Unterschiede ein Produkt von geographischer und sozialer Isolation seien. Er kehrt Ursache und Wirkung ins Gegenteil, indem er ethnische Unterschiede als eine Form von Selbst- und Fremdzuschreibung definiert, welche gerade in Situationen von inter-ethnischem Kontakt entsteht. Aus dieser Erkenntnis schlägt er auch in der Erforschung von ethnischen Gruppen eine neue Stossrichtung vor: anstatt Gruppen zu typologisieren, sollen die **Prozesse von Entwicklung und Aufrechterhaltung ethnischer Gruppen** untersucht werden, was vor allem über die Betrachtung der Abgrenzung gegen aussen möglich ist (Barth 1981:198-199).

Diese prozessorientierte Sicht eröffnet nun im Gegensatz zur Vorstellung eines primordial gegebenen ethnischen Bewusstseins einige Perspektiven in der Erforschung von sozialer Ordnung und sozialem Wandel. Barth selbst schlägt eine Analyse der Strategien der "Eliten" einer Gruppe vor, welche er als "agents of change" konzipiert. Welche Position nützt ihnen am meisten? Er sieht drei grundsätzliche Möglichkeiten für Minderheiten in industrialisierten Gesellschaften. Erstens können sie sich an die vorgegebenen Formen assimilieren. Zweitens können sie sich als Minorität definieren, ihre Verschiedenheit aber auf marginale Bereiche reduzieren. Drittens können sie ihre ethnische Identität betonen und sie als Organisationsstruktur benützen, um auch neue Strukturen aufzubauen (Barth 1981:222). Diese Differenzierung ist sinnvoll, meines Erachtens aber zu reduktionistisch, bestehen doch vielfältigere Varianten im Umgang mit Veränderungen und lassen sich die drei Möglichkeiten beliebig miteinander kombinieren, wie dies am Beispiel Cerro Akángue dargestellt wird.

Der Anthropologe Anthony Cohen entwickelt Barths Ideen zu Abgrenzungsprozessen weiter, indem er die **symbolische Konstruktion von community** betrachtet. Er wendet sich gegen die Auffassung, *community* beinhalte vor allem "those features of social life which are supposed to be lacking from modernity" (Cohen 1985:11). Er sieht *community*-bildende Prozesse vielmehr als eine Reaktion auf Veränderungen. Je grösser die tatsächlichen Veränderungen, desto grösser das Bedürfnis, die veränderten Formen mit bekannten Symbolen und Bedeutung zu versehen, um sie vertraut und eigen zu machen (Cohen 1985:44). Dieses Bedürfnis kann auch zu einer sekundären Traditionalisierung führen, wie weiter unten dargestellt wird.

Ähnliche Prozesse, wie sie Cohen auf der Ebene von *community* beschreibt, untersucht Anya Peterson Royce auf der individuellen Ebene in der Analyse von ethnischer Identität. Sie beschreibt ethnische Identität als "acquired and used feature of human identity, subject to display, avoidance, manipulation and exploitation" (Peterson Royce 1982:184) und geht damit ebenfalls von einer formalistischen Konzeption aus. Wie Barth betont sie den strategischen Gehalt von ethnischer Identität, welche jeweils den Situationen angepasst wird und prägt dafür den Begriff "situational ethnicity" (Peterson Royce 1982:202-208). Sie betont damit noch stärker als Barth, dass die Wahl einer ethnischen Strategie nicht lediglich eine einmalige Entscheidung darstellt, sondern je nach Kontext vom Individuum variiert werden kann.

In dieselbe Richtung weisen Michael Bommers und Albert Scherr, indem sie den kontextbezogenen Gebrauchswert von Ethnizität in den Vordergrund rücken. Damit stellt sich die Frage, in welchen gesellschaftlichen Figurationen und durch welche sozialen AkteurInnen Ethnizität bzw. Individualität beansprucht werden und wie damit Probleme der konkreten Lebenssituation bearbeitet werden können (1991:302).

2. Weder ein Unterkapitel noch ein Ausnahmezustand - Konzepte zu sozialem Wandel

Formalistische Ethnizitätstheorien bieten eine Analysegrundlage für einige Elemente des sozialen Wandels in Cerro Akängue. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass Cerro Akängue eine neu gebildete *comunidad* ist und damit die Herausbildung kollektiver sowie individueller Identität wichtig wird.

Dennoch erachte ich es als wichtig, den theoretischen Rahmen zu erweitern, um die Wandlungsprozesse in Cerro Akängue darstellen zu können. Dazu greife ich Grosstells auf diejenigen Theorien zu sozialem Wandel zurück, welche in der Betonung der Rolle des handelnden Subjekts am ehesten der in Cerro Akängue angetroffenen Situation von ausserordentlicher Kreativität, Selbständigkeit und Verschiedenheit gerecht werden.

Die unterschiedlichen Ansätze zur Konzipierung von sozialem Wandel, die ich hier kurz darstellen möchte, weisen alle eine Analogie auf: Sie gehen von einer Dualität zweier Pole aus, um deren Zusammenspiel zu erklären. Wichtig ist dabei die analytische Auflösung dieser beiden Pole zugunsten einer Akzentverschiebung auf die gegenseitige Beeinflussung und Durchdringung. Anthony Giddens setzt dafür den Begriff der Dualität, den er vom Dualismus abgrenzt:

"Konstitution von Handelnden und Strukturen betrifft nicht zwei unabhängig voneinander gegebene Mengen von Phänomenen - einen Dualismus - sondern beide Momente stellen eine Dualität dar." (Giddens 1992:77)

Konkret: wie konzipieren verschiedene TheoretikerInnen diese Dualität? Georg Elwert zielt auf die Auflösung des Gegensatzpaares **Traditionalismus-Modernität** im Bezug auf Innovationsbereitschaft. Sein Ansatz liegt dabei in der Entwicklungszusammenarbeit, mit deren Erklärungsmustern er auch den "Traditionalismushypothese als Scheintheorie" (1982:2) zu entlarven sucht. So zeigt er auf, wie in der Entwicklungsarbeit die Traditionalismushypothese immer wieder als Schuldzuweisung bei der Verweigerung von geforderten Neuerungen verwendet wird. Damit werden nicht nur die guten Gründe, die oft gegen eine Übernahme der Neuerungen sprechen, allzu bequem als Rückständigkeit verurteilt, sondern es bleiben tatsächliche Innovationen auch weitgehend verborgen. "Dass die strukturelle Neuerung verborgen bleibt", meint Elwert, "ist meines Erachtens kein Zufall; die Neuerung hat eher Erfolg, wenn sie in der alltäglichen Interaktion und in der sprachlichen Kategorie an das gewohnte anknüpfen kann." (1982:22) In diesem Sinne schlägt Elwert vor, die Traditionalismushypothese als ein Glaubenssystem der InnovationsagentInnen - sprich EntwicklungstheoretikerInnen - zu analysieren.

Ein sinnvolles Konzept zum Verständnis von traditionalistischen Tendenzen, wie sie auch in Cerro Akängue verbreitet sind, scheint mir das Konzept der **sekundären Traditionalisierung**, welches Bommes und Scherr (1991:305) im Zusammenhang mit MigrantInnen in Europa darstellen. Sie gehen davon aus, dass in Situationen, wo gesellschaftliche Normen ihre Verbindlichkeit verlieren, der Zwang entsteht, Identifikation aktiv herzustellen, "das nicht (mehr) Selbstverständliche zum Selbstverständlichen zu erklären" (Bommes/Scherr 1991:305). Dass solche Prozesse sekundärer Traditionalisierung nicht nur in der Migration, sondern in jeglicher Situation von Veränderung ausgelöst werden, zeigen etwa Studien zu "oral history" in Afrika, welche vermeintlich überlieferte Elemente als Neuentstehungen identifizierten (Melber 1985:148).

Die Soziologin Karin Knorr-Cetina (1981) geht die Frage nach der Auflösung von Dualismen auf umfassender Ebene an, indem sie nach dem Verhältnis von Mikro- und Makrotheorien fragt, um Veränderungs- wie auch Stabilsierungsprozessen auf die Spur zu kommen. Dabei definiert sie die "klassische" dualistische Auffassung als eine Zuordnung des Individuums und *social action* in den Mikrobereich der Gesellschaft und *social structure* in den Makrobereich. Sie stellt die Frage, was denn nun *social structure* sei: ein Aggregat aus lauter Mikro-Situationen? Ein eigenständiges Über-Gebilde ausserhalb des Bewusstseins der einzelnen Individuen?

"Instead of being seen as a monolithic system which regulates individual action, order comes to be seen as an upshot of concrete, communicative interaction. In a sense, the problem of social order is redefined by turning the traditional approach to social order on its head. Social order is not that which holds society together by somehow controlling individual wills, but that which comes about in the mundane but relentless transactions of these wills." (Knorr-Cetina 1981:7)

Was aber bleibt unter diesem Gesichtspunkt von den gängigen Mikro-Makro-Dichotomien übrig? Verhältnispaaire wie Handlung-Struktur, Einheitslichkeit-Komplexität, Machtlosigkeit-Macht oder Individuum-Kollektiv lassen sich nicht mehr einfach in das Mikro-Makro-Schema einordnen. Knorr-Cetina spricht hier von einer eigentlichen "Auflösung" der Mikro-Makro-Dimension.

Den überzeugendsten Ansatz, in diesem Auflösungsprozess neue Ansätze zu formulieren, fand ich bei Anthony Giddens. Mit seiner "**Theorie der Strukturierung**" überwindet er meiner Meinung nach ohne dem methodischen Individualismus zu verfallen am radikalsten die Theorien, welche den Menschen als nicht-bewusst durch die Gesellschaft / die Tradition / die Sozialisation gesteuert und gewissermassen seiner selbst beraubt darstellen. Zentral für Giddens' Ansatz ist das Verhältnis zwischen **Handlung und Struktur**.

Grundsätzlich geht Giddens von einer kompetent handelnden Person aus:

"Handelnde wissen immer, was sie tun - auf der Ebene diskursiven Bewusstseins und in irgend-einer Beschreibung. Was sie tun, kann jedoch in anderen Beschreibungen ganz merkwürdig erscheinen, und möglicherweise wissen sie wenig von den verzweigten Folgen ihres Handelns." (Giddens 1992:79)

Mit dieser Annahme lässt sich auch das nach Giddens übliche, funktionalistische Modell von Struktur nicht mehr vertreten. Struktur werde dort "als eine Art Muster für die Strukturierung sozialer Beziehungen bzw. sozialer Phänomene" gedacht (Giddens 1992:68). In diesem Sinne erscheine sie als eine dem handelnden Subjekt äusserliche Einschränkung seiner freien Spontaneität. Diesem Modell hält Giddens das Konzept von Struktur als Schnittstelle von Gegenwärtigem und Abwesendem entgegen. Struktur kommt somit dann ins Spiel, wenn es um die Frage geht, wie Handlungen über Zeit und Raum hinweg reproduziert werden und somit Systeme bilden. Als entscheidendes Element hierfür nennt Giddens Routine und Regeln, wobei auch diese nicht als Monolithe ausserhalb des Handelns stehen. "Die

diskursive Formulierung einer Regel ist bereits eine Interpretation dieser Regel. Und wie ich bereits angemerkt habe, kann dies auf eine Änderung der Form ihrer Anwendung hinauslaufen" (1992:74⁴).

Soweit einige rudimentäre Grundbegriffe zu Giddens' Theorie der Strukturierung. Wendet Giddens seinen Ansatz auf die Konzepte von sozialem Wandel an, so ergibt dies zunächst eine Dekonstruktion einiger gängiger Theorien; allen voran zerpfückt er den Evolutionismus. Grundsätzlich sträubt sich Giddens gegen die Annahme, dass sozialer Wandel auf einen Faktor zu reduzieren sei, etwa auf die Anpassung an die Umwelt der Kulturökologinnen oder die Entfaltung der Produktivkräfte der MarxistInnen. Zentral werden für ihn Fragen nach der Natur von Macht, die er als grundsätzlich jeder Handlung immanent darstellt. Hierbei wendet er sich speziell gegen Marx, indem er Macht von der notwendigen Verbindung mit Herrschaft und Unterdrückung löst. Giddens' Definition von Macht:

"Macht ist die Fähigkeit, Ergebnisse herbeizuführen; ob diese Ergebnisse mit rein partikulären Interessen verknüpft sind oder nicht, gehört nicht zum Kern ihrer Definition." (Giddens 1992:314)

Um tatsächlich Herrschaftsstrukturen aufbauen zu können, muss Macht nach Giddens mit allokativen und autoritativen Ressourcen kombiniert werden. Allokative Ressourcen beinhalten die materiellen Aspekte, die Kontrolle über Produktion und Güter, die meist wie etwa im Marxismus als Hauptelement von Herrschaft definiert wird. Autoritative Ressourcen hingegen, welche die Kontinuität von Gesellschaften über Raum und Zeit oder die Organisation von Gemeinschaften und Lebenschancen beinhalten, werden als notwendiger Bestandteil von Macht meist unterschätzt. Laut Giddens lassen sich aber allokativen Ressourcen ohne die Umwandlung autoritativer Ressourcen nicht fortentwickeln. Das heisst in etwa, dass ökonomische Veränderungen nicht ohne gesellschaftliche Veränderungen einhergehen können. Somit ist die Beeinflussung solcher gesellschaftlicher Veränderungen integraler Teil von Herrschaft und als "Hebel" des sozialen Wandels ebenso wichtig ist wie die Beeinflussung ökonomischer Faktoren (Giddens 1992:317-320). Dies ist im Zusammenhang mit den Wandlungsprozessen bei den Pai-Tavyterä interessant, gehen dort doch ökonomische und materielle Veränderung mit Veränderungen in der Organisation von Gemeinschaft und Machtverhältnissen einher.

Ähnliche Prozesse sprechen Elwert und Bierschenk an, wenn sie sozialen Wandel als Produkt von verschiedenen Interessen darstellen:

"It is not the society as such which decides by common consent to alter its structure but an interplay of different (group) interests, strategies, sets of norms, social perceptions whereby the social actors create legitimate norms, compromises, cease-fires and modes of conflict which together form a social structure." (Elwert/Bierschenk 1988:102)

Norman Long sucht ebenfalls in dieselbe Richtung, indem er - vor dem Hintergrund der praktischen Entwicklungszusammenarbeit - eine "Schnittstellenanalyse" vorschlägt. "The study of interface [=Schnittstelle] encounters involving social actors with conflicting or divergent interests and values" (Long 1989:223). Longs Ansatz soll die Forscherin darauf sensibilisieren, wie Diskrepanzen in Interesse, Interpretation, Wissen und Macht an kritischen Punkten ausgehandelt und damit bestehende Normen stabilisiert oder verändert werden. Wichtig scheint mir Longs Forderung nach einer Analyse, welche Wandel nicht ausschliesslich als Folge von Entwicklungszusammenarbeit oder anderen äusseren Einflüssen konzipiert, sondern das Handeln der Erforschten mit einbezieht (1993:221).

Frederik Barth plädierte bereits zwanzig Jahre vor Norman Long dafür, sozialen Wandel zu studieren. Sein Artikel "On the Study of Social Change" beginnt mit einer Warnung:

"There has been a comfortable convention in social anthropology till now of treating "social change" as if it were a topic of anthropological investigation like "religion" or "domestic organization", something that must be discussed in addition to, and preferably subsequent to, other

⁴ Hervorhebung durch den Autor.

substantive fields in the description of social systems. But if we couch our description of these aspects of society as if we were dealing with forms that do not entail and reflect processes, we cannot expect that the terms and concepts we develop in this description will serve us with equal facility in the description of changing forms." (Barth 1981:105)

Kurz gefasst: Wandel ist weder ein Unterkapitel noch ein Ausnahmezustand. Barth sucht nach Konzepten, welche Stabilität ebenso erklärungsbedürftig machen wie Wandel, indem sie: "describe all of society in such terms that we see how it persists, maintains itself and changes through time" (1981:105). Barth geht davon aus, dieses Ziel nur über die Analyse von konkreten *events of change* erreicht wird, womit er der zweifelnden Forscherin Sinn und Rechtfertigung für den Feldaufenthalt "out there" gibt:

"I feel that if we want to understand social change, we need concepts that allow us to observe and describe the events of change. Our contribution as social anthropologists must lie in such primary materials for understanding the processes; it lies in our powers for observation out there where change is happening today, and not in producing secondary data by deduction and extrapolation." (Barth 1981:106)

Die verschiedenen hier kurz dargestellten Ansätze zur Konzipierung von sozialem Wandel scheinen mir gerade in der Analyse von indianischen Gemeinschaften sinnvoll. Diese werden allzu gerne statisch (Veränderung ist dabei lediglich Auflösung oder aber der Kampf gegen die Auflösung) und als ethnische Einheiten mit einem primär durch die ethnische Zugehörigkeit bestimmten Set von Handlungsmöglichkeiten dargestellt. Dieser Sicht stellen die oben dargestellten AutorInnen Konzepte von handlungs- und entscheidungsfähigen Individuen entgegen, die nicht völlig durch Strukturen determiniert sind. Ebenso bieten diese Ansätze die Möglichkeit, die Pai-Tavyterä nicht lediglich als Opfer darzustellen, sondern als "aktiv Handelnde und nicht einfach passiv Leidende" (Schieffelin 1985:170).

E Vom Zitieren des Fremden zum Aufmarsch der Betroffenen - Indigenismo und Indianidad in Lateinamerika

"Das Zitieren des Fremden für eigene Ideen, der demonstrative Exotenauftritt vor der Nationalversammlung wirkt wie eine Vorwegnahme des Aufmarsches der Betroffenen, den wir aus unserer neueren politischen Folklore (seit den 70er Jahren Comandante Alberto mit Berichten von der Front, heute zunehmend João aus dem Regenwald) kennen." (Münzel 1993:400)

Indigenismo bezeichnet die Strategien der Nationalstaaten im Umgang mit den indianischen Gruppen auf ihrem Territorium. Der Begriff wird hauptsächlich für die vergangenen 50 Jahre verwendet, in denen vor allem über die Gründung des überstaatlichen Instituto Indigenista Interamericano eine lateinamerikanische Indianerpolitik angestrebt wurde. Seit der Kolonialzeit lassen sich aber gesellschaftliche und politische Haltungen und Handlungen erkennen, die unter dem Begriff Indigenismo gefasst werden können (Quintanilla 1990:19).

Die Grundlage für den Indigenismo wurde bereits bei der Entdeckung Amerikas mit dem ideologischen Konstrukt des "indios" gelegt (Hernández 1985:95). Die Bezeichnung *indio* - der ein geographisches Missverständnis zugrunde lag - war ein Pauschalbegriff, mit dem sich fortan alle neuentdeckten Ethnien Amerikas fassen liessen. "By all indications, the dream of sociocultural unity for what is today Spanish America did not exist before the arrival of the Spaniards. [...], Christopher Columbus was twice mistaken: His hosts were neither Hindu subjects nor were they one people." (Muñoz 1982:2). Der Begriff impliziert somit eine Negation von Unterschieden, wurde aber gleichzeitig zur Verkörperung "des Anderen". Das Ideal des "Universalmenschen", in Renaissance und Humanismus geboren, wurde durch die Realität bedroht (Morin 1988:14). Die Reduktion der IndianerInnen in *encomiendas* und Missionen können als frühe Bemühungen gewertet werden, die andern zu integrieren und an das eigene zu assimilieren - sei es an die Ökonomie oder an das Evangelium, oder wie es sich in der Geschichte Paraguays bewährte, an beides.

1. Die Indianerfrage in der Identitätskonstruktion der Nationalstaaten

Mit der Unabhängigkeit der Kolonien Südamerikas im 19. Jahrhundert wurde auch die "Indianerfrage" zu einem Problem der neuen Staaten. Während die gesetzlichen Grundlagen zum Umgang mit den UreinwohnerInnen bisher jenseits des Meeres in Spanien und Portugal gelegt worden waren, lag die Verantwortung nun bei den jeweiligen Regierungen.

Diese Situation provozierte eine Auseinandersetzung, meist innerhalb der Intellektuellenkreise geführt, über die Rolle der IndianerInnen in den neugeschaffenen Staatsgebilden⁵. Dass diese intellektuelle Fragestellung eine zentrale Rolle in der Geschichte des unabhängigen Lateinamerika erhielt, lag aber

⁵ Die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Rolle der IndianerInnen in den Kolonial- und Nationalgesellschaften führt zu einer schizophrenen Konzeption des Indianerbildes: Im Alltag werden die IndianerInnen vor allem über ihren sozio-ökonomischen Status definiert, auf einer ideologischen Ebene sind sie aber Projektionsfläche für intellektuelle Konzepte (Stavenhagen 1988:24). Ergebnis dieser Zwiespältigkeit ist uns bis heute - vor allem im Bezug auf die allgegenwärtigen Indianerbilder Nordamerikas - so vertraut, dass es zur Selbstverständlichkeit wurde. Wir stören uns kaum daran, dass der "edle Wilde", je nach Epoche und Bedarf der mutige Kämpfer des Westernfilmes, der Erdverbundene der Ökologiebewegung oder der Schamane des New-Age in Realität als Sozialhilfempfänger in Reservate gedrängt wurde.

weniger an der Indianerfrage selbst, sondern vielmehr an der Verknüpfung mit der Suche nach einer eigenen Identität der neuen Staaten. Diese Konstellation macht verständlich, dass sich die Indianerfrage seit der Unabhängigkeit immer um die Frage des Verhältnisses zwischen IndianerInnen und nationaler Gesellschaft drehte. Dabei reichte das Spektrum der angestrebten Strategien von Negation bis zu Integration.

Die Suche nach der eigenen Identität war nach der Unabhängigkeit durch den Nationalismus und den Glauben an ökonomischen Fortschritt durch die Befreiung von kolonialen Fesseln dominiert. Es galt, aus den spanischen Provinzen eigenständige, moderne Nationalstaaten zu bilden. Diesem Ziel waren die IndianerInnen gleichzeitig hinderlich und dienlich. Ihre Andersartigkeit widerstrebte dem Ideal der homogenen und zivilisierten Nationalgesellschaft, blieb aber gleichzeitig ein Symbol für den Unterschied zwischen Europa und der Neuen Welt, ein Symbol der Andersartigkeit im Prozess der Abgrenzung. Ein kniffliges Problem stellte sich: Wie konnte die indianische Kultur zur Abgrenzung gegen aussen verwendet werden ohne einer internen Homogenisierung zu widerstreben?

Verschiedene Lösungswege wurden verfolgt: Einerseits wurde "der *indio*" in die Vergangenheit projiziert, wo er als historische Figur die Wurzeln der lateinamerikanischen Eigenheit symbolisierte, um in der Gegenwart negiert zu werden. Der Indianer, wie er den Revolutionären vorschwebte, entsprach einer literarisch transformierten Idealfigur, wie sie von europäischen Intellektuellen wie Rousseau oder Voltaire geschaffen wurde (Muñoz 1982:57-59). Der reale Indianer hingegen war ein Hindernis für den ökonomischen Fortschritt, der sich ideologisch am französischen Positivismus und politisch an Frankreich, England und vor allem den USA orientierte und zum Leitbild der Führungsschichten nach der Unabhängigkeit wurde. In den Worten des Argentiniers Faustino Sarmiento (1811-1888) ausgedrückt:

"Los anglosajones no admitieron a las razas indígenas ni como socios, ni como siervos en su constitución social. Esa fue la base de su éxito a diferencia de la colonización ejercida por España, que aún no salía de la Edad Media a trasladarse a América, y que absorbió en su sangre a una raza prehistórica y servil." (Stavenhagen 1988:34)

Das Ideal der Indianerpolitik lag für Sarmiento in der Negierung aller indianischen Elemente, die Ausdruck einer prähistorischen und somit antimodernistischen Rasse waren, sei es auf gleichberechtigter oder unterwerfener Stufe. Dieses Ideal schien ihm in der Verdrängungs- und Auslöschungspolitik der USA verwirklicht. Das reale Problem jedoch blieb: Die IndianerInnen waren da. Die Augen für diese simple Tatsache öffnete die Generation der Antipositivisten, geführt vom uruguayischen Schriftsteller José Enrique Rodó (1871-1917). Sie erhielten hauptsächlich in Mexiko Bedeutung, wo die Ideen von Vertretern wie José Vascóncelos einflussreich auf die Mexikanische Revolution wurden (Muñoz 1982:6).

Die Antipositivisten plädierten gegen die Übernahme fremder Modelle - unter der Flagge des Liberalismus hatte sich schliesslich in Mexiko die Diktatur Diaz' etablieren können - und schlugen statt dessen die Besinnung auf die eigene lateinamerikanische Realität vor. Eine Reihe von einflussreichen Philosophen - Namen wie José Martí oder José Carlos Mariátegui stehen bis heute für die Unabhängigkeitsbestrebungen Lateinamerikas - begannen sich mit der Situation der IndianerInnen zu befassen, wobei sich ihr Augenmerk vor allem auf deren Marginalität richtete. Sie erklärten die Marginalisierung aber nicht mehr rassistisch, sondern stellten nun Kultur oder Klasse in den Vordergrund. Während die gängigere Version lautete, die traditionelle kulturelle Ausrichtung schliesse die IndianerInnen vom Modernisierungsprozess aus, nannte Mariátegui als erster ihre niedrige soziale Stellung als ihr Hauptproblem im Umgang mit der Nationalgesellschaft und sah das Indianerproblem als Produkt der Ökonomie an. Diese Erkenntnisse, vor allem über Literatur und Sozialwissenschaft generiert, führten zunächst zu Protestbewegungen gegen die Unterdrückung der IndianerInnen. Sehr bald kippten aber solche Bemühungen in die Überzeugung, dass die IndianerInnen keine Überlebenschancen ausserhalb einer Assimilation an die nationale Gesellschaft hätten:

"En suma, todos estos pensadores proponen que los indígenas deben olvidar sus costumbres y hasta su idioma mismo si fuese posible. Sólo de esta manera solucionarán sus problemas y formarán una masa homogénea, una nación verdadera. Es decir que la solución a su aislamiento de tantos siglos se resolverá simple y sencillamente con que el indígena deje de ser indígena." (Stavenhagen 1988:43)

Indigenistische Bestrebungen wurden zudem durch populistische Regierungen aufgenommen und propagiert, die sich ihrer bedienten, um einerseits auch die IndianerInnen für ihre Zwecke zu erreichen, andererseits einer nationalen Identität Vorschub zu leisten (Barre 1988:32). Mit der Aufgabe der eigenen Kultur zugunsten einer Vermischung mit den spanischen Abkömmlingen könnten sich die IndianerInnen nicht nur aus ihrer Marginalität befreien, sondern gleichzeitig den emanzipatorischen Idealen durch die Bildung einer neuen Gesellschaft dienen. Der Mythos des *mestizos* als Ideal der nationalen Idee war geschaffen⁶. Wie aber Muñoz (1982:244) feststellt, ist *mestizaje* in Lateinamerika implizit mit Gewalt einer dominanten Gruppe an anderen Gruppen verbunden, und diese Tatsache spiegelt sich folgerichtig immer wieder in den Bemühungen, die IndianerInnen an die nationale Gesellschaft zu assimilieren.

2. Die Institutionalisierung der Indianerfrage im Indigenismo

2.1 Die Vorreiterrolle Brasiliens

Charakteristisch für den staatlichen Umgang mit den IndianerInnen wurde die Gründung der Indianerbehörden, welche über eine Reihe von Gesetzen die Grundlagen zur "Befriedung" - sprich Assimilierung - der noch Wilden erhielten und somit die Indianerfrage nun institutionell verwalteten. In diesem Vorgehen übernahm Brasilien mit seinem bereits 1910 gegründeten *Serviço de Proteção aos Índios* eine Vorreiterrolle. Darcy Ribeiro, Anthropologe und bekanntester Indianerforscher Brasiliens, gehörte diesem *Serviço* an und beschrieb dessen Geschichte in einem Artikel unter dem Titel "The Social Integration of Indigenous People in Brazil": Die Ideologie des Gründungsvaters des *Serviço*, General Rondon, und dessen Mitarbeiter entsprechen in Ribeiros Beschreibung weitgehend den Leitvorstellungen der Indigenisten:

"They declared that the Indians' backwardness resulted not from any congenital incapacity - as was widely alleged - but from the inhuman treatment and the exploitation to which the tribes had been subject since discovery. Convinced of the essential unity of mankind, its equality of aptitude and capacity for improvement, they held that the escape from fetichism would come by increasingly rapid stages, as soon as opportunities for development were assured. By this process, it was believed, the Indians would be integrated into the national life as true Brazilians - stronger, more honest, more diligent than the hybrid population which Rondon's officers had found in the backwoods or commanded in the army." (Ribeiro 1962:22)

Die "essential unity of mankind" widerspiegelt den alten Glauben an den Universalismus, "inhuman treatment and exploitation" verweisen ideell auf Mariátegui, "escape from fetichism" erinnern an die kulturelle Begründung der ökonomischen Marginalisierung. Dem Ideal des akkulturierten *mestizos* als Träger der Nation wird schliesslich gehuldigt durch die Lösung des Indianerproblems über den integrierten "true Brazilian - stronger, more honest, more diligent". Zwei Hauptprobleme standen laut Ribeiro diesem Ziel im Wege:

⁶ Interessant ist, dass in Paraguay unter Francias ökonomischem und politischem Isolationismus bereits 100 Jahre vor den nach Liberalismus strebenden Ländern eine ähnliche Integrationsstrategie über den *mestizo* erfolgte.

"(1) The power of conservatism among the indigenous groups, their stubborn resistance to change and the strength of the sense of identification with the tribe, which induces these tiny ethnic units to struggle by all means for preservation of their character and independence; and (2) the inability of the Brazilian community, particularly of the frontiers of expansion, to assimilate indigenous groups and provide them with a stimulus and an incentive to dissolve." (Ribeiro 1962:22)

Um "stubborn resistance to change" zu durchbrechen, hatte der Serviço de Proteção aos Índios ein eigentliches Befriedungs-System entwickelt, welches "these tiny ethnic units" nach dem Motto "die if need be, never kill" mit den nötigen Stimuli zur Auflösung versehen sollte (Ribeiro 1962:2-13).

Wollte man gemäss Ribeiro einen zurückgezogen lebenden Stamm befrieden - was meist dann der Fall war, wenn man dessen Gebiet ökonomisch zu nutzen gedachte - so stellte der Serviço ein kleines Team aus lokalen Personen, im Idealfall einschliesslich "partly integrated indians" aus derselben Sprachgruppe, zusammen. Dieses Team erstellte an einem strategisch günstigen Ort im Indianerterritorium einen "attraction post" mit einem "'armoured" house (zinc plating is best), surrounded by a barbed-wire fence". Von dort aus wurden erste Geschenke an von IndianerInnen begangenen Orten plaziert. Kam es zu ersten Angriffen von Indianern, war es wichtig "to couple a serene and peaceful air with a certain firmness, to demonstrate that the team has arms, knows how to use them, is well defended, and only abstains from attacking the Indians because it does not wish to hurt them". Zunächst verlegten die IndianerInnen im Allgemeinen ihre Siedlung weiter weg vom "attraction post", um erst nach Monaten auf die Geschenke zögernd mit Gegengeschenken zu reagieren. "It is customary to call this period namôro - the "flirting" stage [...]. The "flirting" stage leads onto fraternization, which may develop rapidly into a sound relationship [...]" (Ribeiro 1962:3-7).

"But what is to be done with the Indians thus pacified?" fragt sich Ribeiro und kommt zum Schluss: "In truth, pazification is adjusted more to the need for expansion of Brazil's organized society than to the specific needs of the Indians" (Ribeiro 1962:8).

2.2 Die kontinentale Vernetzung

Seit 1918 wurden in verschiedenen kontinentalen Kongressen der Wunsch nach panamerikanischen Kongressen zur Indianerfrage geäussert. 1938 forderte die VIII Conferencia Internacional Americana in Lima:

"Los indígenas, como descendientes de los primeros pobladores de las tierras americanas, tienen un preferente derecho a la protección de las autoridades públicas para suplir la deficiencia de su desarrollo físico e intelectual, y en consecuencia, todo cuanto se haga para mejorar el estado de los indios será una reparación por la incomprensión con que fueron tratados en épocas anteriores." (Barre 1988:33)

Das neue Verständnis, mit dem man den IndianerInnen begegnen wollte, war wiederum geprägt durch die Überzeugung, man müsse physisch und intellektuell Rückständige beschützen.

Der erste Congreso Indigenista Interamericano fand 1940 in Mexiko statt. Die neuen Befriedungs- und Assimilierungsbestrebungen wurden dort mit der Gründung des Instituto Indigenista Interamericano als kontinentale Strategie auf institutioneller Ebene verankert und als Grundlagen für die Indianerpolitik der einzelnen Staaten festgelegt. Diese postulierten den Respekt für die indianische Kultur, verlangten von den Staaten aber gleichzeitig die Unterstützung der IndianerInnen in der Assimilation, und im "aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal". Ähnliche Ideen wurden 1954 im 3. Kongress explizit als indianische Rechte formuliert, die unter anderem auch das Recht auf Land und Gleichheit vor Gesetz einschlossen. Problematisch blieb aber, dass die Beschlüsse des Instituto Indigenista Interamericano nie rechtlich verbindlichen Charakter für die Mitgliedstaaten erhielten und zum grossen Teil uneingelöst blieben (Stavenhagen 1988:107-108).

Die Assimilierungspolitik blieb bis in die siebziger Jahre dominanter Ansatz zur Lösung des Indianerproblems. Sie wurde bestenfalls durch die Idee des Nationalparks ergänzt, in dem besonders schützenswerte IndianerInnen gewissermassen als nationales Erbe konserviert werden sollten.

3. Die Instrumentalisierung des "ethnischen Bewusstseins" in der Indianidad

Die Assimilierungstheorie lässt sich vor dem Hintergrund der dominanten Modernisierungstheorien verstehen. Solange man annahm, dass soziale Ungleichheit und Marginalität eine Folge der noch nicht umfassenden Einbindung der Dritten Welt in die kapitalistischen Strukturen darstellten, erschien der Versuch der ökonomischen Gleichstellung durch Integration durchaus sinnvoll. Dem Paradigma, dass Fortschritt eine geradezu "natürliche" Folge von Integration sei, wurde aber in den sechziger Jahren mit der Dependenztheorie zunehmend der Boden entzogen. Es ist bezeichnend, dass dieser neue Ansatz in Lateinamerika, an der Economic Commission of Latin America der UNO in Santiago de Chile, entwickelt wurde. Hier wurde erstmals Integration als eine Form der Marginalisierung thematisiert. Integration wurde nicht mehr als der Weg aus Unterentwicklung und Armut, sondern als deren Ursache konzipiert (Wimmer 1993:123ff).

Diese Ansätze wurden von einer neuen Generation von Indigenisten weiterentwickelt, welche sich als Vertreter einer "kritischen Anthropologie" (Antropología Crítica) für einen Paradigmenwechsel im Indigenismo einsetzten⁷. Die Vertreter der Antropología Crítica gingen davon aus, dass der "indio" zwar ein koloniales Produkt sei, dass das "ethnische Bewusstsein" der indigenen Völker sich aber aus dem Unterwerfungsprozess ausklammern konnte - als Beweis wurde etwa das Überleben der indigenen Sprachen angeführt - und nun, Phönix aus der Asche, im Dienst einer neuen "Indianidad" stehen sollte (Wimmer 1993:145ff).

Die Indianidad-Bewegung manifestierte sich in Lateinamerika erstmals in der Konferenz von Barbados 1971, welche wegbereitend wurde für den Wechsel vom Indigenismo zur Indianidad. Während der Indigenismo für eine staatlich gelenkte, integrationistische Indianerpolitik stand, sollte sich in der Indianidad-Bewegung genau das Gegenteil manifestieren:

"Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlás o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable de ser protagonistas de su propia lucha." (Declaración de Barbados por la Liberación del Indígena; Grünberg 1972:507)

In Barbados wurden die Bedingungen für eine indianische Befreiungsbewegung definiert: Von Seite des Staates sollte ein umfassender Schutz der Rechte der indigenen Bevölkerung erfolgen: Recht auf eigene Kultur und Organisation sowie eigenes Territorium bei gleichzeitiger Wahrung der allgemeinen Bürgerrechte. Der Staat wurde für die Unterstützung der indigenen Völker und für Übergriffe der nationalen Gesellschaft verantwortlich gemacht. Die Aufgabe der religiösen Missionen wurde damit definiert, von jeder weiteren Missionierung abzulassen. Die Anthropologie sollte aus dem Dienst der Herrschenden treten, um ihre Verantwortung in der Konfliktvermittlung und Denunzierung von Genozid und Ethnozid wahrzunehmen und ihr Wissen über indigene wie nationale Gesellschaften den kolonisierten Völkern weiterzugeben. Auf Seite der indigenen Bevölkerung glaubte man schliesslich zur Realisierung ihrer Befreiung eine "aspiración de realizar la unidad pan-indígena latinoamericana" (Grünberg 1972:507)

⁷ Eine gute, ins Deutsche übersetzte Übersicht zu den Vertretern und Ideen der Antropología Crítica gibt die Textsammlung "Indianer In Lateinamerika: neues Bewusstsein und Strategien der Befreiung" (1982). Einige Hauptvertreter wie Grünberg, Batalla, Varese, Bartolomé greifen darin Diskussionselemente der Antropología Crítica wie die Bildung Indianischer Organisationen, das Verhältnis von Ethnie und Klasse oder das "ethnische Projekt" der indianischen Gruppen auf.

festzustellen und erhoffte sich "vías alternativas a los caminos ya transitados por la sociedad nacional" (Grünberg 1972:508).

Als strategisches Element zur Umsetzung dieser Ziele stand für die Vertreter der Antropología Crítica die Bildung von indianischen Organisationen im Vordergrund, auf dass sich die IndianerInnen so selbst zu Wort melden und für ihre Rechte kämpfen könnten, statt wie bisher durch die Indigenisten, selbsternannte Vertreter indianischer Interessen aus der nationalen Mittel- bis Oberschicht, im politischen Diskurs vertreten zu werden. Das ethnische Bewusstsein sollte für diesen Kampf instrumentalisiert werden. Problematisch blieb allerdings, dass indianischen Vertreter der IndianerInnen wiederum der Mittelschicht entstammten - oder entstammen mussten, da sie sonst kaum über das nötige Instrumentarium für die politische Arbeit verfügten.

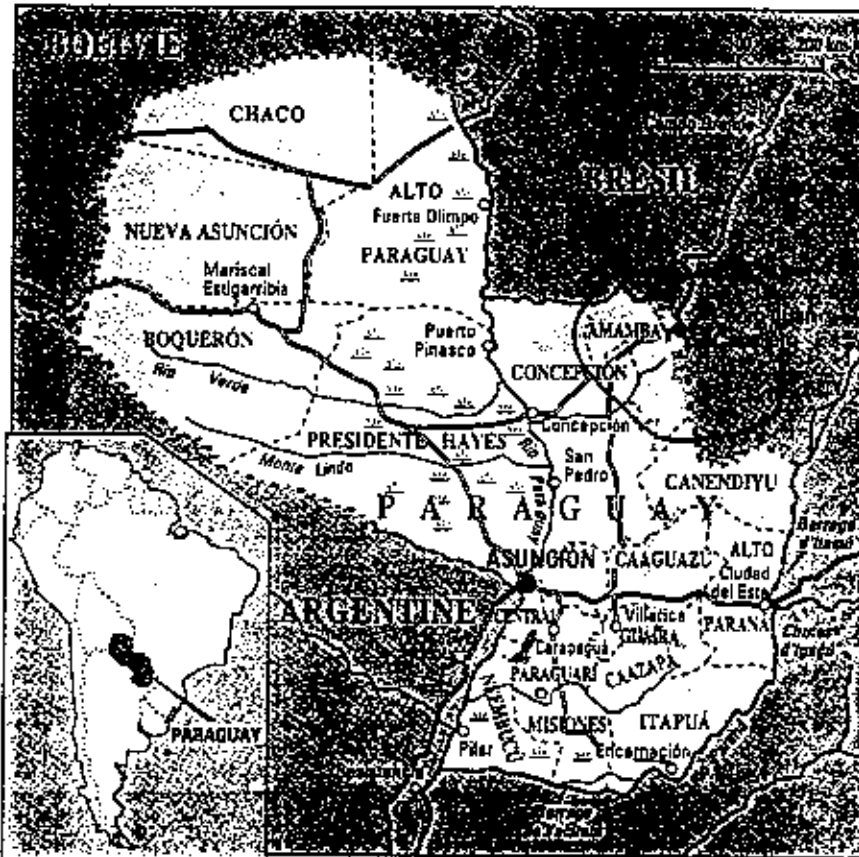
In der zweiten Konferenz von Barbados 1977 erklärte man "los movimientos de liberación indígena en América Latina" zum zentralen Thema und lud auch Indianerführer als Kongressteilnehmer ein, um damit die indianischen Organisationen in die Bewegung einzubinden. Die neue Konzeption wurde als Paradigmenwechsel in der Indianerfrage verstanden:

"La indianidad no es, pues, un nuevo artificio del Estado para manipular mejor al indígena, sino más bien una expresión política del indígena para romper con esta relación colonial y definir por sí mismo su especificidad y reivindicarla. [...] La indianidad es un proceso dinámico que se construye día por día y sólo corresponde a los indígenas el de definirla." (Morin 1988:350)

Die Ideen der Indianidad-VertreterInnen wurden bald von den staatlichen und überstaatlichen Institutionen aufgegriffen. So waren am 8. Congreso Indigenista Interamericano in Mexiko erstmals verschiedene Vertreter von Indianerorganisationen anwesend. Diese Bereitwilligkeit war aber nicht unbedingt Folge eines neuen Bewusstseins, sondern hing auch mit der geringen Effizienz der bisherigen Indigenismo-Politik zusammen (Stavenhagen 1988:114). So liegt der Verdacht nahe, dass über die Einbindung der Indianerorganisationen oft lediglich die alten Assimilierungs-Ziele effizienter umgesetzt werden sollten. Als am 9. Kongress 1985 die Indianerorganisationen Kritik an der Politik der Staaten übten und nicht nur Beobachterstatus, sondern Mitspracherecht am Kongress forderten, wehrten sich einige Delegationen gegen diese Anliegen, so dass sie nur teilweise in die Resolution aufgenommen wurden (Stavenhagen 1988:115).

F "Natural resources are threatened, and so also, unfortunately, is the Indian population"⁸ - Der Nordosten als neue Siedlungszone

1. Der nationale Kontext



Paraguay (Bareiro Saquier/Navarro 1991:5) und das Siedlungsgebiet der Pai-Tavyterã

Als Folge der historischen Entwicklung Paraguays - dominante Position Asuncións seit der Kolonialzeit, Unzugänglichkeit des Chacos, Verkauf der Grenzregionen als extensiver Grossgrundbesitz an ausländische InvestorInnen, etc. - wies Paraguay bis vor wenigen Jahrzehnten eine ausserordentlich starke Konzentration der Bevölkerung im Zentrum des Landes auf. In der traditionellen *zona central* der Departemente Central, Paraguari, Cordillera, Guairá und Caazapá lebte noch Anfangs der sechziger Jahre fast die Hälfte der Bevölkerung des Landes. Für viele wurden die bestehenden Landverhältnisse eng: 1958 waren dort über die Hälfte der landwirtschaftlichen Betriebe kleiner als 5 ha (Kleinpenning/Zoomers 1987:243) - offiziell liegt heute der staatliche Ansatz zum Unterhalt einer Familie bei 20 ha.

Den Zuwachs, welche die katholischen Ligas Agrarias (Bauernverbände) seit den fünfziger Jahren erhielten, liess auf steigendes Bewusstsein und Widerstandswillen der benachteiligten Bauern schliessen. So wurde die zunehmende Zerstückelung der kleinbäuerlichen Betriebe in der *zona central* vom Stroessner-Regime zum Problem erklärt, dessen Definition auch schon die Lösung programmatisch in sich trug: Die *zona central* wurde zur *zona minifundio*. Diese Benennung verwischte in durchaus strategischer Absicht die Tatsache, dass die Landfrage nicht eindeutig war. Neben den Kleinstbetrieben stand eine kleine Schicht von 195 BesitzerInnen, die über die Hälfte der *zona central* besass. Das Problem lag also weniger in der Knappheit als in der Verteilung des vorhandenen Bodens - die durchschnittliche Parzellengrösse lag bei 20 ha (Nickson 1981:114-115).

⁸ Kleinpenning 1984:171

Als Lösung für die Situation in der *zona central* propagierte die Regierung die horizontale Expansion über Aussiedlung von kleinbäuerlichen ProduzentInnen in die Grenzregionen Paraguays. Dies versprach verschiedene Vorteile:

- Die Interessen der GrossgrundbesitzerInnen in der *zona central* wurden gewahrt; gleichzeitig konnte die Gefahr von Landbesetzungen oder Forderungen nach einer Umverteilung sogar reduziert werden (Kleinpenning/Zoomers 1988:257-260).
- Die allmähliche Intensivierung der Landwirtschaft in der Grenzregion in Richtung Agroindustrie sollte durch den Zuzug potentieller Arbeitskräfte unterstützt werden. Dieser Prozess würde nicht nur die gesamte landwirtschaftliche Produktion erhöhen und damit über den Export zusätzlich die Handelsbilanz verbessern, sondern auch das Land für dessen BesitzerInnen dank steigender Bodenpreise wertvoller machen.
- Dem Besiedlungsdruck im Nordosten von brasilianischer Seite her sollte durch die Integration der Region eine Gegentendenz geschaffen werden.

Diese Besiedlungspolitik fand 1963 ihren Ausdruck in den Gesetzen No. 852 zur Schaffung des Instituto de Bienestar Rural IBR und No. 854, dem Estatuto Agrario. Auch hier gilt wieder: *nomen est omen*. Das IBR löste das bisherige Instituto de Reforma Agraria ab (Kleinpenning 1987:123). Der neue Name sollte klarstellen, dass keine Landreform im Sinne von Umverteilung beabsichtigt war, sondern man wollte die Bevölkerung in den einsetzenden "ländlichen Wohlstand" integrieren. So stellte der IBR-Präsident Juan Manuel Frutos 1971 mit Befriedigung fest, dass seit 1963 lediglich 28'561 ha vom IBR enteignet werden mussten (Nickson 1981:117). Wenn das IBR etwa in einer statistischen Übersicht von 1988 wieder von der Reforma Agraria sprach, so ist dies hauptsächlich als politische Propaganda zu interpretieren, zumal die Statistiken konsequent zwischen der "Primer Periodo (1881-1953)" und der "Periodo Contemporáneo (1954-1987)" verglichen und damit die Amtszeit Stroessners als Markstein setzten (Instituto de Bienestar Rural 1988).

Das Hauptziel des neuen Estatuto Agrario war die Entlastung der *zona central* durch die Besiedlung der Grenzgebiete, was vor allem mit Hilfe von Kolonien Gründungen und deren Unterstützung in Form von Infrastruktur sowie technischer und finanzieller Hilfe erreicht werden sollte. Zuständig für die Umsetzung war das Instituto de Bienestar Rural.

Das Gesetz kann als Produkt eines Geflechtes von verschiedensten Interessengruppen und Strategien gelesen werden. Regierung und GrossgrundbesitzerInnen - zwei personell und ideell oft deckungsgleiche Gruppen - strebten politische Befriedung und ökonomische Sicherung ihrer Ländereien in der *zona central* beziehungsweise deren Aufwertung in den neuen Siedlungsgebieten an. Die kleinbäuerlichen Gruppen hatten mangels Einflussmöglichkeiten vor allem passiven Anteil an der Gesetzesformulierung: Sie galt es zu befrieden. Ihre aktive Beteiligung war dann erst wieder beim Aufbau der Kolonien, also für die praktische Umsetzung der Ziele, gefragt.

Eine weitere Bevölkerungsgruppe war im Gesetzestext zwar auch erwähnt, kam mit dem Gesetz aber erst über seine konkreten Auswirkungen auf ihren Lebensraum in Kontakt: Die *indigenas*. "The still remaining Indian communities" (!) sollten laut Gesetz beim Errichten von Kolonien ebenfalls unterstützt werden (Kleinpenning 1987:125).

Mögliche neue Siedlungszonen waren vor allem der Chaco und die nordöstliche Grenzregion gegen Brasilien. Während der Chaco aber weitgehend von "latifundism and absenteeism" bestimmt blieb (Kleinpenning 1987:205), setzten im Nordosten, der vor allem die Departemente Amambay, Canindeyu und Alto Paraná umfasst, grundsätzliche Veränderungsprozesse ein.

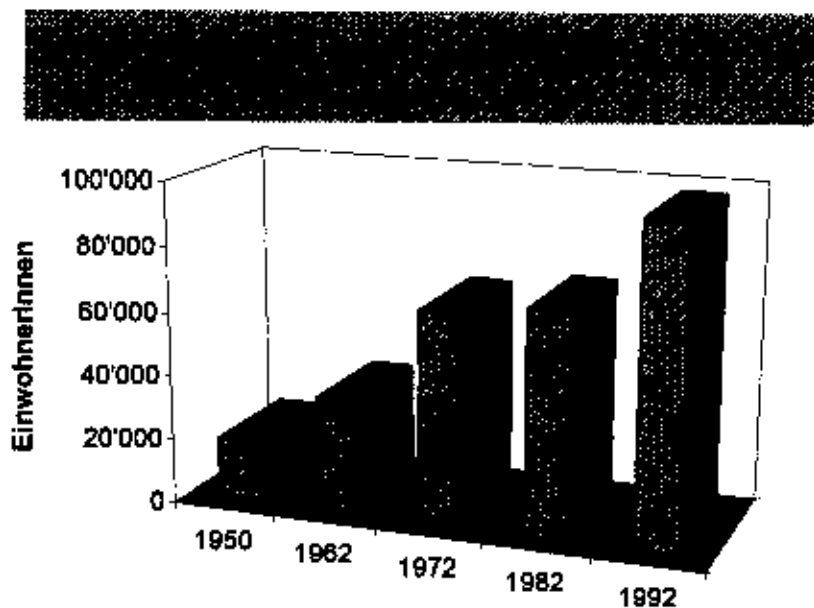
Die Region sollte über das staatliche Siedlungsprogramm zum El Dorado der kleinbäuerlichen ProduzentInnen werden. Das IBR gab zwischen 1956 und 1972 beispielsweise 970 neue Landtitel für das Departement Amambay aus, was die Gesamtzahl von Landtiteln um 47% ansteigen liess. Dies änderte allerdings nichts an der ungleichen Verteilung des Landes: Zwar stiegen die Güter mit einer Grösse von

10 bis 50 ha um 87% bei gleichzeitigem Rückgang der Kleinstgüter unter 10 ha um 54%. Parallel dazu stieg aber auch die Zahl der Güter über 100 ha von 110 auf 432, also um rund 400%. Die Landverteilung weist somit ähnliche Strukturen auf wie in der *zona central*, statt Umschichtung fand Ausbreitung statt.

Dass der Effekt des Umsiedlungsprogrammes nicht grösser war, lässt sich vor allem auf einen Mangel an staatlicher Unterstützung, wie sie im Estatuto Agrario vorgesehen war, zurückführen. Die Infrastruktur in den neuen Kolonien blieb minimal, Absatzmärkte fehlten, technische Unterstützung blieb praktisch aus. Als besonders heikel erwies sich die Erlangung von Krediten bei der Banco Nacional de Fomento: diese waren mit einem legalen Landtitel erhältlich. Die Landtitel, welche die NeusiedlerInnen aber zunächst erhielten, waren lediglich provisorisch. Um einen definitiven Landtitel zu erhalten, musste der Landpreis in einer Frist von sieben Jahren bezahlt werden. Eine Stichprobe bei KolonisorInnen im Departamento Alto Paraná zeigte, dass 1978 nur gerade 6% einen legalen Titel besaßen (Nickson 1981:117). Der Teufelskreis ist evident: Ohne Landtitel kein Kredit, ohne Kredit keine Investitionen, um Geld für den Landtitel zu erwirtschaften...

Der Minimalkostenansatz der staatlichen Besiedlungsprogramme lässt sich als Folge mangelnder staatlicher Ressourcen verstehen, kann aber auch durchaus strategische Absichten enthalten haben. Interpretiert man die Besiedlung aus artikulationstheoretischer Sicht, so war die Verarmung der KolonisorInnen Bedingung, um sie als billige temporäre Arbeitskräfte durch die GrossgrundbesitzerInnen der *estancias* auszubeuten.

Die Defizite der Besiedlungsprogramme schränkten auch den Einfluss auf die beabsichtigte demographische Umstrukturierung Paraguays ein. Zwar sank zwischen 1950 und 1982 der Anteil an der Gesamtbevölkerung Paraguays in der *zona central* von 48% auf 38%, was aber absolut immer noch eine Bevölkerungszunahme für das Gebiet bedeutete. Die Bevölkerungsdichte entsprach 39 Personen/km² (Gillespie 1983:359). Obwohl die Bevölkerung von Amambay von 1950 18'160 Personen (1,5 Personen/km²) bis 1992 auf 97'158 Personen (7,5 Personen/km²) stieg (Presidencia de la República 1992:Cuadro 1), machen die SiedlerInnen des staatlichen Programmes nur einen geringen Teil der ImmigrantInnen aus. Die Entwicklung der Region ist ebenso Resultat von ökonomischen und politischen Umstrukturierungen, welche weit über das staatliche Besiedlungsprogramm hinausgingen.



(Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos 1992:2)

2. Von der Mate...

Bis in die vierziger Jahre war das Gebiet des Amambay-Plateaus bestimmt durch die extraktive Gewinnung der Yerba mate (*Ilex paraguariensis* St. Hil.) in den subtropischen Wäldern. Grösste Landbesitzerin war die 1886 gegründete La Industrial Paraguaya, die in englischem und argentinischem Besitz stand und zu deren Gründungsmitgliedern auch der paraguayische Präsident General Caballero gehörte. Ihr Besitz umfasste 1911 17% der Gesamtfläche Ostparaguays! Gemeinsam mit dem französischen Unternehmer Barthé und der brasilianischen Firma Mate Laranjeiros übte La Industrial mehr als 60 Jahre die Kontrolle über das Amambay-Plateau aus (Kohlhepp 1984:206-207).

3. ...über den Kaffee...

In den fünfziger Jahren brach der Mate-Boom aufgrund sinkender Nachfrage zusammen. Diese Entwicklung begünstigte die expandierenden KaffeeproduzentInnen Brasiliens beim Aufkauf von Ländereien im paraguayischen Nordosten (Kohlhepp 1984:208). Unter ihnen waren vor allem der brasilianische Kaffeekönig Geremia Lunardelli sowie die von brasilianischen und nordamerikanischen Geschäftsleuten gegründete Gesellschaft Cia. Americana de Fomento Economica C.A.F.E.. In einer Broschüre (undatiert) schliesst sich die C.A.F.E. der Hoffnung eines "former Minister of Agriculture" an, "that this area [Amambay-Plateau] will sometime yield more coffee than the entire state of Paraná". Die Gesellschaft baute auf die Kooperation der Regierung aus ökonomischer Abhängigkeit:

"The government and the people of Paraguay believe with good reason that the planting of coffee and the efficient development of virgin lands will help to solve the economic problems which the country has had since its beginning [...]. President Chaves and other high government officials have given their personal assurances of cooperation with CAFE."

Der Traum der neuen Kaffeezone sollte schnell vergehen. Bald erwies sich das Klima mit winterlichen Frösten als ungeeignet für Kaffee. Erste Frostschäden wurden noch durch die geringen Exportzölle Paraguays kompensiert, doch mit den starken Frösten von 1969 und 1975 war nach dem Mate-Boom auch dem Kaffee-Boom ein Ende gesetzt (Kohlhepp 1984:209). Das Land jedoch blieb hauptsächlich in brasilianischen Händen. Zusätzlich ging ein grosser Teil des ehemaligen Staatslandes, welches das IBR zu günstigen staatlichen Festpreisen an Militär- und Regierungsmitglieder verkauft hatte, zu erhöhten Preisen an brasilianische Kolonisationsgesellschaften (Nickson 1981:123).

4. ...zur Soja!

Der Schlüssel der brasilianischen KolonistorInnen zur neuen Entwicklung der Region hiess Soja. Seit dem Militärputsch von 1964 setzte Brasilien auf Exportsteigerung und vergab zu diesem Zweck selektiv Kredite. In der Landwirtschaft waren vor allem die industriell verarbeitbaren Produkte förderungswürdig, was Soja interessant machte. So erhöhte die Regierung den staatlich garantierten Ankaufspreis für Soja zwischen 1968 und 1974 um 340%. Bei der Verteilung der Kredite allerdings wurden die GrossgrundbesitzerInnen massiv bevorteilt. Dieses Kreditsystem, kombiniert mit der gesteigerten Notwendigkeit für teure technische Hilfsmittel zur industriellen Agrarproduktion, verdrängte die kleineren Betriebe zunehmend vom brasilianischen Markt (Bertrand et al. 1984:82-86). Gleichzeitig stieg aber der Wert ihres Landes, so dass sich eine klassische Frontier-Strategie geradezu aufdrängte: das Vorrücken in die noch weniger erschlossenen Gebiete, in diesem Fall in die Grenzregionen Paraguays, was einen beträchtlichen Landgewinn nach sich zog.

Auf der politischen Ebene war der Weg für diese Expansionsstrategie bereits in den sechziger Jahren geöffnet worden. Die Asphaltierung der Strasse Asunción - Puerto Presidente Stroessner durch Para-

guay und der Bau einer Brücke über den Grenzfluss Paraná durch Brasilien ("Puente de la Amistad") schufen eine durchgehende Verbindung von Paraguay bis an die brasilianische Küste. Paraguay hob zudem 1967 das Verbot für Landkauf durch AusländerInnen im Gebiet von 150 km innerhalb der Grenze auf (Nickson 1981:121).

Kohlhepp (1984:214-215) nennt verschiedene Gründe für diese bereitwillige Haltung der paraguayischen Führungsschicht den brasilianischen Bestrebungen gegenüber:

- Die paraguayischen LandbesitzerInnen profitierten von der Kapitalkraft der brasilianischen SiedlerInnen dank steigender Landpreise.
- Die brasilianischen Kolonisationsgesellschaften wurden zum Aufbau von Infrastruktur verpflichtet, was die Kosten für den paraguayischen Staat senkte.
- Die marktorientierten BrasilianerInnen sollten Impulse für die ökonomische Entwicklung des Grenzgebietes liefern.
- Durch den Export von Agrarprodukten nach Brasilien versprach sich die Regierung Steuereinnahmen.

In den Worten von Juan Manuel Frutos, Präsident des IBR, wurden solche Motive mit der Rhetorik umfasst: "Brazilians are hardworking - Paraguay needs them" (Nickson 1981:129). Meliá, Mitbegründer des Proyecto Pal-Tavyterã, sieht die Einwanderung hingegen als brasilianischen Neokolonialismus sowohl über die indianische als auch die paraguayische Bevölkerung (Meliá 1988:72).

Die Interessen auf zwischenstaatlicher Ebene waren somit klar definiert: Brasilien hatte ein Ventil für die kleinbäuerlichen ProduzentInnen des Südens, die vom "Wirtschaftswunder" überrollt wurden und öffneten sich damit gleichzeitig einen Handelsraum. Paraguay profitierte über den "Ausverkauf" von der Kapitalkraft der SiedlerInnen. Wie aber wirkte sich diese brasilianische Immigration auf die regionale Struktur des Nordostens aus?

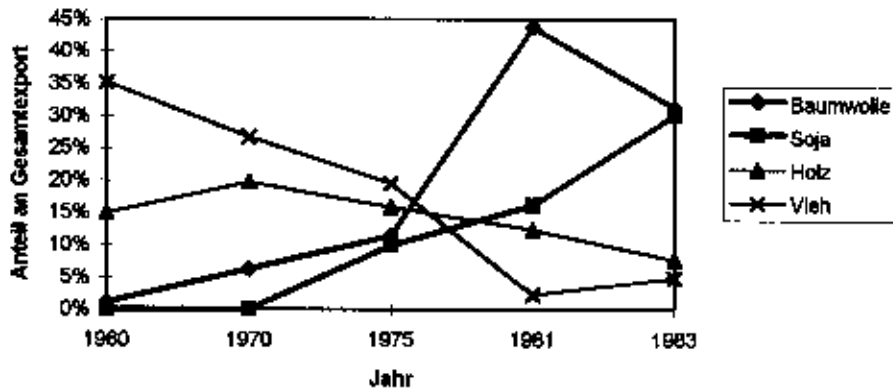
Das Bevölkerungswachstum in den Departementen Amambay, Alto Paraná und Canindeyu zwischen 1962 und 1972 geht fast vollständig auf die brasilianischen MigrantInnen zurück, welche bis 1972 einen Anteil von 18% an der Gesamtbevölkerung dieser drei Departemente ausmachten. Bis 1991 bleiben diese Anteile in den Departementen Amambay und Canindeyu praktisch unverändert, im Alto Paraná betrug der Anteil der brasilianischen LandbesitzerInnen nun aber bereits 36% (Ministerio de Agricultura y Ganadería 1992:15). Dieser massive Zuwachs dürfte auf den Bau des Itaipú-Staudammes mit Brasilien, der an das Departement grenzt, zurückzuführen sein.

Zwischen den paraguayischen und brasilianischen SiedlerInnen lässt sich eine eigentliche Dichotomie in der sozio-ökonomischen Struktur ausmachen. Die Unterschiede zwischen den beiden Gruppen orientieren sich an den Polen Agroindustrie auf der Seite der BrasilianerInnen und Subsistenzproduktion auf der Seite der ParaguayerInnen.

Eine wichtige Rolle in der Herausbildung dieser Dichotomie stellt die Form des Landbesitzes dar. Während ParaguayerInnen eher durch staatliche Besiedlungsprogramme in die Region kamen und daher selten definitive Landtitel und den Zugang zu Kreditprogrammen haben, sind BrasilianerInnen vor allem über die brasilianischen privaten Kolonisationsgesellschaften immigriert. Als Voraussetzung dafür hatten sie dieser Gesellschaft das Land bereits mit definitivem Titel abgekauft und erschlossen sich damit den Zugang zu Kreditprogrammen (Nagel 1983:109-112). Hier sieht Nickson die eigentliche Rolle des IBR, welches seine Position nutzte:

"...to smooth the path for the introduction of capitalist agriculture in Paraguay under Brazilian control. Its policy of not expropriating existing latifundios and its decision to sell off virgin state lands in the region were both instrumental for the subsequent transfer of the major part of the Eastern Border Region to Brazilian ownership within little more than a decade. At the same time by reproducing minifundio living conditions and insecurity of land tenure among the Paraguayan colonists under its charge, the IBR has ensured the availability of cheap and highly mobile labour force to meet the growing demand for labour by burgeoning capitalist agriculture in a region which until very recently was largely uninhabited." (Nickson 1981:131)

Die Landwirtschaft in den beiden Gruppen lässt sich über die Produkte als Indikatoren erfassen. Die BrasilianerInnen tendieren zu Sojaanbau, die ParaguayerInnen zu Baumwolle. Soja entspricht den Kenntnissen der brasilianischen MigrantInnen sowie, des kapitalintensiven Anbaus wegen, ihrem grösseren Landbesitz und besseren Kreditzugang. Tatsächlich stieg der Anteil von Soja an den paraguayischen Exporten parallel zur brasilianischen Einwanderung: Noch 1970 exportierte Paraguay keine Soja, von 1975 bis 1983 stieg der Anteil von 9.9% auf 30.1%.



(Baer/Birch 1984:787)

Baumwolle kann im Gegensatz zu Soja auch mit geringer Technologie auf kleinen *lotes* knapp über dem Subsistenzniveau angepflanzt werden. Daher tendieren die paraguayischen SiedlerInnen eher zur Baumwolle.

Auch die neusten Zahlen bestätigen diesen Trend: Während 1992 in Amambay die durchschnittliche Fläche Baumwolle pro *lote* 6 ha betrug, lag dieselbe bei Soja gerade zehn mal höher bei 60 ha. Die Betriebsgrössen aufgeschlüsselt nach Nationalität der BesitzerInnen zeigen dasselbe Bild: die durchschnittliche Betriebsgrösse von BrasilianerInnen in Paraguay beträgt 70.5 ha, diejenige von ParaguayerInnen 21.5 ha (Ministerio de Agricultura y Ganadería 1992:15/38). Diesen Strukturen entsprechen auch die Absatzmärkte: Baumwolle wird gemäss einem staatlich festgelegten Preis zu schlechten Bedingungen verkauft⁹, während der brasilianisch dominierte Sojahandel mit den internationalen Marktpreisen fluktuiert (Nagel 1983:112-114). Als Schnittstelle zwischen den verschiedenen Produktionsformen kann die Tagelohnarbeit verstanden werden, sind es doch meist die Kleinproduzenten, welche ihr Einkommen durch Lohnarbeit auf den grösseren Gütern ergänzen.

Im Departement Amambay hat zwischen 1981 und 1991 die Gesamtzahl der Betriebe um 20.1% abgenommen, die durchschnittliche Betriebsgrösse ist von 199 ha auf 318 ha um 59.8% angestiegen (Ministerio de Agricultura y Ganadería 1992:13). Die Zahlen dürften andeuten, dass in dieser Region das Zerstückeln des alten Grossgrundbesitzes weitgehend abgeschlossen ist, und dass die mittelgrossen Betriebe im Vergleich zu den Kleinbetrieben zunehmen. Diese mittelgrossen Betriebe sind tendenziell den intensiv produzierenden Sojabetrieben identisch.

⁹ Der Baumwollpreis war eine der Ursachen für die Aufstände der *campesinos* in den Departementen Concepción und San Pedro im Februar und März 1994 (Informe Latinoamericano, 3.3.94).

In seiner Studie zur sozio-ökonomischen Differenzierung zeigt Nagel (1983) aber auch, dass die Dichotomie ParaguayerInnen - BrasilianerInnen in vielen Fällen durchbrochen wird: An Fallbeispielen stellt er dar, dass auch ParaguayerInnen bei grösserem Landbesitz auf Soja umstellen oder dass Subsistenzproduktion bei ParaguayerInnen wie BrasilianerInnen ähnlich intensiv betrieben wird. Gleichzeitig zeigt er aber auch noch feinere Formen der ethnischen Differenzierung in der ökonomischen Produktion auf: So stellt er etwa fest, dass deutschstämmige BrasilianerInnen eine Vorliebe für Viehzucht zeigen.

Das nordöstliche Grenzgebiet Paraguays hat sich innerhalb weniger Jahrzehnte von einem marginalen, kaum besiedelten und nur extraktiv ökonomisch genutztem Gebiet zu einer Region mit einem hochkomplexen Geflecht von Siedlungsformen, ethnischen Differenzierungen und ökonomischen Strategien entwickelt. Verschiedene Faktoren sind meines Erachtens in dieser schnellen und radikalen Entwicklung für diese Region charakteristisch:

Die Besiedlung erfolgte nicht nur von einer, sondern gleich von zwei Seiten her, nämlich von der paraguayischen *zona central* sowie von Südbrazilien. Daraus resultierte eine parallel verlaufende Besiedlung und Nutzung durch GrossgrundbesitzerInnen, kapitalintensiven kleinbäuerlichen SiedlerInnen (vor allem von Paraguay her), sowie kapitalintensiver Besiedlung Richtung Agrobusiness (tendenziell von Brazilien her). Mit dieser Kombination wurde die zeitliche Dimension in der Integration des Grenzgebietes über das Strukturgefälle in der Landwirtschaft Brasiliens und Paraguay gewissermassen durch die geographische Dimension ersetzt: Anstelle einer schrittweisen Intensivierung der Landwirtschaft entwickeln sich das paraguayische und das brasilianische Siedlungsmodell parallel. Dies äussert sich in einer sehr raschen Entwicklung, welche sich durch ein ausgeprägtes sozio-ökonomisches Gefälle zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen auszeichnet.

Zusätzlich verschärft wird die Bedeutung dieser Entwicklung durch die Tatsache, dass sich die Wirtschaft Paraguays noch heute vor allem auf den landwirtschaftlichen Sektor stützt (vergl. Fogel 1989:5 / 1990:19 / Nohlen 1993:553). Dies bedeutet, dass ökonomische Entwicklungen wie diejenige in der nordöstlichen Grenzregion für den Staat von erstrangiger Bedeutung sind, da kein industrieller Sektor die Entwicklungen des Agrarmarktes abfedert. Um so grösser wird der wirtschaftliche Druck auf den Nordosten. Dieser Druck wurde seit Ende der achtziger Jahre zunehmend spürbar, da die Preise für Agrarprodukte auf dem internationalen Markt massiv fielen.

Die Folgen dieser Situation sind in Paraguays Nordosten allgegenwärtig bis in die Alltagswelt. Ökonomische Veränderungen, soziales Gefälle, ökologische Folgen wie die Abholzung von Waldgebieten, unsichere Lebenssituationen in einer sich verändernden Lebenswelt, hohe Mobilität und ein grosses Potential an alltäglicher Gewalt prägen das Leben im Grenzgebiet.

Die Pai-Tavyterã sind in diese Entwicklungen eingeschlossen. Die Ethnologin tendiert zur Aussage: "die Pai-Tavyterã wurden von diesen Entwicklungen überrollt". Diese Aussage trifft zu, ist aber nur ein Teil der Geschichte, derjenige im Schema des Indianer-Ökologen, des Indianer-Traditionalisten. Franz Hohler greift auf dieses Schema zurück, wenn er in seinem Artikel über Paraguay auf die Pai-Tavyterã Bezug nimmt:

"Ich höre von einem Indianerstamm in einem dieser von fortschreitendem Kahlschlag heimgesuchten Gebiete, in welchem sich immer mehr Junge das Leben nehmen, und zwar, indem sie sich eine Schlinge um den Hals legen, diese an einen Baumstamm binden und solange in die Schlinge rennen, bis sie tot sind." (Hohler 1994:22)

Die Pai-Tavyterã wurden von Entwicklungen überrollt, sie haben jedoch aktiv einen neuen Umgang mit diesen Entwicklungen gefunden. Das Spektrum reicht dabei vom Mitmachen bis zum Widerstand und zeigt verschiedene eigene Wege und Ansätze auf. Im Folgenden will ich nach einer historischen Darstellung der Pai-Tavyterã der letzten Jahrzehnte am Beispiel von Cerro Akãngue den Umgang mit dem Wandel und einige Meinungen der BewohnerInnen von Cerro Akãngue dazu darstellen.

G "with some modest help from a few kindly Whitemen and their institutions"¹⁰ - Die aktuelle Situation der Pai-Tavyterã

Seit der Kolonisierung definierte sich das Verhältnis zwischen den Guaraní im Nordosten Paraguays und der Kolonial- und Nationalgesellschaft vor allem über Verdrängung und Rückzug. Die Landpolitik der Einwanderer wie auch ihre Indianerpolitik - von Assimilation über Reduktion bis zu Vertreibung und Ethnozid - führten viele IndianerInnen in die peripheren *montes* (siehe Kopp 1994:19-38).

Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts veränderte sich der Kontakt zur Nationalgesellschaft für die Pai-Tavyterã grundlegend: Während die *monteses* über Jahrhunderte aus dem peripheren Lebensraum der *montes* lediglich Beziehungen ökonomischer Art zu den umgebenden SiedlerInnen unterhielten, gewann nun der Lebensraum der Pai-Tavyterã selbst an ökonomischer Attraktivität. Über Aufteilung der riesigen Ländereien in kleinere, intensiver genutzte Besitztümer, über die nationale Einbindung des Nordostens und über die brasilianische Zuwanderung wurden die Pai-Tavyterã innerhalb weniger Jahre von ihrem Land verdrängt. Die Entwicklung lässt sich an Intensität und Tempo mit keiner früheren Besiedlung dieser Gegend vergleichen.

In dieser Situation der "reducción "política" del espacio de los Guaraní" (Melià 1990:1) wurde 1972 durch den Ethnologen und Organisator der Konferenz von Barbados, Georg Grünberg, die Linguistin Friedl Grünberg und den Anthropologen Bartomeu Melià das Proyecto Pai-Tavyterã gegründet. Melià beschreibt die damalige Situation:

"Cuando a fines de 1971 nos encontramos con los Avá del Amambay - así eran generalmente conocidos por los paraguayos de la región - la situación de estos Guaraní era prácticamente desconocida. Quien quería tener una idea de aquella realidad, era llevado a dirigirse a algún hacendado o comerciante de la región, a algún militar o a los misioneros de Nuevas Tribus, que desde hacía unos años residían en Yvytyte. Estos tres tipos de personas, supuestamente con buenas relaciones con las Avá, de un modo u otro recordaban que esos Guaraní estaban en período de transición "inevitable". La inevitabilidad del proceso tenía dos causas: el progreso de la sociedad nacional sobre el espacio de los Avá y la voluntad del indio de tomarse paraguayo." (Melià 1990:1)

Die ProjektmitarbeiterInnen standen angesichts der minimalen Kenntnisse zu den Pai-Tavyterã vor dem Problem, die marginalisierten Gruppen überhaupt erst auffindig zu machen. Zunächst wurden daher die bestehenden Gemeinschaften lokalisiert, Zensen durchgeführt (Wicker 1992:156) und gleichzeitig Strategien zur "emancipación social, cultural y económica de los Pai-Tavyterã" (Proyecto Pai-Tavyterã/Proyecto Guaraní 1977:7) ausgearbeitet. Das "programa de acción" umfasste schliesslich folgende Punkte:

1. Adjudicación legal de tierras a cada comunidad (tekoha) para su uso comunal de acuerdo con las leyes sobre la reforma agraria y la consecuente creación de cooperativas de producción y consumo y de administración propia, llamados "Pai rekoha" (Colonias Nacionales Indígenas).
2. Asistencia médica y sanitaria en base a una combinación de medicina tradicional y occidental. Diversificación de producción alimenticia y campañas de vacunación, con énfasis en la erradicación de la tuberculosis.
3. Un programa integral de educación incluyendo alfabetización de adultos y niños, información sobre los derechos, y distribución de documentos de identidad." (Proyecto Pai-Tavyterã/Proyecto Guaraní 1977:9)

Dieses auf ethnischer Emanzipierung beruhende Konzept wurde durch den Versuch ergänzt, *campesinos* und *indígenas* als eine Klasse mit gemeinsamen Zielen und Bewusstsein zusammenzuführen. Der

¹⁰ Clifton 1994:37

Ansatz, ethnische Strategien mit Klassenkampf zu verknüpfen verweist auf Georg Grünbergs Zugehörigkeit zur *Antropología Crítica* und ihre Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Klasse und Ethnie (vergl. Wimmer 1992:149-163). Überall dort, wo die Kategorie "Indianer" nicht mit "*campesino*" oder gar "Industrieproletariat" gleichzusetzen ist, birgt die Verbindung dieser Kategorien bei gleichzeitiger Stärkung des ethnischen Bewusstseins potentielle Widersprüche. Grünberg versuchte, dieses Problem theoretisch auf einer funktionellen Ebene zu lösen:

"Die Aufrechterhaltung, ja Betonung der ethnischen Identität ist dem Entstehen des Bewusstseins, einer sozialen Klasse "für sich" anzugehören, nicht nur nicht hinderlich, sondern erweist sich als Katalysator für soziale Mobilisierung, einschliesslich der Allianzbildung mit ethnisch unterschiedlichen Gruppen gleicher Klassenzugehörigkeit." (Grünberg 1982:229)

Die Herausbildung eines ethnischen Bewusstseins, darüber herrschte unter den verschiedensten Ausrichtungen innerhalb der *Antropología Crítica* Konsens, ist zweckorientiert. Sie soll ein Mittel im Kampf gegen die Auflösung der indianischen Gruppen darstellen. Dennoch ist sie nicht Selbstzweck, sondern ein Instrument im Klassenkampf: "Ethnische Identität erweist sich als wichtige Motivierung im Kampf gegen Unterdrückung aller Art" (Grünberg 1982:216).

Ähnlich wie die ethnische Identität wurden auch indianische Wirtschafts- und Gesellschaftskonzepte instrumentalisiert. So meinte Grünberg über die Pai-Tavyterã:

"La participación de los Pai-Tavyterã en importantes decisiones y cambios de la sociedad rural paraguaya puede ser observada como activa y fructifera. Su contribución se ve especialmente valiosa en orientar a la población campesina paraguaya hacia modos cooperativos de producción, una reinterpretación de los conceptos de propiedad y hacia una agricultura más ecológicamente orientada." (Proyecto Pai-Tavyterã/Proyecto Guaraní 1977:9)

Das Arbeits- und Besitzmodell der Pai-Tavyterã wurde in europäische Idealvorstellungen projiziert, irgendwo zwischen den landwirtschaftlichen Genossenschaften, wie sie sich am Ende des 19. Jahrhunderts herausbildeten, dem Kooperativenmodell und dem modernen westlichen Anspruch an Ökologie. Wicker beschrieb in seinem Artikel "Subsistenzorientierte Entwicklung der Pai-Tavyterã in Ostparaguay" (1988:177-180), wie sich diese Konzepte auf die Projektarbeit im wirtschaftlichen Bereich auswirkte:

Die wirtschaftlichen Vorstellungen des Projektes orientierten sich an der Subsistenzproduktion, um eine zunehmende Marktabhängigkeit bei schlechten Preisen zu verhindern. Da aber aus denselben Gründen die Tagelohnarbeit minimalisiert werden sollte, musste ein Produktionsüberschuss erarbeitet werden, um durch dessen Verkauf das wenige Bargeld, das die Pai-Tavyterã brauchen, zu erwirtschaften. Für diese angestrebte Produktionssteigerung wurde zunächst ein Modell angewandt, in dem "grosse Felder gemeinsam gerodet, bebaut und später die Ernte unter Führung des *mburuvixa* verkauft und der Erlös unter den Beteiligten aufgeteilt werden" sollte (Wicker 1988:179). Dies erwies sich aber sehr bald als unpraktikabel, da es lediglich den Vorstellungen der Projektmitarbeiter entsprach. Der Arbeits- und Verteilmodus war den Pai-Tavyterã nicht geläufig und sie gingen davon aus, dass der Erlös dem *mburuvixa* zufließen würde, womit sie möglicherweise nicht falsch lagen. Also wurden in einer zweiten Projektphase nur noch die schweren, alleine nicht zu bewältigenden Rodungs- und Abbrennarbeiten gemeinsam organisiert. Danach wurden die Felder zum individuellen Bebauen und Verkaufen der Ernte unter den TeilnehmerInnen aufgeteilt. Auch bei der Anwendung dieses Modelles kam es zu Problemen mit der Durchführung der gemeinsamen Arbeiten. Also kam man in einer dritten Phase endgültig von den Kooperativen- und Grossfeldgedanken weg - eine Absage an die Ideale der Projektleute - und fand zu den individuellen Feldern zurück. Kleine Arbeitsgruppen rotierten nun auf den Feldern der einzelnen Teilnehmer für die Rodung, womit die gemeinschaftliche Arbeitsorganisation von der Dimension der *tekooha* auf diejenige von Kleingruppen reduziert wurde.

Gemäss dem "programa de acción" arbeitete das Proyecto Pai-Tavyterã auch in den Bereichen Gesundheit und Bildung. Die Gesundheit betreffend waren vor allem Impfaktionen und die rudimentäre Ausbil-

dung von Pai-Tavyterã-Ehepaaren zu *enfermeros* und *enfermeras*, welche eine minimale medizinische Betreuung innerhalb ihrer eigenen Kolonien gewährleisten sollten, sehr erfolgreich. Das 1975 errichtete Haus zur Behandlung von Tuberkulose-PatientInnen in der Kolonie Tapy hingegen existiert heute nicht mehr (Grünberg 1988:8-12).

Problematischer war die Arbeit im Bereich Bildung. 1978 wurde, ebenfalls in Tapy, eine Schule gegründet, um in dreimonatigen Kursen VertreterInnen der einzelnen Kolonien zu alphabetisieren. Diese sollten dann ihrerseits mit der Hilfe des Proyecto Pai-Tavyterã in ihren Kolonien Schulen eröffnen und ihr Wissen weitergeben, gehören die Pai-Tavyterã doch zusammen mit den Mbyá zu den Ethnien mit der grössten Analphabetismusrate in Paraguay. Nach einer nationalen Studie beträgt diese 89.6% (Pane de Perez Maricevich 1985:144), nach eigenen Schätzungen liegt sie noch höher. Die Alphabetisierungskurse des Proyecto Pai-Tavyterã wurden zwar bis 1986 zuerst in Tapy, später in Piraymi durchgeführt, die Weiterführung in den Kolonien fand aber kaum statt.

Weitaus am einfluss- und erfolgreichsten war die Projektarbeit im Bereich der Landabsicherung. Gesetzliche Grundlage für die Gründung von Indianerkolonien bildete das Estatuto Agrario von 1963, welches Landenteignung "para parques nacionales y para colonias indígenas" als "de utilidad social" ansah. Bedingung war der Nachweis der *ocupación de hecho*, was eine bereits mindestens 20 Jahre dauernde Besiedlung des beanspruchten Gebietes bedeutet (Wicker 1993:114). Diese Vorgaben kamen den Projektzielen entgegen; man war zum Schluss gekommen, dass Kolonien nur an den bereits besiedelten Gebieten, welche von den Pai-Tavyterã als ihre jeweiligen *tekoña* angesehen wurden, entstehen konnten. Dieser Beschluss beruhte auch auf den Erfahrungen mit einer früheren Landabsicherung: Bereits 1954 hatte der paraguayische General Samaniego zwischen den Flüssen Ypane mí und Ypane guazu im Süden des heute von den Pai-Tavyterã besiedelten Gebietes Land für ein Reservat vermessen lassen. "Die hinter dieser Aktion stehende Idee war, dass in die vermessenen 13'000 Hektar Land, die bis anhin von etwa 150 Familien besiedelt waren, nun alle Pai-Tavyterã der näheren und weiteren Umgebung siedeln würden - die Indianer somit in Sicherheit und Abgeschlossenheit ihre Kultur leben könnten. Diese von Brasilien übernommene Reservatspolitik, die mehr dazu dient, Grundbesitzer von Indianern zu befreien als umgekehrt, scheiterte gründlich" (Wicker 1992:156). Die Pai-Tavyterã liessen sich nicht umsiedeln, zumal das vermessene Land nicht einmal rechtlich abgesichert war und weiterhin verkauft wurde.

1973 erhielt das Proyecto Pai-Tavyterã vom Instituto de Bienestar Rural IBR, welches für die Umsetzung des Estatuto Agrario zuständig ist, die Erlaubnis, Landvermessungen zur rechtlichen Absicherung von *colonias indígenas* durchzuführen (Proyecto Pai-Tavyterã/Proyecto Guaraní 1977:10). Bis 1975 wurden so die auf Staatsland liegenden Kolonien abgesichert. Von 1975 bis 1981 sicherte man auch Kolonien ab, welche auf Privatland lagen. Dies involvierte Interessenkonflikte mit der von Grossgrundbesitzern durchzogenen Regierung und mit den entsprechenden Landbesitzern, welche die SiedlerInnen bisweilen mit Repressionen von ihrem Land zu vertreiben suchten. Dennoch konnten bis 1981 30 *Colonias Nacionales Indígenas* mit einer durchschnittlichen Grösse von 1'800 ha für die Pai-Tavyterã abgesichert werden (Wicker 1992:157).

Diese Landtitel lauteten allerdings nicht auf die Namen der jeweiligen Kolonien, sondern waren stellvertretend auf die *Asociación Indigenista del Paraguay A.I.P.* überschrieben worden. Der Grund dafür lag im rechtlichen Vakuum, dass Landtitel nicht an Kollektive ohne Rechtsperson, wie die indianischen Gemeinschaften es waren, ausgestellt werden konnten. Mit dem Estatuto de las Comunidades Indígenas von 1981 konnte dieser Missstand auf gesetzlicher Ebene behoben werden, indem ein Verfahren vorgesehen wurde, das den Gemeinschaften den Status der Rechtsperson (*personería jurídica*) verschaffte. Jahrelang wurde dieses Verfahren aber nicht umgesetzt; der Staat unternahm - einmal mehr - nichts, die Indigenisten begnügten sich mit der Klage, dass der Staat nichts unternehme. Dies änderte sich erst 1984, als eine Gruppe von Indigenisten den *Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos SPSAJ* gründete. Dieser Organisation gelang es bis heute, einen Grossteil der Landtitel auf die Pai-Tavyterã *comunidades* zu überschreiben.

H Cerro Akãngue

1. Geographie

Cerro Akãngue liegt südlich des 22. Breitengrades auf gut 300 m ü.M. im Departement Amambay im Nordosten Paraguays (vergl. Karte Kap. F-1), dessen Zentrum die Grenzstadt Pedro Juan Caballero ist. Der subtropische Primärwald, welcher die Gegend kennzeichnet, wurde zunehmend zugunsten von landwirtschaftlicher Produktion und Viehzucht abgerodet. Heute ist die asphaltierte Ruta V ("Ruta Quinta"), welche Amambay von Osten nach Westen in der Nähe des Flusses Aquidaban durchquert, die markanteste geographische Gegebenheit, die auch Besiedlung und Landnutzung stark geprägt hat. Gerodete Landstriche sind ein allgegenwärtiges Bild entlang dieser Strasse. Eine zweite Strasse führt von der Ruta V gegen Norden nach Bella Vista. Die Ruta Bella Vista ist nicht asphaltiert und für die Region von viel geringerer Bedeutung als die Ruta V. Entsprechend wird sie von grossen, kaum besiedelten Waldgebieten flankiert.

Cerro Akãngue liegt in der Nähe der Ruta Bella Vista, circa 30 Kilometer von der asphaltierten Ruta V entfernt, und ist in Form einer Streusiedlung angelegt. Die Haushalte verteilen sich somit weitläufig über die *comunidad* und sind untereinander mit Pfaden verbunden. Ein Zentrum existiert nicht. Die BewohnerInnen unterteilen die *comunidad* in drei Teilgebiete: Im südlicheren Teil liegt Cerro Akãngue, der zentrale und ältestbesiedelte Teil ist nach dem durch ihn fliessenden Bach Jaguarete benannt und im Norden liegt Alegre, welches am weitesten von den Hauptwegen entfernt und am wenigsten bevölkert ist (vergl. Karte Kap. H-2.2).

Cerro Akãngue umfasst in seiner heute rechtlich abgesicherten Form knapp 2'000 ha. Die Region ist leicht hügelig, der einzige markante Punkt bildet der kegelförmige Cerro Akãngue, weit herum sichtbar und geradezu magisch wirkend, der als südwestlicher Eckpunkt der *comunidad* dient. Mit Ausnahme des zentral gelegenen *campo natural*, der als Naturweide heute für das Rindvieh eingezäunt ist, ist die *comunidad* weitgehend bewaldet und wird teilweise für Brandrodungsfeldbau genutzt.

Die *comunidad* ist umgeben von weitläufigen, wenig besiedelten *estancias*. Auch im Rahmen des Siedlungsgebietes der Pai-Tavyterã liegt Cerro Akãngue sehr peripher, was alltägliche Kontakte zu anderen Pai-Tavyterã einschränkt.

2. "Und so begannen wir die Kolonie..."¹¹ - Die Entstehung eines Mythos

2.1 Die ersten Jahre

Bereits 1974 hatte das Proyecto Pai-Tavyterã ein Stück Fiskalland für die Pai-Tavyterã der Region Cerro Akãngue absichern wollen; diese Vermessung aber wurde, nachdem sie zunächst bewilligt war (Resolución No. 1863, 6.11.1974), mit der Begründung gestoppt, das angebliche Fiskalland gehöre einem Privaten (INDI Nota 71, 1978). Das Land wurde von einem paraguayischen General beansprucht (Bericht Archiv PPT, undatiert, zwischen Jan. und Sept. 1977).

1978 nahmen die Bemühungen um Land eine Wende, indem der damalige *mburuvixá* Cipriano Chamorro vehement das Land zu fordern begann, welches die Pai-Tavyterã der Region als das ihre betrachteten. Es handelte sich dabei um ein Stück am Fusse des Berges Cerro Akãngue, in welchem ausser Cipriano Chamorro selbst lediglich sieben weitere Familien lebten. Einige verlassene, niederge-

¹¹ Rogelio Reyes 28.9.1992

brannte Häuser in dieser Gegend zeugten von der Vertreibungspolitik der Landbesitzer. Gemäss Erhebung des Proyecto Pai-Tavyterã bestand unter den Cipriano Chamorro zugehörigen Pai-Tavyterã, die über ein Radius von bis 40 km um den Cerro Akãngue verstreut lebten, weitgehende Übereinstimmung über die Lokalisation des *tekoha* (Plan und Zensus PPT Juli 1976, Zensus IBR 14.9.1976, Brief IBR 20.9.1976). Der Zensus des Proyecto Pai-Tavyterã hatte 49, derjenige des IBR 51 Familien erfasst, welche sich Cipriano Chamorro zugehörig fühlten und seine Vorstellungen zum neuen *tekoha* unterstützten.

Im Brief des IBR, der als begleitendes Schreiben zu dessen im Zusammenhang mit der Landabsicherung erstellten Zensus diente, ist ein Faktor angesprochen, der für Cerro Akãngue von Bedeutung wurde: "Existirían otras familias más, que están dispersas fuera del control del Cacique [= *mburuvixa*], trabajando en estancias de los alrededores". Die damalige Annahme, dass auch die Familien, welche nicht zu Cipriano Chamorro gehörten, sich dem *tekoha* angliedern würden, erwies sich teilweise als falsch. Nach wie vor lebt heute eine ganze Gruppe von Pai-Tavyterã in der Region auf dem Land des paraguayischen Präsidenten Juan-Carlos Wasmosy, einem Vertreter der ehemaligen Stroessner-Partei Colorados. Diese Gruppe von über 40 Haushalten wurde 1981 nach Cerro Akãngue umgesiedelt, was aber zum Scheitern verurteilt war; die umgesiedelten Familien kehrten bald zurück, da die Situation in Cerro Akãngue untragbar wurde.

Die Tatsache, dass es einem Teil der Pai-Tavyterã, die keine Zugehörigkeit zur Gruppe um Cipriano Chamorro hatten, möglich war, auf der *estancia* zu bleiben und so kein Zwang bestand, verschiedene Gruppen in einer *comunidad* zu vereinen, dürfte eine der Grundlagen zur erfolgreichen Entwicklung von Cerro Akãngue sein.

Die Lokalisation des *tekoha* hing mit der führenden Rolle des alten *mburuvixa* Cipriano Chamorro im Kampf um eigenes Land zusammen: Cipriano wohnte im beanspruchten Gebiet und machte es damit durch sein Engagement sowie durch seine zentrale Rolle für die Pai-Tavyterã dieser Region zum *tekoha*. "Hay que hacer constar que el Cacique General Cipriano Chamorro está decidido a seguir viviendo en el lugar donde vive actualmente y siempre, porque si él acepta trasladarse a otro lugar, perdería fuerzas para mantener la unidad del grupo, que sería considerado como una debilidad en su condición de líder y en consecuencia va a seguir allí hasta su muerte" (Brief IBR 20.9.1976). "Chamorro war der dünne Faden, an dem die *tekoha* wenigstens ideell noch hing" (Wicker 1992:125). Hier lässt sich mindestens für Cerro Akãngue das *tekoha* etwas entmystifizieren: Im Falle von Cerro Akãngue war die Lokalisation der "institución divina" (Meliá et al. 1976:218) auch durch den politischen Faktor beeinflusst, dass sie Wohnort des *mburuvixa* darstellte und dieser darauf beharrte, um mit dem Stärkebeweis die Einigkeit der *comunidad* zu fördern.

Das geforderte Land lag auf dem Besitz von Cubas und Doldán; nach geltendem Recht konnten die Besitzer durch den Nachweis, dass die Pai-Tavyterã seit mindestens 20 Jahren dieses Gebiet bewohnt hatten (*ocupación de hecho*) zum Verkauf oder Tausch des Landes gegen Fiskalland gezwungen werden. Tatsächlich lebten aber lediglich acht Familien der Gruppe um Cipriano Chamorro auf dem Land von Cubas und Doldán. Die meisten der über 40 Familien lebten ausserhalb des beanspruchten Gebietes auf *estancias* und erfüllten daher die Definition der *ocupación de hecho* nicht. Somit hätte rechtlich nur ein geringer Teil des Landes von Cubas und Doldán beansprucht werden können.

Die Frage stellte sich aber im Falle von Cerro Akãngue etwas anders, da die Besitzer nicht bereit waren, ihr Land aufzuteilen. Sie wollten - wenn schon - die staatliche Entschädigung in Form von Ersatzland für ihre ganzen 2'000 ha (Bericht Archiv PPT, undatiert, zwischen Jan. und Sept. 1977). Ihr Landstück wurde schliesslich 1978 als Ganzes dem INDI zugunsten von Cerro Akãngue überschrieben (Chase-Sardi et al. 1990:442-444). Angesichts der Zuwanderung und Bevölkerungsentwicklung in den kommenden Jahren kann dies im Nachhinein als glücklicher Zufall bezeichnet werden.

Diese Landüberschreibung war aber, wie Wicker beschreibt (1992:126-127), von massiven Repressionen durch die Landbesitzer begleitet. Drohungen sowie Zerstören der Felder und Häuser durch Vieh und warnungsloses Abbrennen des *campo* vertrieben zunächst alle Pai-Tavyterã ausser Cipriano Chamorro und seiner Frau. Erst die Veröffentlichungen der Repressionen in der Presse und eine Anzeige zwangen die Besitzer zur Einwilligung, ihr Land gegen anderes Staatsland abzutreten.

Die Geschichte von Cerro Akãngue ist weitgehend eine Geschichte der Zuwanderung¹². Die Besiedlung wurde nach der Absicherung zunächst durch das Proyecto Pai-Tavyterã unterstützt, welches Zügelfahrten übernahm und Anfangshilfe in Form von Haushaltsartikeln, Arbeitsgeräten, Saatgut und Nahrung lieferte.

"Und so begannen wir die Kolonie. Ich ging nicht mehr auf die *changa*. Das ganze Jahr hindurch arbeiteten wir jeweils nur hier. Vieles machten wir." (Rogelio Reyes 28.9.1992)

Trotz der Hilfe durch das Proyecto Pai-Tavyterã ist die Neugründung einer Kolonie hart. Die *changa*, Tagelohnarbeit auf den *estancias*, hatte mangels tragfähiger Subsistenzbasis in den ersten Jahren noch eine viel grössere Bedeutung als heute. Selbst Gregorio Mendoza, der nach dem Tod von Cipriano Chamorro *mburuvixa* wurde, gab nach einem halben Jahr sein Amt weiter, da er für längere Zeit ausserhalb des *tekoha* arbeiten ging. Clemente Valiente, der als junger Mann mit seiner Familien einer der frühen Zuzüger war, beschreibt die ersten Jahre folgendermassen:

"Wir arbeiteten hier, aber unsere Leute kamen nicht, die Kolonie gefiel ihnen nicht.[...] Viele waren nicht zufrieden, denn auf der *estancia* gab es zu essen, und hier gab es kein Essen." (Clemente Valiente, 30.11.1992)

Die frühen BewohnerInnen von Cerro Akãngue sprechen immer wieder das Problem an, die Pai-Tavyterã der Region überhaupt zur Besiedlung der neuen *comunidad* zu bewegen. So beschreibt Juan-Bautista Mendoza, wie er als *mburuvixa* Besuche auf den *estancias* machte, um mit seinen Leuten zu reden, ihnen klarzumachen:

"Ich brauche meine Leute [...], dort ist dein Besitz, [...], unsere Kolonie braucht die Leute." (4.1.1993)

Die individuellen Motive, dass ein Grossteil der Pai-Tavyterã aus der Region das Leben auf der *estancia* dennoch im Verlauf der Jahre zugunsten eines Neuanfanges in Cerro Akãngue aufgab, fasste Clemente Valiente zusammen:

"[Die Pai-Tavyterã] verstanden, dass es Land zum Bearbeiten gab und um friedlich (*tranquilo*) zu leben, und so kamen sie." (1.12.1992)

Noch heute ist die sehr ausgeprägte Arbeitsmoral und die solidarische Zusammenarbeit als tragende Elemente der Aufbaujahre aus allen Erzählungen zu spüren:

"Wir arbeiteten zusammen, wir machten jeweils ein *aty* und besprachen die Arbeit des nächsten Tages." (Juan-Bautista Mendoza, 4.1.1993)

¹² Meliá (1990:5) unterteilt die Pai-Tavyterã *comunidades* in vier verschiedene Typen gemäss dem Verhältnis von abgesichertem zum traditionell beanspruchten Land. Das abgesicherte Land kann hierbei als *colonia*, Kolonie im Nationalstaat verstanden werden, das beanspruchte Land als *tekoha*, "Ort des Seins" im mythologischen Sinn. Als erste Möglichkeit nennt Meliá die Kongruenz von *tekoha* und *colonia*. Die zweite besteht in einer *colonia*, welche ein Teilgebiet der *tekoha* einschliesst. Die dritte beinhaltet eine Kongruenz von *tekoha* und *colonia*, wobei zusätzlich Pai-Tavyterã aufgenommen werden, welche sich zu anderen *tekoha* zugehörig fühlen. Als vierte Möglichkeit nennt Meliá die *colonia*, welche mit der *tekoha* kongruent ist, wobei aber die BewohnerInnen in das Gebiet um die *tekoha* migrierten und erst mit der Gründung der *colonia* wieder zurückkamen. Als Beispiel zu diesem vierten Typ nennt Meliá Cerro Akãngue. Da ich die heutigen Gebiete der Pai-Tavyterã weder als *tekoha* noch als *colonia* festlegen und ideologisch belasten möchte, gebrauche ich den allgemeineren Ausdruck für eine ländliche Siedlung, *comunidad*.

Juan-Bautista Mendoza, der nach Gregorio Mendoza zum *mburuvixa* wurde, übte wie sein Vorgänger sein Amt nur gerade ein halbes Jahr aus. Er demissionierte, denn "es gefiel mir nicht richtig, ich wollte lieber arbeiten" (4.1.1993). Die Demissionen in kurzer Folge der beiden damals schon älteren *mburuvixa* Gregorio Mendoza und Juan-Bautista Mendoza, die miteinander verwandt sind, ergab in Cerro Akängue eine erstaunliche politische Wende. Mit den beiden Männern war in der noch wenig besiedelten *comunidad* das Potential an älteren Anwärtern für das Amt des *mburuvixa* weitgehend ausgeschöpft - somit ging die dritte Ernennung innert kurzer Zeit an zwei junge Männer, Clemente Valiente und Marcelino Ramírez, beide damals knapp 25 Jahre alt; dieses Führerduo konnte sich bis heute halten. Damit gaben die beiden der *comunidad* nicht nur eine herausragende politische Konstanz, sondern potentiellen Machtkämpfen zwischen der älteren und jüngeren Generation wurden durch den Generationswechsel vorweggenommen. Zudem vertreten die beiden *mburuvixa* die *comunidad*-Teile Jaguarete (mit Alegre) und Cerro Akängue. Dies Vertretung entschärft die latente Trennungslinie zwischen den beiden Teilen, welche durch eine ausgeprägte Polemik jeweils gegen die BewohnerInnen des anderen Teils geprägt wird. Beide Teilgebiete, welche auch Familienverbände durchkreuzen, haben somit ihren eigenen politischen Vertreter.

1985 wurden Clemente Valiente und Marcelino Ramírez rechtlich als politische Führer von Cerro Akängue anerkannt (Resolución de la Presidencia del INDI No. 14/85), 1987 erhielt die *comunidad* ihre *personería jurídica*, die Anerkennung als juristische Person (Resolución del Consejo del INDI No. 16/87) und 1989 wurde der Landtitel auf den Namen von Cerro Akängue überschrieben. So wichtig dieser Schritt aus juristischer Sicht ist, so wenig hat er - im Gegensatz zu der ursprünglichen Absicherung von 1978 - das Leben in der *comunidad* beeinflusst.





2.2 Besiedlungsstruktur

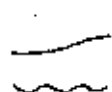
Cerro Akängue

Stand 8.1992

Fläche: 1978 ha
 Bevölkerung: 455 Pers.
 Anzahl Haushalte: 85
 Bevölkerungswachstum/Jahr: 5.8%

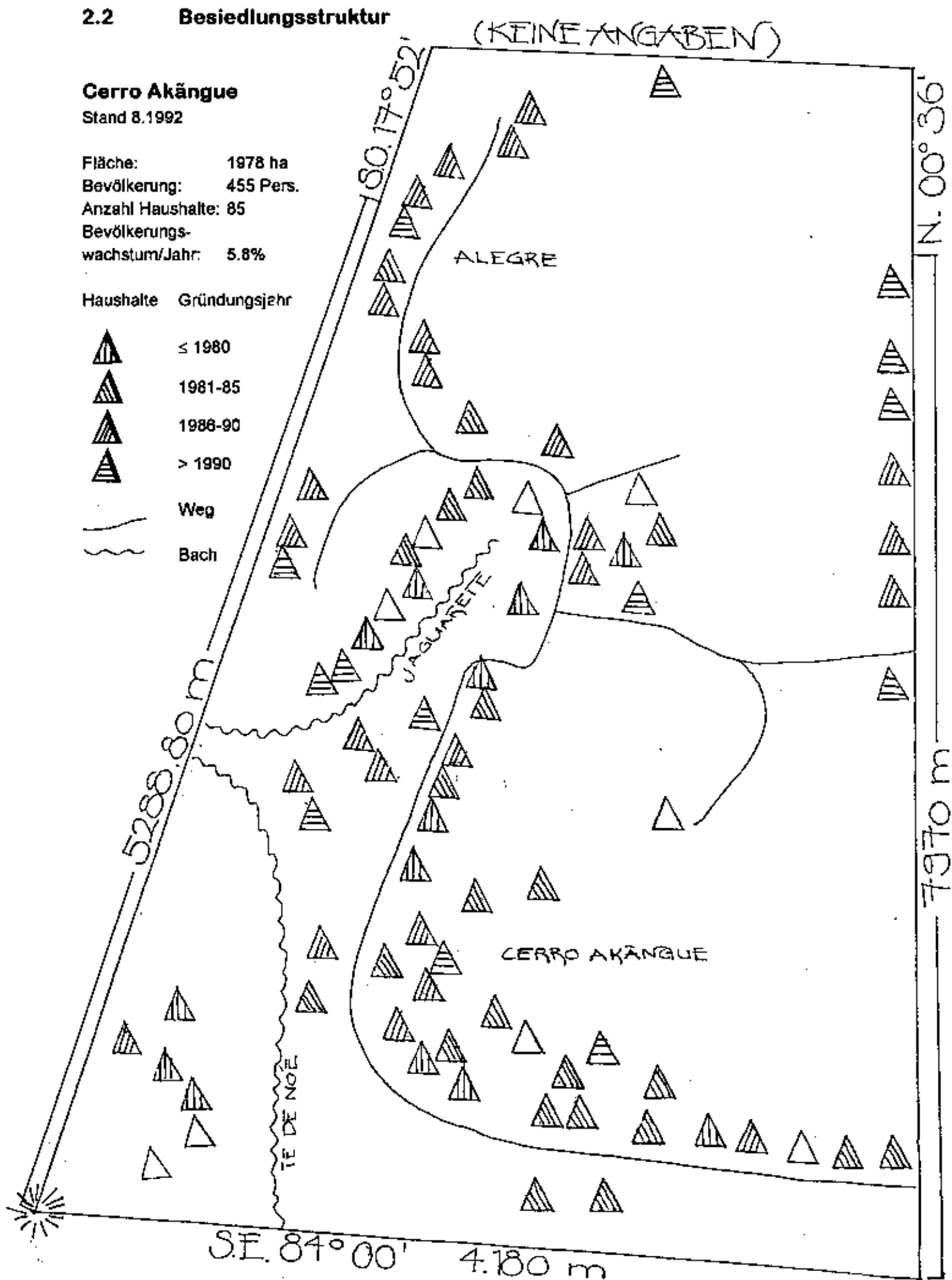
Haushalte Gründungsjahr

-  ≤ 1980
-  1981-85
-  1986-90
-  > 1990



Weg

Bach



In den Entstehungszeiten der *comunidad* befanden sich die wenigen Haushalte¹³ ausnahmslos an den Rändern des *campo natural*, sei es am Fusse des Cerro Akángue oder weiter nördlich in der Gegend von Jaguarete. Auch heute gilt diese Region noch als bevorzugte Wohngegend wegen der Nähe zum Wasser. Der Übersichtsplan mit den ungefähren Bauzeiten der Häuser spiegelt dieses Bild: die meisten Häuser, welche vor 1985 gebaut wurden, befinden sich in dieser zentralen Region. Die später dort entstandenen Häuser sind meist von Söhnen der in der Gegend bereits ansässigen Familien.

Hier zeichnet sich eine Tendenz zu virilokaler Wohnform ab, die sich über die ganze *comunidad* hinweg bestätigen lässt. Gut 50% der Söhne, deren Familien in Cerro Akángue leben, haben ihr Haus in der Nähe ihres Elternhauses gebaut. Uxorilokale Wohnformen hingegen kommen lediglich in Einzelfällen vor. Dies steht im Gegensatz zur Beschreibung der Situation vor 20 Jahren, wo Melià et al. eher Uxorilokalität als Virilokalität feststellten (1976:220).

Kommt eine neue Familie nach Cerro Akángue oder baut ein junges Paar ein neues Haus, so wird deren Niederlassungsort im Allgemeinen in einem *aty* festgelegt:

"[Wenn eine neue Familie kommt] macht man ein *aty*, um mit ihnen zu reden [...] und sie sagen, dass sie hierherziehen. Die Leute sagen ihnen, wo ihr Haus stehen wird und dann bringt man ihnen etwas Maniok und Mais." (Casimiro Valiente, 30.11.1992)

Nach 1985 begannen sich bewusst gesteuerte Besiedlungsstrukturen abzuzeichnen. Dies hat verschiedene Gründe: Erstens wurde in der zentralen Region das Land für neue Häuser und speziell für weitere *rozados* in relativer Nähe zum Haus knapp, so dass das Reserveland in den Grenzregionen aktuell wurde. Der zweite Grund ist politischer Natur:

"Wir haben uns das so ausgerechnet; die Leute arbeiten im Grenzgebiet, und wenn dann jemand kommt, der in unser Land eindringen will, so sieht er, dass es an der Grenze Häuser hat, dass es Felder hat, dass es Bevölkerung hat. [Diese Besiedlung dient] der Verteidigung unseres Landes (*rodefenda hangua ore yvy*)." (Marcelino Ramírez, 1.12.1992)

Den Pai-Tavyterã ist durchaus bewusst, dass ihr Landanspruch von der ländlichen Bevölkerung als wenig legitim angesehen wird, da sie es in deren Augen zuwenig intensiv und systematisch nutzen. In diesem Sinne sollen die Häuser und Felder entlang der Grenze den Landbesitz durch Nutzung sowohl markieren als auch legitimieren. Zusätzlich haben besiedelte Grenzen auch den Vorteil, bewachte Grenzen zu sein. Das Eindringen von Aussenstehenden wird bemerkt und weitergemeldet¹⁴.

Die Grenzbesiedlung wurde seit etwa 1985 sehr konsequent durchgeführt. In den ersten Jahren besiedelten neuangekommene Pai-Tavyterã sowie junge Paare, die einen neuen Haushalt gründeten, vor allem den nördlichen Teil der Westgrenze. Dieser war nicht nur gänzlich unbewohnt, sondern auch wenig begangen, da kein Zufahrtsweg durch die Gegend führt. Schon damals gab es auch erste Ansiedlungen an der östlichen Grenze. Diese Besiedlung wurde aber erst 1992 systematisch vorangetrieben; dies dürfte vor allem am immer wieder besprochenen Problem des Wasserzuganges für diese Gegend liegen. Eine Brunnenbohrung blieb erfolglos, so dass die BewohnerInnen der Ostgrenze bis zu den beiden Bächen im *campo natural* gehen müssen, um Wasser zu holen.

Seit 1992 erst zeichnet sich in der Besiedlungsstruktur von Cerro Akángue eine neue Tendenz ab, die Casimiro Valiente wie auch Marcelino Ramírez erläutern:

¹³ Ein Haushalt umfasst im Allgemeinen eine Kernfamilie, die eine Produktionseinheit bildet.

¹⁴ Die Verteidigung der Grenzregionen gegen benachbarte *estancias* ist ein brisantes Thema; Clemente Valiente erläuterte den Sinn der Grenzbesiedlung mit einem aktuellen Beispiel: Ein benachbarter *estanciero* durchtrennte am Fuss des Cerro Akángue den Zaun und schlug vom Westen her eine breite Schneise durch das Gebiet von Cerro Akángue, um sich Anschluss an den Weg Richtung Ruta Bella Vista zu verschaffen - ungefragt über die Felder der Pai-Tavyterã hinweg...

"Wenn heute eine neue Familie von der *estancia* kommt, erhält sie die Erlaubnis [zur Niederlassung] nicht mehr. [...] Unsere *comunidad* ist klein und es hat viele Leute, und wenn die Kinder gross sind, werden sie eigene Felder anlegen [...]" (Marcelino Ramírez, 1.12.1992)

In Cerro Akängue wie in anderen Pai-Tavyterä *comunidades* fällt die sehr hohe Zahl von Kindern sofort auf und es stellt sich heute - eine Generation nach der ursprünglichen Landabsicherung - offensichtlich das Problem der zunehmenden Bevölkerung bei gleichbleibender Landfläche. Ein Lösungsansatz, den viele der *comunidades* suchen und auch in Cerro Akängue im Gespräch ist, liegt im Kauf von zusätzlichen angrenzenden Landflächen. In Cerro Akängue geht man allerdings, angesichts der Probleme, zusätzliches Land erwerben zu können, bereits einen Schritt weiter: Nach der Besiedlungsplanung kommt der Immigrationsstopp.

Es zeigt sich in dieser Grenzschiessung ein erstaunliches Bewusstsein für die einsetzende Bevölkerungsproblematik, bedenkt man, dass heute das Landproblem noch nicht dringend ist, da noch Reserveland im Grenzgebiet besiedelt werden kann. Wie konsequent diese Grenzschiessung durchgeführt werden kann, wird sich erst zeigen. Die Linie zwischen politischen und verwandtschaftlichen Kriterien dürfte schwierig zu ziehen sein, da Verwandte von BewohnerInnen nach wie vor zuziehen können.

2.3 Demographische Entwicklung

Die Bevölkerung von Cerro Akängue wächst - die Statistik übertrifft dabei die gängigen Vorstellungen von "Bevölkerungsexplosion" bei weitem.

In Cerro Akängue lebten im August 1992 gemäss den vom Lehrer Isabelino Cárdenas zuverlässig erhobenen Zahlen des nationalen Zensus 455 Personen auf 85 Haushalte verteilt, die Bevölkerungsdichte pro km² betrug somit ca. 23, ist also im Vergleich zu Amambay (5,3) und Paraguay (7,3) sehr hoch (Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos 1992:2). Von 241 dieser Personen (53%) habe ich über die Fragebogen Angaben zu Alter und Verwandtschaftsstruktur erhoben. Diese Daten wurden auf die Gesamtbevölkerung extrapoliert. Für Vergleichsdaten dient ein Zensus der A.I.P. aus dem Jahr 1985, welcher alle BewohnerInnen mit Name, Alter, Familienzugehörigkeit und Zivilstand erfasste.

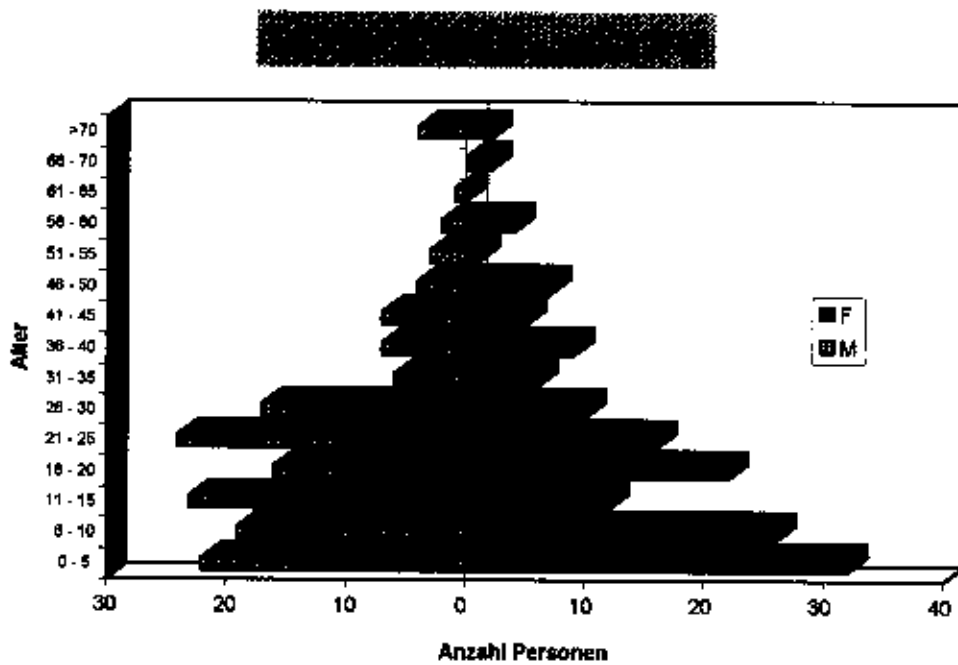
Zwischen 1985 und 1992 stieg die Gesamtbevölkerung in Cerro Akängue von 309 auf 455 Personen, was einem durchschnittlichen jährlichen Wachstum von 5.8% entspricht. Paraguay hat im Vergleich ein jährliches Bevölkerungswachstum von gut 3% und liegt damit im lateinamerikanischen Rahmen an der obersten Grenze (Nohlen 1993:553). Diese demographische Veränderung ist nicht nur eine Funktion der Geburten- und Sterberate, sondern auch der Zu- und Abwanderung. Sie könnte somit beispielsweise im Falle extremer Abwanderung trotz hoher Geburtenrate negativ sein.

$$y = f ([x1 - x2] + [x3 - x4])$$

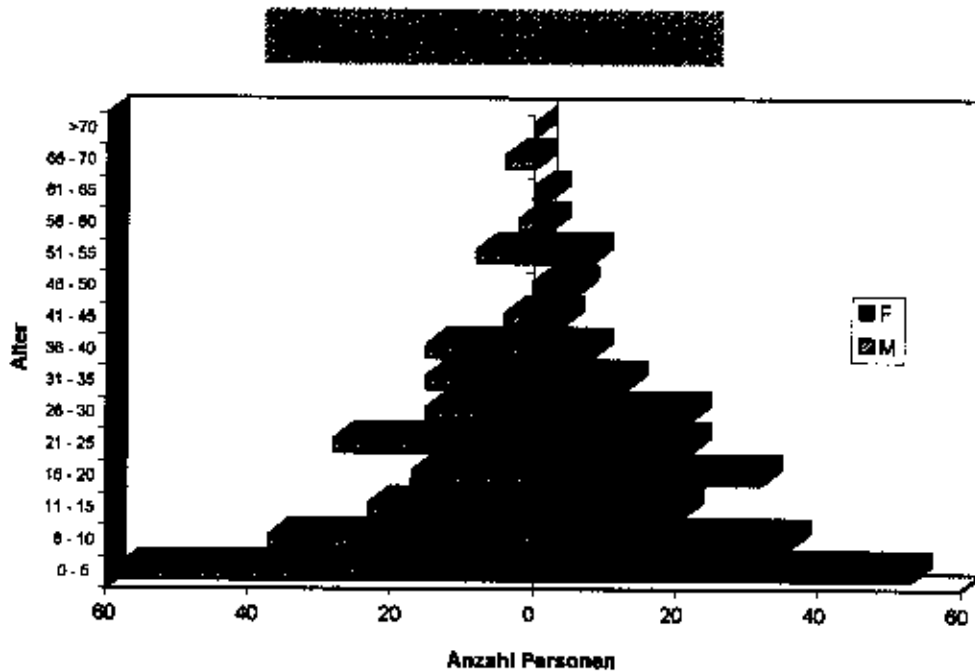
y = Bevölkerung
 x1 = Geburtenrate
 x2 = Sterberate
 x3 = Zuwanderung
 x4 = Abwanderung

In der gleichen Zeitspanne hat die durchschnittliche Haushaltsgrösse von 4.1 auf 5 Personen zugenommen. Die Kinderzahl pro Frau betrug 1992 im Durchschnitt 4.4. Im nationalen Zensus von 1992 wurde eine durchschnittliche Haushaltsgrösse von 4.7 Personen erhoben, wobei die urbanen Gebiete niedrigere Zahlen aufweisen als die ruralen. Amambay hat einen Durchschnitt von 5 Personen, liegt also ebenfalls im Bereich von Cerro Akängue (Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos 1992:18-19).

Die zunehmende Haushaltsgrösse in Cerro Akängue weist wie die Bevölkerungspyramide auf eine massive Zunahme in der Geburtenrate und eine sinkende Kindersterblichkeit. Der Vergleich in den Haushalts-Fragebogen ergab, dass unter den vor 1980 geborenen Kindern 18% starben, während diese Zahl unter den nach 1980 geborenen noch 6% betrug. Diese Zahlen bedeuten für Cerro Akängue, dass mit der Zuwanderungsbeschränkung erst ein kleinerer Teil der Bevölkerungszunahme angegangen wurde und die Bevölkerung auch weiterhin massiv steigen wird.



(Censo A.I.P. 1985)



Bei der Interpretation der Bevölkerungspyramide muss wiederum bedacht werden, dass Cerro Akängue eine sehr junge *comunidad* mit einer ausgeprägten Zuwanderungsgeschichte ist und die Altersverteilung somit nicht als "natürlich" betrachtet werden darf. Das heisst zum Beispiel, dass möglicherweise die

ältere Generation untervertreten ist, da eher jüngere Familien die *estancias* verliessen, um ein neues Leben in Cerro Akängue aufzubauen. Eindeutig aber ist die steigende, ausgesprochen hohe Zahl an Kindern bis 15 Jahren: Schon 1985 waren es 43% der Bevölkerung, 1992 sind es nun bereits 50%. Sollten all diese Kinder in Cerro Akängue einen Haushalt gründen, wird das Land für die kommende Generation kaum mehr ausreichen:

"Die Leute werden Häuser bauen und Felder anlegen, sie werden Haustiere haben, und dann wird es vielleicht wenig Land haben, und die Probleme werden beginnen. In ungefähr 10, 15, 20 Jahren werden wir dieses Problem haben." (Marcelino Ramírez, 1.12.1992)

In diesem Sinne lässt sich die These, dass eine Übernutzung des Landes absehbar ist, sicher bestätigen. Dies ist eine Folge von Zuwanderung sowie von besserer medizinischer Betreuung und Ernährung und daraus resultierenden grösseren (Über)lebenschancen. Anzeichen für eine bereits einsetzende Landknappheit sind, wie bereits vor der Forschung angenommen, kürzere Brachezeiten, längere Nutzung der Felder und das Erstellen von Feldern in bisher unbenutzten Grenzregionen. Die Landfrage ist mit den bisherigen Landabsicherungen nicht gelöst, sondern stellt eine dauernde Herausforderung dar.

2.4 Zusammenfassung

Cerro Akängue ist ein Zuwanderungsort. Diese Tatsache prägte die Aufbaujahre und machte verschiedene gemeinschaftsbildende Strategien unumgänglich.

Die beiden heutigen *mburuvixa* sowie Juan-Bautista Mendoza und Gregorio Mendoza, die für kurze Zeit nach der Landabsicherung *mburuvixa* waren, betonen die Probleme, die Pai-Tavyterã der Umgebung zur Besiedlung ihres Landes zu bewegen. Ökonomische Faktoren sprachen damals durchaus gegen diesen Schritt, hatten doch die meisten eine Existenz auf einer *estancia*, wohingegen Cerro Akängue noch unkultiviertes Land und wenig Infrastruktur bedeutete. Sogar späte ZuzügerInnen, die bereits auf eine Infrastruktur bauen konnten, nennen ökonomische Faktoren als Gründe gegen eine Übersiedlung¹⁵. Die *mburuvixa* begegneten diesem Widerstand mit Appellen an das Gemeinschaftsgefühl und die moralische Verpflichtung, Pai-Tavyterã-Land zu besiedeln. Ethnische Zugehörigkeit bildete damals die einzige ideale Ressource im Aufbau der *comunidad* und wurde zudem durch das Proyecto Pai-Tavyterã mitgefördert.

In diesem Zusammenhang lässt sich auch die vor der Forschung formulierte These bestätigen, dass die *mburuvixa* - jedenfalls in Cerro Akängue - mit der Landabsicherung und den damit entstandenen Aufgaben an Bedeutung gewannen. Die heutige Situation in Cerro Akängue mit herausragenden politischen Führern und einem unbedeutenden religiösen Führer steht im Gegensatz zu Wickers Beschreibung der allgemeinen Situation vor der Landabsicherung: Den *tekooharuvixa* als "Hüter des Seins" kamen in den Jahren der bedrohten Existenz grosse Bedeutung zu (Wicker 1982:134), während die *mburuvixa* mangels gemeinschaftlicher Strukturen teilweise so unwichtig waren, dass keine mehr ernannt wurden (Wicker 1988:170). In Cerro Akängue war allerdings auch bereits vor der Landabsicherung mit Cipriano Chamorro der politische Führer entscheidend im Landkampf. Der Kausalzusammenhang zwischen starken politischen Führern und einer gut funktionierenden *comunidad* lässt sich somit möglicherweise in beide Richtungen führen: Die Landabsicherung und Gründung der *comunidad* förderte nicht nur die Bedeutung der politischen Führer, sondern die bereits vor der Landabsicherung begonnene Reihe starker politischer Führer erleichterte ebenso den Aufbau einer funktionierenden *comunidad*.

¹⁵ Mittlerweile können ökonomische Faktoren aber auch durchaus für die Zuwanderung sprechen. Für einzelne Personen war beispielsweise die Aussicht auf eine "Projektkuh" (vergl. Kap. 1-4.2.2) ein Zuwanderungsgrund.

Die Führerwechsel nach der Gründung der *comunidad* hatten den Vorteil, dass die neuen Führer nicht im Landkampf beteiligt waren und sich somit nicht als "Besitzer" der *comunidad* verhalten konnten. Wicker (1993:243) weist darauf hin, dass die in anderen *comunidades* häufige Strategie von religiösen oder politischen Führern, Holzverkäufe in die eigene Tasche zu organisieren, mit diesem Gefühl des Anspruches auf das abgesichert Land in Verbindung stand. Zudem sind für den Aufbau einer *comunidad* andere Qualitäten nötig als für den Landkampf, was ältere Führer oft überforderte. Die neuen *mburuvixa* von Cerro Akángue hingegen waren gewählt worden in der Phase des Aufbaus und entsprachen den geforderten Qualitäten von integrierenden, langfristig denkenden Persönlichkeiten.

Auf politischer Ebene war nebst der Rolle der *mburuvixa* vor allem die kommunale Organisation entscheidend für die Entwicklung der *comunidad* zum "Vorbild" unter den Pai-Tavyterá. Auffallend ist hier beispielsweise die Organisation der Besiedlung über die systematische Grenzbesiedlung. Diese kann gemäss Giddens als eine autoritative Ressource verstanden werden, als Organisation von Gemeinschaft, was für sozialen Wandel ebenso wichtig ist wie die Beeinflussung von ökonomischen Faktoren (Giddens 1992:317-320).

Die Siedlungsstruktur ist ein Produkt folgender sozialer, ökonomischer und politischer Faktoren:

- Neo- und Virilokalität
- Zu- und Abwanderungsgeschichte
- ökonomische Abhängigkeit von Familienmitgliedern oder vom Zugang zum Land
- Individuelle Präferenzen
- kommunale Organisation der Besiedlung
- Grenzbesiedlung zur Landnutzung und strategischen Absicherung gegen aussen

Bedenkt man, dass sich Cerro Akángue heute wie die anderen Pai-Tavyterá *comunidades* in einer Situation von "libertad-encierro" befindet, wie sie Susnik bereits für die *monteses* des 18. Jahrhunderts beschrieben hat (Susnik 1991:72), so kann die "Abgrenzung" mittels systematischer Grenzbesiedlung auch eine Strategie zur Betonung des Gemeinsamen angesichts von Veränderungsdruck und Differenzen sein:

"The more the pressure on communities to modify their structural forms to comply more with those elsewhere, the more are they inclined to reassert their boundaries symbolically by imbuing these modified forms with meaning and significance." (Cohen 1985:44)

Auffallend ist, dass die gemeinschaftsbildende Ideologie der Ethnie in Cerro Akángue zunehmend durch eine Ideologie der *comunidad* ergänzt wird. Die Gründung der *comunidad* scheint allmählich zu einem Mythos zu werden. Dieser schliesst standardisierte Elemente wie die Entbehrungen der ersten Jahre, die harte Arbeit, der Verzicht auf *changa* zugunsten des inneren Aufbaus und die gemeinsame Organisation in den *aty* ein - "und so begannen wir die Kolonie". Bedenkt man die Überzeugungsarbeit, welche das Proyecto Pai-Tavyterá beispielsweise in die Bekämpfung der *changa* gelegt hat, so wird deutlich, dass dieser Mythos synkretistische Elemente aufweist. Auf diesen Mythos berufen sich vor allem die früheren BesiedlerInnen von Cerro Akángue, da er ihnen ihre Position als PionierInnen in der *comunidad* sichert. Zudem stellt er eine gemeinschaftsbildende Basis für Cerro Akángue dar.

Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Verhältnis zwischen ethnischer Pal-Tavyterä-Identität und lokaler *comunidad*-Identität, wie sie etwa Wallmann anspricht:

"In the matter of locality, it is normal for people to identify to some extent with the area in which they live, but the potential for local identity is not everywhere the same. Where origin, culture and locality are congruent, ethnic and local identity may be indistinguishable. In other areas, by contrast, the two are quite distinct. Not all "mixed" localities are alike. In some, the resource value of local identity clearly outweighs the potential of other options, particularly the ethnic option. It is as though certain kinds of local structure enhance the value of localism over ethnicity and others have the opposite effect." (Wallmann 1983:77)

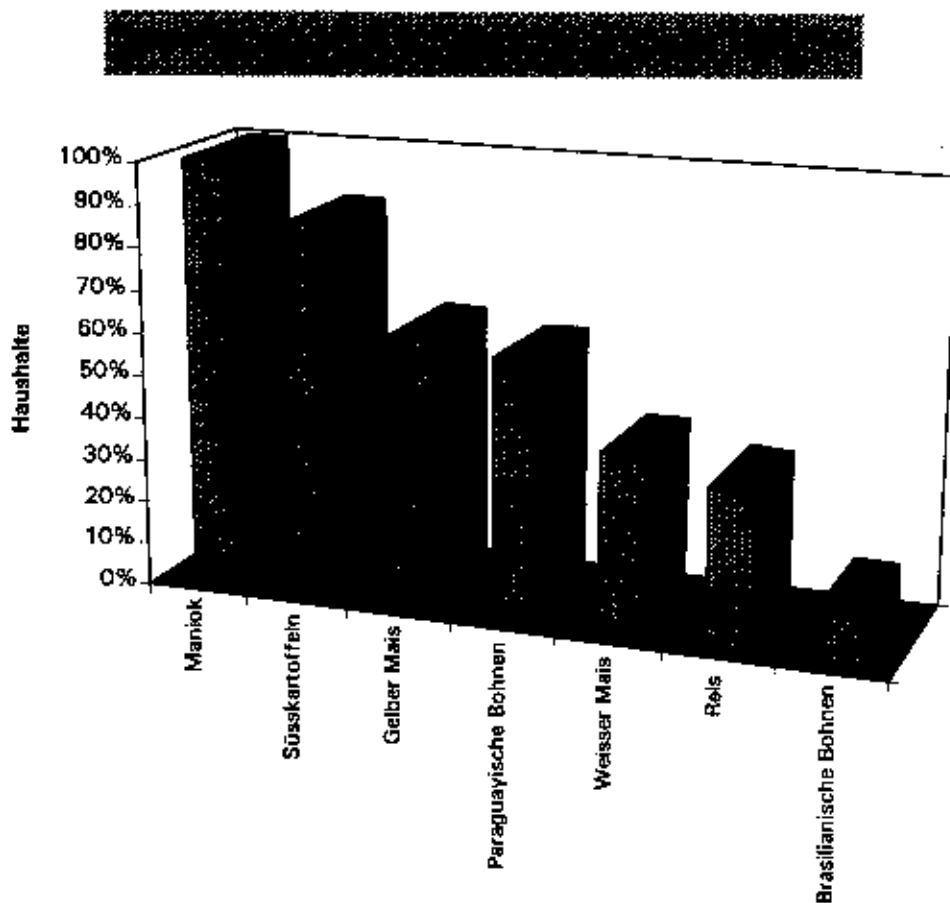
Die These, dass in Cerro Akángue die lokale Identität, symbolisiert im Mythos der Aufbaujahre, im Verhältnis zur ethnischen Identität zunehmend an Bedeutung gewinnt, wäre genauer zu untersuchen.



Clemente Valiente

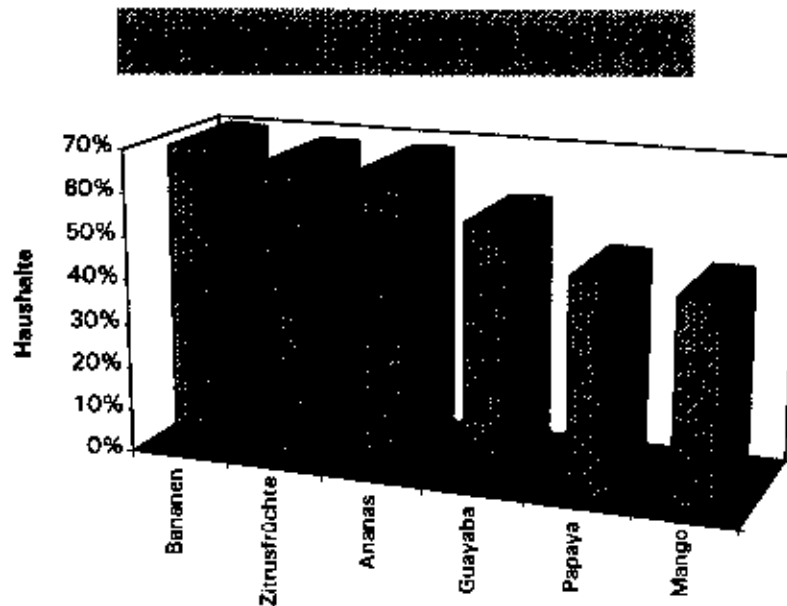
3. "Jetzt haben wir Tiere, das *Pai reko* verändert sich ein wenig, [...] und es gibt Leute, die das schlecht finden"¹⁶ - Viehzucht als Fokus des sozio-ökonomischen Wandels

Ökonomische Grundlage für alle Haushalte in Cerro Akängue ist der Brandrodungsfeldbau. Dieser stösst aber mit zunehmender Bevölkerungsdichte an die Grenzen der *comunidad*: Reserveland in abgelegenen Grenzgebieten wird bereits genutzt, um den Eigenbedarf zu decken und geringe Überschüsse für den Verkauf zu produzieren. Maniok ist dabei die Kulturpflanze schlechthin, wird aber ergänzt durch eine im Vergleich zu allen anderen *comunidades* auffallend vielseitige Produktion. Nebst Maniok pflanzten in der Saison 1991/92 über die Hälfte aller Haushalte Süsskartoffeln, gelben Mais und paraguayische Bohnen an, über ein Drittel weissen Mais und Reis sowie über 10% brasilianische Bohnen, die als schwierige Kultur gelten.



Der Feldbau wird ergänzt durch Fruchtpflanzungen, welche in diesem Ausmass für die *Pai-Tavyterã comunidades* ebenfalls aussergewöhnlich sind. Einzelne Haushalte sind umgeben mit eigentlichen Plantagen von Bananen oder Zitrusfrüchten. Nebst diesen haben auch um 50% aller Haushalte Ananas, Guayaba, Papaya und Mango.

¹⁶ Isidora Reinoso, 3.1.1993



Die Jagd ist dank den umliegenden Waldgebieten nach wie vor wichtig - Gürteltiere (*tatu*), Hirsche (*guazu*), Wildschweine (*kure'i*, *cox'i*) und sogar Tapire sind noch zu jagen und werden mit Begeisterung verzehrt. Gesammelt wird vor allem Honig als Nahrungsmittel, im übrigen ist die Bedeutung des Sammelns im Bereich der Heilpflanzen zu Eigengebrauch und Verkauf gross (siehe Kap. H-4.3.1).

Neben diesen Wirtschaftsbereichen erhält die Viehzucht sowohl quantitativ als auch kognitiv zunehmende Bedeutung. Zentral für diese Bedeutungsverschiebung ist die Kuh als neue Fleisch- und Milchlieferantin. Sie wird zum Symbol der Veränderung schlechthin¹⁷.

3.1 Kleintierzucht

Kleintierzucht ist gewissermassen ein Gelegenheitsjob. Sie bildet eine verbreitete Ergänzung zum Pflanzenbau, wird aber meist sehr extensiv betrieben und ist grossen Fluktuationen unterworfen. Die Kleintierzucht erlaubt solche Unregelmässigkeiten wegen des im Vergleich zu Rindvieh geringen Geldwertes und der Möglichkeit des Tausches gegen andere Produkte - wurden einmal alle Tiere geschlachtet, verkauft oder durch verschiedenste Versehen verloren, kann die Zucht mit relativ bescheidenem Aufwand wieder begonnen werden.

Zur Zeit der Erhebung besaßen 33% der erhobenen Haushalte Schweine und 66% Hühner. Jeweils insgesamt lediglich zwei Haushalte hatten Schafe, Perlhühner oder Enten, ein Haushalt hielt Gänse. Die Veränderungen im Kleinviehbestand über wenige Monate hinweg waren enorm, die zahlenmässige Übersicht ist daher eher als Momentaufnahme und Tendenz denn als absoluter Wert zu lesen - die Tiere kamen und verschwanden.

Hier zeigt die Kleintierzucht einen bedeutenden Unterschied zur Rindviehzucht: Das Rindvieh verlangt eine konstante Zucht, da geschlachtete, verkaufte oder gestorbene Tiere nicht einfach ersetzt werden können, ist doch kaum je das nötige Kapital vorhanden. In den befragten Haushalten war denn auch kaum eine Korrelation zwischen der Anzahl Klein- und Grossvieh vorhanden, was auf unterschiedliche Voraussetzungen und Organisationsstrukturen für Klein- und Grossviehhaltung schliessen lässt.

¹⁷ Dies mag helvetische LeserInnen erstaunen, wird doch hierzulande die Kuh als Symbol der Tradition gehegt und ausgeschlachtet. Vergleiche dazu das Gespräch von Kathrin Oester mit einer Milka-Kuh (1989/1990:127-148).

3.1.1 **"Ihr zukünftiges Geld"¹⁸ - Kleintierzucht als ökonomische Strategie der Frau**

Die Arbeit rund um die Kleintiere ist, im Gegensatz zum Grossvieh, ausschliesslich Frauensache. Dies schliesst ebenfalls den Verkauf ein - ausnahmslos wurden Hühner und Schweine durch die Frauen verkauft. Dies erlaubt der Frau eine gewisse ökonomische Entscheidungsfreiheit. Die Kleintierzucht als ökonomische Strategie wurde dann auch wiederholt als Alternative genannt, wenn es um die Arbeitsmigration von Frauen nach Pedro Juan Caballero ging:

"Sie gehen nur, weil sie nicht Hühner, Schweine züchten, um sie zu verkaufen, und so meinen sie: Ich muss als Angestellte nach Pedro Juan gehen." (Isidora Reinoso, 3.1.1993)

"Ich weiss nicht, weshalb [die Frauen nach Pedro Juan Caballero] gehen, wir sind nie gegangen. Denn hier ist es gut, wenn sie wissen, wie man Hühner, Schweine züchtet, um Geld zu machen (*"iplataré"*, ihr zukünftiges Geld), aber sie wollen dorthin gehen, die Frauen [...]." (Ramón Brítez, 5.1.1993)

In der eindeutigen Zuordnung der Kleintierzucht zum Frauenbereich liegt eine Trennung zur Grossviehzucht, welche im Allgemeinen als Männerbereich gilt. Hier dürfte ein Grund für die relativ geringe Korrelation zwischen Klein- und Grosstierzucht liegen, unterstehen die beiden Bereiche doch in demselben Haushalt selten denselben Personen.

3.2 Rindviehzucht

3.2.1 **Die Anfänge**

Seine "Berühmtheit" als ökonomischer Sonderfall unter den Pal-Tavyterä *comunidades* hat Cerro Akángue vor allem seiner Rindviehzucht zu verdanken. Den Grundstein zu dieser Zucht legten zunächst Casimiro Vallente und Elizia Ramírez, die 1982 nach einigen Jahren Arbeit auf der *estancia* Cristóbal Rojas nach Cerro Akángue kamen:

"Dann sagte mir mein *patrón*: Bueno, ich werde dir diese *vaquilla* (weibl. Rind) schenken. Er schenkte sie mir. So begann es mit einer *vaquilla*, und deren Kalb war dann wieder meines, ein Stierkalb. Als es schon grösser war, tauschte ich es gegen eine *vaquilla*. Dies geschah auf der *estancia*, und dann kam ich hierher. Ich brachte eine *lechera* (Milchkuh) und eine *vaquilla*." (Casimiro Vallente, 12.9.1992)

Dieses Rindvieh von Casimiro und Elizia hatte, gemäss Casimiro, einen Vorbildseffekt auf andere Leute, so dass der Viehbestand allmählich durch Neukauf und durch Zucht erhöht werden konnte.

¹⁸ Ramón Brítez, 5.1.1993

3.2.2 Das Proyecto Cerro Akãngue

1987 wurde in Cerro Akãngue die bereits um 1980 entstandene Idee (Hugo Medina, 25.1.1993) eines "Kuhprojektes" wieder aufgenommen, über welches Familien, die noch kein Rindvieh besaßen, je eine *vaquilla* erhalten sollten. So wollte man die Zucht in Cerro Akãngue zahlenmässig auszuweiten und vor allem auch eine breitere Bevölkerung daran beteiligen. Das Projekt wurde durch Hugo Medina, damaliger Mitarbeiter des SPSAJ, betreut und als Projektvorschlag 1988 an den Christlichen Friedensdienst herangetragen. Dieser erhielt eine Liste von 37 Familien, zu dieser Zeit ohne Rindvieh, welche je eine *vaquilla* erhalten sollten. Weiden und *corrales* wurden durch die mit dem Projekt massiv steigende Zahl Rindvieh nötig und waren gleichzeitig als Bedingung für das Projekt durch Cerro Akãngue vor Erhalt der Tiere zu erstellen.

1991, der Bestand an eigenem Rindvieh betrug damals bereits gut 60 Stück, wurden die neuen *vaquillas* durch die beiden *mburuvixa* auf der nahegelegenen *estancia* San Francisco gekauft und nach Cerro Akãngue gebracht, womit sich der Bestand an Rindvieh, der seit 1982 gemäss Impfbuch ohne jeden Rückgang kontinuierlich gestiegen war, schlagartig auf fast 110 erhöhte, verteilt auf etwa zwei Drittel aller Familien in Cerro Akãngue.

Interessant ist die Frage, inwiefern der Besitz von Rindvieh durch einzelne Haushalte zu einer ökonomischen Stratifizierung innerhalb der *comunidad* führte. Eine Umfrage zu Vorstellungen von Armut und Reichtum ergab eine einzige Aussage, welche einen direkten Zusammenhang zwischen Reichtum und Kuh herstellte. Häufiger wurden grosse Felder und eine gute Arbeitsmoral als Zeichen von Wohlergehen gewertet. Unterschwellig blieb aber die Deutung, dass die *Pai-Tavyterã* allgemein arm seien, dass also der Vergleich im regionalen Kontext die deutlichere Stratifizierung ausmache als Unterschiede innerhalb der *comunidad*. Wichtiger erscheint die Tatsache, dass eine gewisse ökonomische Grundlage sogar für eine geschenkte Kuh des Projektes nötig sei. Ohne diese lassen sich laufende Ausgaben für Medikamente, Impfung und Pflege nicht decken. Die Kuh ist somit weniger Voraussetzung für einen gewissen "Reichtum", sondern eher dessen Folge.

Verschiedene Faktoren trugen dazu bei, dass zwischen den Familien, die Rindvieh besaßen und denen, die keines hatten, wenig Spannungen spürbar waren:

- Der *campo natural*, den das Rindvieh hauptsächlich als Weidegrund beansprucht, ist ökonomisch kaum anderweitig zu nutzen; es besteht dort keine Konkurrenz mit dem Feldbau. Der *campo natural* wird im Sinne der Agroforestry genutzt¹⁹: Isidora Valiente betont etwa, dass verschiedene Früchte von Bäumen wichtige Ergänzungsnahrung für das Rind bieten, wohingegen die *estancias* diese Bäume abbrennen (1.12.1992). Dennoch wird die Weidefläche knapp, zumal der *campo natural* viel weniger Futter ergibt als künstliche Weiden. Mittlerweile hat bereits ein Roden von Wald begonnen, um *pasto colonial*²⁰ zu sähen. Diese ökologische Komponente wurde im Projekt völlig ausser acht gelassen; ob diese Rodungen auf Widerstand der Nicht-KuhbesitzerInnen stossen werden, bleibt abzuwarten.
- Die Kriterien, um eine *vaquilla* zu bekommen, wurden gemeinsam mit Cerro Akãngue ausgearbeitet und trugen, indem alle Familien ohne eigenes Rindvieh die Möglichkeiten zu deren Besitz bekamen, zu einer Popularisierung der Rindviehzucht und einer gewissen Nivellierung von unterschiedlichen ökonomischen Voraussetzungen bei.
- Mit der Ankunft der *vaquillas* und dem Erfolg der Zucht begannen sich zusätzliche Familien für die Beteiligung zu interessieren, die zuvor am Projekt gezweifelt und daher kein Interesse gezeigt hatten.

¹⁹ Der ökologische Diskurs rund um den Modebegriff "sustainable development" hat auch in die Diskussion zu den *Pai-Tavyterã* Einzug gehalten. Fogel gab beispielsweise 1993 zu den Guaraní eine Publikation unter dem Titel "El desarrollo sostenible y el conocimiento tradicional" heraus, indem einmal mehr das Bild des Indianers als Priester der Ökologiebewegung heraufbeschworen wird. Wenn auf der ersten Seite der *tekoharuvixa* Rafael Valiente mit den Worten zitiert wird "Si tienen hambre, no podrán comer su dinero", so klingt dies allzu sehr nach einem populären Leitspruch von Greenpeace.

²⁰ Meistverbreitete Sorte des *Panicum maximum*, ein Kulturgras für die Viehzucht.

Diesem Potential an Unzufriedenen wurde damit begegnet, dass die Kälber, welche ursprünglich an andere *comunidades* weitergehen sollten, um einen Schneeballeffekt zu erreichen, innerhalb der *comunidad* an diese Familien übergehen sollten. Ob diese Verteilung tatsächlich funktioniert, konnte noch nicht beantwortet werden, da die ersten Kälber 1992 zur Welt kamen. Adriano Mendoza erklärte die vorgesehene interne Verteilung mit der Bemerkung "*upéa la idea*" - "dies ist die Vorstellung" mit einem gewissen Zweifel an der Umsetzung (30.11.1992). Die Abänderung der ursprünglichen Pläne ist sicher sinnvoll, um Spannungen zu vermeiden und auch, um Cerro Akángue als "Rindvieh verteilende" *comunidad* nicht in eine Machtstellung zu bringen. Zudem ist es zweifelhaft, ob eine andere *comunidad* zur kommunalen Organisation eines solchen Geschenkes - Bau der entsprechenden Anlagen, Verteilmodus der Rinder, Pflege und Zucht, etc. - fähig wäre.

1992, keine zwei Jahre nach Lieferung des Projektviehs, waren die Kapazitäten der eingezäunten Weiden bereits überschritten, was zu den Waldrodungen zur Vergrößerung der Weidefläche führte. Zuviel Kühe, zuwenig Milch: Durchgehend wurde die Milchproduktion als ein Hauptziel der Viehzucht herausgestrichen, dennoch sind die Projektkühe alles Nelore, ausgerechnet die Rasse für die Fleischproduktion. Pro Milchkuh bleibt im Schnitt nur gerade etwa ein Liter zum Konsum, wahren Rassen wie Gir oder Guserat, die ebenfalls robuste, angepasste Zeburassen sind, ein Vielfaches an Trinkmilch liefern würden. Die schlechteste mögliche Rasse wurde von den beiden *mburuvixa* ausgelesen, erhielt man den Eindruck. Und in diese Richtung zielte dann auch Kritik in der *comunidad*: So sagte Casimiro Valiente, Bruder des *mburuvixa* Clemente Valiente, man hätte Gir gewollt, die "Kuh der Armen" (30.11.1992), doch in Jaguarete hätte man halt Fleisch essen wollen, so habe Clemente Nelore gekauft. Clemente meint dazu, die Projektkühe seien eine Kreuzung Gir-Nelore und somit in Ordnung. Der zweite *mburuvixa* Marcelino Ramirez erklärte, man habe auf der *estancia* Gir ausgelesen, danach aber Nelore geliefert bekommen.

Wie auch immer es sich zutrug - sicher ist, dass nicht Zebu-Milchkühe, sondern eine Fleischrasse in Cerro Akángue weidete. Dies widerspricht der Tatsache, dass der alltägliche Nutzen der Tiere in der Milch liegt, während nur sehr selten geschlachtet wird. Zudem würden die Milchrassen Gir oder Guserat auf diesem einfachen Zuchtniveau ähnliche Quantitäten an Fleisch wie die Fleischrasse Nelore liefern. Die Situation ist möglicherweise auf einen Fehler beim Kauf oder eine falsche Lieferung zurückzuführen. Sie kann aber auch auf eine Diskrepanz verweisen, die der historischen Entwicklung der Viehzucht in Cerro Akángue immanent ist.

3.2.3 "Heute ist alles Wild weggegangen..."²¹ - Die Kuh zwischen Jagdbeute und Milchlieferantin

Die Projektversion zur Rindviehzucht ist einstimmig und unwidersprochen: Die Kuh ist sowohl Milch- als auch Fleischlieferantin. Der Nutzen der Milch wird speziell im Hinblick auf Gesundheit und Kinderernährung betont. So meinte etwa Clemente Valiente:

"Wir brauchen die Milch, denn es gibt viele Kranke, und es gibt viele Kinder, und wenn sie Milch trinken, sind sie stark." (Clemente Valiente, 30.11.1992)

Wird die Rindviehzucht aber aus einer historischen Perspektive dargestellt, so kommt immer wieder dasselbe Argument: Die Kühe ersetzen das Wild, dessen Zahl im Schwinden ist. Isidora Reinoso erklärte dies, eingebettet in einer ganzen Entwicklungsgeschichte der *comunidad*:

²¹ Isidora Reinoso, 3.1.1993

"Früher wurde weniger gearbeitet, es gab weniger Felder, weil es mehr Wild hatte. Heute arbeiten [die Pai-Tavyterã von Cerro Akãngue] viel, sie wollen gut essen und brauchen die Kühe für Fleisch, Milch, und dies ist nicht *Pai ley*, und dann kam auch die Schule, die Pai-Tavyterã lesen und verstehen, und das brauchen sie. Bevor es die Kolonie gab (?), mussten sie nicht lesen können, sie machten nur *mitã pepy*, *mba'e pepy*, nur dies, und sie dachten nicht an Kühe, dachten nicht daran, viel zu arbeiten, machten nur wenig. Es starben mehr, sie pflanzten nur wenig Maniok, wenig Mais, [...] hatten mehr Hunger [...]. Heute sterben sie nicht mehr, es gibt mehr zu essen, es gibt keinen Hunger mehr, es gibt die Kühe, man isst mehr Kuhfleisch [...]. Früher gab es kein Kuhfleisch, aber heute ist alles Wild weggegangen, und deshalb brauchen wir die Kühe." (Isidora Reinoso, 3.1.1993)

Diese Erklärung steht sinnbildlich für die Vorstellung eines vielschichtigen Entwicklungsprozesses, der überall an die Grenzen der Seinsvorstellungen und Regeln der Pai-Tavyterã stösst. Die Bruchstellen zeigen sich an zahllosen Alltagserscheinungen, von denen bereits in diesem Zitat Arbeitshaltung und Arbeitsorganisation, die erweiterten Wirtschaftsbereiche, Schulbildung, veränderte Umwelt, die Ernährungssituation und damit verbunden die Gesundheitsfrage angetönt sind. Ein wichtiges Element dieses Entwicklungsprozesses ist die Kombination von gesteigerten Ansprüchen und verminderten natürlichen Ressourcen wie das Wild, was als Ursache für die Viehzucht verstanden wird.

Die Wahrnehmung der Kuh ist somit von zwei Seiten geprägt: Die Darstellung der Entwicklungsorganisation, welche in diesem Fall vom Arzt Hugo Medina vertreten war, betont den gesundheitlichen Nutzen der Tiere als Milch- und Fleischlieferanten, was in der *comunidad* heute Teil eines "offiziellen" Diskurses zur Rindviehzucht ist. Auf der internen Ebene der BewohnerInnen von Cerro Akãngue wird vor allem der Zusammenhang zwischen schwindendem Wildbestand und Viehzucht gezogen. Die Kuh ersetzt das Wild und ist in diesem Sinne primär Fleischlieferantin.

3.2.4 "Bleibt man an einem Ort, so hat man Kühe"²² - Kuh und Sesshaftigkeit

Die spezielle Entwicklung von Cerro Akãngue wird in der *comunidad* immer wieder damit begründet, dass die Fluktuation unter den BewohnerInnen von Cerro Akãngue geringer sei als in anderen *comunidades*. Migration im Sinne eines unstillen Herumziehens zwischen den *comunidades* bzw. zwischen Stadt oder *estancia* und *comunidad* wird im Allgemeinen negativ thematisiert:

"[In den anderen Kolonien] gibt es viele, die nur gelegentlich kommen, und dann gehen sie schon wieder, sie gehen auf die *changa* und bleiben nicht an einem Ort. Bleibt man an einem Ort, so pflanzt man viel, hat viele Pflanzen. Bleibt man an einem Ort, so hat man Kühe." (Casimiro Valiente, 30.11.1992)

Ähnlich argumentiert auch der *mburuvixa* Marcelino Ramírez, der seinerseits die Sesshaftigkeit in Cerro Akãngue mit der Qualität der *mburuvixa* begründet:

"Wenn es den Leuten in einer *comunidad* nicht gefällt, dann kommen und gehen sie. [...]. Wenn die *mburuvixa* ihre Leute verstehen, dann gefällt es den Leuten und sie arbeiten, besitzen Felder und Vieh und gute Häuser und sind *tranquilo*." (Marcelino Ramírez, 1.12.1992)

Viehzucht wird eindeutig mit sozialer Stabilität verbunden. Wer sesshaft ist, hat bei begrenztem Landbesitz erst die Voraussetzungen für die Tierhaltung. Aus dieser Sicht erhält auch der kognitive Zusammenhang zwischen guten Feldern und Viehzucht neue Aspekte. Clemente Valiente nannte als Bedingung für die erfolgreiche Viehzucht eine gute Landwirtschaft, grosse Felder, denn dann müssten die Leute die Kühe nicht essen (6.12.1992). Dieser Zusammenhang zwischen landwirtschaftlicher Produktion und Fleischkonsum ist nicht zu unterschätzen, zumal Fleisch das beliebteste Nahrungsmittel schlechthin

²² Casimiro Valiente, 30.11.1992

ist. Darüber hinaus können auch Einkünfte aus dem Verkauf von Feldfrüchten eine finanzielle Grundlage zum Viehkauf liefern. Zusätzlich ist aber eine funktionierende Landwirtschaft, wie in den obenstehenden Zitaten deutlich wird, auch ein Indikator für dieselbe soziale Stabilität, wie sie Grundlage für die Viehzucht darstellt.

Die in Cerro Akángue angestrebte Sesshaftigkeit impliziert einen notwendigen Verzicht auf die bewährte Konfliktlösungsstrategie, wie sie Migration darstellt. Migration hat eine mythologische Basis im Konzept der *"tierra sin mal"* ("Land ohne Übel"), welche möglicherweise bereits ein synkretistisches Konstrukt mit Beeinflussung durch die Suche der spanischen Kolonisatoren nach "El Dorado" war. Seit der Kolonialzeit wurden von Migrationsbewegungen in Zeiten von Krisensituationen berichtet, welche die *"tierra sin mal"* zum Ziel hatten. Noch in diesem Jahrhundert sind solche Migrationen bekannt (Mellá et al. 1976:234-235).

Auf einer alltäglicheren Ebene ist Migration eine Strategie für einzelne Familien bei unlösbaren Konflikten innerhalb einer *comunidad*. Rindviehzucht fordert in diesem Sinne nicht nur eine funktionierende kommunale Organisation zur Haltung und Pflege von Weiden und Tieren, sondern auch zum Vermeiden von Konflikten und daraus resultierender Migration.

3.2.5 *Sociedad*

Die Idee der *sociedad* sämtlicher RindviehbesitzerInnen entstand in den Diskussionen um die Organisation der *vaquillas*, welche über das Proyecto Cerro Akángue zusätzlich zum bereits vorhandenen Bestand nach Cerro Akángue kamen. Die sprunghafte Zunahme des Gesamtbestandes durch die über 30 "Projektkühe" machten den Ausbau der Infrastruktur unumgänglich und förderten die Idee eines gemeinsamen Brandzeichens, um die Tiere vor Diebstahl zu schützen.

Um ein Brandzeichen offiziell anerkennen zu lassen, muss ein Unternehmen oder eine Einzelperson eine juristische Person darstellen. Man diskutierte daher, eine *sociedad* aller RindviehbesitzerInnen mit juristischer Person zu gründen. Die Idee wurde zwar von Hugo Medina gebremst - die *comunidad* als Ganzes hatte ja bereits durch das Verfahren zum Erhalt des Landtitels seit 1987 juristische Person, so dass das Brenneisen 1980 auf den Namen der *comunidad* anerkannt werden konnte (Hugo Medina, 30.1.1993). Dennoch starb die Vorstellung der *sociedad* von KuhbesitzerInnen nicht. Vielmehr wurde sie gestärkt durch die Tatsache, dass neben einmaligen Aufgaben wie dem Erstellen der Infrastruktur auch ständige Pflegearbeiten wie das Impfen des Viehs in gemeinsamer Organisation durchgeführt werden müssen.

Dass die Definition des *sociedad* recht vage, irgendwo zwischen "allen KuhbesitzerInnen" und "allen BewohnerInnen" ausfällt, hängt wohl einerseits mit ihrer offiziell nie stattgefundenen Entstehung zusammen; der Begriff ist ein Relikt. Andererseits spiegeln diese Definitionen die Realität, sind doch ein Grossteil der BewohnerInnen Kuhbesitzende, und wurden beim Bau der Infrastruktur sogar alle Haushalte als potentielle zukünftige Kuhbesitzer zur Mitarbeit verpflichtet. Klar aber ist die Aufgabe der *sociedad*; sie hat sich um alle gemeinschaftlich durchgeführten Arbeiten in der Pflege und Aufzucht der Tiere sowie im Unterhalt der Anlagen zu kümmern. Die Organisation dieser Aufgaben läuft wiederum über die etablierten Kanäle des *aty*.

Das Rodeo, Zusammentreiben des Viehs im *corral* zur Kontrolle, Markierung und sanitärschen Betreuung, macht den Hauptteil der gemeinsamen Arbeit am Rindvieh aus. Rodeo ist ein Fest. Männer produzieren sich bei der Arbeit zu Pferd und mit dem Lasso, Frauen und Kinder sind Zaungäste, es wird gegessen und geredet, Stimmung liegt über dem *corral*.

Der Vergleich zum *mba'e pepy*²³ drängt sich angesichts des Rodeos auf: Beides sind gemeinsame Arbeitsformen in grösseren männlichen Gruppen, beide im festlichen Rahmen. Zwei Unterschiede allerdings fallen auf: Erstens ist das *mba'e pepy* Sinnbild für das *Pai reko*, während das Rodeo von den *estancias* übernommen wurde. Somit folgen die beiden Anlässe unterschiedlichen Regeln: Fixierung auf den Samstag und *kanguí* für das *mba'e pepy*, Anlehnung an *macho*-Gehabe, Demonstration von Reit- und Lassokunst für das Rodeo.

Der zweite Unterschied scheint einem Muster zu folgen, dass sich in verschiedenen Bereichen wiederholt: Während im *mba'e pepy* viele für einen Haushalt arbeiten, besitzen die Teilnehmer des Rodeos alle Vieh, arbeiten also jeweils auch für sich selbst. Gemeinsame Arbeit entwickelt sich in Richtung einer Zusammenlegung von gleicher Arbeit, die verschiedene Haushalte für ihre eigene Produktion zu erledigen haben. Dies bedeutet ein Wegkommen von Arbeitsansätzen vieler für einen einzelnen oder ein Kollektiv wie etwa im *mba'e pepy*. Der Kollektivgedanke erhält eine veränderte Bedeutung. Auch quantitativ scheint sich dies zu bestätigen: Obwohl das *mba'e pepy* einen hohen kognitiven Stellenwert einnimmt, wird es praktisch nur selten durchgeführt.

Eine ähnliche Tendenz zeigt sich auch im Bereich der Feldarbeit: dort nimmt die "*trabajo de cambio*"²⁴ eine praktisch wichtigere Funktion in der gemeinsamen Arbeitsorganisation als das *mba'e pepy* ein. Die *trabajo de cambio* findet in Cerro Akángue in kleineren Gruppen von etwa drei bis vier Männern statt, die sich gegenseitig bei der Feldarbeit, beim Erstellen von Zäunen oder beim Holzschlagen helfen. Dabei wird das Essen jeweils gemeinsam im Haushalt eingenommen, für den gerade gearbeitet wird. Die Gruppen setzen sich über die Verwandtschaftsbeziehungen hinaus zusammen. Die Arbeit wird nach dem Rotationsprinzip erledigt: Die ganze Gruppe arbeitet reihum auf den Feldern aller Beteiligten, die Erträge

²³ Gemeinschaftliche Form der Arbeit, eingebunden in einen normativen Rahmen. Ein Haushalt kann nach Belieben ein *mba'e pepy* durchführen, um grössere Arbeiten, meist auf dem Feld, gemeinschaftlich zu erledigen. Ein *mba'e pepy* muss immer Samstags stattfinden. Nachbarn, Verwandte, etc. finden sich nach Belieben tagsüber beim Gastgeber ein, um gemeinsam zu arbeiten. Abends findet ein Fest im Haus des Gastgebers statt, zu dem die Frauen *kanguí* vorbereitet haben. Dies soll reichlich vorhanden sein, sonst geht das Fest früh zu Ende. Das *mba'e pepy* wird von den *Pai-Tavyterá* als ein Hauptelement des *Pai reko* genannt. Auf ethnologischer Seite wird es zum Sinnbild der nicht-kapitalistischen Kooperation verklärt. Nach Wicker fehlen in der Institution des *mba'e pepy* jegliche Vorstellungen einer direkten Reziprozität; jeder Haushalt kann in beliebiger Zahl *mba'e pepy* veranstalten und seine Mitglieder sind dennoch nicht verpflichtet, an anderen *mba'e pepy* teilzunehmen. Diese Interpretation lässt sich allerdings auch umkehren, indem man die These erstellt, dass das *mba'e pepy* ein in sich geschlossener reziproker Kreislauf darstellt: Die Gastgeberinnen tauschen Arbeit gegen *kanguí* und ein Fest und revanchieren sich somit am gleichen Tag. Diese These wird durch die Wichtigkeit, die dem *kanguí* als Leistung der Gastgeberinnen beigemessen wird, unterstützt.

²⁴ Die Ursprünge der *trabajo de cambio* oder *trabajo johayhu* - der eine Begriff ist rein Spanisch, der andere eine Mischung aus Spanisch und Guaraní, beide heissen in etwa "Arbeit der Gegenseitigkeit" - sind in ihrem Gebrauch bei den *Pai-Tavyterá* schwierig festzustellen. Meliá et al. erwähnen in ihrem Standardwert (1976:213) lediglich eine Form der Zusammenarbeit in der erweiterten Familie, welche als ein Relikt aus den Zeiten der Grossfamilie als Produktionseinheit dargestellt wird. Eher im Widerspruch dazu steht die Tatsache, dass sich heute die Arbeitsgruppen über die Verwandtschaftsbeziehungen hinaus zusammensetzen.

Wicker beschreibt in seinem Artikel zur subsistenzorientierten Entwicklung (1988:180-182) die Bemühungen um eine Kooperationsform zur *cash-crop*. Als die gangbare Form wurde dieser Beschreibung gemäss in Cerro Akángue 1980 mit einem System begonnen, welches auf kleineren Arbeitsgruppen beruhte. Diese bildeten sich jeweils zu Beginn des Agrarjahres, um gemeinsam auf den Feldern der Teilnehmenden Rodungsarbeiten durchzuführen. Die Bestellung der Felder und somit auch die Produkte werden danach wieder im Haushaltsverband durchgeführt.

Einige Gespräche in Cerro Akángue ergaben, dass die *trabajo de cambio* bereits eine gängige Arbeitsform in den Gründungsjahren von Cerro Akángue war, wo ihre Bedeutung wegen den vielen Aufbauarbeiten noch grösser gewesen sein soll als heute. Danach hätte man sie eher vernachlässigt bis man gemerkt hätte, dass sie fehle. Heute sei sie wieder wichtiger. Diese Ausführungen zur Wiederbelebung der Arbeitsform könnten möglicherweise auf die von Wicker beschriebene Situation von 1980 hinweisen. Dies würde dann aber bedeuten, dass es sich dabei nicht um eine Neuentwicklung handelte, wie Wicker dies darstellt. Auch wird auf diese Kooperationsform im Gegensatz zu den Ausführungen Wickers heute für die verschiedensten Feldarbeiten, nicht nur für das Roden zurückgegriffen.

Die *trabajo de cambio* entspricht formal etwa der *minga* bei den *campesinos*. Der spanische Begriff sowie das Fehlen an stark mit dem *Pai reko* verbundenen Elementen wie *kanguí* oder einem Fest könnten Hinweise auf eine Übernahme aus dem Alltag der *campesinos* sein.

gehen jeweils an die Inhaber der einzelnen Felder. Der Vorteil der *trabajo de cambio* liegt in der grösseren Flexibilität von kleinen, informellen Arbeitsgruppen. Zudem zeigt sich auch hier das Prinzip, dass gemeinsame Arbeit nicht mehr für einzelne oder das Kollektiv geleistet wird, sondern für den privaten Ertrag aller Beteiligten.

Dennoch gibt es auch innerhalb der Rindviehhaltung neue Formen der Zusammenarbeit, welche einen Arbeitseinsatz aller Teilnehmenden für einen einzigen Haushalt im klassischen Sinne des *mba'e pepy* beinhalten: Will ein Besitzer ein Tier schlachten, so lädt er zum Schlachtfest ein. Gemeinsam wird das Tier getötet und verarbeitet, während bereits erste Fleischstücke gekocht und gebraten werden. So ergibt das geschlachtete Tier die gemeinsame Mahlzeit für alle Anwesenden. Erst nach diesem Essen erhält das Fleisch - im Gegensatz zu Fleisch von Wildtieren - seinen ökonomischen Wert: Nun werden Stücke zu Kilopreis an alle InteressentInnen verkauft, der Erlös geht an die BesitzerInnen des geschlachteten Tieres.

Hier macht das Tier einen eigentlichen Transformationsprozess durch: Während es zunächst im Privatbesitz eines Einzelnen einen klaren Geldwert hat, wird es über das Schlachten eingebunden in einen kollektiven Arbeitsprozess und geht über die gemeinsame Mahlzeit in einen Distributionsmechanismus. Danach erhält das restliche Fleisch wieder den Geldwert, wird verkauft oder bleibt in der Besitzerfamilie und ist den Distributionskreisläufen entzogen.

3.3 Zusammenfassung

Klein- und Grossviehzucht unterscheiden sich strukturell grundsätzlich voneinander, was sich auch in der Inkongruenz zwischen Haushalten mit guter Kleintierzucht und Rindviehzucht zeigt. Folgende Gründe führen zu diesem Unterschied:

- Kleintierzucht ist eine Domäne der Frau, während der Mann für das Rindvieh zuständig ist.
- Kleintierzucht geschieht auf der Ebene des Haushaltes, Rindviehzucht wird trotz individuellem Besitz kommunal organisiert.
- Kleintierzucht erlaubt wegen des geringeren Geldwertes grössere Fluktuationen. Rindvieh hingegen muss sehr konstant gezüchtet werden; ist der - meist geringe - Bestand einmal verkauft oder geschlachtet, so ist es schwierig, die Zucht wieder zu beginnen. Eine erwachsene Kuh kostet um 300'000 G, was weit über dem Budget eines Haushaltes liegt.

In diesem Zusammenhang ist auch der Wert des Rindes als "Bank" (Wicker 1993:243) eingeschränkt und nur in Extremfällen zutreffend. Der Wert einer Kuh ist meist grösser als ein in Notsituationen gebrauchter Betrag, der Verkauf kann aber Weiterzucht erschweren oder verunmöglichen. Hier bieten Kleintiere enorme Vorteile, sind sie doch in flexibleren, kleineren Einheiten zu verkaufen und ebenso einfacher bei Bedarf zur Weiterzucht wieder zu kaufen. Erst Haushalte mit einem grösseren Rindviehbestand können Rinder ohne Konsequenzen für die Zucht verkaufen, was selten vorkommt.

Zu Beginn der Forschung hatte ich die These erstellt, dass die Diversifizierung der Produktion, was speziell die Einführung der Rindviehzucht beinhaltet, zu einer Verschiebung der Kooperation von der kommunalen Ebene auf diejenigen von kleineren Haushaltsgruppen führen würde, um flexibler arbeiten zu können. Diese These basierte auf Studien von Wilk bei den Kekchi Maya in Belize (1984:230-238). Tatsächlich trifft diese These lediglich auf den Feldbau zu; gerade in der Rindviehzucht zeigt sich erstaunlicherweise eine entgegengesetzte Tendenz.

Im Bereich des Feldbaus haben die kleineren, flexibleren Arbeitsgruppen der *trabajo de cambio* die *mba'e pepy* über weite Teile abgelöst. Dies steht in einer Diskrepanz zur kognitiven Bedeutung des *mba'e pepy* als Element des *Pa'i reko*. Die Verschiebung scheint mit der zunehmenden Kommerzialisierung

sierung von Produkten und mit zunehmendem Bewusstsein für den Wert von Produkten auf dem Markt zusammenzuhängen. Während der Austausch von Arbeit für die Subsistenzproduktion gegen ein Fest noch ein gültiges Äquivalent darstellt, gilt dies nicht mehr, wenn die Arbeit der Produktion eines Warenwertes dient. Hier müssen andere Formen gefunden werden, die allen Beteiligten einen ähnlichen Nutzen bringen, wie dies im Rahmen der *trabajo de cambio* geschieht.

Interessant ist aber, dass ausgerechnet die Rindviehzucht, welche als Element des *Paraguay reko* auf ökonomischer Ebene am umstrittensten ist und welche einen hohen Geldwert beinhaltet, mit dem Rodeo und dem Schlachten Arbeitsorganisationen hervorbringt, die dem *mba'e pepy* am nächsten kommen. Die Arbeit umfasst grosse Gruppen, hat einen festlichen Charakter und beinhaltet standardisierte Elemente wie die gemeinsame Mahlzeit. Hauptunterschied ist allerdings, analog zur *trabajo de cambio*, dass die Arbeit allen Beteiligten als KuhbesitzerInnen zukommt, nicht jeweils einem einzelnen Haushalt.

Ähnlich wie sich die Arbeit um das Rind an das *mba'e pepy* anlehnt, kann die Idee der Zucht auf einer bereits in den Gründungsjahren der *comunidad* entstandenen "Ideologie der Sesshaftigkeit" aufbauen. Diese wird als Basis für einen erfolgreichen Umgang mit der begrenzten Ressource Land propagiert. Ohne Sesshaftigkeit ist keine tragfähige Organisationsstruktur und keine kontinuierliche Landwirtschaft möglich. Sowohl die Organisationsstrukturen wie die Landwirtschaft sind ebenso wie die Sesshaftigkeit selbst Bedingung für eine erfolgreiche Viehzucht bei begrenztem Landbesitz. Dabei ergibt sich aber auch eine Wechselwirkung, da Viehzucht und auch der resultierende ökonomische Vorteil wiederum die Sesshaftigkeit fördern.

Ein Paradox prägt somit die Grossviehzucht: ausgerechnet das Paradigma für das "Fremde" in Cerro Akángue schlechthin hat integrative Wirkung auf die *comunidad* und gibt ein Gegengewicht zur Auflösung gemeinschaftlicher Arbeitsformen. Dies lässt zwei Folgerungen zu. Erstens: Die Grossviehzucht in Cerro Akángue als Element des *Paraguay reko* konnte erfolgreich aufgebaut werden, weil man auf bestehende Strukturen zurückgreifen und diese modifizieren konnte. Diese Strukturen waren sowohl Elemente eines traditionellen Selbstverständnisses wie das *mba'e pepy* als auch Elemente aus der Geschichte der *comunidad* wie die Ideologie der Sesshaftigkeit. Zweitens: Elemente des *Pai reko* und des *Paraguay reko* werden flexibel kombiniert und durchdringen sich gegenseitig. Dies spiegelt sich auch auf der diskursiven Ebene, in dem das Verhältnis der zwei Weltansichten kontinuierlich diskutiert und formuliert wird (vergl. Kap. H-7).



Rogelio Reyes

4. "Das gute Brennholz geht alles nach Pedro Juan!"²⁵ - Strukturwandel in Tausch- und Handelsbeziehungen

Unterwegs mit Isidora: Wir gehen zum bolicho von Mario, der gerade aus dem "pueblo" Pedro Juan Caballero zurückkehrte mit einer Ladung provista (gekaufte Nahrungsmittel) zum Verkauf. Isidora trägt einen Plastikbeutel mit einer Keule des in der Nacht von Geraldo, ihrem noch im Haushalt lebenden Sohn, erlegten Wildschweines. Auf dem Weg biegt sie ab und bringt die Keule Beatrix Brites. Kommentarios. Darauf zu Mario, dessen Haus äusserlich keine Ähnlichkeit mit einem bolicho hat, aber es spricht sich jeweils schnell herum, wenn jemand grössere Ladungen provista zum internen Weiterverkauf im Haus legt und so allmählich zur Institution "bolicho" wird. Wir kaufen Reis, Öl, mühsam wird der Preis auf den Guaraní genau ausgerechnet und bezahlt. Ein anderer Kunde balanciert einen Liter Milch in einer alten Öldose, als er durch den Zaun hereinsteigt. - Ob die Leute gut bezahlen? Más o menos, mehr oder weniger, Mario lacht... Auf dem Heimweg weist mich Isidora stolz auf das grosse Schwein am Wegrand hin - das habe sie aufgezogen und Isabeliana verkauft, 20'000 Guaraní habe sie dafür bekommen.

4.1 Der informelle interne Handel - eine Domäne der Frau

Sowohl Tausch- und Distributionsbeziehungen wie auch der informelle Handel innerhalb der *comunidad* werden von den Frauen geprägt. Frauen tragen ihr Huhn zur Nachbarin, Frauen gehen mit Käse von Haus zu Haus, Frauen wissen, wo ihre Kinder gegen Reis einen Liter Milch erhalten.

Der Handel mit Kleintieren als ökonomische Strategie der Frau ist im Kap. H-3.1.1 bereits angesprochen: Kleintiere können eine relativ gute Einnahmequelle darstellen und gelten als Möglichkeit für Frauen, Geld zu verdienen ohne ausserhalb der *comunidad* arbeiten zu gehen. Geht man von der wiederholt genannten finanziellen Grundlage von etwa 20'000 Guaraní²⁶ pro Familie und Monat aus, so entspricht der Erlös eines ausgewachsenen Schweines in etwa dem finanziellen Aufwand eines Monats für die ganze Familie. Kleintiere haben die klassische Funktion der "Bank" für die Pai-Tavyterá, werden doch Tiere in grösserer Menge oft in Krisensituationen verkauft.

Für Kauf und Verkauf des Grossviehs sind die Männer zuständig. Dennoch bilden die Milchkühe für die Frauen auf der Ebene des internen Tausches und Handels neue Möglichkeiten: Das Melken und somit auch die ökonomische Verfügung über die Milch unterliegt den Frauen. So gibt es einige Frauen in Cerro Akángue, die über mehrere Milchkühe verfügen und überschüssige Milch verkaufen oder gegen *provista* eintauschen.

4.2 Der Handel wird formell und männlich - ein *bolicho* entsteht

Während meines Aufenthaltes in Cerro Akángue entstanden mehrere *bolichos*. Grundlage für ein *bolicho* ist ein Anfangskapital sowie Zugang zu einem Pferd, um die Waren von der Ruta Bella Vista zum eigenen Haus zu transportieren, wo sie weiterverkauft werden.

In Cerro Akángue finden die *bolichos* keinen Eingang in die Diskussion um die neuen Werte des *Paraguay reko* im *Pai reko*. Von Seiten des Proyecto Pai-Tavyterá allerdings wurden sie geradezu Sinnbild für das zum Scheitern verurteilte Eindringen von kapitalistischen Beziehungen in das *Pai reko*. Im Vergleich zu den ersten Versuchen mit *bolichos*, wie Wicker (1988:174-177) sie beschreibt, bestehen grundsätzliche Unterschiede im Modell von Cerro Akángue:

²⁵ Isidora Reinoso, 24.9.1992

²⁶ 1'000 Guaraní entsprachen 1992 ca. 1 sFr..

- Das Grundkapital wurde nicht durch Verkäufe von Holz aus der *comunidad* erwirtschaftet.
- Die *bolicheros* sind im Allgemeinen nicht *mburuvixa* und haben somit etwas geringere Probleme, Geld von Gläubigern einzutreiben.
- Keiner der *bolicheros* kombinierte seine Position mit derjenigen eines *patrón*, der Pai-Tavyterã gegen Lohn für die Feldarbeit einstellt.
- Durch die intensivere Produktion ist mehr Geld vorhanden, was die Zahlungsfähigkeit verbessert.
- Durch die weit entfernte und damit auch relativ teure Verbindung zu Pedro Juan Caballero stellt der *bolicho* trotz höherer Preise eine unter Umständen lohnende Variante zum Einkauf im "pueblo" dar.

Dennoch: *bolichos* sind auch in Cerro Akãngue eine unsichere ökonomische Strategie; sie vergehen, wie sie entstehen. So gab Mario Mendoza gegen Ende 1992 seinen *bolicho* wegen Geldmangel auf - die zunehmende Konkurrenz machte sich bemerkbar - und der *bolicho* von Aurelio Silva nahm sein Ende, indem sich das Paar trennte und Aurelio Cerro Akãngue verliess. Die Beispiele zeigen, dass nicht nur "traditionelle sozio-ökonomische Mechanismen" (Wicker 1988:178) wie z.B. Redistribution, sondern ebenso marktwirtschaftliche Entwicklungen wie die steigende Konkurrenz oder persönliche Krisensituationen direkte Auswirkungen auf das Fortbestehen haben.

4.3 Neue Wege zum paraguayischen Markt

4.3.1 Was wird verkauft? - Übersicht über die Handelsprodukte

Einige Güter des paraguayischen Marktes wie Salz, Öl, Seife, Taschenlampe, Kleidung, Haushalts- und Arbeitsgeräte sind heute unentbehrlich. In Cerro Akãngue, wo der Arbeit ausserhalb des *takoha* eine vergleichsweise geringe Bedeutung zukommt, ist die Vermarktung von Produkten um so wichtiger. Bemerkenswert ist, dass die BewohnerInnen von Cerro Akãngue mit Ausnahme des Holzes lediglich Subsistenzgüter verkaufen.

Die auf die Subsistenz ausgerichtete Produktion, welche sich in den aktuellen Krisen Jahren mit dem Preiszerfall für landwirtschaftliche Produkte bewährte, dürfte zu einem grossen Teil auf die Bemühungen des Proyecto Pai-Tavyterã zurückzuführen sein. Dieses setzte sich für die Subsistenzproduktion ein und bemühte sich, staatlichen Agronomen oder Vertretern von Verarbeitungsindustrie, die für das Pflanzen von Baumwolle oder den Verkauf ganzer Maniokfelder plädierten, entgegenzuwirken (Luiz & Neca Mareco, Proyecto Pai-Tavyterã, 9.1.1993).

Der Verkauf vor allem von Mais und Maniok stellte für viele Familien ein Zusatzeinkommen dar: Ein Drittel der befragten Haushalte verkaufte in der Saison 1991/92 Mais, über die Hälfte verkaufte Maniok. Da Maniok über das ganze Jahr vorhanden ist, während Mais vor allem in der Erntesaison um Januar/Februar verfügbar ist, bietet der Maniok eine konstantere Einnahmequelle. Neben Maniok und Mais haben die Feldprodukte Reis und Bohnen eine marginale Bedeutung, wurden sie doch nur von einigen wenigen Familien verkauft. Nur vereinzelte Pai-Tavyterã verkauften Früchte an *acopiadores*, wobei mir nur der Handel mit Zitrusfrüchten und Ananas bekannt ist. Ebenso war der Verkauf von Vieh ausserhalb der *comunidad* selten. Wilder, im Wald gesammelter Honig ergab auf dem Markt einen guten Preis und trug in den Sommermonaten zusammen mit den intensiveren Ernteverkäufen zu einem spürbaren ökonomischen Aufschwung bei.

Die gesammelten *poha* (Heilpflanzen) wurden meist in kleinen Quantitäten direkt in Pedro Juan Caballero verkauft. Die *poha* beinhalten ein grosses ökonomisches Potential, welches bis heute erst wenig genutzt wird. Zwar sind die Preise wegen dem vielseitigen Angebot relativ tief, dafür ist die Nachfrage auf dem Markt gross und Gewinnung und Verarbeitung benötigen keinen technologischen Aufwand, der über das Zerkleinern und Trocknen hinausgeht. Hier liesse sich ohne finanziellen Aufwand eine Einkommensquelle weiterentwickeln, welche möglicherweise mit einer allmählichen Verschiebung des Sammelns in Richtung Kultivierung der Heilpflanzen einhergehen könnte.

4.3.2 *Wie wird verkauft? - Von Ochsen, Bussen und Händlern*

Die Organisation der Vermarktung ist dominiert durch die Frage der Transportmöglichkeit nach Pedro Juan Caballero. Die BewohnerInnen haben als unabhängige Transportgelegenheit die täglich zweimal an der Ruta Bella Vista passierenden Busse. Diese Variante wurde durch den Besitz von Pferden, welche den Transport an die Strasse erleichtern, erheblich verbessert. Bereits wurden 1992 auch Ochsen gezüchtet, um den Transport zwischen der *comunidad* und der Ruta Bella Vista mit einem Ochsenkarren zu ermöglichen.

Dennoch bleibt der Transport mit einem Lastwagen die einzige Möglichkeit für grosse Mengen oder schwere Güter - also etwa für Holz oder lohnende Mengen an Maniok. Cerro Akängue besitzt kein eigenes Fahrzeug, so dass als einzige Variante der Handel mit den *acopiadores* bleibt, den Zwischenhändlern, die mit ihren Lastwagen in die *comunidad* fahren, die von ihnen gewünschten Produkte aufkaufen und weitervermarkten. Die Abhängigkeit von den *acopiadores* und die indirekte Vermarktung drücken den Preis. Diese Abhängigkeit ist allerdings in Cerro Akängue eine relative, der von Seiten des *tekoha* klare Grenzen gesetzt werden. Ein Beispiel:

Die Stämme, welche von Männern in kleinen Arbeitsgruppen im Wald geschlagen und auf eigene Rechnung verkauft werden, lagen eines Tages statt am Wegrand verteilt vor Clemente Valientes Haus. Der Grund: Der Holzhändler hatte bereits die Tour durch das tekoha gemacht und alle bereitliegenden Stämme aufgeladen, als sich herausstellte, dass er kein Geld zur Bezahlung hatte und die Leute auf das nächste Mal vertrösten wollte. Dies allerdings gelang nicht, er musste das Holz wieder abladen und mit leerem Camion zurückfahren. Die Verweigerung gegenüber dem patrón kostete diese Handelsbeziehung und der Holzverkauf stockte für einige Zeit. Dass sich diese Selbstsicherheit auf die Dauer bezahlt macht, zeigt der weitere Verlauf der Holzvermarktung: Über einige Monate konnte zwar kein Holz verkauft werden, doch bereits erschienen Vertreter eines anderen Holzunternehmens und boten sich als Zwischenhändler an. Hier zeigte der mburuvixa Clemente Valiente sein grosses Verhandlungsgeschick: geduldig erklärte er zunächst den Besuchern, welche offensichtlich keine Ahnung von den Pai-Tavyterã hatten, dass ihr Land nicht etwa in lotes unterteilt sei, sondern jeder Haushalt nach Bedarf und Familiengrösse ein Stück des Kommunallandes bewirtschaften könne; sämtliche Entscheide, die dieses Kommunalland betreffen, würden in den aty diskutiert; dies bedeute, dass er das Angebot der Holzhändler zunächst im aty vorbringen müsse. Wenn man einverstanden sei, müssten die Männer sagen, wer Holz schlagen wolle und wieviel, und erst dann könne er weiter verhandeln. - Die gewohnten Rollen waren für einmal vertauscht: Die Unterhändler wirkten im Haus des mburuvixa als eher unbedarfte Bittsteller, der Pai-Tavyterã hingegen erklärte ihnen kompetent den Geschäftsweg, der einzuschlagen sei.

4.3.3 *Das Beispiel Holzverkauf*

Der Holzverkauf gehört zu den problematischen und umstrittenen Aspekten in der Formierung und Konsolidierung neuer *comunidades*. Im Rahmen des Diskurses um den "ökologischen Indianer" wurden auf Konzepte der Pai-Tavyterã zurückgegriffen, um Holzverkauf als unverträglich mit ihren Anschauungen darzustellen. Grünberg beispielsweise stellte die Sicht dar:

"Como el cuerpo tiene pelo, también la tierra tiene árboles (yvyrague). No se debe alterar el principio ecológico para no enfermar la tierra; así [los Pai-Tavyterã] consideran el desmonte como algo irracional." (Grünberg 1975:32)

Fogel zitiert in seinem Buch nach der Umweltkonferenz von Rio den *tekoharuvixa* Simeón Valiente:

"Para el Pai, el agua, el sol, la tierra, el monte y el mismo ser humano son la misma cosa. Así como el hombre es importante, también son importantes los otros elementos, y al destruir el agua o el monte, nos estamos destruyendo a nosotros mismos." (zit. in Fogel 1993)

Solche Aussagen bedeuten natürlich nicht, dass in der Sicht der Pai-Tavyterã keine Waldrodungen zum Holzverkauf möglich wären. Diese Annahme würde die Flexibilität der Pai-Tavyterã verkennen - auch ethisch-religiöse Werte sind Ressourcen, die nach Bedarf mobilisiert oder paralytisiert werden. Dabei spielt Interessenpolitik eine entscheidende Rolle. So ist es nicht erstaunlich, dass immer wieder Holz aus den *comunidades* verkauft wird, ergibt dies doch eine einfache Einnahmequelle. Wicker beschreibt Beispiele von *mburuvixa*, die damit ein Anfangskapital zur Gründung eines *bolichos* erwirtschafteten (1988:174-177). Ebenso wurden immer wieder *tekoharuvixa* zu Holzhändlern. Dies hängt nach Wicker mit ihrem Engagement im Landkampf zusammen, wodurch sie sich "als eigentliche Besitzer der neuen Ländereien und ihrer Ressourcen" sahen (Wicker 1988:168). Solche Auffassungen stehen dem im selben Artikel von Wicker geäußerten Postulat der Unbesitzbarkeit von Land (1988:160) diametral entgegen und belegen wiederum die Vielschichtigkeit der Haltungen.

Melià sieht einen Zusammenhang zwischen der Landabsicherung als eine Form des Landbesitzes - wenn auch durch die nationalen Umstände zur Erhaltung eines Lebensraumes aufgezwungen - und dem Holzverkauf. Die Absicherung und Grenzziehung nahm dem Land die mythische Bedeutung, indianisches Land wurde zu einem Landgut zwischen anderen Landgütern. Der Holzverkauf erhielt somit die Qualität einer "Probe" des Rechtes über das eigene Land (Melià 1990:5-6).

Der Verkauf von Holz in Cerro Akängue nahm seinen Anfang während des Baues der Weiden und *corrales* für das Kuhprojekt, also um 1989. Da für diese Anlagen Zaunpfähle (*postes*) geschlagen werden mussten, machten einige Männer zusätzlich weitere *postes* für den Verkauf, wodurch man den Arbeitsaufwand für die Anlagen finanziell ausgleichen wollte. Dieser Verkauf endete aber mit der Fertigstellung der Anlagen. Erst 1992 wurde der Holzverkauf wieder aufgenommen - die offizielle Begründung dafür lautete, dass man zusätzliche Einnahmequellen für den Unterhalt des Viehs (Impfung, Medikamente, Salz, in Zukunft ev. Saatgut für Kunstweiden) benötige. Da auch Haushalte ohne Vieh Holz verkauften, viele ViehbesitzerInnen hingegen nicht, traf diese Argumentation allerdings nur bedingt zu. Dennoch weist sie auf das Problem hin, dass Viehzucht einen finanziellen Aufwand bedeutet und daher auch die geschenkte Kuh nicht für alle Haushalte erschwinglich ist. Auch liegt hier die latente Gefahr, dass die Kuh nicht nur in ihrem Anspruch auf Weidefläche, sondern auch in ihrem finanziellen Aufwand ökologische Auswirkungen auf den Wald haben kann.

Die Organisation des Holzverkaufs beruht auf dem Prinzip der kommunalen Organisation mit individueller, direkter Bezahlung. Der Beschluss, ob ein Holzhändler im *tekoha* zugelassen wird, fällt im *aty*. Darauf schlagen Männer - meist in kleinen Gruppen nach dem Prinzip der *trabajo de cambio* (siehe Kap. H-3.2.5) je nach Bedarf und Möglichkeit Stämme, die jeweils um zwei Meter lang und verschieden dick sind, kaum mehr als etwa 20 cm Durchmesser. Mit den gegebenen Mitteln wären grössere Stämme schwierig zu bewältigen. Es handelt sich also um jüngeres Holz, vor allem der Arten *urunde'y* (*Astronium urundeuva*) und *kurupa'y* (*Piptadenia macrocarpa* Benth.), gutes Brenn- und Bauholz, das aber nicht in der obersten Preisklasse liegt. Diese Stämme werden in der ganzen Kolonie an den nächstliegenden befahrbaren Weg geschleppt und von dort auf den Lastwagen des Holzhändlers verladen, der 1992 etwa wöchentlich kam. Nach Abschluss der Runde bekommen die Männer direkt von den Händlern ihren jeweiligen Anteil ausbezahlt. Der durchschnittliche Tagesverdienst, der mit dem Schlagen von Holz erzielt werden kann, liegt eher höher als in der *changa*.

Die Vorteile der Organisation des Holzverkaufs, wie er in Cerro Akängue durchgeführt wird, sind vielfältig. Sie können erst in einem Vergleich zu der gängigen Art des Holzverkaufes nachvollzogen werden. Dieser geschieht meist, indem externe Holzhändler an den *mburuvixa* oder *tekoharuvixa* herantreten, Geschenke - mit Vorliebe *café* - bringen und viel Geld für Holz versprechen. Willigt dieser in den Verkauf ein, so schicken die Händler Holzfäller in die *comunidad*. Diese fällen die Bäume mit der Kettensäge und transportieren sie zur Weiterverarbeitung per Lastwagen Richtung Pedro Juan Caballero oder Brasilien.

Folgende Vorteile liegen im Modell des Holzhandels von Cerro Akängue:

- Sozio-politisch:

Der Entscheid über die Holzverkäufe wird nicht durch den *mburuvixa* oder *tekocharuvixa* eigenmächtig gefällt, sondern geschieht im *aty*. Die individuelle Abrechnung und die direkte Auszahlung des Preises durch die Händler an die einzelnen Beteiligten verhindert gegenseitiges Misstrauen in der Gewinnaufteilung und gestaltet sich gleich wie die Bezahlung sämtlicher an *acopiadores* verkaufter Produkte. Da keine paraguayischen Holzfäller im *tekohe* ihr Lager aufschlagen, ist kein fremdes Eindringen mit dem Holzverkauf verbunden.

- Ökonomisch:

Die Männer, welche Holz schlagen, erhalten nicht nur den Preis für den Rohstoff Holz, sondern zusätzlich für die ersten Verarbeitungsschritte, also das Schlagen, Schälen und den Transport an den befahrbaren Weg. Die Menge des Holzes kann kontrolliert werden, und es sind keine vagen Pauschalpreise möglich.

- Ökologisch:

Fremde Holzfäller arbeiten meist mit schweren Maschinen und räumen so in kurzer Zeit ganze Waldstücke weg. Den *Pai-Tavyterã* ist dies mangels Ausrüstung - in Cerro Akängue besitzt niemand eine Motorsäge - kaum möglich, so dass die Nutzung schonender ist.

4.4 Zusammenfassung

Je formeller, monetärer und externer der Handel, desto männlicher - dies ist kurz gefasst die Haupttendenz in der Verschiebung der Handelsbeziehungen in kapitalistische Strukturen. Dieses bekannte Schema stellt einen Faktor in den sozio-ökonomischen Wandlungsprozessen dar, der meines Erachtens bisher vernachlässigt wurde.

Dass die *bolichos* sowie der Handel mit Paraguayern im Gegensatz zum informellen Handel hauptsächlich von Männern organisiert werden, ist eine Folge von geschlechtsspezifischen Rollenverteilungen: Aussenkontakte sind eher Aufgabe der Männer - es sind auch Männer, welche mehrheitlich für den privaten Einkauf nach Pedro Juan Caballero gehen. Zudem ist die geschlechtsspezifische Kompetenz im Handel auch produkteabhängig: Während Frauen ihr Kleinvieh teilweise auch extern selbst verkaufen, läuft der Handel mit Grossvieh, Feldprodukten oder Holz über Männer. Je stärker der Haushalt von durch Männer gehandelten Produkten sowie Handel ausserhalb der *comunidad* abhängig wird, desto stärker werden die Möglichkeiten der Frau auf den häuslichen Bereich eingeschränkt - sie wird zur Hausfrau.

Das Beispiel des Holzverkaufes zeigt grosse Unabhängigkeit, Selbstsicherheit und Verhandlungsgeschick im Umgang mit den *patrones* des paraguayischen Marktes, was die Grundlage zu tragbaren Handelsbedingungen darstellt. Zwar werden die Händler als *patrones* bezeichnet, haben aber nur sehr bedingte Verfügungsgewalt.

Der Holzverkauf zeigt einige Analogien zur Viehzucht, beides im Allgemeinen für die *Pai-Tavyterã* sehr heikle Gebiete. Beide werden mit der Strategie angegangen, die notwendigen Grundlagen und Arbeiten gemeinschaftlich zu organisieren, Besitz beziehungsweise Gewinn aber individuell den Haushalten zu überlassen. Dieses Vorgehen scheint eine Schlüsselfunktion zur tragfähigen Nutzung von Ressourcen darzustellen - seien dies nun Land, Vieh oder Holz.

Dennoch - der Holzverkauf bleibt auch in Cerro Akängue nicht unumstritten. So wird an verschiedener Stelle Kritik in ökologischer Richtung wahrgenommen; es gebe bald kein gutes Brennholz für den Eigenbedarf mehr. Isidora Reinoso beispielsweise, Frau des *mburuvixa* Clemente Valiente, die im Allgemeinen dezidiert für eine Anpassung des *Pai reko* an die veränderten Bedingungen eintritt, ist eine Kritikerin des Holzverkaufs: "Das gute Brennholz geht alles nach Pedro Juan" (24.9.1992).



Rosita Solano

5. "Sie werden zurückkommen"²⁷ - Arbeitsmigration und Desintegration

In Cerro Akängue bestehen keine internen Lohnarbeitsverhältnisse; Lohnarbeit geschieht ausschliesslich ausserhalb der *comunidad*. Die Abgeschiedenheit von Cerro Akängue, wo auch die umliegenden *estancias* relativ weit entfernt liegen und die beiden Städte Bella Vista und Pedro Juan Caballero nur mit recht langen Busreisen und bei gutem Wetter zu erreichen sind, schliesst die Lohnarbeit in Form von Tageseinsätzen praktisch aus. Sie erscheint damit automatisch im Kontext von Migration. Dabei erstreckt sich das Spektrum von einer saisonal-kurzfristigen Migration als Taglohnarbeit auf den *estancias* - der sogenannten *changa* - bis zur dauerhaften Migration in die Stadt.

5.1 "Nur auf meinem Feld arbeite ich"²⁸ - *changa* versus Subsistenzproduktion

Die *changa* auf den *estancias* wird praktisch nur von Männern betrieben und ist vor allem in den arbeitsintensiven Zeiten der Erstellung neuer Felder sowie der Erntezeit möglich. Die Männer erhalten einen Lohn um 5'000 G pro Tag, wobei Kost und Logis meist frei sind. Diese Form der Lohnarbeit ist vor allem daher problematisch, da sie ebenfalls innerhalb der Landwirtschaft stattfindet, also keinen Komplementärbereich zum eigenen Arbeitszyklus darstellt, so dass sich arbeitsintensive Phasen überschneiden. In der Praxis kann damit die *changa* zu einer eigentlichen Armutsspirale werden, da einerseits die Subsistenz vernachlässigt wird, andererseits die *changa* oft in Verschuldung als Teil des Abhängigkeitsverhältnisses zum *patrón* mündet.

In Cerro Akängue kann die *changa* heute als eine marginale ökonomische Strategie betrachtet werden. In den befragten Haushalten gab es vier Männer, die bis 1991 auf die *changa* gingen, dann aber aufhörten. Zwei von ihnen geben als Grund ihre Heirat an, was deutlich macht, dass *changa* besonders für unverheiratete Männer attraktiv ist, mit der Familiengründung jedoch an Bedeutung verliert. Zudem gelten Rindvieh und Holzhandel als Alternative zur *changa*. Es gab einzig zwei Männer, einer davon mit seinem Sohn, die in den Wintermonaten von 1992 einige Wochen bis einen Monat auf *changa* gingen. Interessant ist, dass diese beiden Haushalte eine herausragend gute und vielseitige Produktion aufwiesen und dennoch 1991/92 kaum etwas von ihrer Produktion verkauften, so dass der Anteil für den Eigenkonsum hoch war. Beide schlugen auch kein Holz zum Verkauf.

Die Beispiele zeigen, dass *changa* über kurze Dauer der Subsistenz geradezu förderlich sein kann: Sie ermöglicht Bargeldeinkünfte ohne den Verkauf von Subsistenzgütern (zu schlechten Preisen!). Die Gefahr ist aber gross, über Schulden in Abhängigkeit zu geraten und damit die Arbeitseinsätze nicht mehr selbst bestimmen zu können.

Interessant ist der Symbolgehalt der *changa* als Feindbild für eine innere Entwicklung: Die *changa* wird in Cerro Akängue durchgehend negativ thematisiert. Sie stellt einen Gegenpol zur Arbeit auf den eigenen Feldern dar, der soweit geht, dass sich die beiden geradezu auszuschliessen scheinen. So ist die gängige Antwort der Männer auf die Frage, ob sie *changa* machen, sie arbeiteten nur auf ihren Feldern ("*solo xe kokuepe*"). Dieses Stereotyp scheint auch auf den ideologischen Input des Proyecto Pai-Tavyterä zu verweisen, welches die Unverträglichkeit von intensiver *changa* und Bearbeitung der eigenen Felder betonte.

²⁷ Barsilina Arce, 22.11.1992

²⁸ Lidio Reyes, 22.9.1992

Zudem wird die *changa* auch direkt mit internen Problemen und instabilen Strukturen in Verbindung gebracht. So begründet etwa Casimiro Valiente die Beschreibung anderer *comunidades*, wo die Leute "gehen und kommen und *changa* machen" (30.11.1992) damit, dass "sie sich nicht freuen" ("*ndovy'a'*"), was Unbehagen in den bestehenden Strukturen im vielfältigsten Sinne bedeuten kann.

Mitte der achtziger Jahre wurde in Cerro Akángue der Beschluss gefasst, *changa* nur noch den Männern zu erlauben, die eine gute eigene Produktion aufweisen können (Luiz & Neca Mareco, Proyecto Pai-Tavyterã, 9.1.1993)²⁹. Dieser Beschluss beruhte sicher auf negativen Erfahrungen mit der *changa*. Zudem muss er aber auch als weiteres Element der "Ideologie der Sesshaftigkeit" gesehen werden, die in den verschiedensten Bereichen aufgebaut wird. In diesem Beschluss zeigt sich eine ähnliche Konsequenz in politischen Entscheidungen wie etwa in der Organisation der Zuwanderung mittels Grenzbesiedlung.

5.2 "Nur wer viel arbeitet, geht"³⁰ - Migration in die Stadt

Die zweite Form der Lohnarbeit ist die Anstellung in der Stadt³¹. Sie steht theoretisch Männern wie Frauen offen, wird aber praktisch mehr von Frauen genutzt. Dies einerseits, weil ihnen die Möglichkeit der *changa* fehlt, andererseits, weil in der Stadt ein grösserer Bedarf an ungeschulten weiblichen Arbeitskräften als Hausangestellte, meist Wäscherinnen, besteht. In Cerro Akángue wird diese Form der externen Arbeit auch ausschliesslich als eine Arbeitsform der Frauen thematisiert, obwohl vereinzelt auch Männer in die Stadt migrieren.

5.2.1 Frau und Migration - ein nationaler und kontinentaler Vergleich

Die Arbeitsmigration in die Stadt als "weibliche" Strategie scheint sich auch auf regionaler und nationaler Ebene zu bestätigen. Gemäss dem nationalen Zensus von 1992 ist der Frauenanteil der urbanen Bevölkerung³² durchgehend erheblich höher als auf dem Land. Obwohl die These genauer zu untersuchen wäre, kann davon ausgegangen werden, dass Arbeitsmigration Ursache dieser Verteilung darstellt. Diese These wird auch durch die Ergebnisse von Gillespie (1983:371-375) gestützt, welcher Migrationsbewegungen in Paraguay zwischen 1962 und 1972 analysierte. Ob die ungleiche Verteilung männlicher und weiblicher Bevölkerung vor allem durch die häufigere Abwanderung von Frauen in die Stadt verursacht wird, oder ob möglicherweise auch die Neubesiedlung von ländlichen Gebieten eher männlich geprägt ist, wäre zu analysieren. Die Zahlen für das ausschliesslich urbane Departement Asunción sprechen für die Bedeutung der weiblichen Migration: Die Bevölkerung von Asunción hat einen im nationalen urbanen Vergleich überdurchschnittlich hohen Frauenanteil von 53.3%. Da die Hauptstadt kaum von Aussiedlungsprogrammen in die peripheren Regionen betroffen ist, dürfte dieses Ungleichgewicht vor allem auf weibliche Zuwanderung zurückzuführen sein.

Im nationalen Durchschnitt machen die Frauen 51.8% der urbanen, jedoch nur 47.8% der ruralen Bevölkerung aus. Dieses Muster wiederholt sich innerhalb der Departemente über ganz Ostparaguay. In Amambay liegt das Ungleichgewicht über dem Durchschnitt mit einem Frauenanteil von 52.5% in den urbanen Regionen und 46.5% in den ruralen Regionen. Dies deutet, immer unter Voraussetzung der

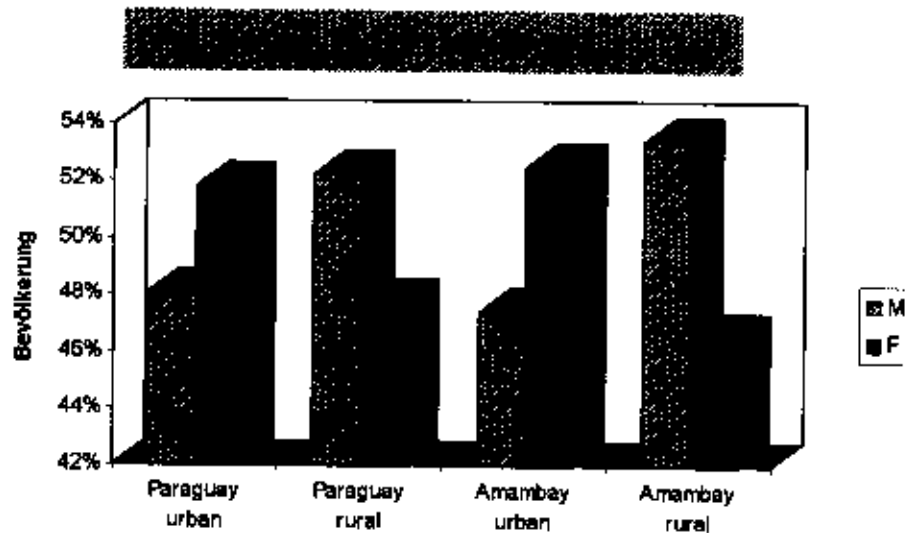
²⁹ Ähnliche Regelungen sind mir von keiner anderen *comunidad* bekannt. In vielen *comunidades* spielt gerade die Spirale von geringer Eigenproduktion - Notwendigkeit externer Einkommensquellen - instabiler Strukturen.

³⁰ Beatrix Brítez, 24.11.1992

³¹ In den *comunidades* entlang der Ruta V kann eine vergleichbare Form der Anstellung auch entlang der Strasse, in kleineren Ansiedlungen, bestehen. Da aber die Ruta Bella Vista, welche an Cerro Akángue vorbeiführt, kaum besiedelt ist, fällt diese Möglichkeit in Cerro Akángue weg.

³² Die Zahlen beruhen auf der Definition von "urban" und "rural", wie sie im Censo nacional de población y viviendas verwendet wird: Die Bevölkerung der jeweiligen Distrikthauptortes gilt als urbane Bevölkerung, die restliche Bevölkerung als rurale (Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos 1992:24).

Migrationsthese, auf eine überdurchschnittliche Bedeutung der regionalen Migration im nationalen Vergleich hin.



(Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos 1992:2)

Die weltweit zu verzeichnende "Femlnisierung" der Migration (Buri 1991:7) hat in Lateinamerika Tradition: Empirische Studien belegen für den Zeitraum von 1965-1975, dass in den lateinamerikanischen Zentren das Frau-Mann Verhältnis 109:100 betrug, was beispielsweise den afrikanischen Gegebenheiten mit einem urbanen Frau-Mann Verhältnis von 92:100 diametral entgegenläuft. Ursachen dafür sind in Lateinamerika vor allem die Suche nach ökonomischen Möglichkeiten und Bildung, welche für die Frauen im ländlichen Kontext eher gering sind und so die Migration zu einer notwendigen Strategie der Lebenserhaltung machen können. Bildung als Migrationsgrund wurde, wie Brydon/Chant vermerken, vor allem im Zusammenhang mit männlicher Migration untersucht, so dass es für Frauen schwierig ist, Zusammenhänge zwischen Ausbildungsniveau und Migration herzustellen. Sie erkennen den Wunsch nach Bildung, unabhängig vom Ausbildungsniveau, allerdings als eine häufige Begleiterscheinung von primär ökonomisch ausgerichteter Migration (Brydon/Chant 1989:126-129).

5.2.2 "Ich bin herumgekommen"³³ - Migrationsgeschichten in Cerro Akängue

Im Fall von Cerro Akängue zeigt sich bei der Arbeit in der Stadt zunächst ein ähnliches Bild wie bei der *changa*: nur relativ wenige gehen, meist auf beschränkte Dauer, und ihr Weggehen wird negativ thematisiert. Als gängige Migrationsursachen sind zwei Muster vorherrschend: Auslösend ist eine persönliche oder familiäre Krisensituation, fördernd ist eine bereits bestehende Verbindung in die Stadt in Form von *chain migration* (Eades 1987:204-205).

- Krisensituation als Migrationsursache:

Die meisten migrierten Frauen sind als Folge ihrer Trennung vom Ehemann in die Stadt abgewandert, wobei sie ihre Kinder in Cerro Akängue, sei es beim Mann oder bei ihren Eltern, liessen. Hier zeigt sich ein Migrationsmuster, dass gänzlich in den traditionellen Formen der Konfliktbewältigung durch Abwanderung liegt. So wie Konflikte auf kommunaler Ebene oft Abwanderungen von ganzen Familien oder Grossfamilien in andere *comunidades* nach sich ziehen, ist auf privater Ebene eine Trennung von Partnern oft durch den Auszug einer der beiden gefolgt. In diesem Zusammenhang wird die Interpre-

³³ Cornelia Mendoza, 30.11.1992

tation von Migrationsursachen, welche Rosa Valiente liefert, verständlich: "[Die Migrantinnen] haben ein grosses Durcheinander" - "isarambipa" (8.1.1993). Diese Strukturen zeigen sich für Männer wie für Frauen; wer geht, ist situationsabhängig. Lediglich das Ziel der Migration scheint sich hier als geschlechtsspezifisch herauszustellen: Frauen gehen eher in die Stadt als Männer.

- *chain migration*:

Zwei der Schwestern von Cornelia Mendoza, die bereits lange in Pedro Juan Caballero lebt, sind über die letzten Jahre hinweg in variierendem Rhythmus nach Pedro Juan Caballero zur Arbeit gegangen. Diese Häufung von weiblicher Abwanderung in einer einzigen Familie scheint hier eindeutig eine Folge der erleichterten Möglichkeiten durch die bestehenden familiären Beziehungen in der Stadt zu sein.

Sarita Mendoza verbindet die beiden Faktoren Krisensituation und *chain migration* exemplarisch in ihrer Migrationsgeschichte:

Sarita lebte über vier Jahre bei ihrer Schwester Cornelia in Pedro Juan Caballero, wovon sie die ersten beiden Jahre dauerhaft dort war, die folgenden beide aber nur noch mit Unterbrüchen. Sie beschreibt ihre Arbeitssuche in Pedro Juan Caballero als passiv, indem sie zunächst bei ihrer Schwester wohnte und ihr dann jeweils Arbeiten als Hausangestellte angeboten wurden. Ihre Arbeits- und Lebenssituation in Pedro Juan Caballero im Haushalt der Schwester ergeben eine Form der Migration, die weniger durch die Anziehung der Stadt als durch die eigene Situation in Cerro Akängue - Trennung vom Partner - und die bereits in der Stadt ansässige Schwester ausgelöst wurde. Saritas Rückkehr war wiederum durch Umstände zu Hause gegeben: Sie hatte einen neuen Partner gefunden und gründete nun mit ihm einen Haushalt in Cerro Akängue, worauf sie nicht mehr nach Pedro Juan Caballero ging.

Da die Stadt kaum den Rahmen eines neuen sozialen Netzes wie eine andere *comunidad* bieten kann, ist der temporäre, oft durch Aufenthalte in Cerro Akängue unterbrochene Charakter dieser Migrationsform naheliegend. Den Ausschlag, schliesslich wieder in Cerro Akängue ansässig zu werden, gibt oft eine neue Partnerschaft. In diesem Sinne ist die durchgehende Beurteilung der emigrierten Frauen durch die BewohnerInnen von Cerro Akängue "ou jevyta" - "sie werden zurückkehren", gerechtfertigt.

Die Migration aus Krisensituationen ist als eine *push*-Migration (Straubhaar/Dhima 1989:65ff.) zu thematisieren, da der Ausschlag für die Entscheidung die persönliche Krise und die daraus resultierende problematische Stellung in der *comunidad* sind. Genauer zu untersuchen wäre, welche Motivationen, nebst eventuell bestehenden Verwandtschaftsbeziehungen, in die Stadt statt in eine andere *comunidad* führen. Für die BewohnerInnen von Cerro Akängue ist dieser *pull*-Faktor das Geld, welches sie dort verdienen wollen. Diese Argumentation lässt aber jeweils andere Beweggründe ausser acht.

Etwas anders sieht die Situation in den beiden mir bekannten Fällen aus, wo die Entscheidung zur Migration eher durch die *pull*-Faktoren der Stadt gegeben war. Diese Migrationen stehen als Beispiele neuer Lebensstrategien, welche Lösungen nicht mehr in der Anpassung oder Ergänzung des *Pai reko*, sondern ausserhalb dessen suchen. Dieser Hintergrund scheint die Migration zu einem tiefgreifenderen Einschnitt zu machen und hebt sie auch aus den traditionellen Migrationsstrukturen zwischen den *comunidades* hervor. Zur Veranschaulichung dieser Migrationsformen seien hier die Lebensgeschichten von Cornelia Mendoza sowie Gregorio Valiente dargestellt.

Cornelia Mendoza:

Cornelia, 29-jährig, ist eines der sieben Kinder von Juan-Bautista Mendoza und Isabeliana Fernandez. Sie wuchs mit ihren Eltern auf der estancia Arroyo Primero in der Nähe von Bella Vista auf. Schon damals besuchte sie für einige Zeit die Schule in Bella Vista, indem sie bei einer patrona in der Stadt lebte und dieser Halbtags im Haushalt half. Mit ihren Eltern kam sie 1977 nach Cerro Akängue, blieb dort aber nur kurze Zeit, da sie die Möglichkeit bekam, über das Proyecto Pai-Tavyterä einen Krankenschwesterkurs in Pedro Juan Caballero zu machen.

Diesen Kurs beendet sie aber nicht, sondern wollte "arbeiten, lernen", und nahm daher eine Stellung als Hausangestellte an. Auch machte sie über mehrere Jahre einen Alphabetisierungskurs für Erwachsene.

Sie wechselte ihre Stellung mehrmals, arbeitete in einem Spital, hatte Stellen in Brasilien. Diese Jahre beurteilt sie im Sinn von Lehr- und Wanderjahren heute sehr positiv: "Ich bin herumgekommen, ich habe vieles gelernt. Heute geht das nicht mehr, denn ich habe viele kleine Kinder. Heute bin ich lediglich in Pedro Juan Caballero und hier [in Cerro Akängue]."

Vor einigen Jahren heiratete Cornelia einen Paraguayer, der aber in Brasilien arbeitet und nur gelegentlich in Pedro Juan Caballero ist; sie hat mittlerweile drei Kinder, arbeitet aber nach wie vor an sechs Tagen pro Woche Halbtags als Hausangestellte, wo sie die beiden jüngeren Kinder mitnehmen kann. Alle ein, zwei Monate besucht sie mit ihren Kindern ihre Familie in Cerro Akängue, bleibt während den Schulferien bisweilen ein, zwei Wochen, legt im übrigen grossen Wert darauf, dass ihre Kinder zur Schule gehen und lernen.

In Pedro Juan Caballero hat sie ausschliesslich paraguayische KollegInnen, "meine Kollegen vom Collegio, meine Arbeitskollegen, meine Freundinnen - alles paraguayos; Frauen, Männer, Kinder, ledige Frauen, sehr viele halt". Zu Pai-Tavyterã hat sie keinen Kontakt "sie wollen nicht arbeiten, und ich will nicht herumreisen, um sie zu besuchen. Nur manchmal kommt mein Bruder [aus Cerro Akängue] und wir treffen uns."

Es gefällt Cornelia zwar in Cerro Akängue ebenso wie in Pedro Juan Caballero, "nur mein Problem ist, dass ich arbeiten will, weil ich Kinder habe". Eine Rückkehr nach Cerro Akängue ist daher für Cornelia kein Thema; auf die Frage, ob sie, wenn ihre Kinder gross sind, nach Cerro Akängue zurückkehren möchte, meint sie lediglich: "Por qué...mba'erã?" - "warum?".

Als einen Hauptmangel von Cerro Akängue bezeichnet Cornelia neben den fehlenden Arbeitsmöglichkeiten die fehlende Schule. Die bestehende Schule kritisiert sie heftig, da die Ferien zu lang und zwei Tage pro Woche zu wenig seien. "[Die Leute in Cerro Akängue müssen] lesen, castellano sprechen, castellano schreiben. Ich konnte früher nicht lesen, habe gelernt, jetzt kann ich castellano, portugués, Guaraní, habe das alles gelernt. Nur Guaraniete ("echtes Guaraní") kann ich nicht..."
(Cornelia Mendoza, 30.11.1992, Isabella Fernandez, 16.9.1992)

Cornelia Mendoza hat ihre Identität stark auf Ihre Migrationsgeschichte und ihre in der Migration erworbenen Fähigkeiten aufgebaut. Sie ist stolz auf ihr erlerntes Wissen, auf ihre Kenntnisse der weiteren Umgebung, nennt ausschliesslich ParaguayerInnen als ihre KollegInnen und kritisiert die Pai-Tavyterã für Arbeitsmoral und mangelnden Willen zur Ausbildung. Brüche in dieser Identität schimmern nur manchmal durch, etwa wenn sie bemerkt, dass sie das Guaraniete der Pai-Tavyterã nicht mehr spreche oder wenn sie sagt, sie könnte nicht mehr in Cerro Akängue leben, "weil ich nicht auf dem Feld arbeiten kann". Hier dringen bisweilen Töne einer Wehmut nach einer abgeschlossenen Vergangenheit durch. Diese Vergangenheit war allerdings nie eine ungebrochene Pai-Tavyterã-Welt, lebte Cornelia doch bis auf eine sehr kurze Zeit entweder mit ihren Eltern auf der *estancia* oder bei einer *patrona* in der Stadt. Sehr ähnlich allerdings ist die Geschichte Ihrer Geschwister, welche dennoch heute alle in Cerro Akängue leben. Wichtig für den dauerhaften Charakter der Migration dürfte bei Cornelia aber sein, dass sie sehr klare Vorstellungen hatte, was sie in der Stadt erreichen wollte und was in Cerro Akängue nicht möglich war: Arbeit, Bildung, neue Horizonte. Es ist, auch in Anbetracht des paraguayischen Ehemannes und der Kinder, welche die paraguayische Schule durchlaufen, kaum anzunehmen, dass Cornelia wieder nach Cerro Akängue zurückkehren wird.

Gregorio Valiente:

Gregorio ist vor etwa fünf Jahren mit seinen Eltern aus der *estancia* Arroyo Primero, wo es heute keine Pai-Tavyterã mehr gebe, nach Cerro Akängue gekommen und lebte mit seinen bereits alten Eltern in einem Haushalt an der nordwestlichen Grenze. Seine Frau Cecilia Larcón, mit der er seit vielen Jahren zusammen ist und drei Kindern hat, ist Paraguayerin und wird von seinen Eltern ohne weitere Begründung als "acompañado" bezeichnet, was "weniger sicher" sei als eine richtige Frau...

Etwa 1991 ist Gregorios Bruder, der ledig ist, bereits nach Brasilien abgewandert, 1992 ging Gregorio mit seiner Familie nach Bella Vista. Die Ziele, die das Ehepaar mit der Migration erreichen will, decken sich erstaunlich gut mit Cornelias Motivation: Einerseits sagt Gregorio, er sei in Bella Vista "um zu arbeiten", andererseits betont er die Wichtigkeit der Schulbildung für die Kinder und gibt dies immer wieder als Hauptgrund für den Aufenthalt in Bella Vista an. "[In Cerro Akängue] fehlt die Schule, es fehlt der Unter-

richt, der sehr wichtig ist". Der Sohn ist noch zu jung für den Schulbesuch, die beiden Töchter sind nun aber in der Schule. "Sie sprechen gut castellano, Guaraní, portugués" und helfen ihrer Mutter bereits bisweilen in Angelegenheiten, die Schulbildung erfordern.

Gregorios Frau Cecilia hat zwei Kinder aus erster Ehe, wovon eines in Cerro Akängue lebt, die andere Tochter war bereits ein Jahr in Asunción bei einer patrona und danach seit zwei Jahren in Bella Vista. Mittlerweile lebt sie dort mit ihrer Familie. Gregorio betont wiederholt, es sei wichtig für die Mädchen, mit ihrer Mutter zu leben, weshalb sie auch nicht alleine ausserhalb zur Schule gehen könnten.

Gregorio arbeitet als Ausläufer für einen Gemüsehändler, sein patrón und die anderen Angestellten sind ausschliesslich ParaguayerInnen und BrasilianerInnen. Nach paraguayischen Kolleginnen gefragt, sagt er dann auch: "Ich habe viele Freunde, wir arbeiten zusammen". Pai-Tavyterá hat er keine in Bella Vista kennengelernt, vor seiner Migration kannte er dort neben der Tochter seiner Frau nur seinen Neffen, der Militärdienst leistete und seit fünf Jahren an der brasilianischen Grenze arbeitet. Dieser hat ihm aber bei der Arbeitssuche nicht geholfen, "ich bin gegangen und habe gefragt, wo es Arbeit gibt". Seine Frau hat ebenfalls keine Verwandten dort, "ihre Leute sind weit entfernt", ein Bruder hat eine Metzgerei in Pedro Juan Caballero, einer arbeitet dort auf dem Flugplatz, einer wohnt an der Ruta V, "sie trifft ihre Familie nicht mehr".

Auf die Frage, ob er nicht in Cerro Akängue bleiben wollte, meint Gregorio sehr entschieden: "Ich will bleiben! Ich will bleiben, aber meine Familie braucht eine Schule." Dies begründet er dann wiederholt damit, dass seine Leute in Cerro Akängue seien, und es ihm deshalb in Cerro Akängue besser gefalle. Daher besucht er auch oft Cerro Akängue: "Ich komme hierher, ich kenne diesen Ort ganz und gar - mein tekoha!" Die Identifikation mit Cerro Akängue ist gerade in der Migration ausgeprägt.

Seine Zukunftsvorstellungen sind, dass die Familie nur noch etwa ein Jahr in Bella Vista bleiben wird und danach wieder nach Cerro Akängue zurückkommt. Der fünfjährige Sohn könne dann später selbständig in Bella Vista zur Schule, indem er bei einem patrón wohnt und Halbtags arbeitet, was für Knaben im Gegensatz zu Mädchen kein Problem darstelle.

Nach Gregorios Einschätzung ist der grösste Mangel in Cerro Akängue, dass es keine Schule hat. Dabei zieht er die bestehende nicht als eine Möglichkeit in Betracht, da sie zu wenig konsequent durchgeführt werde.

(Gregorio Valiente, 29.11.02)

Gregorio ist trotz der Migration nach wie vor sehr stark auf Cerro Akängue ausgerichtet. Dies hängt einerseits wohl mit der kurzen Dauer seit dem Auszug zusammen; andererseits könnte ein Grund auch darin liegen, dass seine Frau möglicherweise die Antriebskraft für die Migration war. Sie war von Gregorios Eltern, die in ihrem Haushalt wohnten, nicht als Ehefrau anerkannt und hatte eine Tochter, die ohne sie in Bella Vista lebte. Dennoch geht auch in dieser Familie die Motivation zur Migration von den pull-Faktoren der Stadt aus, ist den Eltern doch die Ausbildung der Kinder ein wichtiges Ziel, das nur in der Stadt verwirklicht werden kann. Folgerichtig stellt die fehlende Schule eine Hauptkritik an Cerro Akängue dar.

5.3 Zusammenfassung

In Cerro Akängue ist die Lohnarbeit in den ganzen Kontext der Migration - temporär oder dauerhaft - eingebunden. Dies wird durch die abgelegene Lage der *comunidad* gefördert, welche Tageseinsätze verunmöglicht. Dennoch unterscheiden sich *changa* und Anstellung in der Stadt strukturell in verschiedener Hinsicht:

- *Changa* ist eine vorwiegend männliche Strategie, während die Migration in die Stadt in erster Linie eine weibliche Strategie ist und auch als solche thematisiert wird. Hier zeigt sich bereits auf kommunaler Ebene die Tendenz zur "Feminisierung" der Migration, wie sie weltweit festgestellt werden kann (Burn/Sigrist 1991:7).

- Die Arbeitseinsätze in der *changa* tendieren dazu, zeitlich auf die Ernteperiode oder auf spezielle Arbeiten beschränkt zu sein und haben daher auch inhaltlich einen eher temporären Charakter als die Anstellung in der Stadt.
- Die Anstellung in der Stadt bedingt meist einen intensiveren Kontakt mit der paraguayischen Gesellschaft, da oft ausschliesslich mit oder bei ParaguayerInnen gearbeitet wird. Auf die *changa* wird hingegen oft mit anderen Pai-Tavyterã gegangen.

Migration kann grundsätzlich als eine traditionelle Strategie der Konfliktbewältigung der Pai-Tavyterã angesehen werden, sind doch grössere Konflikte in einer *comunidad* oft von Abwanderung einzelner Familien begleitet, wobei familiäre Beziehungen für die Wahl des Migrationsziels ausschlaggebend sein können. Dass Migration und *changa* in Cerro Akãngue eine zahlenmässig so geringe Rolle spielen, hängt mit der Wechselwirkung von sozialer Stabilität und ökonomischem Wohlergehen zusammen, welche Cerro Akãngue auszeichnet.

Die Migration in die Stadt kann strukturell grundsätzlich der traditionellen Migration aus Krisensituationen entsprechen. Es gibt jedoch Anzeichen für neue Formen der Migration, in denen die Stadt die Suche nach neuen Möglichkeiten ausserhalb des *Pai reko* darstellt. Je mehr diese neuen Möglichkeiten wie Lohnarbeit, Bildung, Reisen gesucht werden, desto wichtiger wird die Stadt als Migrationsziel und desto grösser die Wahrscheinlichkeit einer dauerhaften Migration. Diese Migration entspricht nicht mehr dem Muster von Konfliktlösung durch Abwanderung.

Hier scheint sich ein neuer Umgang mit der Schnittstelle *Pai reko* - *Paraguayo reko* aufzuzeigen: Die Auseinandersetzung wird nicht mehr innerhalb der bestehenden Strukturen ausgetragen, sondern diese werden zurückgelassen zugunsten neuer Möglichkeiten. In diesem Sinne scheint es mir wichtig, Migration nicht als ein zu verhandelndes Problem zu thematisieren, wie dies allzu oft geschieht. Migration ist eine mögliche, legitime Lebensstrategie.

Diese Lebensstrategie wird eher von Frauen gewählt. Es fällt auf, dass sich in Cerro Akãngue ein Muster abzeichnen beginnt, welches sich am lateinamerikanischen Modell orientiert: Migration als weibliche Strategie angesichts mangelnder ökonomischer Möglichkeiten für Frauen im ruralen Bereich sowie Migration Richtung Ausbildung entspricht einer kontinentalen Norm. Der Vergleich lässt die These zu, dass Migration in Cerro Akãngue zunehmend aus dem Rahmen einer "ethnischen" Konfliktlösungsstrategie herausfällt und sich an rurale lateinamerikanische Verhältnisse annähert. Dies ist insofern nicht erstaunlich, als sich grundlegende Probleme und Migrationsursachen der ländliche Bevölkerung wie Landknappheit, ökonomische Marginalisierung oder mangelnde Schulbildung auch bei den Pai-Tavyterã abzeichnen.

In Cerro Akãngue wird als Alternative für die weibliche Migration in die Stadt folgerichtig zur ökonomischen Bedeutung die Kleintierzucht dargestellt, welche die einzige gängige ökonomische Möglichkeit für Frauen in der Landwirtschaft bildet. Als Variante zur Migration wegen Schulbildung werden bessere lokale Schulmodelle gesucht.

Mit dieser Perspektive gewinnt die Schulbildung neues Gewicht. Sie ist nicht nur bereits heute ein Abwanderungsgrund, sondern es ist auch anzunehmen, dass angesichts der zunehmenden Landknappheit Migration mittelfristig für einige Pai-Tavyterã zu einer notwendigen Strategie wird und die Überlebenschancen durch Schulbildung verbessert werden.



Isabeliana Fernandez

6. "Papier ist wertvoll"³⁴ - Der Umgang mit dem Fremden am Beispiel Schule

6.1 Der Schulpflicht vom Staate enthoben...

"Artículo 68: El Estado respetará las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas, especialmente en lo relativo a la educación formal." (Constitución 1992:14)

Die 1992 verabschiedete neue Konstitution Paraguays enthält erstmals ein ganzes Kapitel "De los pueblos indígenas" (Capítulo V:14-15). Der Artikel zur Ausbildung ist insofern gefährlich, dass er zwar eindeutig das Recht der IndianerInnen auf andere Formen der Ausbildung festhält, nirgends aber in der Konstitution konkrete Unterstützung für diese anbietet. Im Klartext heisst dies, dass die IndianerInnen die staatlichen Schulen nicht besuchen müssen, was in etwa die Legalisierung des bestehenden Zustandes bedeutet, dass aber gleichzeitig die Unterstützung eigener Bildungsmodelle marginal bleibt. Das Ministerio de Educación führt Kurse von wenigen Wochen durch, welche *indigenas* verschiedenster Ethnien zu LehrerInnen ausbilden soll; Schulen in indianischen *comunidades* können vom Staat anerkannt und somit finanziell unterstützt werden (Beate Lehner, SPSAJ, 3.2.1993). Dieses Programm ist aber weit entfernt von einer eigentlichen ethnospezifischen LehrerInnenausbildung. Was nach Respektierung der IndianerInnen aussieht, kann sich im heutigen Kontext zur Diskriminierung entwickeln.

Der heutige Kontext bedeutet für Cerro Akángue: Die Notwendigkeit der Schulbildung, um Lesen und Schreiben, Rechnen und allenfalls auch Spanisch zu lernen, wird häufig betont. Die bereits bestehende Schule von Cerro Akángue wird von verschiedener Seite als ungenügend kritisiert, kann aber dennoch als ausserordentliche Leistung betrachtet werden, wurde sie doch ohne Hilfe von aussen aufgebaut. Cerro Akángue ist meines Wissens die einzige Pai-Tavyterã *comunidad*, welche mit einiger Konstanz eine eigene Schule unterhält. Der Lehrer Isabelino Cárdenas besuchte den Alphabetisierungskurs des Proyecto Pai-Tavyterã in der *comunidad* Taju. Als Unterrichtsmaterial dient vor allem der Alphabetisierungskurs, den das Proyecto Pai-Tavyterã ausgearbeitet hat, ergänzt durch einige wenige Guaraní- und Rechenbücher. Der Unterricht findet jeweils Freitag und Samstag statt; morgens Alphabetisierung in Guaraní, für die grösseren ergänzt durch einige Brocken Spanischunterricht, nachmittags Rechnen. Er ist unterteilt in zwei Altersstufen und besteht vorwiegend aus Abschreiben.

Die Schule wurde erstmals etwa 1987 begonnen und nach zwei Jahren unterbrochen "weil es keine Schüler mehr hatte" (Isabelino Cárdenas). 1992 wurde der Unterricht wieder aufgenommen, wobei einige der früheren Kinder in einer fortgeschrittenen Stufe teilnahmen. Von den Kindern gingen nur etwa zehn zur Schule, wovon ein einziges ein Mädchen war. Die SchülerInnenzahl zeigt bereits zwei Probleme auf: Es nehmen nur ein sehr kleiner Teil der Kinder am Unterricht teil, und dabei sind die Mädchen massiv untervertreten. Die Frage, weshalb nur so wenige Kinder zur Schule geschickt werden, wurde ausnahmslos damit beantwortet, dass diese zu weit entfernt liege. Tatsächlich ist Cerro Akángue relativ gross, dass auch eine zentral gelegene Schule für einige Kinder einen weiten Weg bedeuten würde. Da aber Isabelinos Haus, also das Schulhaus, in der neubesiedelten Grenzregion im Osten liegt, ist die Distanz zusätzlich unnötig weit.

6.2 "Die Kinder wollen unser Gesetz nicht mehr befolgen, sie gehen in die Schule"³⁵ - Schule und Desintegration

³⁴ Ramón Brítez, 5.1.1993

³⁵ Amancio Silva, 4.1.1993

Einen Erklärungsansatz zu der geringen SchülerInnenzahl gab Beate Lehner vom SPSAJ. Sie konzipierte die Distanz zur Schule nicht im geographischen, sondern im kognitiven Sinne: Die Schule wird als ein Element des *Paraguayo reko* eingeordnet, was in Cerro Akängue bei jeder Diskussion deutlich wird: Kühe und Schule sind Sinnbild für das *Paraguayo reko* schlechthin. Im paraguayischen Verständnis ist die Schule weniger eine Bildungsstätte im humanistischen Sinn als ein Medium zum sozialen Aufstieg; dieser aber impliziert das Verlassen des ländlichen Raumes zugunsten einer Anstellung in der Stadt. Die Schule hat aus dieser Sicht für den ländlichen Raum eine desintegrierende Wirkung, sie entzieht die Kinder der eigenen Gemeinschaft. Friedl Grünberg (1988:12-17) nennt zudem machtpolitische Gründe gegen die Schule: Die zu LehrerInnen ausgebildeten, meist jungen Pai-Tavyterã bedrohen die traditionellen Machtansprüche der *tekoharuvixa*. Der *mitãkutuha* Amancio Silva, über seine Aufgabe in der Initiation der Kinder in das *Pai reko* einer traditionellen Erziehung verpflichtet, erwähnte diese Probleme:

"Die Kinder wollen unser Gesetz (*ore ley*) nicht mehr befolgen, sie gehen in die Schule, sie lesen, und dann kommt schon das *paraguayo ley*." (Amancio Silva, 4.1.1993)

Das Veränderungspotential der Schulbildung wurde zudem auch von lokalen MitarbeiterInnen des Proyecto Pai-Tavyterã bewusst eingesetzt. Sie sahen die LehrerInnen als "*agentes de cambio*", welche eine "Demokratisierung" der politischen Strukturen innerhalb der *comunidades* fördern sollten. Dieses Ziel richtete sich nach den Idealen einer antidiktatorisch ausgerichteten Bauernbewegung, an welchen sich diese ProjektvertreterInnen orientierten (Grünberg 1988:16).

Sowohl das desintegrierende wie auch das "demokratisierende" Potential der Schule stehen im Widerspruch zu den Vorstellungen vom Nutzen der Schule, erhoffte man sich in Cerro Akängue doch über die Ausgebildeten eine Stärkung der lokalen Strukturen.

6.3 "Sie haben Angst"³⁶ - Die Mädchen im Schulbetrieb

Mädchen werden kaum zur Schule geschickt. Das Nachfragen ergab zunächst nur die Antwort, dass für die Mädchen der Weg zu weit sei. Aber für die Knaben sei doch die Entfernung dieselbe? Ausnahmslos wurde dieser Unterschied zwischen Mädchen und Knaben mit der grösseren Angst der Mädchen, sich von zu Hause zu entfernen, begründet:

"Das Haus des Lehrers ist weit entfernt; die Mädchen haben manchmal Angst, sie wollen nicht zur Schule gehen." (Clemente Valiente, 1.12.1992)

Gregorio Valiente, der nach Bella Vista migrierte, erklärte dies folgendermassen: Da die Töchter zur Schule gingen, müssten die Eltern auch in Bella Vista sein, denn Mädchen müssen "mit ihrer Mutter sein" ("*isyndive*"), wie er wiederholt betonte. Sobald die Mädchen einige Jahre Schule absolviert hätten, kehre die Familie nach Cerro Akängue zurück. Der Sohn könne dann später gut bei fremden Leuten in Bella Vista leben und so die Schule dort besuchen - "*kuimba'e ndaipori peligro!*" - "für Knaben gibt es keine Gefahr!" (29.11.1992).

Aus allen Aussagen kristallisierte sich das Bild heraus, dass die Mädchen viel stärker dem häuslichen Bereich zugeordnet werden, stärker im häuslichen Alltag "mit ihrer Mutter" integriert sind, was sich in der Ideologie niederschlägt, dass sie Angst hätten, diesen Bereich zu verlassen. Tatsächlich ist ein Mädchen schon mit wenigen Jahren mit festen Aufgaben im Haus beauftragt - Kinder hüten, Wasser holen, etc. -, während die Knaben erst später über ein spielerisches Mass hinaus in die Arbeiten integriert werden. Kommt hinzu, dass die Arbeit der Frauen einen viel konstanteren Charakter hat als diejenige der Männer. Sie sind in einer festen Routine eingebunden, die morgens mit dem Entfachen des Feuers beginnt und

³⁶ Clemente Valiente, 1.12.1992

Abends mit dem Kochen des Nachessens ihr Ende nimmt. Andere Arbeiten oder Aktivitäten müssen in diesem Rahmen Platz finden. Die Arbeit der Frauen wird Grossteils im ausschliesslich familiären Frauenverband oder alleine erledigt.

Die Arbeit der Männer hat einen freieren Rhythmus, richtet sich nach den wechselhaften Arbeitsanforderungen auf dem Feld und im Wald und hat einigen Spielraum, um nach Gutdünken variiert zu werden. Ein Grossteil der Männerarbeit findet ausserhalb des Hauses statt, erfordert zum Beispiel für das Jagen geradezu die Fähigkeit, sich geschickt und furchtlos ausserhalb des häuslichen Bereiches bewegen zu können. Unter den Männern sind haushaltsübergreifende Arbeitsgruppen gängiger als unter den Frauen, was wiederum Aussenkontakte fördert.

Das Verlassen des Hauses und der Familie über einen ganzen Tag, um in einer Gruppe gemeinsam einer Tätigkeit nachzugehen, wie es die Schule darstellt, entspricht somit der Sozialisation der Knaben und den Anforderungen, die im Allgemeinen an sie gestellt werden. Für die Mädchen hingegen bedeutet es einen Bruch mit gewohnten Normen und überschneidet sich zudem zeitlich mit ihren täglichen Arbeiten (vergl. auch D'Emilio 1987:142).

Einige Eltern sind sich des Problems, dass Mädchen nicht zur Schule geschickt werden, bewusst, und sie sehen die Lösung im Bau einer oder zwei zentral gelegener Schulen, damit der Schulweg abgekürzt wird. Ob diese Massnahme allein aber genügt, um die beschriebenen Normen zu durchbrechen, wird sich weisen müssen. Schon eine Lehrerin anstelle eines Lehrers, meinen sowohl Isidora Reinoso (3.1.1993) als auch Rosa Valiente (5.1.1993), wäre für die Mädchen besser, sie würden eher zur Schule gehen. Es stellt sich aber die Frage, ob für Mädchen ganz andere, dezentralere, stärker in das häusliche Leben integrierte Formen des Unterrichts gefunden werden müssten.

6.4 Zusammenfassung

Die Schule steht in Cerro Akãngue als Symbol des "anderen". Ungleich den Kühen, welche ebenso das andere, paraguayische verkörpern, hat die Schule aber noch relativ geringen Eingang in den Alltag gefunden. Auffallend ist bei der Schule die Diskrepanz zwischen Politik und Alltag: Auf einer politischen Ebene ist die Schule relativ positiv thematisiert, Ausbaupläne sind vorhanden, die beiden *mburuvixa* unterstützten die Idee. Dennoch gehen nur ein Bruchteil der Kinder zur Schule. Dies scheint verschiedene Gründe zu haben.

Die Distanz zur Schule ist sehr gross. Dies wird geographisch ausgedrückt, indem die Eltern die Abwesenheit ihrer Kinder in der Schule mit dem zu langen Weg ans Ostende der *comunidad* begründen. Tatsächlich ist dies ein Problem, dem man mit dem Bau einer zentralen Schule zu begegnen plante. Darüber hinaus scheint aber auch eine kognitive Distanz wichtig zu sein. Die Schule ist nicht *Pai reko*, und sie hat zudem allgemein einen desintegrierenden Effekt für die ländliche Bevölkerung.

Weshalb aber zeigt sich da Misstrauen gegen die Schule als Element des *Paraguay reko* in niedrigen SchülerInnenzahlen, während die Kühe, welche eine ähnliche symbolische Bedeutung haben, dennoch gehalten werden? Denkbar ist folgendes: Die Erfahrungen in der Vergangenheit auf der *estancia* haben den *Pai-Tavyterã* die Rindviehhaltung nähergebracht. Die Schule hingegen hat auch für die paraguayische Landbevölkerung oft einen negativen Beigeschmack. Dieser Hintergrund kann die Haltung der Schule gegenüber beeinflusst haben. Naheliegender auch: der Nutzen der Schule ist nicht nur zweifelhaft, sondern kaum direkt nachvollziehbar. Der Nutzen von Kühen hingegen geht durch den Magen. Ein weiterer Faktor darf nicht vergessen werden: Die "Abwesenden" (Long 1989:240). Sie sind in der Frage um die Schulbildung möglicherweise genau jene, welche aus Gründen wie mangelnde Schulbildung nicht nach Cerro Akãngue kamen. Oder jene, welche weggingen, um anderorts eine Schulbildung zu erhalten,

wie einige Beispiele zeigen. Einige "Abwesende" in der Schule sind dennoch BewohnerInnen von Cerro Akángue: Es sind die Kinder, welche ausserhalb zur Schule geschickt werden, weil den Eltern die Schule in der *comunidad* ungenügend scheint. Sie leben jeweils für die Dauer des Schuljahres bei Familien in der Nähe einer Schule und verbringen lediglich die Ferienzeit zu Hause. Hier entsteht eine eigentliche temporäre Migration von Kindern in Richtung Schule.

Ein doppeltes Problem stellt sich bei den Mädchen: zu den genannten Gründen kommt die schlechte Kompatibilität der Mädchensozialisation mit dem Schulsystem hinzu. Mädchen leben eher im häuslichen Rahmen, sind in einen kontinuierlichen Arbeitsablauf eingebunden und verlassen somit den Haushalt weniger selbstverständlich für längere Zeit. Diesem Problem kann meines Erachtens nur mit Unterrichtsformen, welche in den Alltagsablauf und den häuslichen Rahmen der Mädchen integriert sind, begegnet werden.



Chris '83

7. Zwischen Lippenflock und Bleistift - Gesellschaftsmodelle im Wandel

7.1 *Pai reko* und *Paraguay reko* - die ideellen Pole eines Kontinuums

Die laufenden Wandlungsprozesse in Cerro Akãngue sind den BewohnerInnen bewusst, werden reflektiert und dadurch strukturiert. Die Haltungen dazu sind divergierend und geben Anlass zu Diskussionen. Die AkteurInnen bilden, um Elwert und Bierschenks Worte zu gebrauchen (1988:102), über verschiedene Interessen und Wahrnehmungsweisen neue Normen und Kompromisse. Die Diskussionen kreisen dabei immer wieder um die zentrale Polarität vom *Pai reko*, dem Sein der Pai, gegenüber dem *Paraguay reko*, dem Sein der ParaguayerInnen.

Wie nun definieren sich diese beiden Pole? Die Umschreibung geschieht meist über konkrete Elemente der beiden Lebenswelten. Auf der Seite des *Pai reko* stehen kulturelle und religiöse Elemente im Vordergrund. So wird in der Umschreibung des *Pai reko* das Maniokbier *kangui* am häufigsten genannt - es scheint das Symbol schlechthin für das Eigene zu sein. Tatsächlich verkörpert das *kangui* viele grundlegende Elemente im Leben der Pai-Tavyterã: Sein Hauptbestandteil, der Maniok, ist die wichtigste und beliebteste Kulturpflanze, Herstellung und Konsum des *kangui* erfolgen immer innerhalb der Gemeinschaft, es ist Bestandteil jedes Festes - geht das *kangui* aus, ist das Fest zu Ende. Neben dem *kangui* werden als weitere Elemente häufig das traditionelle Haus *ogajekutu*, das profane Fest und verschiedene religiöse Feste und der Lippenflock *tembeta* der Männer genannt. Darüber hinaus sind auch moralische Vorstellungen Teil der populären Sicht des *Pai reko*. So meint etwa Barsilina Arce: "Aus der Erde Geld zu machen, gehört auch nicht zum *Pai reko*" (23.11.1993) und prangert damit paraguayische Gepflogenheiten an. Solche Definitionen zeigen, dass die Vorstellung des "reko" einem eigentlichen Verhaltenskodex entspricht. Dies findet auch Ausdruck in der Verwendung des spanischen "ley" (Gesetz) anstelle von *reko*.

Bei der Beschreibung des *Paraguay reko* werden hauptsächlich die Elemente genannt, mit denen die *comunidad* in direktem Kontakt steht. Hier zeichnen sich eigenen Erfahrungen mit der "fremden" Kultur und die jahrelangen Diskussionen in der *comunidad* ab. So ist für die meisten BewohnerInnen von Cerro Akãngue das *Paraguay reko* durch die Grossviehzucht und die Schule, teilweise durch den Militärdienst, den einige Pai-Tavyterã freiwillig leisten, oder durch den sehr verbreiteten Verkauf von Feldfrüchten versinnbildlicht. Auch der Zuckerrohrschnaps *caña* wurde dem eigenen *kangui* entgegengesetzt - wiederum ein Element der anderen Welt, das in der eigenen *comunidad* Unruhe schafft.

7.2 "Nur ein System!"³⁷ - Die TraditionalistInnen

Die Gruppe der TraditionalistInnen ist in Cerro Akãngue recht genau definierbar, da sie sich in etwa auf die sechs Haushalte beschränkt, welche 1991 am Bau des *ogajekutu* beteiligt waren. Das *ogajekutu* steht beim Haus von Rufino Reyes und Rosita Solano, einem älteren Paar, welches in seinem Alltagsleben stark durch die Erfahrung der *estancia* beeinflusst ist: Die beiden halten nicht nur Kühe und Pferde, sondern Rosita macht auch als einzige Person in Cerro Akãngue bei Überfluss an Milch Käse und verkauft diesen in der *comunidad*. Das Käsen hat sie, nach eigener Aussage, auf der *estancia* gelernt.

³⁷ Rosita Solano, 6.1.1993

Rosita Solano erzählte ihre Zuwanderungsgeschichte: Sie seien erst vor fünf Jahren nach Cerro Akãngue gekommen, "vorher auf der *estancia* ging es uns gut, wir kauften uns eine Kuh und dann kamen wir". Eigentlich seien sie nur gekommen, weil alle ihre Kinder bereits nach Cerro Akãngue abgewandert und sie somit alleine auf der *estancia* zurückgeblieben seien:

"Als ich kam, gefiel es mir hier nicht, es gab nicht einmal Fleisch, alles war weit weg, und so wollte ich zurückgehen. Auf der *estancia* hatte es Fleisch, Milch... aber heute ist es hier *tranquilo*." (Rosita Solano, 6.1.1993)

Diese Zuwanderungsgeschichte deckt sich insofern überraschend gut mit derjenigen der anderen MitbegründerInnen des *ogajekutu*, als keine von ihnen zu den frühen BesiedlerInnen gehören. Scheinbar im Widerspruch zu diesem Hintergrund stehen die Auffassungen zum Verhältnis zwischen dem *Pai reko* und den Neuerungen aus dem *Paraguay reko*. So ist für Rosita wie für den *mitãkutuha* Amancio Silva klar, dass in Cerro Akãngue nur ein System, das *Pai reko*, Platz hat:

"Im *Pai reko* kann es das paraguayische System nicht geben: Nur ein System (*peteinte*)!!" (Rosita Solano, 6.1.1993)

Amancio Silva begründet diese ausschliessliche Haltung mit der desintegrierenden Funktion von Elementen des *Paraguay reko* am Beispiel der Einführung von Kühen:

"Wird das *Pai reko* verändert, so kommt das *Paraguay reko*, und dann wollen sie [die Leute] nicht mehr dem *Pai reko* dienen (*ndoservisevéima*)." (4.1.1993)

Diese Haltung geht mit grosser Kritik an den "anderen" einher: Die jungen *mburuvixa* werden als Vertreter des anderen Systems kritisiert, wohingegen nach Rosita der alte *mburuvixa* Cipriano Chamorro sich sogar vor dem "mburuvixa Stroessner" in Asunción für die Wahrung des *Pai reko* eingesetzt habe. Die Schule, der Militärdienst durch *Pai-Tavyterã*, teilweise der Besitz von Kühen oder der Verkauf von Feldfrüchten sind als Elemente des *Paraguay reko* primär schlecht.

Steht diese Haltung auf den ersten Blick im Widerspruch zur Geschichte der "TraditionalistInnen", so ist sie meines Erachtens geradezu eine Folge von später Einwanderung und der Übernahme vieler Elemente des Lebens auf der *estancia*. Spätere EinwanderInnen sind tendenziell der Kritik der früheren ausgesetzt, welche ihnen vorwerfen, sich um die Aufbauarbeiten gedrückt zu haben und dann erst in die bereits funktionierende *comunidad* gekommen zu sein. In diesem Kontext von potentieller Kritik aus der *comunidad* und einem durch die *estancia* geprägten Hintergrund scheinen die Religion und das *Pai reko* identitätsbildenden und integrierenden Charakter zu haben. So konnte dank der Initiative der "TraditionalistInnen" 1992 im *ogajekutu* ein *mitã pepy*, ein mehrtägiges Initiationsfest, bei dem den Knaben nach einer Separationszeit die Unterlippe durchstochen wird, für die *comunidad* durchgeführt werden.

Wie sehr die traditionelle Haltung mit der Angst vor Desintegration und Identitätsverlust verbunden sein kann, zeigt sich in den Aussagen von Amancio Silva wie von Rosita Solano, wenn sie etwa meinten, die Kinder würden das *Pai reko* nicht mehr achten, wenn sie zur Schule gingen (Amancio Silva, 4.1.1993) oder die Kinder hätten früher "unser System" gekannt, heute aber hätten sie kaum mehr den Lippenpflock und lebten nach "'eurem System"³⁸, sie lesen, sie gehen in den Militärdienst [...]" (Rosita Solano, 6.1.1993). Hier wird die eigene Erfahrung der Probleme im Spannungsfeld zweier Welten auf die Erziehung der Kinder übertragen. Die Strategie zur Lösung dieses Identitätskonfliktes zwischen paraguayischen und traditionellen Werten bildet die ideelle Ausklammerung des einen Systems zugunsten des *Pai reko*.

³⁸ Bedenke: Die Ethnologin als Vertreterin des Fremden

Bemerkenswert ist, wie die TraditionalistInnen trotz ihrer radikalen Haltung viele neue Elemente nach Gutdünken in ihr Wertesystem einbauen können. So sagte Rosita, Kuhbesitzerin, etwa, die Kühe gehörten zum *Pai reko*. Amancio besaß selbst keine Kuh, welche "das *Pai reko* verändert". Einer seiner Söhne aber sei nun schon ein junger Mann und brauche eine Kuh, und wenn der Sohn eine habe, dann brauche er selbst ja keine mehr. Auch ein echter *Pai-Tavyterã* ist Milch und Kuhfleisch nicht abgeneigt... Die Schule lehnte Amancio prinzipiell ab, fügte dann aber an, es sei dennoch nützlich, wenn zwei, drei *Pai-Tavyterã* lesen und schreiben könnten, um mit den Paraguayern zu verhandeln oder denn Verkauf von Brennholz zu organisieren. - Feine Varianten, in der Ablehnung dennoch von Vorteilen des *Paraguay reko* zu profitieren, zeigen einmal mehr die Flexibilität der *Pai-Tavyterã*.

7.3 "Zwei Ideen brauchen wir"³⁹ - Die Angepassten

Viele BewohnerInnen von Cerro Akãngue gehören zur Gruppe der "Angepassten"; sie haben ein ungebrochenes Verhältnis zum *Pai reko*, bedienen sich der ihnen wichtigen Elemente aus dem *Paraguay reko*, sehen aber in diesen Neuerungen keine Veränderung des *Pai reko*. So sagte etwa Cristóbal Valiente auf die Frage, ob die Schule dem *Pai reko* entspreche:

"Die Schule gehört nicht zum *Pai reko*, aber das macht keinen Unterschied (*lo mismonte*); zwei Ideen brauchen wir: das *Pai reko* und das *Paraguay reko*." (Cristóbal Valiente, 28.1.1993)

Ähnlich argumentiert Ramón Brítez auf die Frage, was denn das *Pai reko* eigentlich sei. Als Beispiel nannte er sein eigenes Haus, das eben nicht dem *Pai reko* entspreche, da ein richtiges *Pai-Tavyterã*-Haus ein *ogajokutu* sei. Auf den Einwand, dass heute alle *Pai-Tavyterã*-Häuser so aussähen, meinte er:

"Die Häuser verändert man vielleicht schon, aber das *Pai reko* verändert man nicht." (Ramón Brítez, 5.1.1993)

Die paraguayischen Elemente wurden von dieser Gruppe im Allgemeinen nicht ideologisch, sondern aus rein praktischer Sichtweise gewertet; das heißt, sie sind weder gut noch schlecht für das *Pai reko*, sondern sie sind nützlich oder nicht.

So lautete die Argumentation zugunsten der Schule meist, die *Pai-Tavyterã* seien - im nationalen Kontext - "dumm" ("*ñavy*") (Ramón Brítez, 5.1.1993). Daher müssten sie, um die ParaguayernInnen verstehen und um Produkte verkaufen zu können, Lesen und Schreiben beherrschen (Cristóbal Valiente/Daniel Gómez, 5.1.1993).

Diese Haltung, das alte und das neue System ohne gegenseitige Beeinflussung nebeneinander zu stellen, scheint einen relativ reibungslosen Umgang mit dem *Pai reko* wie mit den Neuerungen zu ermöglichen, müssen doch weder neue Konzepte formuliert noch der Gebrauch von Neuerungen gerechtfertigt werden.

³⁹ Cristóbal Valiente, 28.1.1993

7.4 "Es verändert sich"⁴⁰ - Die Reformertinnen

Eine dritte Haltung in Cerro Akãngue ist in dem Sinne die flexibelste, dass sie die Veränderung des *Pai reko* durch äussere Einflüsse anerkennt, dies aber als gerechtfertigte und notwendige Entwicklung in der Anpassung an die veränderten Lebensbedingungen betrachtet und daher nicht primär negativ thematisiert. Analog dazu wird das frühere, traditionelle *Pai reko* nicht nur als Ideal hingestellt, sondern auch kritisiert.

Die reformistische Haltung könnte als "kulturökologisch" im weitesten Sinne betrachtet werden: Man geht davon aus, dass veränderte Lebensbedingungen das *Pai reko* verändern. Dies kann auf ökologischer Ebene bedeuten, dass schwindende Wälder und natürliche Ressourcen zunehmende Viehzucht verlangen, auf politischer Ebene kann es eine bisher unbekannte Wichtigkeit von Papieren⁴¹ zur Erlangung des Landbesitzes einschliessen, auf sozialer Ebene die Notwendigkeit, Lesen und Schreiben zu können, um im paraguayischen Umfeld zu bestehen. Die Viehzucht beispielsweise verändert das *Pai reko*, da die Leute Kuhfleisch essen, Melken, Schlachten und mehr Geld haben. Der Unterschied zwischen dem Kuhfleisch und dem Wild auf ökonomischer Ebene ist in dieser Hinsicht frappant: das Kuhfleisch wie die Milch haben im Dorf einen klaren Geldwert, der sich wie ein Schattenpreis am Marktwert misst, wohingegen das Wild nie verkauft wird.

Es gebe Leute, die über die Veränderung des *Pai reko* durch neue Elemente "sagen, das sei schlecht (*ivai he'*)", erwähnte Isidora Reinoso (10.1.1993) und deutet damit auf einen latenten Konflikt zwischen den verschiedenen Haltungen in Cerro Akãngue hin.

Obwohl klare Entwicklungsmodelle vorhanden sind, existieren allerdings nach wie vor noch keine konkreten Vorstellungen, wie das veränderte *Pai reko* aussehen kann. Auch die VertreterInnen der reformistischen Gruppe bezeichnen die traditionellen Elemente wie *kangui*, Feste, Tänze und Gesänge als den Inhalt des *Pai reko*. Sicher ist nur: "Ocambia" - "es verändert sich".

7.5 "Weg ist es"⁴² - Die Enttäuschten

"Hier gibt es keine richtigen *Pai* mehr, es gibt keine, weil es kein *ogajokutu* gibt, es gibt keine *tembeta* [...] und *fiesta* und *chicha* machen sie nicht, nur das Kassettengerät und die Gitarre - und was für ein *Pai reko* soll das sein?" (Isabeliana Fernandez, 4.1.1993)

Isabeliana Fernandez gehört zu den ErstbesiedlerInnen von Cerro Akãngue (siehe Kap. H-2.1) und kann als eine der engagierten, aktiven Personen dieser frühen Jahre angesehen werden. Auch ist gerade sie, die heute das Fehlen des *Pai reko* beklagt, eine Frau, welche die vielfältigsten Strukturen zu nutzen wusste, indem sie etwa ihre Kinder auf verschiedenste Art und Weise fast alle zur Schule schickte.

Ihre heutige Haltung ist in ähnlicher Weise bei einigen der älteren FrühbesiedlerInnen zu finden: Sie haben sich über Jahre engagiert und haben die *comunidad* mit viel Aufwand und unter wenigen Familien aufgebaut, was sich auch heute noch in der hervorragenden ökonomischen Situation dieser Leute zeigt. Nun aber werden sie langsam von neueren Entwicklungen und einer späteren Generation überholt.

⁴⁰ Isidora Reinoso, 26.10.1992

⁴¹ "Kuatia" (Papiere) jeglicher Art von der Einkaufsquittung über Informationsplakate zu Cholera, die empfehlen, das Badzimmer regelmässig zu reinigen, bis zu Kopien des Landtitels werden von den *Pai-Tavyterã* ausnahmslos sorgfältig in Plastiksäcken unter dem Dach oder an anderen geschützten Orten wie Heiligtümer aufbewahrt.

⁴² Isabeliana Fernandez, 4.1.1993

Diese Haltung kann als eine Resignation einer älteren Generation angesehen werden, welche sich ihrer aktiven Rolle entzogen sieht und mit entsprechender Verbitterung reagiert. So schätzte Isabeliana die Entwicklungen auch nicht als Veränderung, sondern Ende des *Pai reko* ein: "Weg ist es" - "opa oho" (4.1.1993) und projiziert so ihre persönliche Situation als Teil einer Generation, die langsam von einer neuen, nicht mehr unbedingt der ersten Besiedlungszeit angehörenden Generation abgelöst wird, auf die Situation der *comunidad*.

7.6 Zusammenfassung

Die Haltungen den Veränderungsprozessen in Cerro Akängue gegenüber sind untrennbar verknüpft mit Fragen der Identität, Integration und persönlicher Biographie (vgl. Krappmann 1988:75). Dabei muss die Entstehung von Cerro Akängue in Erwägung gezogen werden: Cerro Akängue ist eine junge *comunidad*, gebildet Grossteils aus MigrantInnen. Auch wenn die Eigendefinition als Pai-Tavyterä das Leben als Angestellte auf *estancias* überdauert hat, bedeutet der Neubeginn in einer *comunidad indígena* weniger eine Rückkehr zu vertrauten Lebensformen denn ein Aufbau neuer Lebensformen. Es gibt keine Rückkehr zu Traditionen, höchstens einen Rückgriff auf Traditionen.

Für die meisten BewohnerInnen ist der Umzug nach Cerro Akängue mit ähnlichen Balance-Akten verbunden wie für MigrantInnen im Allgemeinen. Es gilt, eine neue Identität⁴³ aufzubauen, das nicht Selbstverständliche zum Selbstverständlichen zu machen (Bommes/Scherr 1981:305). Ein krasses Beispiel eines solchen Identitätswechsels durchlebte Daniel Gómez:

Daniel kam 1986 mit seiner Familie von der estancia Arroyo Primero in der Gegend der Grenzstadt Bella Vista nach Cerro Akängue. Im Gespräch mit ihm wurde eine enorme Spannung zwischen seiner sehr paraguayisch ausgerichteten Vergangenheit und einer von der Bemühung, ein "richtiger Pai-Tavyterä" zu sein, geprägten Gegenwart deutlich:

ck: *Machst Du noch change?*

dg: *Nein, nein! Nicht ein einziges Mal! (No, no! Ni una vez!)*

ck: *Gehst Du häufig nach Bella Vista?*

dg: *Nur um meine Produkte zu verkaufen (avende hangua xe producción).*

ck: *Deine Kinder wurden in Bella Vista getauft? (zeigte Fotos von der Taufe)*

dg: *Damals, damals, vor langer Zeit...*

ck: *Du bist viel mit paraguayos zusammen gewesen?*

dg: *Ja, damals. Und dann bin ich in die colonia [Cerro Akängue] gekommen. Und dann war das vorbei.*

ck: *Hast Du Dich verändert?*

dg: *Ja. (Si.)*

(29.9.1992)

Daniel Gómez war sehr stark in das paraguayische Leben integriert: Er verkehrte vor allem mit ParaguayerInnen, sprach mit mir als einziger ein von spanischen Ausdrücken durchzogenes Guaraní, liess seine Kinder taufen. Er betonte, wie sehr sich sein Leben nach dem Umzug nach Cerro Akängue verändert habe, was er als richtig und nötig betrachtete. Das Ungewöhnliche an Daniel Gómez' Geschichte ist weniger seine Nähe zum paraguayischen Umfeld als der radikale Wechsel zum Leben in der "colonia". Spezielle Gründe führten zu diesem Wechsel: Daniel war auf der estancia wegen Viehdiebstahl angeklagt worden. Die Anklage führte zu einem eininhalbjährigen Gefängnisaufenthalt in Concepción ("un año, cinco mes, 25 día"⁴⁴). In dieser Situation war es ihm und seiner Familie nicht mehr möglich, auf dieselbe estancia zurückzukehren. Cerro Akängue und die neuentdeckte Pai-Tavyterä-Identität wurden in diesem Moment zu wichtigen Ressourcen: sie lieferten einen Ort zum Leben, was

⁴³ Bommes definiert Identität folgendermassen (1981:295): "Identität" steht in unserem Verständnis für das Bedürfnis, gegenüber biographisch wie aktuell heterogenen Lebensverhältnissen und Verhaltenszumutungen die Kontinuität der je eigenen Lebensgeschichte sowie eine sinnhafte Integrierbarkeit der aktuellen individuellen Lebenspraxis zu behaupten. Identität ist so gesehen keine natürliche Eigenschaft von Individuen, sondern steht für den Versuch, sich zu sich selbst und zu den sozialen Lebensverhältnissen so zu verhalten, dass die je individuelle Biographie als kontinuierlich und die aktuelle Lebenspraxis als kohärent erfahren werden kann."

⁴⁴ Auch das sonst unseren Kriterien weniger zugängliche Zeitverständnis der Pai-Tavyterä kann bisweilen sehr präzise werden...

auch konkrete ökonomische Vorteile wie das zur Verfügung gestellte bebaubare Land einschloss, und sie boten einen neuen sozialen Rahmen, nachdem sich der alte als brüchig erwiesen hatte.

Die Geschichte von Daniel Gómez zeigt exemplarisch die Situation vieler BewohnerInnen von Cerro Akángue, die sich eine *Pai-Tavyterã*-Identität aufbauen mussten. Diese Umbruchsituation macht verletzlich (Peterson Royce 1982:188), was das Bedürfnis nach eindeutiger Zugehörigkeit und klaren Kriterien erhöht. Je problematischer die persönliche Situation und je unsicherer die Identität sowohl aus eigener wie aus Sicht der *comunidad* ist, desto stärker muss eine Zugehörigkeit zur *comunidad* konstruiert werden:

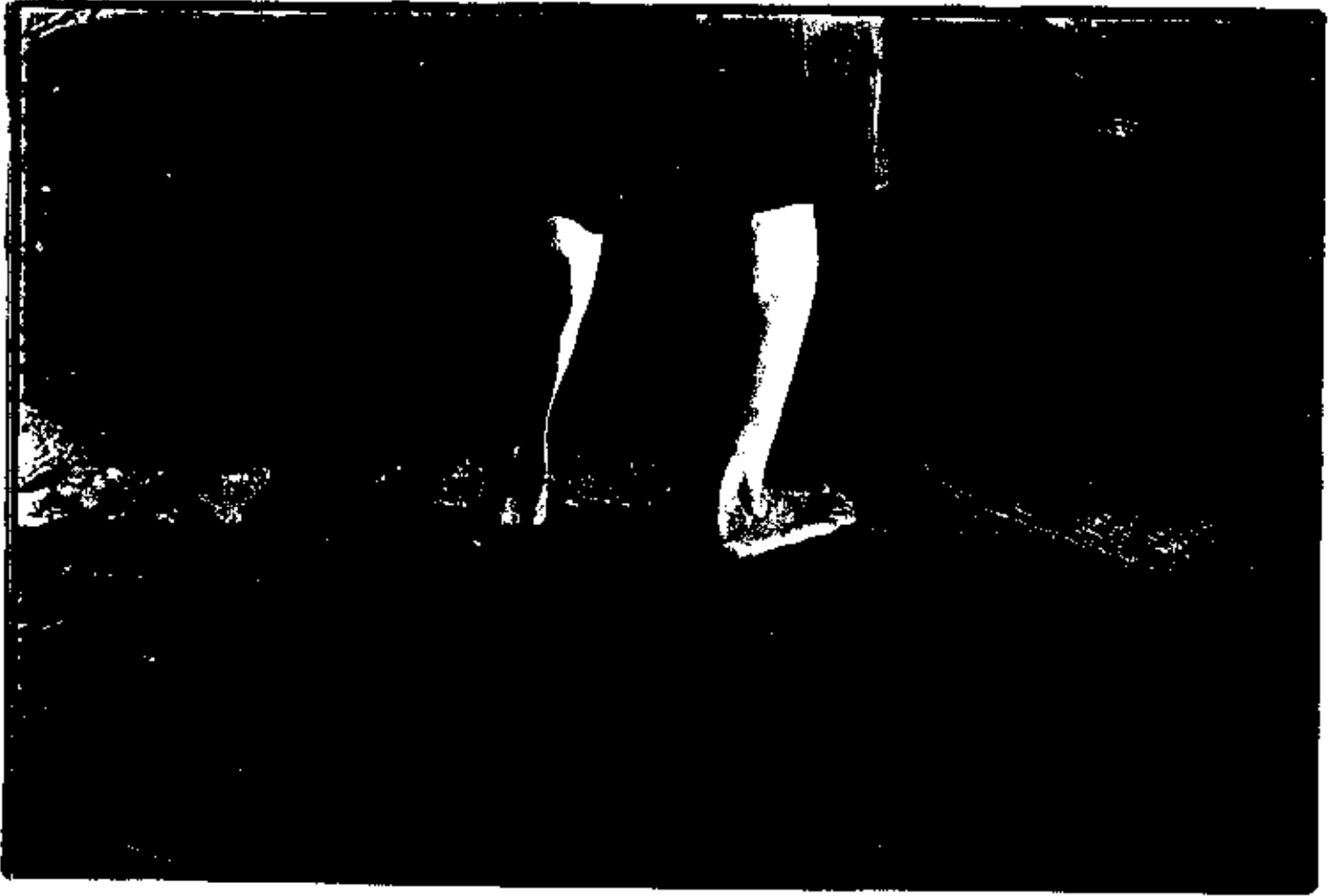
"If a person is dependant for his security on the voluntary and spontaneous support of his own community, self-identification of this community needs to be explicitly expressed and confirmed; and any behaviour which is deviant from the standard may be interpreted as a weakening of the identity, and thereby, of the basis of security." (Barth 1981:226).

Als ein wirksames Mittel zur Eingliederung hat sich die Berufung auf die gemeinsame ethnische Identität erwiesen. Dies hängt möglicherweise damit zusammen, dass sie für den Zuwanderungsort zunächst die einzige Gemeinsamkeit darstellte und dass diese Strategie vom *Proyecto Pai-Tavyterã* gefördert wurde. In diesem Sinne hat die Berufung auf die ethnische Identität einen strategischen Charakter (Peterson Royce 1982:202) bzw. einen Gebrauchswert (Bommes/Scherr 1991:302).

Diese ethnische Identität wird heute vor allem von den später Zugezogenen in Form einer Revitalisierung von religiösen Werten und Festen aktiviert. Frühere BesiedlerInnen scheinen sich stärker auf den Mythos der *comunidad* über die gemeinsame Aufbauarbeit zu berufen und somit die kommunale Identität vor die ethnische zu stellen (vgl. Kap. H-2).

Die individuelle Identitätssuche äussert sich auf einer gesellschaftlichen Ebene in der Diskussion um verschiedene Gesellschaftsmodelle, idealisiert dargestellt in den Polen *Pai reko* und *Paraguayo reko*. Dabei scheint mir die Feststellung wichtig, dass es eben nicht um eine Bewegung entlang der Zeitachse vom *Pai reko* zum *Paraguayo reko* geht. In der Lebenswelt der BewohnerInnen von Cerro Akángue hat keiner der beiden Pole je völlige Gültigkeit gehabt; beide stellen mögliche Wege und Strategien dar. Welche Haltung gewählt wird, hängt in erster Linie von der individuellen Biographie ab. Das Spektrum der Haltungen geht dabei von ethnisch-religiöser Revitalisierung des *Pai reko* bis zu progressiven Forderungen nach einer Anpassung des *Pai reko* an die veränderte Lebenswelt.

Die Diskussionen um das Verhältnis zwischen *Pai reko* und *Paraguayo reko* sind Indikator dafür, dass die bestehenden Kategorien den aktuellen Verhältnissen nicht gerecht werden. Dies scheint naheliegend, bedenkt man, dass diese aktuellen Verhältnisse von legalem kommunalem Landbesitz in einer zunehmend besiedelten und intensiv genutzten Umwelt noch keine Generation andauern. In diesem Sinne erscheinen die Diskussionen als notwendiger Schritt zur Anpassung der Konzepte an die neuen Realitäten. *"Die diskursive Formulierung einer Regel ist bereits eine Interpretation dieser Regel; und, wie ich bereits angemerkt habe, kann dies auf eine Änderung der Form ihrer Anwendung hinauslaufen"* (Giddens 1992:74).



(6. 76)

Isidora Reinoso

I Zusammenfassung und Perspektiven

"The agent could have acted otherwise."
(Giddens 1979:56)

Ziel dieser Arbeit ist, die BewohnerInnen von Cerro Akãngue jenseits der "kulturellen Fiktion" (Clifton 1990) des Indianers darzustellen, um ein möglichst dynamisches Bild von indianischen Gemeinschaften innerhalb der Kolonial- und Nationalgesellschaft und ihrem Umgang mit Wandlungsprozessen zu geben.

Auf einer theoretischen Ebene bedeutet dies zunächst ein kritisches Hinterfragen der Ethnizitätstheorien. Den substantivistischen Ansatz, der von einer primordial gegebenen ethnischen Identität ausgeht und den speziell die Vertreter der Antropología Crítica für ein neues indianisches Selbstbewusstsein instrumentalisierten, betrachte ich als zu deterministisch. Sinnvolle Konzepte hingegen kann der formalistische Ansatz liefern, indem er die Möglichkeit bietet, ethnische Identität als eine Ressource darzustellen, auf welche speziell in Situationen von Wandel und unsicherer Lebenssituation zurückgegriffen werden kann. Dies ermöglicht die Analyse von Ethnizität als Strategie, als Konstrukt und als eine mögliche *identity option* unter anderen. Damit rückt die Frage nach den Gründen der AkteurInnen ins Zentrum: weshalb wird auf ethnische Identität zurückgegriffen, weshalb nicht?

Ethnizität ist nur eine Variante, der sich verändernden Lebenswelt zu begegnen. Es braucht offenere Konzepte, um die verschiedenen Aspekte des Wandels darzustellen. Diese bieten meines Erachtens verschiedene Theorien zu sozialem Wandel. Die Annahme der sich gegenseitig durchdringenden Dualität von Handlung und Struktur, von AkteurIn und System bildet eine Möglichkeit, menschliches Verhalten nicht lediglich als Produkt von Struktur und System zu betrachten. Giddens betont, dass menschliche Akteure und Akteurinnen nicht nur fähig sind, "ihre Aktivität und jene von andern in der Regelmässigkeit des Alltagsverhaltens zu steuern, sie sind auf der Ebene diskursiven Wissens auch fähig, "diese Steuerung zu steuern" (1992:82). In diesem Sinne existiert Struktur nicht ausserhalb des menschlichen Handelns und ist nicht Zwang, sondern Einschränkung und Ermöglichung des Handelns zugleich.

Giddens sieht die Aufgabe der Sozialtheorie in der Bereitstellung von Konzepten zur empirischen Analyse konkreter sozialer Prozesse (1992:32). Tatsächlich bieten Theorien des sozialen Wandels einen Rahmen, um verschiedene Bereiche des Wandlungsprozesses in Cerro Akãngue darzustellen, wobei die BewohnerInnen als aktiv ihre Möglichkeiten nutzende und beeinflussende AkteurInnen gezeigt werden. Dies soll nicht nur ein Gegengewicht zur ethnischen, sondern auch zur sozialen Determiniertheit des Indianers als Opfer, als Angehöriger einer unterdrückten Klasse, geben. Gleichzeitig wird auch das Bild von Entwicklung als "deterministic and centralistic" aufgelöst: Entwicklung geht weder ausschliesslich von zentralen Machtpositionen aus, noch ist sie eine unilineare Bewegung Richtung Weltkapitalismus (Long 1984:168).

Mit den Landtiteln aus den siebziger und achtziger Jahren haben die *Pai-Tavyterã* heute die Möglichkeit, auf einem begrenzten Gebiet, umgeben von paraguayischen und brasilianischen SiedlerInnen, eigene Strukturen aufzubauen und eigene Entwicklungsmodelle umzusetzen. Dieser Prozess ist im empirischen Teil der Arbeit für verschiedene Bereiche dargestellt, welche jeweils kapitelweise zusammengefasst sind. Hier sollen nur einige Hauptthemen nochmals aufgegriffen werden.

1. Sozio-ökonomischer Wandel

Meine ursprüngliche Fragestellung bezog sich auf Wandlung im sozio-ökonomischen Bereich. Tatsächlich ist dieser Bereich in Cerro Akängue ausserordentlich dynamisch, was die *comunidad* zum Vorzeigebispiel gelungener Entwicklungsarbeit werden liess. Verschiedene Thesen, die ich in der Vorbereitung des Forschungsaufenthaltes formulierte, sollen hier noch einmal zusammenfassend betrachtet werden:

- *Die Notwendigkeit der "Landverwaltung" innerhalb der comunidades bedingt eine zunehmende Bedeutung des politischen Führers (mburuvixa) im Vergleich zum religiösen Führer (tekoharuvixa).*

Tatsächlich ist die Bedeutung des *tekoharuvixa* in Cerro Akängue heute verschwindend im Vergleich zu derjenigen der beiden *mburuvixa*. Deren vielfältige Aufgaben im Bereich der Organisation der *comunidad* bestätigen die These. Dennoch muss der Kausalzusammenhang auch in die andere Richtung gedreht werden: Cerro Akängue hatte bereits vor der Landabsicherung einen starken politischen Führer, welcher die Integrationsfigur zur Bildung der *comunidad* war. Es scheint, dass starke politische Führer nicht nur Folge der Landabsicherung sind, sondern dass die bereits vor der Landabsicherung begonnene Reihe starker politischer Führer auch den Aufbau einer funktionierenden *comunidad* förderte.

- *Individueller Besitz wie die Kühe sind ein Zeichen für zunehmende Stratifizierung und Diversifizierung.* Diese These lässt sich für die Diversifizierung bestätigen. Hinweis dafür sind die Daten zur landwirtschaftlichen Produktion und Vermarktung, welche ein vielfältigeres Bild ergeben als in den andere *comunidades*. Die These der Stratifizierung lässt sich nicht bestätigen. Dies hängt möglicherweise mit dem Proyecto Cerro Akängue zusammen, über welches zusätzliche Rinder an die Haushalte gingen, welche noch keine besaßen, wodurch eine Ausbreitung der Rindviehzucht ermöglicht wurde.
- *Die Diversifizierung der Produktion führt zu einer vermehrten Arbeitskooperation einzelner Haushalte anstelle einer kommunalen Arbeitsorganisation.*

In der Arbeitsorganisation zeigt sich im Bereich der Feldarbeit eine allmähliche Auflösung grosser Arbeitsgruppen der *mba'e pepy* zugunsten der kleineren, flexibleren Gruppen des *trabajo de cambio*. Ausgerechnet die Grossviehzucht als Element der "Anderen", des *Paraguayo reko*, zeigt aber einen gegenläufigen Trend, indem Pflege der Tiere im Rodeo und das Schlachten an das *mba'e pepy* anlehnen. Paradoxe Weise hat hier das "fremde" Element Rind eine integrative Wirkung auf die *comunidad*. Gemeinsam ist allen Kooperationsformen eine Entwicklung in Richtung gemeinsamer Arbeit für gemeinsamen Ertrag oder Profit anstelle von gemeinsamer Arbeit zugunsten einzelner Haushalte wie dies etwa im *mba'e pepy* stattfindet. Dies zeigt sich sowohl in der Feldarbeit, wo die Mitglieder einer *trabajo de cambio* die Felder aller Beteiligten bearbeiten, wie beim Grossvieh und dem Holzschlag, wo Tiere oder Holz jeweils einzelnen Haushalten gehören.

- *Ökonomische Verbesserungen ziehen eine ökologische Übernutzung des Landes im Brandrodungsfeldbau nach sich.*

Diese These lässt sich eindeutig bestätigen, wobei sich die ökonomischen Verbesserungen vor allem indirekt über den Bevölkerungszuwachs auf die Landnutzung im Brandrodungsfeldbau auswirken. Bevölkerungszuwachs ist auf zwei Wegen eine Funktion der ökonomischen Verbesserungen: Erstens steigt die Kinderzahl und sinkt die Sterblichkeit über Ernährung und medizinische Betreuung. Zweitens steigt die Zuwanderung als Folge der ökonomischen Möglichkeiten in der *comunidad*. Ein deutlicher Indikator einsetzender Landknappheit ist in Cerro Akängue die organisierte Grenzbesiedlung und die Ansätze zu einem Zuwanderungsstopp.

Landknappheit zeichnet sich aber nicht nur im Brandrodungsfeldbau, sondern auch in der Rindviehzucht ab, wo bereits Wald für Weiden gerodet wird, da der *campo natural* keine ausreichende Ernährungsgrundlage mehr bietet. Es müssen Strategien gefunden werden, den Viehbestand, der über die letzten zehn Jahre stetig zunahm, zu konsolidieren oder die Weidewirtschaft zu intensivieren.

Geprägt wird die ökonomische Entwicklung in Cerro Akängue durch eine "Ideologie der Sesshaftigkeit", welche in die Diskussion um praktisch alle Lebensbereiche einfließt, Migration durchwegs negativ thematisiert und beispielsweise zur Sanktionierung der *changa* führte. Die Argumentationslinie lautet

dabei etwa: Wenn eine *comunidad* gut funktioniert, wandern die Leute nicht aus Unzufriedenheit oder ökonomischer Notwendigkeit ab. Daher können sie eine bessere Landwirtschaft aufbauen. Beides ist wiederum Voraussetzung für eine erfolgreiche Viehzucht. Auf dieser Basis ist die *changa* sowie die Arbeitsmigration nicht mehr nötig, und die Leute haben auch kein Bedürfnis zur Migration mehr, da sie zufrieden sind. - Der Kreis der Sesshaftigkeit ist geschlossen.

Diese Ideologie steht sowohl im Widerspruch zu einer Mythologie, welche die Migration Richtung "tierra sin mal" in Krisenzeiten vorsieht als auch zur kommunalen Konfliktlösungsstrategie über Abwanderung. Geht man aber von einer Situation des beschränkten Landbesitzes und der Zerstückelung des Pai-Tavyterã-Gebietes aus, wie sie heute besteht, so scheint die Herausbildung einer zunehmenden Sesshaftigkeit Grundlage zum Funktionieren einer *comunidad*. Die These, dass Sesshaftigkeit mit ökonomischem Aufschwung positiv korreliert, wäre durch einen empirischen Vergleich von Abwanderung unter den Pai-Tavyterã *comunidades* zu erhärten. Es ist aber anzunehmen, dass zunehmende Landknappheit zu Migration in veränderlichem Kontext führen wird, wobei Frauen eine zentrale Rolle einnehmen.

2. Verdrängung der Frau

Ein Thema, das in der Diskussion um den Wandel in den Pai-Tavyterã *comunidades* meines Erachtens bisher vernachlässigt wurde, ist die Stellung der Frau. In verschiedenen Bereichen zeigen sich hier Verschiebungsprozesse. Auf der Ebene der Verwandtschaftsbeziehungen hat die Virilokalität in einer grundsätzlich neolokalen Gemeinschaft quantitativ die grösste Bedeutung. Uxorilokalität hingegen kommt nur in Einzelfällen vor.

Im ökonomischen Bereich verliert die Frau durch eine Verschiebung der Produktions-, Tausch- und Handelsbeziehungen an Bedeutung. Die weiblich dominierten Tauschbeziehungen werden zunehmend auch innerhalb der *comunidad* durch Kauf und Verkauf ergänzt, was je nach Ware und Verkaufsweg weiblich oder männlich bestimmt ist. Während der Verkauf vor allem von Kleinvieh nach wie vor der Frau unterliegt, steigt die Bedeutung der Männer im internen Handel durch die formelleren *bolichos* sowie den Verkauf von Rindfleisch. Stärker noch funktioniert diese Verdrängung durch die steigende Bedeutung des Aussenhandels für das Haushaltsbudget, wo die Männer eine wichtigere Rolle einnehmen.

Eine eklatante geschlechtsspezifische Entwicklung im sozialen Wandel zeigt sich in der Schulbildung, wo die Mädchen krass untervertreten sind. Die Schule scheint mit der weiblichen Sozialisation, welche sich vor allem innerhalb von Familie und Haushalt abspielt, schlecht kompatibel. Geht man von einer zunehmenden Bedeutung der formellen Bildung aus, so wird hier der Beginn einer ungleichen Chancenverteilung gelegt.

Die langsame, unauffällige Verdrängung von Frauen in der Entwicklung der *comunidad* manifestiert sich möglicherweise am deutlichsten durch die weibliche Abwanderung. Diese These lässt sich erhärten durch die Migrationsgründe von Frauen aus Cerro Akángue oder durch den lateinamerikanischen Vergleich, welcher die Suche nach ökonomischen Möglichkeiten als Ursache weiblicher Migration zeigt (Brydon/Chant 1989:121-133).

3. Pluralität von Gesellschaftsmodellen

Diese Arbeit ist ein Versuch, nebst verschiedenen "Brennpunkten" des Wandels in Cerro Akängue auch verschiedene Ansichten und Meinungen dazu darzustellen. Methodisch impliziert dies vor allem, über gesellschaftliche und politische Fragen nicht nur mit Experten, sprich Führern, sondern mit möglichst unterschiedlichen BewohnerInnen zu reden. Daher wählte ich ein heterogenes *sample* an InterviewpartnerInnen, Frauen und Männer, Alteingesessene und NeuzuzügerInnen, Progressive und Konservative, Alte und Junge. Dieser Ansatz öffnet die Augen für die Vielfalt an bestehenden Gesellschafts- und Entwicklungsmodellen und hat verschiedene Konsequenzen:

- Die allgegenwärtige "Kollektivierung der Eingeborenen" (Münzel 1985:152) scheitert an der Empirie.
- Die Analyse verschiedener Haltungen verweist auf die Bedeutung individueller Lebensgeschichten in der Herausbildung von Gesellschaftsmodellen. Dies wiederum macht deutlich:
- Eingeborene sind in ihrer Meinungsbildung nicht determiniert durch ethnische Zugehörigkeit. Williams bereits zitierter, zynischer Kommentar zu anthropologischer Forschung "in which ethnics compete through ethnicity whereas non-ethnics compete simply as individuals" (1989:405) soll in diesem Zusammenhang nochmals in Erinnerung gerufen werden.

Die aktuellen Wandlungsprozesse in Cerro Akängue werden von der Suche nach neuen, der Situation angepassten Gesellschaftsmodellen begleitet. Diese stellen gewissermassen einen "dritten Weg" zwischen *Pai reko* und *Paraguay reko* dar, der aber nicht als allmähliche Assimilation zu konzipieren ist. Sie beinhalten sowohl Rückriffe auf Tradition wie auch die partielle Übernahme von Elementen des paraguayischen Umfeldes. Die individuellen Positionen in dieser Diskussion sind geprägt von der persönlichen Stellung in der *comunidad*, wobei die Zuwanderungsgeschichte eine bedeutende Rolle einnimmt. Vereinfacht heisst dies: Je schwieriger die Position in Cerro Akängue, desto grösser das Bedürfnis nach Traditionalismus und Konzepten, welche das *Pai reko* unverändert bewahren. Traditionalistische Revitalisierung erscheint somit als eine Identitäts- und Integrationsressource, auf die vor allem später zugewanderte Personen zurückgreifen. Besser integrierte BewohnerInnen scheinen die Veränderungen in der Lebensweise auch auf einer kognitiven Ebene besser zu integrieren. Sie konzipieren das *Pai reko* als ein flexibles System, welches auch neben paraguayischen Einflüssen bestehen kann. Dies bedeutet, dass entweder Veränderungen des *Pai reko* akzeptiert werden, oder dass *Pai reko* und *Paraguay reko* als Bezugssysteme nebeneinandergestellt werden. Solche Flexibilität scheint damit zusammenzuhängen, dass diese BewohnerInnen eher zu den frühen SiedlerInnen gehören. Daher berufen sie sich weniger auf die ethnische als auf die kommunale Identität, die sich mit der gemeinsamen Aufbauarbeit herausbildete.

4. Perspektiven für weitere Entwicklungszusammenarbeit?

Ist weitere Entwicklungszusammenarbeit bei den Pai-Tavyterä sinnvoll? Sicher ist, dass EntwicklungsexpertInnen keine Entwicklungsmodelle liefern müssen. Diese bestehen bei den Pai-Tavyterä selbst. Daher sind meines Erachtens für die Arbeit in den *comunidades* folgende Grundbedingungen gegeben, die sich weitgehend mit den Postulaten der interaktionistischen Sicht von Entwicklungszusammenarbeit (z.B. Long 1989) decken:

- Die Basis von Projektarbeit bilden die Entwicklungsmodelle der Pai-Tavyterä.
- Um solche Modelle kennen und beurteilen zu können, sind gute Kontakte zu den Pai-Tavyterä und Kenntnisse der heutigen Situation notwendig. Speziell bedeutet dies, dass die verschiedenen Entscheidungsträger und Führer innerhalb der *comunidades*, welche traditionell eine Mittlerfunktion zwischen ProjektvertreterInnen und *comunidades* einnehmen, in ihrer sozialen, politischen und ideologischen Position eingeordnet werden können.
- Um der gesellschaftlichen Heterogenität und entsprechend divergierender Interessen gerecht zu werden, darf Projektarbeit nicht mehr primär auf den Vorstellungen der lokalen Entscheidungsträger

beruhen, sondern bedingt die Auseinandersetzung mit den verschiedensten Interessengruppen innerhalb der *comunidades*.

Diese Bedingungen haben eine unumgängliche Konsequenz: sie sind langsam und bescheiden. Für hiesige Organisationen, welche ihre Projektfinanzierungen laufend legitimieren müssen, ist dies ein Makel; sichtbare Resultate sind gefragt.

4.1 Entwicklungszusammenarbeit im regionalen Kontext

In Cerro Akángue stiessen die BewohnerInnen während meines Aufenthaltes vor allem in den beiden Bereichen Schule und Landwirtschaft an die Grenzen ihrer Möglichkeiten:

- Schule:

Es bestanden Pläne für den Ausbau der Schule. Die Infrastruktur könnten die BewohnerInnen bei entsprechender Organisation selbst einrichten, die Möglichkeiten der Lehrperson allerdings schienen allmählich den Bedürfnissen nicht mehr gerecht zu werden. Kritik an Umfang und Qualität des bestehenden Unterrichtes war gängig, einige Kinder gingen in Form von temporärer Ausbildungsmigration ausserhalb der *comunidad* zur Schule. Grundsätzlich war man sich einig, dass für Cerro Akángue einE Pai-Tavyterá-LehrerIn ideal sei; mangels ausgebildeten Personen begann aber bereits der Ruf nach einer externen Lehrkraft mit entsprechender Ausbildung laut zu werden. In diesem Sinne wurde die Ausbildung von Lehrkräften durch den Lehrer Isabelino Cárdenas selbst, durch Eltern von SchülerInnen sowie die *mburuvixa* gewünscht. Dies ist eine Aufgabe, die schwerlich ohne die Vermittlung einer Entwicklungsorganisation gelöst werden dürfte. Zudem müssen im Bereich Schulbildung folgende Punkte besonders berücksichtigt werden: Die Schule ist schlecht in den Alltag der Pai-Tavyterá integriert, und die Mädchen sind im Vergleich zu den Knaben schlecht in die Schule integriert.

- Landwirtschaft/Viehzucht:

Mit steigender Bevölkerung und fortgesetzter Grossviehzucht stösst die Landwirtschaft an Grenzen. Im Feldbau bedeutet dies eine Entwicklung Richtung Landübernutzung, in der Rindviehzucht eine Mangelernährung der Tiere und Waldrodung für Weideansaat. Zudem bestehen Probleme wie Parasiten beim Vieh oder Schädlingsbefall der landwirtschaftlichen Kulturen. Die mangelnden Kenntnisse im Umgang mit solchen Problemen sind teilweise darauf zurückzuführen, dass die Erfahrung mit verschiedenen landwirtschaftlichen Kulturen und Grossviehzucht noch nicht alt sind und dass angesichts der zunehmenden Landknappheit Erfahrungen mit intensiveren Methoden fehlen. Sie entsprechen aber auch allgemein schlechten Kenntnissen in der ländlichen Bevölkerung mangels Bildung und Beratung. Das Bedürfnis nach entsprechender Beratung war in Cerro Akángue sehr hoch.

Inwiefern solche Bedürfnisse denjenigen in anderen *comunidades* entsprechen, müsste eine entsprechende Abklärung zeigen. Sicher ist, dass beispielsweise das Thema Schule vielerorts diskutiert wurde und das Landknappheit überall zum Problem wird.

Da Kontakte zu Entwicklungsorganisationen formell meist über Männer laufen, ist eine spezielle Aufmerksamkeit für die Auswirkungen von Projekten auf Frauen unumgänglich. Dies heisst nicht nur, dass negative Auswirkungen vermieden werden müssen, sondern auch, dass jeweils frauenspezifische Projektvarianten gesucht werden. D'Emilio (1984:144) betont, dass verschiedene Projekte der Entwicklungszusammenarbeit traditionell weibliche Bereiche wie Kindererziehung oder Krankenpflege über Schule beziehungsweise institutionalisierter Krankenpflege der weiblichen Sphäre enthoben und somit zur Verdrängung der Frau beitrugen. Am Beispiel der Schule würde eine ausgewogenere Ausrichtung bedeuten, dass mit Frauen spezifische Unterrichtsformen für Mädchen erarbeitet werden, in der Landwirtschaft könnten beispielsweise Projekte im Bereich der Kleintierzucht gefördert werden, um die ökonomischen Möglichkeiten der Frau zu verbessern.

4.2 Entwicklungszusammenarbeit im nationalen Kontext

Auf nationaler Ebene sind die Rechte der IndianerInnen durchaus ein politisches Thema, es gibt verschiedene Organisationen, die sich als Sprachrohr der indianischen Gruppen verstehen. 1981 wurde das Estatuto de las Comunidades Indigenas durchgesetzt, 1992 fanden Indianische Rechte Eingang in die Konstitution. Wichtiger als politische Arbeit ist auf dieser Ebene daher heute die praktische Umsetzung des geltenden Rechtes. Dies heisst vor allem, rechtlichen Beistand zu vermitteln, denn IndianerInnen haben entsprechend ihrer marginalen gesellschaftlichen Position wenig Chancen, sich auf gesetzlicher Ebene Gehör zu verschaffen.

Am aktuellsten für die meisten Pai-Tavyterã ist in dieser Hinsicht die Unterstützung in der Landfrage. Bereits stossen die meisten *comunidades* angesichts des Bevölkerungszuwachses buchstäblich an ihre territorialen Grenzen. In vielen *comunidades* besteht der Wunsch nach zusätzlichem Land angrenzend an die *comunidad*. Betrachtet man die konsequente Besiedlung des abgesicherten Landes seit den siebziger Jahren, so kann die Ausdehnung der *comunidades* vollumfänglich als sinnvoll erklärt werden, wenn sie von Versuchen mit intensiveren Nutzungsmethoden ohne grossen technologischen Aufwand begleitet wird.

Die Landabsicherung dürfte heute aber viel schwieriger sein als vor 20 Jahren. Das am einfachsten abzusichernde Staatsland ist bereits verkauft, der Wert des Landes ist mit der Erschliessung des Gebietes und der intensiveren Agrarproduktion gestiegen. Die Möglichkeit, über die *ocupación de hecho* Land für bereits über 20 Jahre ansässige SiedlerInnen zu beanspruchen, wurde Grossteils schon in den siebziger Jahren ausgeschöpft. Heute müsste die Möglichkeit abgeklärt werden, unter beträchtlichem finanziellen Aufwand schlicht Land von benachbarten *estancieros* zu kaufen und auf die indianischen *comunidades* zu überschreiben. Hierfür dürfte der Moment relativ günstig sein, steckt doch die lateinamerikanische Landwirtschaft seit Jahren in einer existentiellen Krise.

Solche Unterstützung schürt allerdings einen latenten Konflikt zwischen *campesinos* und *indigenas*. Die Landknappheit ist das Hauptproblem der *campesinos* schlechthin, der Landkampf ein Anliegen aller Bauernorganisationen. Landkäufe für die IndianerInnen würden von den *campesinos* nicht nur als Affront empfunden, sondern auch ihren politischen Bemühungen um Umverteilung des Landes⁴⁵ in den Rücken fallen. Angesichts der *campesinos sin tierra* und der zunehmenden Zerstückelung kleinbäuerlichen Besitzes scheint das Landproblem der *comunidades indigenas* unwesentlich. Wie hier eine Interessenverbindung gefunden werden kann, um eine Umverteilung des Landes über Gesetzesreformen zu erwirken, ist offen. Ein Schulterschluss auf der Basis eines gemeinsamen Klassenkampfes und "ethnischen Projektes", wie ihn Grünberg propagierte, scheint unrealistisch.

Sinnvoller scheint mir, einen Ansatz von regional ausgerichteter Projektarbeit zu finden. Dies bedeutet nicht Negierung von Unterschieden zwischen *campesinos* und *indigenas*, sondern lediglich inhaltliche Verknüpfung von Projektarbeit für eine ganze Region. Themen wie Schulbildung, Landverteilung, landwirtschaftliche Beratung oder der Umgang mit staatlichen Institutionen beinhalten für *campesinos* wie für *indigenas* ähnliche Probleme und könnten teilweise über ähnliche Projekte angegangen werden.

Solche regional ausgerichtete Projektarbeit dürfte der heutigen Situation der Pai-Tavyterã, in der es nicht primär um die "Rettung" eines "aussterbenden Stammes", sondern um die Konsolidierung der *comunidades* geht, gerecht werden, denn diese Situation beinhaltet engen Kontakt und Austausch mit der Region. Es scheint sinnvoll, dass die Projektkonzepte Anschluss finden an eine Lebenswelt, welche die Pai-Tavyterã längst in Ihren Konzepten aufgegriffen haben.

⁴⁵ 1% der Landgüter in Paraguay beanspruchen 77% der Gesamtfläche aller landwirtschaftlichen Betriebe... (Ministerio de Agricultura y Ganadería 1992:5)

K Bibliographie

- Baer, Werner, Melissa H. Birch 1984: "Expansion of the Economic Frontier: Paraguayan Growth in the 1970". In: *World Development*, Vol. 12, No 8, pp. 783-798.
- Bareiro Saguier, Ruben, Felipe Navarro 1991: "Le Paraguay ou les prémices de la démocratie". In: *Le Monde Diplomatique*, 20.3.1991, p. 5.
- Barre, Marie-Chantal 1988: *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México, D.F.
- Barth, Frederik 1981: *Process and Form in Social Life*. London, Boston & Henley.
- Bartolomé, Miguel Alberto 1982: "Ethnisches Bewusstsein und indianische Selbstbestimmung". In: Guillermo Bonfil Batalla (ed.): *Indianer in Lateinamerika. Neues Bewusstsein und Strategien der Befreiung*. Wuppertal. pp. 43-52.
- Batalla, Guillermo Bonfil 1982: "Die neuen indianischen Organisationen". In: Guillermo Bonfil Batalla (ed.): *Indianer in Lateinamerika. Neues Bewusstsein und Strategien der Befreiung*. Wuppertal. pp. 17-30.
- Bertrand, Jean-Pierre, Catherine Laurent, Vincent Leclercq 1984: *Soja*. Zürich.
- Bommas, Michael, Albert Scherr 1991: "Der Gebrauchswert von Selbst- und Fremdeethnisierung in Strukturen sozialer Ungleichheit". In: *Prokla*, Vol. 21, Nr. 2, pp. 291-316.
- Brydon, Lynne, Sylvia Chant 1989: *Women in the Third World*. Hants.
- Burri, Regula, Beatrice Sigrist 1991: *Entwicklung und Migration. Schweizerische Handlungsinitiativen als Migrationsdeterminanten?* Bern (unveröffentl. Lizentiatsarbeit).
- Chase-Sardi, Miguel, Augusto Brun, Miguel Angel Enciso 1990: *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*. Asunción.
- Clifton, James A. 1990: "The Indian Story: A Cultural Fiction". In: James A. Clifton (ed.): *The Invented Indian. Cultural Fictions and Government Policies*. New Brunswick & London. pp. 29-47.
- Cohen, Anthony B. 1985: *The Symbolic Construction of Community*. Chichester.
- Constitución Nacional del Paraguay. 1992.
- Dirección General de Estadística, Encuestas y Censo 1992: *Censo nacional de población y viviendas 1992 (cifras provisionales)*. Asunción.
- Dittrich, Eckhard J., Frank-Olaf Radtke 1990: "Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Minderheiten". In: Eckhard J. Dittrich, Frank-Olaf Radtke (eds.): *Ethnizität*. Opladen. pp. 11-40.
- Eades, Jeremy 1987: "Prelude to an Exodus: Chain Migration, Trade, and the Yoruba in Ghana". In: Jeremy Eades (ed.): *Migrants, Workers and the Social Order*. London & New York. pp. 199-212.
- Elwert, Georg, Thomas Bierschenk 1988: "Development Aid as an Intervention in Dynamic Systems. An Introduction". In: *Sociologia Ruralis*, Vol. 28, No. 2/3, pp. 99-112.
- Elwert, Georg 1982: *Der entwicklungssoziologische Mythos vom Traditionalismus*. Working Paper No. 22. Bielefeld.
- Figlestahler, Peter 1995: "'Spiritualität lässt sich nicht nachspielen' - Gespräch mit dem musizierenden Wahl-Indianer Angy Burri". In: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 43, 21.2.1995, p. 52.
- Fogel, Ramón 1989: *La concentración de la tierra en los departamentos fronterizos*. Asunción.
- Fogel, Ramón (ed.) 1993: *El desarrollo sostenible y el conocimiento tradicional*. Asunción.
- Giddens, Anthony 1979: *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London.
- Giddens, Anthony 1992: *Die Konstitution des Gesellschaft*. Frankfurt/New York.
- Gillespie, Fran 1983: "Comprehending the Slow Pace of Urbanization in Paraguay between 1950 and 1972". In: *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 31, No. 2, pp. 355-375.
- Greverus, Ina-Maria 1978: *Kultur und Alltagswelt*. München.

- Grünberg, Friedl 1988: Estudio sobre el proceso de los Pai-Tavyterã de 1972 a 1988. Asunción.
- Grünberg, Georg (ed.) 1972: La situación del indígena en América del Sur. Montevideo.
- Grünberg, Georg 1975: "Dos modelos de economía rural en el Paraguay: Pai-Tavyterã y Koygua". In: Estudios Paraguayos, Vol. 3, No. 1, pp 31-39.
- Grünberg, Georg 1982: "Praktische Ethnologie und rurale Entwicklung in Paraguay: Die Projekte Pai-Tavyterã und Guaraní". In: Guillermo Bonfil Batalla (ed.): Indianer in Lateinamerika. Neues Bewusstsein und Strategien der Befreiung. Wuppertal. pp. 214-231.
- Hernández, Severo 1985: "Política indigenista y política indígena". In: Suplemento Antropológico, Vol. XX, No. 2, pp. 95-104.
- Hohler, Franz 1994: "Zeitungslesen in Paraguay". In: WochenZeitung, No. 36, 9.9.1994, pp. 21-22.
- Informe Latinoamericano 1994: "Detectan "síndrome de Chiapas" en protestas campesinas en el Paraguay". 3.3.1994, p. 85.
- Instituto de Bienestar Rural 1988: Reforma agraria contemporánea. Testimonios de un gran esfuerzo nacional. Asunción.
- Kleinpenning, J.M.G., E.B. Zoomers 1987: "Environmental Degradation in Latin America: The Example of Paraguay". In: Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie, Vol. 78, No. 4, pp. 243-250.
- Kleinpenning, J.M.G., E.B. Zoomers 1988: "Internal Colonization as a Policy Instrument for Changing a Country's Rural System: The Example of Paraguay". In: Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie, Vol. 79, No. 4, pp. 257-265.
- Kleinpenning, J.M.G. 1987: Man and Land in Paraguay. Amsterdam.
- Knorr-Cetina, Karin 1981: Introduction: The Micro-Sociological Challenge of Macro-Sociology: Towards a Reconstruction of Social Theory and Methodology". In: Karin Knorr-Cetina & Aaron V. Cicourel (eds.): Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies. Boston, London & Henley. pp. 1-48.
- Kohlhepp, Gerd 1984: "Räumliche Erschliessung und abhängige Entwicklung in Ost-Paraguay". In: Titus Heydenreich, Jürgen Schneider (eds.): Paraguay. Lateinamerika-Studien Bd. 14. München. pp. 203-254.
- Kopp, Christine 1994: Zwischen Lippenpflock und Bleistift - Sozialer Wandel in einer comunidad indígena am Beispiel von Cerro Akãngue, Paraguay. Bern (unveröffentl. Lizentiatsarbeit).
- Krappmann, Lothar 1988: Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart.
- Lentz, Carola 1989: "Zwischen "Zivilisation" und "eigener Kultur": Neue Funktionen ethnischer Identität bei indianischen Arbeitsmigranten in Ecuador. In: Peter Waldmann, Georg Elwert: Ethnizität im Wandel. Saarbrücken, Fort Lauderdale, Breitenbach. pp. 127-154.
- Long, Norman 1984: "Creating Space for Change: A Perspective on the Sociology of Development". In: Sociologia Ruralis, Vol. 24, No. 3/4, pp. 168-183.
- Long, Norman et al. (eds.) 1989: Encounters at the Interface: A Perspective of Social Discontinuities in Rural Development. Wageningen.
- D'Emilio, Anna Lucía 1987: "La mujer indígena y su educación. Aspectos generales". In: Suplemento Antropológico, Vol. XXII, No. 1, pp. 95-153.
- Melber, Henning 1985: "Stammeskultur als Zivilisationsgut". In: Peripherie, Vol. 5, Nr. 18/19, pp. 143-161.
- Melià, Bartomeu 1988: Una nación, dos culturas. Asunción.
- Melià, Bartomeu 1990 (?): Los Pai-Tavyterã del Amambay 15 años después. (Ohne Angaben, Archiv des SPSAJ).
- Melià, Bartomeu, Georg Grünberg, Friedl Grünberg 1976: Los Pai-Tavyterã. Etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo. Asunción.
- Ministerio de Agricultura y Ganadería 1992: Censo agropecuario nacional 1991 Paraguay. Vol. 1.
- Morín, Françoise 1988: "Conclusión: Indianidad y estado". In: Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina. México. pp. 345-353.

- Münzel, Mark 1993: "Gibt es eine postmoderne Feldforschung? Skizze einiger möglichen Fragen zum ethnologischen Umgang mit dem Altmodischen". In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, & Justin Stagl (eds.): Grundfragen der Ethnologie. Berlin. pp. 395-406.
- Muñoz, Braulio 1982: *Sons of the Wind. The Search for Identity in Spanish American Indian Literature*. New Brunswick.
- Nagel, Beverly Y. 1991: "Socioeconomic Differentiation among Small Cultivators on Paraguays Eastern Frontier". In: *Latin American Research Review*, Vol. 26, No. 2, pp. 103-132.
- Nickson, Andrew 1981: "Brazilian Colonization of the Eastern Border Region of Paraguay". In: *Journal of Latin American Studies*, Vol. 13, No. 1, pp. 111-131.
- Nohlen, Dieter (ed.) 1993: *Lexikon Dritte Welt*. Reinbek bei Hamburg.
- Oester, Kathrin 1989/90: "Das Milka-Dispositiv: ein fiktives Gespräch mit der "zartesten und profitabelsten Versuchung, seit es Schokolade gibt". In: *Ethnologica Helvetica*, Vol. 13/14, pp. 127-148.
- Pana de Pérez Maricevich, Elena 1985: "La educación formal entre los indígenas del Paraguay". In: *Suplemento Antropológico*, Vol. XX, No. 1, pp. 7-255.
- Peterson Royce, Anya 1982: *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*. Bloomington.
- Proyecto Pai-Tavyterã, Proyecto Guaraní 1977: *Población y tierras indígenas en la región oriental de la República del Paraguay*. Asunción (unveröffentlicht).
- Quintanilla, Oscar Arze 1990: "Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental". In: José Alcina Franch: *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid. pp. 18-33.
- Ribeiro, Darcy 1962: "The Social Integration of Indigenous Populations in Brazil". Reprinted from the *International Labour Review*, Vol. 65, No. 4-5.
- Schiel, Thilman 1985: "Ethnie, Stamm, Nation - was ist Fiktion, was ist Realität?". In: *Peripherie*, Vol. 5, Nr. 18/19, pp. 162-171.
- Stavenhagen, Rodolfo 1988: *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México, D.F.
- Straubhaar, Thomas, Giorgio Dhima 1989: "Migration im Spannungsfeld zwischen Mikroökonomie und politischer Ökonomie". In: Walter Kälin, Rupert Moser (eds.): *Migrationen aus der Dritten Welt*. Bern. pp. 65-91.
- Susnik, Branislava 1991: *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII*. Asunción.
- Varese, Stefano 1982: "Ethnische Strategie oder Klassenstrategie?". In: Guillermo Bonfil Batalla (ed.): *Indianer in Lateinamerika. Neues Bewusstsein und Strategien der Befreiung*. Wuppertal. pp. 31-42.
- Wallmann, Sandra 1983: "Identity Options". In: C. Fried (ed.): *Minorities: Community and Identity*. Berlin. pp. 69-78.
- Wicker, Hans-Rudolf 1982: *Mbyá, Pai-Tavyterã und Chiripá in Ostparaguay*. Bern.
- Wicker, Hans-Rudolf 1988: "Subsistenzorientierte Entwicklung am Beispiel der Pai-Tavyterã in Ostparaguay". In: *Ethnologica Helvetica*, No. 12, pp. 157-184.
- Wicker, Hans-Rudolf 1992: "Tekoha - Der "Ort des Seins" oder die Rekonstruktion einer indianischen Gemeinschaft im Nordosten Paraguays". In: Gerhard Baer et al.: *Die Neue Welt 1492-1992. Indianer zwischen Unterdrückung und Widerstand*. Basel. pp. 119-130.
- Wicker, Hans-Rudolf 1993: "Pai-Tavyterã - "Menschen im Zentrum der Erde". Zur Lebenssituation der Guaraní in Nordostparaguay". In: Peter R. Gerber (ed.): *500 Jahre danach. Zur heutigen Lage der indigenen Völker beider Amerika*. Zürich. pp. 223-246.
- Wilk, Richard R. 1984: *Households in Process: Agricultural Change and Domestic Transformation Among the Kechi Maya of Belize*. In: Robert Netting et al. (eds.): *Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Groups*. Berkley, Los Angeles, London. pp. 217-244.
- Williams, Brackette F. 1989: "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18, pp. 401-444.
- Wimmer, Andreas 1992: *Rätsel und Paradoxa. Eine Kritik ethnosozilogischer Theorien zum indianischen Bauerntum*. Zürich.

L Glossar

acopiador	Zwischenhändler, oft deckungsgleich mit dem <i>patrón</i>
aty	Versammlung der <i>comunidad</i>
campesino/-a	südamerikanischer Kleinbauer / südamerikanische Kleinbäuerin
caña	Zuckerrohr oder Zuckerrohrschnaps
changa	Taglohnarbeit
chicha	Synonym für <i>kanguí</i>
colonia	Kolonie
comunidad	Gemeinde: wurde in dieser Arbeit als "neutraler" Ausdruck für die Pai-Tavyterá-Gebiete, welche heute rechtlich abgesichert sind, verwendet. <i>Tekoha</i> sowie <i>colonia</i> sind stärker ideologisch behaftet, können aber als Synonyme für <i>comunidad</i> verwendet werden.
encomienda	koloniale Form der Ausnutzung indianischer Arbeitskraft durch Zuweisung von IndianerInnen als Arbeitskräfte an spanische <i>encomenderos</i>
estancia	Grossgrundbesitz
Guaraní	1. Überbegriff für die Ethnie, welche sich aus den drei Untergruppen Pai-Tavyterá, Mbyá und Chiripá zusammensetzt 2. Nationalsprache Paraguays, gemeinsam mit Spanisch 3. Paraguays Währung (Abkürzung: G). 1'000 G = ca. 1 sFr. (Stand 1993)
indígena	Indigen, IndigeneR BewohnerIn: entspricht in Lateinamerika den <i>indios</i> (IndianerInnen). Wurde in dieser Arbeit mangels besserer Ausdrücke je nach Kontext spanisch belassen oder durch "indianisch"/"IndianerIn" übersetzt
kanguí	schwach durch Speichel fermentiertes Bier aus Maniok, ev. auch Süsskartoffel oder Zuckerrohr
legua	spanische Meile (5.57 km)
lote	Landstück eines <i>campesinos</i>
mate	Aufgussgetränk aus Blättern und Stielen der Yerba mate; "Nationalgetränk" Paraguays
mba'e pepy	"gemeinsame Sache": traditionelle Form der gemeinsamen Arbeit, wobei ein Haushalt am Samstag zur Arbeit einlädt und Abends ein Fest veranstaltet
mburuvixa	politischer Führer
mestizo	Mischling mit indianischer und weisser Abstammung; bildet 95% der paraguayischen Bevölkerung
minga	gemeinschaftliche Arbeitsorganisation bei <i>campesinos</i>
mitãkutuha	religiöse Funktion: Ist beim <i>mitã pepy</i> derjenige, welcher den Knaben die Unterlippe durchsticht und den Lippenpflock einsetzt
mitã pepy	Initiationsfest der Knaben. Durchstechen der Unterlippe und Einfügen eines <i>termbeta</i>
monte	Wald
monteses	WaldbewohnerInnen: Begriff, welche die KolonistorInnen für die in den Waldgebieten zurückgezogen lebenden <i>indígenas</i> verwendeten
ocupación de hecho	gesetzlich vorgeschriebene Besiedlung eines Gebietes seit 20 Jahren, um ohne Kauf rechtlichen Besitzanspruch geltend zu machen
ogajekutu	religiöses Haus im Stil der traditionellen Langhäuser; wird für religiöse Feste gebaut, dient jeweils aber auch als Wohnhaus

Pai reko	"Sein der Pai-Tavyterä"
Paraguay reko	"Sein der ParaguayerInnen"
personería jurídica	Rechtsperson
poha	Heilpflanze, Medizin
reducción	jesuitische Form der Ausnutzung indianischer Arbeitskräfte, kombiniert mit Missionierung und einem gewissen Schutz vor den Kolonialherren
rozado	Gerodetes Waldstück, in Vorbereitung zu einem Feld
tekoha	"Ort des Seins"
teko haruvixa	religiöser Führer
tembeta	Lippenpflock, welcher den jungen Pai-Tavyterä-Männern beim Initiationsfest (<i>mitã pepy</i>) in die durchstochene Unterlippe gesetzt wird
yerbatero	Sammler der Yerba mate

Publikationen des Instituts für Ethnologie der Universität Bern

In der Reihe ARBEITSBLÄTTER sind bisher erschienen:

- 1 Gnägi, Adrian (1988): Entwicklungsprojekte mit Bienenhaltung in Afrika – Empfehlungen für zukünftige Projekte. 76 S. (Xerox)
- 2 Prodoliet, Simone (1989): «Die Dajakirche wird nicht ohne die Frau ihre Fundamente legen». Die Konditionierung von fremden Frauen durch das europäische Frauenideal. Die Arbeit der Basler Frauenmission in Südkalimantan, 1920-1943. 56 S. (Xerox)
- 3 Hostettler, Ueli (1992): Sozioökonomische Stratifizierung und Haushaltstrategien. Eine Untersuchung zur Wirtschaft der cruzob Maya des Municipio Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, Mexiko. 67 S. (Xerox)
- 4 Brandstetter, Renward (1992/1939): Wir Menschen der indonesischen Erde. XII: Ein Muster für all-indonesische Sprachvergleichung - mit indogermanischen Parallelen (Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Wolfgang Marschall). 29 S. ISBN 3-906465-03-9 (Xerox)
- 5 Beck, Charlotte (1992): Frauenbeschneidung in Afrika
Schädeli, Sibyl (1992): Frauenbeschneidung im Islam
68 S. ISBN 3-906465-01-2 (Xerox)
- 6 Wicker, Hans-Rudolf (1993): Die Sprache extremer Gewalt. Studie zur Situation von gefolterten Flüchtlingen in der Schweiz und zur Therapie von Folterfolgen. 142 S. ISBN 3-906465-04-7 (Xerox)
- 7 Gretler Bonanomi, Simone (1993): Subtile Formen struktureller Gewalt. Weiblicher Habitus und das Ideal der Androgynie aufgezeigt am Beispiel schweizerischer Jugendverbände. 41 S. ISBN 3-906465-05-5 (Xerox)
- 8 Béguin Stöckli, Dominique (1993): Genitale Verstümmelung von Frauen: Eine Bibliographie
Mutilations génitales féminines: une bibliographie
Female Genital Mutilation: a Bibliography
72 S. ISBN 3-906465-06-3 (Xerox)
- 9 Moser, Catherine und Judith Baumgartner (1994): Flüchtlinge - Arbeitslosigkeit: was nun? Studie über arbeitslose anerkannte Flüchtlinge im Kanton Luzern, im Auftrag von Caritas Luzern. 103 S. + 40 S. Anhang ISBN 3-906465-07-1 (Xerox)
- 10 Nyfeler, Doris und Dominique Béguin Stöckli (1994): Genitale Verstümmelung - Afrikanische Migrantinnen in der schweizerischen Gesundheitsversorgung. 41. S + 42. S. Anhang ISBN 3-906465-08-X (Xerox)
- 11 Katona Lehner, Barbara (1994): An-Naqab/Ha-Negev: Streiten um Land und Wirklichkeit - Eine semiotische Interpretation des arabisch-jüdischen Konfliktes in Israel/Palästina. 65 S. ISBN 3-906465-09-8 (Xerox)
- 12 Stienen, Angela (1995): Die schick gestylte Stadt der 90er Jahre. Neue Theorien zur Stadtentwicklung und die «Multikulturelle Stadt». 88 S. ISBN 3-906465-11-X (Xerox)
- 13 Prodoliet, Simone (1995): Feministische Ansätze in der Ethnologie – von den Anfängen bis Mitte der achtziger Jahre. 45 S. ISBN 3-906465-13-6 (Xerox)
- 14 Hostettler, Ueli (Hrsg.) (in Vorbereitung): Los Mayas de Quintana Roo. Investigaciones antropológicas recientes.
- 15 Kopp, Christine (1996): Cerro Akängue, Paraguay. 87 S. ISBN 3-906465-14-4 (Xerox)
- 16 Jost, Susanne Christina (in Vorbereitung): Vorsicht – keine Angst vor Kultur. Ein Leitfaden durch die Ethnologie mit Vorschlägen für ihren Einsatz im Schulunterricht.

In der Reihe STUDIA ETHNOLOGICA BERNENSIA bzw. ETHNOLOGICA BERNENSIA sind bisher erschienen:

- 1 Moser, Rupert R. and Mohan K. Gautam (eds.) (1978):
Aspects of Tribal Life in South Asia 1: Strategy and Survival. Proceedings of an International Seminar held in Bern 1977.
233 p., ISBN 3-260-04529-5 (paperback)
- 2 Schneeberger, W. F. (1979):
Contributions to the Ethnology of Central Northeast Borneo (Parts of Kalimantan, Sarawak and Sabah).
143 p. ISBN 3-260-04669-0 (paperback)
- 3 Werner, Roland (1986):
Bomoh/Dukun. The Practices and Philosophies of the Traditional Malay Healer.
106 p. ISBN 3-260-05152-X (paperback)
- 4 Marschall, Wolfgang (ed.) (1994):
Texts from the Islands – Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World (Proceedings of the 7th European Colloquium on Indonesian and Malay Studies)
410 p. ISBN 3-906465-10-1 (paperback)

Ferner:

Marschall, Wolfgang (1995):
Indonesisch - Kleiner Sprachführer. 2., erweiterte Auflage
118 S. ISBN 3-906465-00-4 (paperback)

Bestellungen sind zu richten an:
Universität Bern, Institut für Ethnologie
Länggassstr. 49A, CH-3000 Bern 9 (Schweiz)
FAX: +41 31 / 631 42 12

URL: http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB15_Kop.pdf

This is the electronic edition of Christine Kopp "Cerro Akãngue, Paraguay", Arbeitsblätter Nr. 15, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 1996

ISBN 3-906465-14-4

Electronically published August 23, 2001

© Christine Kopp und Institut für Ethnologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Ethnologie. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact: information@ethno.unibe.ch