

Pibil nal.

Eine familienbiographische und siedlungsgeschichtliche
Interpretation von Erntedankzeremonien für den ersten
Mais in Quintana Roo, Mexiko

Wissenschaftliche Hausarbeit
zur Erlangung des akademischen Grades
eines Magister Artium
der Universität Hamburg

vorgelegt von
Armin Hinz
aus Hamburg
Hamburg 2003

[Pdf-Fassung 2009]

Ich danke Porfiria, Tich, Paulina und Andrés für ihre Gastfreundschaft und ihre unentbehrliche Hilfe nicht nur für meine Arbeit, sondern darüber hinaus für meine »zweite Sozialisation«. Dankbar bin ich auch den anderen Geschwistern Daniel, Gaspar, Calín, Vidal und ihren Ehepartnerinnen Olga, Teodora, Marcelina und Delia sowie ihren Kindern, zu denen sich ebenfalls tiefe freundschaftliche Beziehungen entwickelten. Den Angehörigen der Familie ist diese Arbeit gewidmet, zumal sie deren Familiengeschichte zu ihrem Gegenstand macht.

Für ihre unschätzbare Unterstützung in Felipe Carrillo Puerto danke ich Doña Bety und ihrer Familie. Ich danke darüber hinaus allen weiteren Gesprächspartnerinnen und -partnern in Señor, Pino Suarez, Chan Chen und Felipe Carrillo Puerto. Mein besonderer Dank gilt den Angehörigen der *nohoč máko'b*, die mir freundlich Einblicke in die Strukturen der Kreuzkultgemeinschaft von Tixcacal Guardia gewährten. Diese Arbeit ist auch im Andenken an Don Pedro Baas geschrieben, der im Sommer 2000 bei einem Jagdunfall verstarb. Ich habe während meiner Aufenthalte selten einen so freundlichen und lebensfrohen Menschen getroffen. Gerne hätte ich unsere begonnene Freundschaft vertieft.

Professor Ortwin Smailus gilt ebenfalls mein Dank für seine Einführung in die Familie und die Verhältnisse in Señor sowie seine zahlreichen wertvollen Hinweise. Des weiteren danke ich allen weiteren Besucherinnen und Besuchern, mit denen ich mich zeitweise zusammen auf dem Hof der Familie aufgehalten habe oder über die dort gemachten Erfahrungen austauschen konnte — insbesondere meiner Partnerin Martina Kamp für unseren langjährigen Gedankenaustausch.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Hinweis zur Schreibweise | iv |
| 1. Einleitung | 1 |
| 1.1 Fragestellung | 4 |
| 1.2 Literatur und Forschungsstand | 4 |
| 1.3 Aufbau der Arbeit | 10 |
| 2. Lesen und Leben lassen: Rahmenbedingungen der Feldforschung | 13 |
| 2.1 Die zweite Sozialisation | 13 |
| 2.2 Theoretische Leitlinien | 23 |
| 2.3 Methoden ethnografischer Feldforschung | 28 |
| 2.4 Geografischer und gesellschaftlicher Kontext: Die Zona Maya | 33 |
| 3. Milpa–Wirtschaft auf der Halbinsel Yukatan | 43 |
| 3.1 Die Milpa–Wirtschaft in der Ökonomie der Halbinsel Yukatan und ihre Repräsentation | 46 |
| 3.2 Der Zusammenhang von Milpa, <i>mátan</i> und <i>h mèn</i> | 55 |
| 3.3 Die Kreuzkulte in der Zona Maya | 67 |
| 4. Das Rancho Lankiuic und die Familiengeschichte | 73 |
| 4.1 Ökonomische und soziale Aktivitäten der Familienangehörigen | 75 |
| 4.2 Haushaltsgenese und Siedlungsentwicklung | 80 |
| 4.3 Die Entstehungsgeschichte des Rancho Lankiuic | 82 |
| 4.4. Die Blütezeit des Ranchos | 84 |
| 4.5 Der Fortzug vom Rancho | 88 |
| 5. Primicia und <i>pibil nal</i> | 95 |
| 5.1 Die Darstellung von Primicia und <i>pibil nal</i> in den frühen Ethnografien | 95 |
| 5.2 Die <i>pibil nal</i> –Zeremonie in Gabriels Ritualmodell | 100 |
| 5.3 Primicia und <i>pibil nal</i> : Personen und Orte | 102 |
| 5.4 Der Erdofen (<i>pib</i>) | 103 |
| 5.5 Der Altar und das <i>mátan</i> | 109 |
| 5.6 Die Bedeutung der Ereignisse in der Erinnerungskultur der Familie | 115 |
| 6. Resümee | 121 |

| | |
|--|-----|
| 7. Anhänge | 127 |
| I Karte der Zona Maya | 128 |
| Tabelle 5: Die Einwohnerzahlen der Kreuzkultorte von Tixcacal Guardia | 128 |
| II Karte des Ranchos Lankiuic | 129 |
| III Der Erdofen (Zeichnung 1–3) | 130 |
| IV Die Altäre für <i>čakbil nal</i> und <i>pibil nal</i> (Zeichnungen 4–6) | 131 |
| V Fotografien des Erdofens und des Altars | 132 |
| VI Der Erdofen und die Speiseopferzeremonie | 133 |
| Tabelle 6: Die Arbeitsschritte beim Anlegen des Erdofens | 133 |
| Tabelle 7: Ablauf der Speiseopferzeremonie | 134 |
| VII Die Milpa–Aktivitäten der Familie 1996–2000 | 135 |
| Tabelle 8: Die Milpa von Daniel | 135 |
| Tabelle 9: Die Milpa von Gaspar | 135 |
| Tabelle 10: Die Milpa von Calín | 136 |
| Tabelle 11: Die Milpa von Vidal | 136 |
| Tabelle 12: Die Milpa von Andrés | 137 |
| Tabelle 13: Teilnehmende Beobachtung: <i>pibil nal</i> | 137 |
| VIII Transkriptionen der verwendeten Zitate | 138 |
| IX Vidal über das Rancho Lankiuic | 139 |
| X Manuskript der Maya-Gebete | 156 |
| XI Die Genealogie der Familie | 162 |
| XII Glossar | 163 |
| | |
| 8. Quellen– und Literaturverzeichnis | 167 |
| | |
| 9. Nachtrag (2009) | 175 |
| | |
| Verzeichnis der Tabellen im Text | |
| Tabelle 1: Der Milpa–Arbeitszyklus | 57 |
| Tabelle 2: Der Milpa–Ritualzyklus | 60 |
| Tabelle 3: Kulturelle, soziale und wirtschaftliche Kompetenzen | 76 |
| Tabelle 4: Verteilung der Familienangehörigen | 78 |

kuy alal wa huntul mák hač kòlnal, ma k'anan ku bin wih k'anan šan ku bisik u k'eyem tumen tun kuy alal, wa' wih mák ku meyah ič kòl kuy alal mu yantal nal ti leti. peroh, wa' ku hanal ma' ku bin ič kòl ku bisik u k'eyem šan kuy alal šan hač ku yantal nal ti leti.

Es heißt, wenn ein Mann ein Bauer ist, sollte er nicht hungrig sein, sollte er Pozole mitnehmen, weil, so wird gesagt, wenn ein hungriger Mann im Feld arbeitet, so wird ihm kein Mais wachsen. Aber wenn er isst und Pozole mit auf das Feld nimmt, so wird gesagt, wird ihm viel Mais wachsen.

Sprichwort von Tich, 1998

Hinweis zur Schreibweise

Alle spanischen Ausdrücke sind mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben. Die Namen von Maya-Orten sowie die akademische Bezeichnung *Cruzoob* werden in der gebräuchlichen kolonialen Orthografie der spanischen Missionare wiedergegeben, alle anderen Wörter auf Maya erscheinen jedoch in der von Ortwin Smailus verwendeten phonetischen Schreibweise. Spanische Fremd- oder Lehnwörter werden ebenfalls in dieser Schreibweise angegeben. Die mayasprachlichen Begriffe finden sich kursiv und kleingeschrieben. Wenn ich der vorliegenden Literatur Maya-Ausdrücke entnommen habe, die in einer anderen Orthografie festgehalten wurden, habe ich sie dieser Schreibweise angepasst. Lediglich die Maya-Ausdrücke in verwendeten Zitaten sind in der vorgefundenen Orthografie belassen. Das Affix *-oob* (kolonial) oder *-o'b* (phonetisch) stellt die Pluralform im yukatekischen Maya dar.

Die lateinischen Bezeichnungen von angeführten Pflanzen sind, sofern nicht anders vermerkt, der *Nomenklatura Etnobotanica Maya* von Barrera Marin, Barrera Vazquez und Lopez Franco (1976) entnommen.

1. Einleitung

Den unzuverlässigen Regenfällen und dem Mangel an Oberflächengewässern auf der Halbinsel Yukatan verdankte der Regengott Chac in der Götterwelt der vorspanischen Maya sein hohes Ansehen. Auch nach der Christianisierung der autochthonen Bevölkerung in Folge der spanischen Eroberung blieb die Bedeutung Chacs sowie einiger weiterer Numina erhalten und in der subsistenzorientierten Milpa-Wirtschaft der mayasprechenden Landbevölkerung werden bis in die heutige Zeit hinein Feldbauriten abgehalten, die sich sowohl an den christlichen Schöpfergott als auch an die ihm untergeordneten Hilfsgottheiten richten. Korrespondierend mit den wichtigen Arbeitsschritten auf dem Feld werden entsprechende Zeremonien durchgeführt. Die in der vorliegenden Arbeit behandelte Erntedankzeremonie für den ersten Mais, das *pibil nal*, ist in diesem Ritualzyklus von großer Bedeutung, da es einen Abschnitt markiert, in dem der Erfolg der landwirtschaftlichen Bemühungen bereits abzusehen ist. Die Feldbauriten gelten in der Forschung als essentieller Bestandteil der indigenen Kultur und werden oftmals als Beweis für das Überleben der vorspanischen Religion unter dem »Deckmantel« des Christentums herangezogen. Doch in den Kreuzkulturen der so genannten Zona Maya, deren Gesellschaft im Mittelpunkt meiner Arbeit steht, haben sich die vorspanischen und christlichen Elemente zweifelsohne zu etwas Neuem verbunden. Mein Augenmerk richte ich auf die sozialen Beziehungen und räumlichen Zusammenhänge, in welche die von mir behandelte Zeremonie eingebettet ist, und beleuchte den sozialen und kulturellen Wandel der letzten Jahrzehnte. Da ich mich auf eigene Feldforschungsergebnisse stütze, beschränke ich die Analyse auf eine Familie, ihre Geschichte und ihre Beziehungen zur Kreuzkulturgemeinschaft von Tixcacal Guardia, die in ihren *pibil nal*-Zeremonien zum Ausdruck kommen.

Im Anschluss an eine Feldforschungsexkursion unter der Leitung von Professor Ortwin Smailus in den Ort Señor im mexikanischen Bundesstaat Quintana Roo verbrachte ich 1996 zwei weitere Wochen allein bei der Familie, bei der wir zuvor zu Gast waren.¹ In diese Zeit fiel ein Ereignis, das ausschlaggebend für die Wahl des Themas der vorliegenden Arbeit war. Meine Gastgeber hatten mich zu der Erntedankzeremonie eingeladen, die auf dem zwölf Kilometer von dem Ort Señor entfernten Rancho Lankiuic statt-

¹ Diese Exkursion wurde vom Fach Altamerikanische Sprachen und Kulturen (Altamerikanistik) durchgeführt, das mittlerweile in Mesoamerikanistik umbenannt wurde. Ich verwende für das Fach im weiteren die Bezeichnung Mesoamerikanistik. An dieser Exkursion nahmen des weiteren Corinna Edenharter, Annette Kern, Carmen Ripper und Katrin Zabel teil. Unser Interesse galt den Möglichkeiten der Gestaltung von Arbeit und Freizeit in der Zona Maya (Edenharter et al. 2002).

finden sollte. Die ganze Familie hatte viele Jahre dort gelebt und um das Rancho herum lagen die Felder der Geschwister. Die Durchführung der Zeremonie war ein abenteuerliches Unterfangen. Das von Wald umschlossene Rancho mit den sieben »Hütten« wirkte auf mich wie eine Projektion der Beschreibungen in der ethnografischen Literatur der dreißiger Jahre. Selbst im Vergleich mit den mit Palmstroh gedeckten Holzhäusern in dem Ort Señor wirkte die verlorene Siedlung im Wald wie ein ethnografisches Museum. Das Vorhandensein vieler alter Gegenstände, die in Señor nicht benötigt wurden, da sie durch moderne Varianten aus Plastik oder elektrische Gerätschaften ersetzt worden waren, sowie das Fehlen der populären Unterhaltungselektronik vermittelten das Gefühl einer »Zeitreise« zurück in die Zeit der Feldforschung von Alfonso Villa Rojas, der Mitte der dreißiger Jahre die erste umfassende Untersuchung der so genannten Tixcacal-Gruppe der Cruzoob-Maya durchgeführt hatte.

Für die Zeremonie anlässlich der Maisreife wurde auf einem der Felder ein Erdofen angelegt, in dem säckeweise Mais für ein Speiseopfer an den christlichen Gott und die Numina des Waldes und des Regens zubereitet wurde. Die Nacht, in dem der Mais in dem Erdofen dünstete, verbrachten wir in dem Weiler. Dieser war im Gegensatz zu Señor, dem heutigen Wohnort der Familie, nicht an die Wasser und Stromversorgung angeschlossen. Auf dem Rancho übernachtete auch ein alter Mann, ein religiöser Spezialist, der die Speiseopferzeremonie durchführte. Er erschien in dem Haus in dem ich übernachtete und unterhielt sich mit mir. Es war der erste, wenngleich ob der Verständigungsschwierigkeiten sehr dürftige Kontakt mit einem Angehörigen der religiösen Kreuzkultelite der Cruzoob-Maya. Dieses Ereignis auf dem Rancho hatte mich von allen Erlebnissen am nachhaltigsten beeindruckt – und sämtliche verbliebenen exotistischen Sehnsüchte umgehend befriedigt. Da die Feldforschung offiziell abgeschlossen war, wähnte ich mich im Urlaub. Nach einiger Zeit kam Tich, zu dem ich den intensivsten Kontakt hatte, zu mir und fragte mich, ob ich die Vorgänge der Zeremonie schon notiert hätte. Peinlich berührt verneinte ich dies, worauf er mich darüber aufklärte, dass es sich bei der Zeremonie um eine sehr wichtige kulturelle Angelegenheit handele, die für die Nachwelt festgehalten werden sollte. Dieser Zwischenfall machte mir klar, dass ich in den Augen meiner Gastgeber eine Funktion und eine Verantwortung übernommen hatte. Als »Antropólogo« war es meine Aufgabe, das kulturelle Vermächtnis, die *účben kostùmbres* (alten Bräuche), festzuhalten. Obwohl ich dieser Auffassung von Ethnologie skeptisch gegenüber stand, machte ich mich sofort daran, das Versäumte nachzuholen.

Zwei Jahre später hielt ich mich für weitere zweieinhalb Monate auf dem Hof auf. Aus den bestehenden Bekanntschaften wurden Freundschaften und ich erhielt weitere Einladungen zu Erntedankzeremonien. Mein Aufenthalt 1998 diente in erster Linie dem Spracherwerb und der Kontaktaufnahme als Vorbereitung einer umfassenderen Feldforschung. Daneben übte ich mich in ethnografischen Methoden und eignete mir kulturelles Wissen in verschiedenen Bereichen an. Die Feldbauzeremonien, an denen ich teilnahm, bildeten einen willkommenen Anlass, um das Verfassen deskriptiver Texte einzuüben und so notierte ich das Beobachtete. Die intensive Beschäftigung mit dem Thema steigerte mein Interesse, da die von mir beobachtete Praxis Unterschiede zu den idealtypischen Beschreibungen in der vorliegenden ethnografischen Literatur aufwies. Da die Feldbauriten der maya-sprechenden Bevölkerung der Halbinsel Yukatan² in der frühen ethnografischen Literatur als essentielles Herzstück der ihrer Kultur behandelt werden und sich in ihnen die vorspanischen Elemente am Reinsten erhalten zu haben schienen, schreckte mich der nostalgische Pathos des Themas. Im Alltag der Menschen, denen ich begegnet war, spielten hauptsächlich profane und moderne Angelegenheiten eine Rolle: Die Bildung der Kinder, die Aufnahme von Lohnarbeiten in den Tourismuszonen im Norden und Osten des Bundesstaates oder das tägliche Fernsehen. Die Untersuchung der Feldbauriten erschien mir wie eine romantische Beschwörung des »authentischen Maya«. Vor meinem nächsten Aufenthalt in Señor im Jahre 2000 entschloss ich mich jedoch, die Einsichten über die Erntedankzeremonie für einen Feldforschungsbericht im Fach Ethnologie zu vertiefen. Mit weiteren Fragen näherte ich mich erneut den religiösen Ereignissen auf dem Rancho Lankiuic. Viele meiner Annahmen erwiesen sich als falsch, da mir zuvor entscheidende Daten gefehlt hatten. Als Schlüssel zu einem umfassenderen Verständnis der religiösen Praktiken erwies sich vor allem die Geschichte der Familie und des Ranchos Lankiuic. Ein weiterer Aufenthalt im Sommer 2002 brachte außer allgemeinen Informationen kaum neue Erkenntnisse, da ich vor der Zeit, in der die Zeremonien durchgeführt werden sollten, abreiste. Die Fülle des empirischen Materials und die Vielschichtigkeit der Fragestellung, die ich über mehrere Jahre hinweg entwickeln konnte, ermöglichten es mir, die Ergebnisse zu einer Magisterarbeit auszubauen, zumal ein ethnologischer Feldforschungsbericht durch eine ethnografische Abschlussarbeit obsolet geworden war.

² Im folgenden steht die Schreibweise Yukatan für die gesamte Halbinsel, während Yucatán den Bundesstaat bezeichnet. Neben Yucatán im Nordosten befinden sich noch die Bundesstaaten Quintana Roo im Nordosten und Campeche im Südwesten auf Yukatan. Im Südosten liegt der kleine Nationalstaat Belize, der bis 1981 britische Kolonie war, und dessen Bevölkerungsmehrheit aus den Nachfahren ehemaliger schwarzer Sklavinnen und Sklaven besteht. Eine Karte der Halbinsel befindet sich im Anhang I.

1.1 Fragestellung

Das Ziel der Arbeit ist es, die symbolischen Interaktionen einer Milpero-Familie bei der *pibil nal*-Zeremonie und deren soziale Bedeutungen herauszuarbeiten. Unter dem Begriff der symbolischen Interaktion verstehe ich den reflexiven Gebrauch signifikanter Gesten und Symbole, die den Akteuren Aufschluss über sich selbst und ihre Umwelt geben.³ Mein Erkenntnisinteresse richtet sich dabei auf vier Interaktionsebenen: Erstens analysiere ich die Beziehungen der Teilnehmenden zu den Numina als Adressaten der Speiseopferzeremonie. Meinen Schwerpunkt lege ich darauf, wie sich in den beobachteten Praktiken sowohl die allgemeinen Glaubensvorstellungen als auch die biografischen Besonderheiten der religiösen Spezialisten verknüpft mit den spezifischen naturräumlichen Bedingungen des Veranstaltungsortes Lankiuic widerspiegeln. Zweitens untersuche ich die innerfamiliären Beziehungen der teilnehmenden Milperos, die ich in einen siedlungs- und lebensgeschichtlichen Kontext zu den Zeremonien stelle. Zudem arbeite ich heraus, wie die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ihre Erinnerungen und Vorstellungen vor dem Hintergrund eines kulturellen und ökonomischen Wandels interpretieren. Eine dritte Ebene beziehe ich in die Analyse ein, indem ich nach den Beziehungen der Milperos zu den religiösen Spezialisten und der Gemeinschaft der Cruzoob frage. Diesbezüglich verdeutliche ich, inwieweit diese Interaktionen der Integration der Familienangehörigen in das Netzwerk der Cruzoob dienen. Außerdem zeige ich auf, wie die Zeremonien der Familie den Veranstaltungsort Lankiuic auf der »Landkarte« des Kreuzkultes von Tixacacal Guardia festschreiben. Einen vierten Interaktionszusammenhang greife ich auf, indem ich die Beziehung zwischen den Teilnehmenden und mir, dem »Antropólogo«, als »Zeugen« religiöser und kultureller Aktivitäten reflektiere und meine Rolle hinsichtlich der Selbstwahrnehmung der Milperos verdeutliche.

1.2 Literatur und Forschungsstand

Die von mir aufgenommenen Daten werden durch die umfassende Literatur über die sogenannte Zona Maya, die den Kernbereich der ehemals unabhängigen Indianerstaaten der Halbinsel Yukatan umfasst, bedeutend ergänzt. Ein Großteil der mayasprachigen Bevölkerung Yukatans hatte sich 1847 in einem Aufstand gegen die spanischstämmigen Bewohner der Städte und größeren Ortschaften gewandt. Die Aufständischen, die nach

³ Das Konzept des symbolischen Interaktionismus geht auf den Sozialpsychologen George H. Mead zurück (Heinz 1993: 18; Mead 1969).

heftigen Kämpfen in den Osten der Halbinsel abgedrängt wurden, konnten dort unabhängige Gemeinwesen errichten. Die politische Kontrolle der sich ständig im Kriegszustand befindenden unabhängigen Gruppen basierte auf einem militärisch-religiösen Ämterssystem innerhalb einer Heilserwartungsbewegung um ein sprechendes Kreuz, die in der Lage war, die aufständischen Kräfte zu bündeln. Auch nach der Wiedereingliederung der Region in den mexikanischen Nationalstaat sind die Kreuzkulte nach wie vor eine soziale und religiöse Institution. Diesen besonderen Umständen der politischen Unabhängigkeit verdanken die indigenen Gemeinwesen der sogenannten Cruzoob-Maya in der Forschung besondere Beachtung.

Die erste umfassende Ethnografie über den Kreuzkult von Tixcacal Guardia schrieb Alfonso Villa Rojas (1945) auf der Basis seiner 1935 und 1936 durchgeführten Feldforschung in der Kreuzkultgemeinde Tusik. Die Arbeit war Teil eines Projektes, das ethnografische Arbeiten in vier exemplarischen Ortschaften bzw. Städten umfasste. Diesen Studien lag das Konzept des *Folk-Urban Continuums* von Robert Redfield (1947; 1948) zugrunde, das auf die kulturelle Einflussnahme der Metropole Mérida auf andere Orte der Halbinsel abzielte. Das von Villa Rojas besuchte Dorf Tusik galt in diesem Modell als authentisches indianisches Gemeinwesen, in dem sich die vorspanische bzw. vormoderne Kultur der indigenen Gemeinden am Reinsten erhalten hatte. In seiner Monografie *The Maya of East Central Quintana Roo* unterscheidet Villa Rojas in dem Kapitel über den *Pagan-Christian Religious Complex* zwischen einem »katholischen« und einem »heidnischen« Ritualkomplex und ordnet die von ihm beschriebenen Feldbauriten letzterem zu. In der Studie von Redfield und Villa Rojas (1962) über die Ortschaft Chan Kom, deren Grundlage eine Feldforschung im Jahre 1931 bildete, wird der Ritualzyklus der Milpa-Wirtschaft ebenfalls mit dieser Unterscheidung ausführlich behandelt. Chan Kom ist keine Kreuzkultgemeinde und liegt unweit der Grenze im benachbarten Bundesstaat Yucatán. In der Konzeption von Redfield bildet der Ort die nächste »Station« auf dem Weg in die urbane Zivilisation. Die Milpa-Wirtschaft spielte in Chan Kom ebenfalls eine zentrale Rolle und auch die Feldbauriten wurden praktiziert. Der religiöse Gesamtzusammenhang stellte sich jedoch anders dar als in den Kreuzkultgemeinden und so kann der Vergleich dem Auffinden religiöser Spezifika in den Feldbauriten der Cruzoob dienlich sein.

Da die geschichtlichen Ereignisse in der Region auch Einfluss auf die Gestaltung der Zeremonien genommen haben, stellt die reichhaltige Literatur über den Kastenkrieg eine weitere Quelle dar. Terry Rugeley (1996) untersucht in *Yucatáns' Maya Peasantry*

and the Origins of the Caste War die sozialen Bedingungen in der Zeit vor dem Ausbruch der Aufstände und beleuchtet die Diskurse über Land und Freiheit, die bis in die heutige Zeit eine bedeutende Rolle im Selbstverständnis der Cruzoob spielen. Die Auseinandersetzungen auf der Halbinsel Yucatan im Zeitraum von 1847 bis 1901 forderten eine hohe Zahl von Opfern und bilden einen zentralen Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses der Cruzoob. Eine frühe umfassende Arbeit legte Nelson Reed (1964) mit *The Caste War of Yucatan* vor. Zwei Aufsätze von Don E. Dumond (1977; 1985) beleuchten vor allem die Zeit der Konsolidierung der unabhängigen Kreuzkultzentren und die Zeit der Wiedereingliederung in den mexikanischen Nationalstaat Ende der dreißiger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts. Besonderes Gewicht auf die Phase der Annäherung legt auch Paul Sullivan (1989) mit seiner Untersuchung *Unfinished Conversations*. In dieser Arbeit untersucht Sullivan die Rolle des Archäologen Sylvanus G. Morley, der in den dreißiger Jahren in der postklassischen Mayastadt Chichen Itzá Ausgrabungen durchführte, und der Ethnologen Robert Redfield und Alfonso Villa Rojas im Prozess der administrativen Eingliederung der Cruzoob. Neben der Analyse der Briefwechsel zwischen den Angehörigen der Kreuzkultelite und den Wissenschaftlern und der Auswertung des Nachlasses Villa Rojas' stützt er sich auf eine zweijährige Feldforschung in Tusik. Sullivan verknüpft auf dieser Datenbasis die jüngere Geschichte der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts mit der Gegenwart der späten 1970er und wirft ein Licht auf die emische Deutung der Geschichte hinsichtlich der gesellschaftlichen Strukturen, über die sich die Cruzoob in der Gegenwart als soziale Subjekte definieren. Die Arbeit zeichnet sich zudem dadurch aus, dass sie die Interaktionen zwischen den Cruzoob–Maya und den Forschern thematisiert und als wirkungsmächtig für die ökonomische, sozialgeschichtliche und politische Entwicklung in der Region begreift. Dies ermöglicht es mir, die Bedeutung der Institution des »Antropólogo« in der Zona Maya besser zu erfassen.

Wolfgang Gabbert untersucht in seinen Arbeiten, die mir in einem Aufsatz (1997) sowie seiner Habilitationsschrift mit dem Titel *Ethnizität und soziale Ungleichheit auf der Halbinsel Yucatan, Mexiko 1500–1998* (1999) vorliegen, die Identitätsprozesse auf der Halbinsel Yucatan aus einer historischen Perspektive. Seine umfassende Diskursanalyse auf einer sozialwissenschaftlichen und an Empirie reichen Grundlage hat meine Sicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse der Halbinsel nachhaltig geprägt. In die Literatur über den Kastenkrieg fanden die Feldbauriten kaum und die Milpa–Wirtschaft ebenfalls

nur begrenzten Eingang, dennoch sind diese Arbeiten notwendig für das Verständnis der regionalen Kultur und der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse.

Neben der bisher vorgestellten Literatur, die vor allem die historischen Implikationen der Zeremonie zu analysieren hilft, findet sich ein umfangreicher Komplex von Arbeiten, welche die Zeit nach der zweiten wichtigen Zäsur behandeln. Ende der Sechziger bis Mitte der Siebziger erfolgte die Anbindung der Gemeinden der Zona Maya an das nationale Straßennetz und die Wasser- und Stromversorgung. Gemäß der herrschenden Paradigma dieser Zeit wurden keine umfassenden ethnografischen Arbeiten mehr vorgelegt. Dafür erschien seither eine wachsende Zahl von Publikationen, die sich mit Teilbereichen beschäftigen, darunter auch der Milpa-Wirtschaft. Der Schweizer Ethnologe Ueli Hostettler behandelt die vornehmlich ökonomischen Aspekte des traditionellen Brandrodungsfeldbaus in der Zona Maya auf der Basis von Feldforschungsergebnissen aus der Kreuzkultgemeinde Yaxley. Mir liegen neben seiner Lizentiatsarbeit (1991) und seiner Dissertation (1996) auch ein Vortragsmanuskript (1992) und ein Aufsatz (1992) zu diesem Thema vor. Die zahlreichen Texte Hostettlers zeichnen ein sorgfältiges Bild der Ökonomie der Cruzoob. Ute Schüren legt mit ihrer Dissertation (2002) zu bäuerlichen Haushaltstrategien der Landbevölkerung den ethnografischen Schwerpunkt auf den Bundesstaat Campeche. Für mein zweites Kapitel wurde ein Aufsatz (1997) über den Wandel der Milpa-Wirtschaft auf der Halbinsel bedeutsam, in dem sie sich mit Nachhaltigkeit und »Modernisierung« des traditionellen Feldbaus beschäftigt.⁴

Einen ethnobotanischen Ansatz vertritt die 1998 erschienene Studie *Las Plantas de la Milpa entre los Mayas* von Silvia Terán, Christian H. Rasmussen und Olivio May Cauich. Neben der Beschreibung der Feldfrüchte und ihrer Zubereitung wird auch die Erntedankzeremonie behandelt. Eine Systematisierung der Maya-Rituale Yukatans nimmt Marianne Gabriel in ihrer Dissertation aus dem Jahr 2001 vor. Die Feldbau- und Jagdriten sowie die Reinigungs- und Schutzzeremonien der yukatekischen Landbevölkerung werden von ihr in einem dreistufigen Ritualmodell verortet. Gabriel behandelt die Erntedankzeremonien nicht als geschlossene Ereignisse, sondern nutzt einzelne Aspekte, um zu einer tieferen Einsicht in die Struktur der Ritualkonzeptionen und zu einem Verständnis der religiösen Vorstellungswelten zu gelangen. Die anonymisierten Orte ihrer Feldforschungen liegen im Osten des Bundesstaates Yucatán. Neben empirischen Daten aus mehrjähriger ethnografischer Feldforschung fließen vorspanische und

⁴ Darüber hinaus verdanke ich ihr viele Hinweise aus Seminaren, Vorträgen und unseren Gesprächen.

kolonialzeitliche Quellen in Gabriels Analyse ein – vor allem um die kosmografischen Aspekte der Rituale herauszuarbeiten. Das religiöse Weltbild, das mit der hier untersuchten Zeremonie zusammenhängt, hat seine Wurzeln in der Vorstellungswelt der vorspanischen Maya. Ich möchte in dieser Untersuchung keine künstliche Trennung von »vorspanischen« und »katholischen« Elementen der Erntedankzeremonie vornehmen, wie es Villa Rojas und Redfield versucht haben.⁵ Jedoch kommt die Mesoamerikanistik, in der Behandlung des religiös–kosmologischen Komplexes der indianischen Kulturen, in ihrer Analyse nicht ohne wechselseitige Bezugnahmen zwischen vorspanischen, kolonialzeitlichen sowie rezenten ethnografischen Quellen aus. Obgleich diese Methode die Gefahr der Essentialisierung einer vermeintlich einheitlichen Maya–Kultur birgt, halte ich es für sinnvoll, bestimmte zusätzliche Materialien zur Interpretation heranzuziehen. So gibt Karl A. Taubes Monografie *The Major Gods of Yucatan* von 1992 Aufschlüsse über die Regengottheiten, an die sich die Zeremonie neben anderen richtet. Die Kosmografie der vorspanischen Maya behandeln Linda Schele und David Freidel in ihrem Buch *A Forest of Kings* (1990).

Da im Fach Mesoamerikanistik in Hamburg seit langem regelmäßig Exkursionen in den Ort Señor veranstaltet werden, liegen mir mit den Exkursionsberichten Texte vor, die sich mit der Familie und auch dem Rancho Lankiuic befassen. In dem unveröffentlichten Bericht *Señor Revisited*⁶ von 1988 werden Speiseopfer untersucht, daneben findet sich auch ein kurzer Beitrag zu der Erntedankzeremonie und ein Besuch in Lankiuic wird ebenfalls geschildert. Der Feldforschungsbericht der Exkursionsgruppe von 1992 *Der Tag der Schlange* von Matthias Gorissen et al (1995)⁷ befasst sich mit Jagd in der Zona Maya und zwei Kapitel behandeln Ereignisse in Lankiuic. In dem Kapitel *Eine Treibjagd in Lankiuic* beschreibt Steffen Ruholl seine Teilnahme an einer Treibjagd welche die Familie in den Wäldern um das Rancho veranstaltet hat. In *Ein Tag auf dem Rancho* von Hans–Wilhelm Rabeler findet sich neben einer Beschreibung des Ranchos auch eine Karte, die Aufschluss über Veränderungen auf dem Rancho in den vier Jahren vor meinem ersten Besuch in Lankiuic gibt. Der Anlass für Rabelers Besuch bildete die

⁵ Ich folge hier der Kritik von Gorissen und Günther (1992: 117f.; 127–142) an dem Modell von Redfield und Villa Rojas, in dem sie einen vorwiegend etischen Charakter erkennen, der den Darstellungen ihrer Gesprächspartner nicht gerecht wurde.

⁶ Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Exkursion waren Christina Bredt–Kriszat, Meike Heckt, Rötger zur Nieden, Hedda Scherres sowie Elke Wagner.

⁷ Neben Matthias Gorissen nahmen an dieser Exkursion Anja Großmann, Stephan Günther, Hans Wilhelm Rabeler und Steffen Ruholl teil. Matthias Gorissen hat zudem das Tutorium zu der Exkursion von 1996 durchgeführt und uns unschätzbare Ratschläge erteilt. Seine kritischen Auseinandersetzungen mit der Materie waren mir wertvolle Orientierungshilfen. Insbesondere seine theoretischen Überlegungen zur Dekonstruktion eines essentialistischen Maya–Begriffs haben mir wichtige Impulse gegeben.

Durchführung eines Speiseopferituals. Daneben fließen in diese Arbeit auch einige Ergebnisse der Feldforschungsexkursion von 1996 ein, an der ich teilnahm. Wir beschäftigten uns mit Tätigkeiten mit rekreativen und sozialen Aspekten, wobei wir die Interviews im Umfeld unserer Gastfamilie durchführten. In den Interviews griffen wir auch Fragen des Zeitmanagements, der Arbeit auf der Milpa sowie der Lohnarbeit auf. Anhand dieser Erkenntnisse lässt sich die kulturelle und soziale Bedeutung der Milpa-Wirtschaft für die Familie besser einordnen.

Die statistischen Daten über die Ejidos des Municipios Felipe Carrillo Puerto sowie über die Bevölkerung des Bundesstaates Quintana Roo entnahm ich den Publikationen staatlicher Institutionen in Mexiko. Die Ergebnisse eines Zensus in Quintana Roo aus dem Jahre 1980 liegen in bearbeiteter Form unter dem Titel *Quintana Roo: Organización Espacial* (1980) vor. Die Daten über Bevölkerung, öffentliche Einrichtungen sowie wirtschaftliche Aktivitäten des Bundesstaates, wurden von dem *Centro de Investigaciones de Quintana Roo* publiziert. Der Bericht *Quintana Roo, Sintesis de Resultados, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, herausgegeben vom Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI 1993), fasst die Ergebnisse eines Zensus von 1990 zusammen. Für das Municipio,⁸ in dem sowohl Señor als auch das Rancho Lankiuic liegen, wurde 1987 vom *Centro Estatal de Estudios Municipales de Quintana Roo* die *Monografía del Municipio Felipe Carrillo Puerto* herausgegeben. Erfreulich detailliert gehalten ist der von der INEGI im Internet veröffentlichte Zensus aus dem Jahre 2000. Hier finden sich die zahlreichen Daten hinsichtlich der Municipios, der Altersgruppen und des Geschlechts der Personen differenziert dargestellt. Der Zugang zu den statistischen Primärquellen der mexikanischen Regierung ist mir nicht möglich, zugleich macht die verknäppte Präsentation der publizierten statistischen Daten eine vorbehaltlose Verwendung der Daten problematisch. Einer möglichen einseitigen, regierungsfreundlichen Interpretation der Daten kann ich lediglich begegnen, indem ich sie mit den Daten einer im Rahmen eines UNICEF-Projektes durchgeführten Studie der freien Universität Amsterdam vergleiche, die jedoch ebenfalls auf den mexikanischen Primärquellen basieren. Die von Peter Baas und Leonard van Gendt verfasste Untersuchung aus dem Jahre 1978 mit dem Titel *Estudio sobre la organización espacial de los servicios básicos en la Zona Maya* steht mir als unveröffentlichtes Manuskript zur Verfügung.

⁸ Das Municipio ist eine administrative Einheit, die grob dem *Landkreis* in Deutschland entspricht.

1.3 Aufbau der Arbeit

In einem einführenden Kapitel gebe ich einen Einblick in die Hintergründe meiner Feldforschung. Zuerst skizziere ich die unterschiedlichen Begleitumstände meiner drei Aufenthalte in Señor. Ich stelle die Menschen vor, deren Praktiken, Leben und Familiengeschichte ich zum Thema dieser Arbeit gemacht habe und beleuchte unsere Beziehungen. Darauffolgend zeichne ich die von mir herangezogenen theoretischen Ansätze und Methoden nach und diskutiere die Probleme, die sich durch die Umsetzung im Feld ergeben. Abschließend gebe ich einen Überblick über die naturräumlichen und soziokulturellen Rahmenbedingungen der Region. Hierbei versuche ich, die Heterogenität der Zona Maya aufzuzeigen und die soziale Gruppe der Cruzoob im gesamtgesellschaftlichen Kontext zu verorten. Die Ausführungen beruhen vornehmlich auf Daten verschiedener staatlicher Behörden zu Religionszugehörigkeit, medizinischer und schulischer Versorgung sowie den Wirtschaftssektoren und sollen ein Licht auf den kulturellen und sozialen Wandel werfen.

Im dritten Kapitel liegt das Augenmerk auf der Milpa-Wirtschaft. Nach einem Überblick über die Bedeutung der Milpa und der Landfrage in der Geschichte der Halbinsel behandle ich im ersten Unterkapitel die Rolle der Milpa-Subsistenz in der Ökonomie Yukatans am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts. Ich konzentriere mich dabei auf die Aspekte der Wirtschaft, die Einfluss auf die lokale Situation haben — wie etwa den Tourismus an der Ostküste — und lasse die (agrar-)industriellen Betriebe im Westen der Halbinsel außer Acht. Im Gegensatz zum vorangegangenen Kapitel stehen nicht quantitative Daten im Mittelpunkt, sondern ich beschreibe die Strategien der Milperos, die ihre Subsistenzwirtschaft mit zusätzlichen Erwerbsmöglichkeiten aufbessern, was jedoch mit Veränderungen ihrer Lebensweise einhergeht. Des weiteren stelle ich dar, welcher soziokulturelle Stellenwert diesen ökonomischen Aktivitäten zugeschrieben wird, wobei ich die Diskrepanz zwischen der ökonomischen und symbolischen Bedeutung der Milpa-Wirtschaft herausarbeite. Im nächsten Abschnitt des Kapitels beschäftige ich mich mit den Techniken der Milpa-Arbeit, den jahreszeitlichen Arbeitsphasen, ihrer Einbettung in den Ritualzyklus und den religiösen Spezialisten, die einige der Zeremonien durchführen. Hierbei zeige ich die reichhaltigen kulturellen Bezüge auf, welche durch die Milpa-Wirtschaft geschaffen werden und die für die Weltanschauung der Cruzoob von immanenter Bedeutung sind. Im letzten Teil gehe ich auf die Kreuzkultgemeinschaften ein und diskutiere die Bedeutung der Landfrage, des Freiheitsdiskurses sowie der Raumwahrnehmung für die Milpa-Wirtschaft der Cruzoob.

Im vierten Kapitel beleuchte ich die Geschichte der Familie und der Siedlung Lankiuic. Im einführenden Abschnitt gebe ich einen kurzen Abriss über die Bedeutung der Ranchos für die Milpa-Wirtschaft und beschreibe Lankiuic zur Zeit meiner Aufenthalte. Im folgenden Teil befasse ich mich mit der Familie und zeige auf der Basis der von mir erhobenen genealogischen Daten, die soziale und räumliche Mobilität der letzten vier Generationen auf. Die drei folgenden Abschnitte geben die Geschichte des familiären Ranchos in der individuellen Erinnerungskultur der Geschwister vor dem Hintergrund des ökonomischen und soziokulturellen Wandels wieder. Die Numina des Waldes und die durchgeführten Rituale nehmen in den Erzählungen eine besondere Rolle ein.

Das fünfte Kapitel rückt die Erntedankzeremonie ins Zentrum der Betrachtung. Ich arbeite die Unterschiede zwischen den von mir beobachteten Ereignissen und den Beschreibungen in der Literatur heraus. Die Abschnitte über den Erdofen und den Altar für die Speiseopfer sind vornehmlich deskriptiver Natur. Die Anordnung der Gegenstände und Speiseopfer auf den Altären wird hinsichtlich ihrer Bedeutung im kosmografischen Kontext diskutiert und das religiöse Pre-script mit der von mir beobachteten, variationsreichen Praxis in Bezug gesetzt. Mit den performativen Aspekten der Ereignisse, an denen ich teilgenommen habe, und den mit diesen verknüpften sozialen Beziehungen, greife ich die familiengeschichtliche Dimension der Zeremonien auf. Hier zeigt sich, dass die Erinnerung an die Kindheit auf dem damals blühenden Rancho und die Bedeutung von Lankiuic im Siedlungsnetzwerk der Kreuzkultgemeinschaft der Durchführung der Erntedankzeremonie über die religiöse Bedeutung hinaus den Charakter eines Erinnerungs- und Zugehörigkeitsrituals verleiht.

2. Lesen und Leben lassen: Rahmenbedingungen der Feldforschung

Hinter ethnografischen Texten drohen sowohl die Menschen als auch die erkenntnistheoretischen Bedingungen der Untersuchung zu verschwinden. Deshalb habe ich mich entschlossen, die Hintergründe meiner Feldforschung möglichst umfassend zu behandeln. Im ersten Abschnitt schildere ich die persönlichen Beziehungen, die ich zu den Menschen in der Region aufgebaut habe und skizziere die Verhältnisse, unter denen meine Feldforschung stattgefunden hat. Des Weiteren werde ich die theoretischen Konzeptionen und die paradigmatischen Leitlinien vorstellen, die meine Arbeit begleitet haben, sowie die von mir verwendeten Methoden beschreiben, mit denen ich die hier präsentierten Daten erhob. Ich möchte die Transparenz der ethnografischen Produktion erhalten, die eigene Position reflektieren und vor allem die Probleme darstellen, die bei der Umsetzung der skizzierten Ansätze im Feld entstanden. Neben dem Entstehungskontext werde ich in diesem zweiten Abschnitt auch meinen Datenkorpus vorstellen. Die Zona Maya wird in der Literatur nicht selten als eine Region dargestellt, die überwiegend von Cruzoob–Maya besiedelt ist und deren Kultur und Gesellschaft weitgehend »authentisch« indigen ist. Dieses Bild möchte ich im abschließenden Abschnitt mit einigen statistischen Daten zu den sozialen Verhältnissen und demografischen Dimensionen kontrastieren.

2.1 Die zweite Sozialisation

Während meiner vier Aufenthalte verbrachte ich insgesamt etwa sechs Monate auf dem Hof der Familie. Dabei gab es Zeiten, in denen Durchfallerkrankungen oder grippale Infektionen, die mit der Regenzeit einhergingen, mich regelmäßig in die Hängematte zwangen. Auch »herbstliche« Depressionen, die sich bei mir ebenfalls in den regnerischen Monaten September und Oktober einstellten, nahmen einige Zeit in Anspruch. Besonders wenn viele meiner Freunde saisonale Arbeiten in der Zona Turística angenommen hatten, fühlte ich mich einsam und verloren. Oft entzog ich mich dem Interaktionsstress und vertiefte mich in die mitgeführte ethnografische Literatur über die Region, anstatt Kontakte mit den realen Menschen um mich herum zu pflegen. In der restlichen Zeit jedoch erwuchsen tiefe Freundschaften, vor allem zu den zwei jungen Paaren auf dem gemeinsamen Hof, in deren Häusern ich abwechselnd wohnte.

Die Verständigung erfolgte von Anfang an auf yukatekischem Maya, da die sprachliche Komponente einen wesentlichen Bestandteil der mesoamerikanistischen Feldforschungsexkursion darstellte. Trotz der Kenntnisse des kolonialzeitlichen yukatischen Maya sowie einer zweisemestrigen Einführung in das moderne yukatekische Maya scheiterte ich 1996 weitgehend an den Anforderungen der Sprachpraxis. Doch 1998 war mein Sprachempfinden so weit fortgeschritten, dass die mentale Barriere zur unbekümmerten Verwendung der Sprache niedriger geworden war und mein Wortschatz alltags-sprachlicher Maya-Begriffe wuchs schnell über die entsprechenden Kenntnisse des Spanischen hinaus. In den Dörfern der Kreuzkulte ist das yukatekische Maya fast uneingeschränkt Umgangssprache und die Verwendung des Spanischen, das von der großen Mehrheit der Cruzoob ebenfalls nur als Fremdsprache erlernt wird, spielt lediglich bei offiziellen Angelegenheiten eine Rolle.¹ Die Angehörigen der jüngeren Generationen bedienen sich jedoch zunehmend spanischer Lehns- oder Fremdwörter. Dieses Gemisch aus Maya und Spanisch, als *šaka'n maya* (gemischtes Maya) bezeichnet, wurde auch auf unserem Hof gesprochen. Da ich in sprachlicher Hinsicht in diesem Umfeld sozialisiert wurde, bekam ich nur begrenzten Zugang zum *účben maya* (altem Maya), das die Angehörigen der älteren Generation, wie etwa die religiösen Spezialisten, verwendeten.²

Das Erlernen der Maya-Sprache nahm einen großen Raum vor Ort ein. Meine Gastgeberinnen und Gastgeber sahen es als ihre Aufgabe an, meine Kenntnisse zu schulen. Besonders Tich, der zuvor schon mit einem US-amerikanischen Linguisten gearbeitet hatte, erwies sich als guter Lehrer. Im nationalen Kontext kommt dem Maya, abgesehen von den Anstrengungen der Kultur- und Erziehungsbehörden, kein besonderer Wert zu. Die häufig verwendete Bezeichnung der indianischen Sprachen als »Dialectos« degradiert diese Sprachfamilien auf eine Ebene unterhalb der Kategorie Sprache. Dass ich Mühen auf mich nahm, eine sozial gering geachtete Sprache lediglich aus dem Grunde zu lernen, um mich mit den Sprecherinnen und Sprechern dieser Sprache zu unterhalten, erleichterte es mir, freundschaftliche Beziehungen aufzubauen. Dieses Vertrauensverhältnis zu entwickeln stellte für mich die Grundlage qualitativer Feldforschung dar. Neben der sprachlichen Dimension maß ich dem wechselseitigen Austausch von Informa-

¹ Etwa 75,5% der Einwohner des Municipios Felipe Carrillo Puerto über fünf Jahren sprechen Maya. 14,5% sind sogar Monolingualisten, davon etwa 62,6% Frauen und 27,1% Personen über 50 Jahren (INEGI 2000e: 2).

² Der Begriff *účben maya* kann jedoch auch die kolonialzeitliche Sprachform bezeichnen, in der die Schriftstücke abgefasst sind, die sich im Besitz von heutigen Maya-Schreibern befinden, aber auf kolonialzeitliche Texte zurückgehen. Oft werden diese Texte nicht einmal von den kulturellen Spezialisten in der Zona Maya vollständig verstanden, da auch ihnen viele Begriffe unbekannt sind.

tionen besondere Bedeutung zu. Den vielen Fragen über Deutschland oder andere europäische Länder versuchte ich, mit einem differenzierten Bild meiner eigenen Gesellschaft und Kultur zu begegnen. Meine Darstellung der Heterogenität der sozialen und kulturellen Verhältnisse in Deutschland wurde von meinen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern durch ein ebenfalls differenziertes Bild ihrer Gesellschaft erwidert. So entwickelten sich Beziehungen, die tiefgreifende Gespräche ermöglichten und in denen auch sehr persönliche Angelegenheiten zur Sprache kamen. Auf diese Weise lernte ich eine ganze Menge über die Verhältnisse im Ort und über die Familie, deren Angehörige mich in gewisser Weise wie ein Familienmitglied behandelten.

Da Ortwin Smailus seit über zwanzig Jahren mit den Familienmitgliedern eng befreundet ist, wurde unser Aufenthalt während der Feldforschung nicht mit einer direkten Geldzahlung vergolten. Geschenke zu bestimmten Anlässen wie Geburtstagen, beispielsweise Kleidung für die Kinder, oder der Einkauf von Nahrungsmitteln und ein finanzieller Zuschuss für das Palmstrohdach eines neuen Hauses waren an einen Zweck oder einen Anlass gebunden und kaschierten die auf dem offensichtlichen Gefälle finanzieller Möglichkeiten basierende Notwendigkeit, unsere Gastgeber bei ihren Aufwendungen zu unterstützen. Diese diskrete Art der Vergütung habe ich in ähnlicher Weise beibehalten. In den Jahren 1998 und 2000 brachte ich aus Deutschland Geschenke mit, wobei ich dabei darauf achtete, keine aufwendigen oder überflüssigen Dinge zu verschenken, sondern praktische Gegenstände wie qualitativ gute Stoffschere, Werkzeuge oder Mappen für die offiziellen Dokumente, die oft ungeschützt im Regal standen. Wichtig war es mir, viele meiner Bekannten mit einer Aufmerksamkeit zu bedenken, besonders nachdem ich 1998 erfahren hatte, dass das Geschenk einer Motorsäge des schon erwähnten Linguisten an einen Bewohner des Hofes für Neid und Missgunst innerhalb der Familie gesorgt hatte. Selten wurden finanzielle Angelegenheiten an mich herangetragen. Einen Zuschuss für einen Taschenrechner, den ein Kind für den Besuch der höheren Schule benötigte, oder die Rechnung für einen Arztbesuch konnte ich mit dem gleichen guten Gewissen leisten, wie ich die Bitte eines angetrunkenen Freundes um 30 Peso für weiteren Alkoholgenuss übergehen konnte. Für die Besuche des Ranchos wurde ein Pritschenwagen gemietet und jeder der männlichen Teilnehmer an den Zeremonien zahlte einen Anteil der Fahrtkosten für sich und seine Familie. Ich habe zumeist eine der beiden Fahrten bezahlt und die Kosten für die zweite Fahrt wurden unter den anderen geteilt. Auf diese Weise versuchte ich einen Balanceakt zwischen einer entsprechenden Beteiligung und der Vermeidung einer falschen Ein-

schätzung meiner finanziellen Möglichkeiten. Konfrontiert mit den Bildern der Touristen im Nordosten der Region, die in der Zona Hotelera in Cancun bis zu 300 US-\$ für eine Nacht ausgeben, waren meine Gastgeber im Unklaren über die allgemeinen finanziellen Verhältnisse in Deutschland.

Die finanzielle Vergütung meines Aufenthaltes war zwar notwendig, aber wichtiger erschien mir die symbolische Ebene. Ich versuchte meine Wertschätzung der erfahrenen Gastfreundschaft auch in anderen Gesten auszudrücken. Von den eingekauften Lebensmitteln bereitete ich einen Teil selbst zu und begeisterte nach einer gewissen Eingewöhnung eine Reihe von Freunden und Bekannten für eine hybride Pasta-Küche. Sehr oft kochte ich unser Essen zusammen mit den Frauen des Hofes. Besonders wenn die Männer Lohnarbeit in den Tourismusgebieten verrichteten, konnte ich durch Besorgungen, Beaufsichtigung der Kinder oder Zubereitung des Essens den daheimgebliebenen Frauen kleine Freiräume schaffen. Manche Tätigkeiten, wie das Hacken von Holz oder das Jäten von wuchernden Pflanzen im Hof mit einer Machete, blieben anfänglich in hilfloser Weise auf den symbolischen Wert beschränkt und dienten darüber hinaus vor allem der Erheiterung. Die Mühen dieser zweiten Sozialisation trugen aber bald Früchte. Während der ersten Speiseopferzeremonie, an der wir während unserer Exkursion 1996 teilgenommen hatten, stand ich lediglich im Weg herum, verstand kaum etwas von den geduldigen Erklärungen und war hilfreich wie ein vierjähriges Kind. Mit jeder weiteren Teilnahme an den insgesamt sechs Zeremonien lernte ich hinzu, so dass ich im Jahr 2000 auch einen nächsten Arbeitsschritt selbstständig beginnen konnte und als brauchbarer Helfer akzeptiert wurde. Es eröffneten sich dadurch neue diskursive Räume, denn ich galt bald als Sachverständiger, da ich durch die Datenaufnahme auch die Übersicht über die symbolischen und religiösen Aspekte dieser Zeremonie gewann. Dies ermöglichte mir einen gewissen Zugang zu den religiösen Spezialisten, die mir zunehmend Beachtung schenkten.

Von den acht Geschwistern der Familie waren drei auf dem elterlichen Hof geblieben. Dieser lag direkt am zentralen Platz des Ortes, gegenüber dem Haus eines Verwandten, dessen Vater und Onkel den Ort Señor gegründet hatten. Das älteste und größte Haus auf dem Hof ist etwa 30 Jahre alt und existierte demnach schon zu der Zeit, in der die Familie noch auf dem Rancho Lankiuic lebte und wirtschaftete. In diesem Haus war unsere Exkursionsgruppe 1996 untergebracht. Es handelte sich um ein traditionelles Haus (*ša'nil nah*) aus Rundhölzern mit einem mit Palmstroh gedeckten Dach. Daneben stand ein Steinhaus mit einem Wellblechdach, welches zwar ein höheres Prestige ver-

leiht, aber aufgrund der Hitzestauung weniger Lebensqualität bietet. In diesem Haus wohnten Andrés und seine Ehefrau Paulina. Andrés jüngere Schwester Porfiria und ihr Ehemann Tich räumten für uns das große Haus und zogen vorübergehend in das Kochhaus in der Mitte des Hofes. Unser schlechtes Gewissen darüber legte sich schnell, als wir bemerkten, dass sich die beiden jungen Familien gerade räumlich zu trennen begannen und Tich für die Familie mit zwei kleinen Kindern auf der anderen Seite des Hofes ein neues Haus errichtete. Etwas abgetrennt durch eine Mauer, doch noch innerhalb des Hofes, lag das Haus von Calín, einem älteren Bruder der beiden Geschwister, der dort mit seiner Frau Marcelina, seiner Tochter und seinen beiden Söhnen wohnte. Während meines zweiten Aufenthaltes 1998 wohnte ich in einem neuen Haus, das Tich neben seinem 1996 errichteten Haus gebaut hatte. Eine Woche hielt ich mich zusammen mit meiner Partnerin, mit der ich zuvor die Halbinsel bereist hatte, im Dorf auf. Unsere gemeinsame Ankunft wurde sehr begrüßt und trotz weitgehend fehlender Kenntnisse der Maya-Sprache und des Spanischen wurde sie problemlos in das Alltagsleben integriert. Dieser Einblick in unser Privatleben war ebenfalls eine symbolische »Vergütung« der gnadenlosen Ausspähung der Privatsphäre meiner Gastgeber. Die kurzzeitige Anwesenheit und Bekanntmachung meiner Lebensgefährtin erleichterte es mir später, während der zeitweiligen Abwesenheit der Männer auf dem Hof zu wohnen, ohne den Leumund der jungen Ehefrauen zu gefährden, mit denen ich allein auf dem gleichen Hof lebte, wenngleich getrennt in verschiedenen Häusern. Im Sommer 2000 führte Ortwin Smailus die nächste der alle vier Jahre stattfindenden Exkursionen nach Señor durch. Als ich mit meiner Lebensgefährtin ankam, konnten wir zusammen mit den Angehörigen der Exkursionsgruppe im großen Haus unterkommen, und nach der Abreise der anderen Gäste in den nächsten zwei Wochen blieb ich dort für zwei Monate allein wohnen.

Die älteren Geschwister der Familie besaßen eigene Höfe in Señor. Paran, der älteste Bruder, hatte aufgrund von Erbstreitigkeiten nach dem Tod der Mutter mit der Familie gebrochen und ich sah ihn nur einmal aus der Ferne auf dem Rancho, wo er ebenfalls ein Haus besaß. Der zweitälteste Bruder Daniel, dessen Hof am Rand des Ortes an der Strasse nach Chan Chen Comandante lag, hatte dort ein kleines Geschäft in einem Steinhaus, das sein Sohn Marcelino führte. Dieser Ort war ein beliebter abendlicher Treffpunkt, an dem ich meinen Bekanntenkreis erweitern konnte. Daniel war maßgeblich an der Organisation der Erntedankzeremonien beteiligt. Als Ältester der an diesen Zeremonien beteiligten Brüder traf er die meisten Entscheidungen darüber, wo der Erd-

ofen gegraben und wo oder wie der Altar aufgebaut werden sollte. Gaspars Hof lag unweit des Hofes seines Bruders Daniel, und der jüngere Bruder Vidal besaß ebenfalls einen eigenen Hof am anderen Ende von Señor, an der Straße nach Tixcacal Guardia. San, ein weiterer Bruder, war mittlerweile in die Municipal-Hauptstadt Felipe Carrillo Puerto gezogen und dort als Vorschullehrer angestellt. Ich habe ihn zwar kennen gelernt und auch öfters mit ihm gesprochen, doch blieb der Kontakt begrenzt. Zu den anderen nicht auf dem Hof verbliebenen Geschwistern entwickelten sich seit 1998 engere Freundschaften, besonders zu Daniel. Viel Zeit verbrachte ich auch mit der Familie von Paulina, der Ehefrau von Andrés, die in Pino Suarez, einem vier Kilometer entfernten kleinen Dorf an der Carretera 295 nach Felipe Carrillo Puerto wohnte. Katharina Kubitzki führte 1996 dort nach Vermittlung von Ortwin Smailus eine Feldforschung für ihre Magisterarbeit im Fach Ethnologie an der Universität Hamburg durch. Infolge meiner Besuche bei ihr lernte ich die Familie kennen und in den folgenden Jahren intensivierte sich die Kontakte, da Andrés und Paulina viel Zeit im Haushalt von Andrés Schwiegereltern Manuel und Gloria verbrachten. Im Jahre 1998 nahm ich an einer Erntedankzeremonie auf der Milpa von Manuel teil, die von seinem Vater durchgeführt wurde und an der auch Andrés beteiligt war.

Die überwiegende Zahl meiner Bekannten und Informanten stand in irgendeiner Beziehung zu der Familie und es erwies sich als schwierig, Kontakte zu anderen Kreisen aufzunehmen. Nachdem ich ein Interview mit dem Vorsitzenden einer autochthonen Naturschutzorganisation geführt hatte und dabei von einem männlichen Familienmitglied gesehen wurde, erklärte dieser mir lächelnd, dass jener ein »Feind« (*enemigo*) der Familie sei. Dessen Vater, teilte er mir mit, hätte mit der Familie im Rechtsstreit über Landzuteilung gelegen. Auf diese Weise erhielt ich zwar einen Einblick in die Rechtslage des Ranchos, erfuhr jedoch zugleich, dass ich mit dem Dorf ein soziales Konfliktfeld betreten hatte. Ich musste bald erfahren, dass die Risse nicht nur zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen des Ortes verliefen, sondern auch die Familie durchschnitten. Obwohl die Familienmitglieder untereinander zum Teil zerstritten waren, konnte ich als Grenzgänger zu fast allen Geschwistern Kontakte unterhalten, ohne dass diese meine Loyalität in Frage gestellt hätten — ein Freiraum, für den ich allen Betroffenen sehr dankbar bin. Es ist nicht einfach, die Frage des Streites oder der Krise zu thematisieren, wenn die Distanz zwischen dem Untersuchenden und den Untersuchten durch die Persönlichkeit der Beziehung teilweise aufgehoben ist. Ich werde das Problem in dieser Arbeit nicht über das zum Verständnis notwendige Maß präzisieren.

Im Jahre 2000 erweiterte ich meinen Aktionsradius. Nachdem ich schon 1996 und 1998 das Kreuzkultzentrum Tixcacal Guardia anlässlich der Fiesta für das heilige Kreuz aufgesucht hatte, nahm ich auch an der Fiesta im Jahre 2000 teil. Außerdem besuchte ich mehrmals die dortige Kirche, wo ich zaghaft Kontakte zu den religiösen Würdenträgern aufnahm. Eine religiöse bzw. militärische Pflicht der Anhänger des Kreuzkultes schreibt den regelmäßigen Dienst (*sèrwisio*) zum Schutz des Kreuzes vor. Vier, zumeist ältere Männer, leben hierzu jeweils eine Woche in der Gemeinschaftsunterkunft ihrer Kompanie nahe der Kirche. Diesen zu relativer Untätigkeit verpflichteten Wachen stattete ich ebenfalls mehrere Besuche ab und konnte damit vorherige oberflächige Bekanntschaften mit Angehörigen der Kreuzkultelite vertiefen. Diese Besuche kosteten mich große Überwindung, denn meist fuhr ich allein in den heiligen Ort. Die *nohoč máko 'b*, wie die Angehörigen der Kreuzkultelite genannt werden, nahmen mich zwar freundlich auf, aber die oft zahnlosen alten Männer sprachen ein undeutliches und altertümliches Maya, das ich nur schwer verstand. Mit Nachfahren eines bekannten Schreibers aus Chunpom, die heute in Felipe Carrillo Puerto leben und die ich ebenfalls durch Ortwin Smailus kennen gelernt habe, konnte ich eine Exkursion in das Kreuzkultzentrum von Chunpom und die umliegenden Dörfer unternehmen. Die Anwesenheit meiner prominenten Begleiter verschaffte mir Gelegenheit, mit Angehörigen der dortigen *nohoč máko 'b* zu sprechen. Eine weitere Exkursion führte mich kurz in das Kreuzkultzentrum Chankah Veracruz, wo es bei einem oberflächlichen Eindruck blieb, da die dortige Kirche verschlossen war, sowie in die umliegenden Ortschaften. Im Kreuzkultzentrum Tulum, wo sich die Zona Maya und die Zona Turística überschneiden, hatte ich schon in den Jahren 1996 und 1998 je eine Woche in einer touristischen Strandhüttenanlage (Cabañas) verbracht und aufgrund meiner Mayakenntnisse Bekanntschaft mit den dort angestellten Mayeros³ knüpfen können. Im Jahre 2000 besuchte ich anlässlich der Fiesta zu Ehren des Kreuzes von Tulum auch die Kirche, konnte aber eine gewisse Abwehrhaltung der *nohoč máko 'b* mir gegenüber nicht überwinden, da das Anwachsen des Tourismus in dieser Region Spannungen zwischen Einheimischen und Fremden erzeugt hat. Durch die vielfältigen Kontakte ergab sich ein erstes Bild des Netzwerkes der *nohoč máko 'b*, das sich durch die gesamte Zona Maya zieht. Diese Erkenntnisse erwiesen sich auch für die Einordnung der Bedeutung des Ortes Lankiuic als hilfreich.

³Die Begriffe *Mayera* und *Mayero* bezeichnen Menschen deren Muttersprache Maya ist. Da die Verwendung von *Maya* als Bezeichnung einer konkreten ethnischen Gruppe nicht unproblematisch ist, verwende ich vorzugsweise die gebräuchliche Bezeichnung für die Sprecherinnen und Sprecher der Maya-Sprache.

Die intensivste Beziehung entwickelte sich während meiner Aufenthalte zu Andrés, Paulina, Tich und Porfiria. In diesem Kreis konnte ich jederzeit alle Probleme diskutieren, die sich außerhalb der Mauern des Hofes ergaben. Während Tich vor allem meine sprachliche Ausbildung übernahm, konnte ich mit Andrés, der eine zweijährige Ausbildung zum Schreiber absolviert hatte, die kulturellen und religiösen Aspekte besprechen, denn innerhalb dieser Ausbildung hatte er sich ein gewisses religiöses Spezialwissen aneignen können. Aus personellen und altersspezifischen Gründen konnte er keine Hoffnung hegen, ein entsprechendes Amt im Kreuzkult auszuüben, weshalb er sich einige Jahre nicht mehr mit der Materie beschäftigt hatte. Ich bin jedoch sicher, dass unsere gemeinsame Beschäftigung mit diesen Themen sein Interesse wieder verstärkt hat. Die Beschäftigung mit den *účben kostùmbres* (alten Gebräuchen) und dem *účben tükul* (alten Denken) innerhalb der jüngeren Generation steht nicht selten im Widerspruch zur ökonomischen Notwendigkeit, Lohnarbeit zu verrichten. Sowohl Tich als auch Andrés befanden sich in Arbeitsverhältnissen im Nordosten Yukatans, die über einen langen Zeitraum bestanden und welche die Bewirtschaftung einer Milpa unmöglich machten, da sie nur alle zwei Wochen für zwei bis drei Tage nach Haus kommen konnten. Tich konnte sich als Vermessungshelfer mit Grundkenntnissen in der GPS-Satellitennavigation an einer zukünftigen Großbaustelle etablieren und gab die Milpa-Wirtschaft ganz auf. Andrés, der gärtnerische Aufgaben auf einer anderen geplanten Tourismusanlage übernommen hatte, wurde Opfer eines großangelegten Bauskandals. Die Bauherren hatten Anleger um ihre Investitionen betrogen und die Arbeiter, welche die Pflanzen für die vorgesehenen Grünanlagen zu pflegen hatten, wurden von ihren flüchtigen Arbeitgebern um ihren Lohn gebracht. Die angesehen mexikanische Zeitschrift Proceso berichtete über diesen Fall, der laut Andrés nur ein Beispiel für die vielen Scheinprojekte sei, mit denen Investoren angelockt würden. Der Fall der betrogenen Arbeiter zeigt die rechtlose Situation auf, in der sich die ehemaligen Milperos aufgrund der ökonomischen Umwälzungsprozesse befinden.

Wie anhand der bisherigen Ausführungen deutlich wird, handelte es sich bei meinen Informanten überwiegend um Männer. Dies trifft insbesondere für die Betrachtung der Erntedankzeremonien zu, da ein Großteil dieser Aufgaben allein von Männern durchgeführt wurde. Die geschlechtsspezifische Repräsentation bleibt auch insofern unausgewogen, da der Anteil der Frauen, der vor allem in der Zubereitung der Opferspeisen liegt, nur schwer von mir beobachtet werden konnte, da die Tätigkeiten von Männern und Frauen räumlich getrennt verrichtet wurden. Zwar lässt die Bearbeitung dieses

Themas Frauen weitgehend im Schatten, doch spiegelt dies nicht die Bedeutung wider, welche den Angelegenheiten von Frauen während meiner Aufenthalte meines Erachtens zukam. So vermittelte mir unser gemeinsames Wirtschaften im Haushalt wertvolle Einblicke in den Alltag der Frauen unseres Hofes. Porfiria, das einzige weibliche Familienmitglied und jüngste der Geschwister, war etwas isoliert von ihren Brüdern. Seit ihr Mann Tich nicht mehr mit seinen Schwägern die Milpa bestellte, hatte sie den Kontakt zu Lankiuic verloren und war während meiner Aufenthalte auf dem Rancho nur einmal im Jahre 1996 anwesend. Porfiria erzählte mir jedoch oft von ihrer Kindheit und Jugend auf dem abgelegenen Rancho. Sie erinnerte sich an die Blütezeit des Ranchos, an die unheimlichen Begegnungen mit den Numina des umliegenden Waldes und berichtete von der strengen unwillentlichen als auch willentlichen Abschottung der Kinder durch die Eltern. Als Tochter litt sie darunter, dass ihre Bewegungsfreiheit besonders eingeschränkt war und sie berichtete lachend von ihrer daraus resultierenden Schamhaftigkeit, die sie lange bei der Suche nach einem Verlobten behindert habe.

Während der Erntedankzeremonien in Lankiuic waren nur wenige Frauen anwesend. Olga, die Ehefrau von Daniel, übernachtete jedes Mal auf dem Rancho. Delia und Marcelina, die Ehefrauen von Vidal und Calín, verbrachten jeweils nur einmal eine Nacht dort, während Gaspars Frau zu krank war, um die Beschwerden des Aufenthaltes im Wald auf sich zu nehmen. Die Anwesenheit der Frauen beeinflusste die Zuweisung meiner Unterkunft, denn ich wurde jeweils zu einem der Brüder verlegt, der in dieser Nacht alleine in seiner Hütte schlief. So kam ich 1996 im Haus von Calíns Familie unter, zwei Jahre später schlief ich je eine Nacht in den Häusern der Familien von Calín, Vidal und Gaspar und weitere zwei Jahre darauf wurde ich zweimal in Calíns Unterkunft einquartiert. Einmal nächtigten dort außer mir noch Don Pancho, der Schwiegervater von Daniel, und sein etwas jüngerer Bruder Don Pedro, bei der zweiten Zeremonie verbrachte ich die Nacht dort allein. Bis auf das letzte Mal ergaben sich abends lange Gespräche mit den einzelnen Brüdern, zu denen ich nicht einen so intensiven Kontakt hatte wie zu den Familienmitgliedern auf dem Hof. Obwohl die Dauer meiner Aufenthalte auf dem Rancho zusammengenommen einen recht kurzen Zeitraum ergibt, erschienen mir die Ereignisse in Lankiuic jedoch extrem verdichtet. Die harte körperliche Arbeit in dem feuchtheißen Klima machte mir schwer zu schaffen und mein Körper war nach kurzer Zeit von Hunderten von Moskitostichen übersät. Ich musste mich im Anschluss ein bis zwei Tage von den Anstrengungen erholen, was ich dazu nutzen konnte, meine Aufzeichnungen zu vervollständigen. Mein Vorhaben, auch an der alltäglichen

Feldarbeit teilzunehmen, scheiterte leider vollständig. Bei einem Versuch 1996, zusammen mit Tich auf Fahrrädern zum Rancho zu fahren, hatte ich mich nachhaltig blamiert. Das Fahrrad, welches mir zu Verfügung stand, war gemäß der Größe der Menschen in der Zona Maya viel zu klein für mich. Meine Knie stießen permanent an den Lenker und wenn ich mich auf dem Sattel zurückschob, kippte dieser mit mir nach hinten. Sechs Kilometer ertrug ich die Tortur, dann gab ich auf. Ich fühlte mich beschämt, als Tich mich besorgt nach Señor zurück begleitete und an diesem Tag auf die Feldarbeit verzichtete. Schlimmer wog jedoch, dass 1992 das Exkursionsmitglied Pablo die Strecke mit einem aus Deutschland mitgeführten Fahrrad problemlos bewältigt hatte – ein Ereignis, das mir später noch vor Augen geführt wurde. Ein geeignetes Fahrrad ließ sich vor Ort leider nicht anschaffen und so blieb es mir verwehrt, meinen gefassten Entschluss umzusetzen. Ich war gelegentlich auf Milpas in der Umgebung von Señor und Pino Suarez, niemals jedoch für einen ganzen regulären Arbeitstag.

Die schon angesprochene Gegenüberstellung mit anderen Besuchern vorangegangener Exkursionen bildete — vor allem anfangs — einen bedeutenden Teil der Kommunikation. Vor allem die Maya-Sprachkompetenz sowie die absolvierte Teilnahme an Zeremonien boten immer wieder Anlass für Vergleiche. Neben Don Ernesto (Ortwin Smailus) war es vor allem Don Nicolas (Nikolai Grube), der immer wieder als Experte angeführt wurde.⁴ Daneben wurde sich immer wieder der zahlreichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Exkursionen der Jahre 1988, 1992 sowie 1996 erinnert. Mit dem Wachsen der Freundschaft und dem Zunehmen meiner kulturellen und sprachlichen Kompetenz ließen innerhalb der Familie die für mich oft schmähhlichen Vergleiche nach. Viele Gespräche und erste Kontakte kamen zustande, weil mir die Leute von ihnen bekannten »Antropólogos« und den mit diesen verknüpften Anekdoten erzählten. Neben den aus Hamburg stammenden Besuchern wurden auch Ethnologinnen und Ethnologen aus Mexiko, Frankreich, England sowie Japan angeführt. Ein älterer Mann erinnerte sich sogar an Alfonso Villa Rojas, den er als Kind in Tusik gesehen hatte. Meine Frage, seit wann die Libertad bestehe, die Annäherung der aufständischen Cruzoob an den mexikanischen Nationalstaat, beantwortete er mit der Einleitung, die Libertad gäbe es seit der Zeit als Alfonso Villa Rojas zu ihnen kam. Er nannte in diesem Zusammenhang auch den Archäologen Sylvanus G. Morley, der von 1924 bis 1939

⁴ Nikolai Grube besuchte über einen längeren Zeitraum regelmäßig die Region, bevor er sich verstärkt der Epigraphie der vorspanischen Maya-Kultur zuwandte. Seine rege Teilnahme an diversen Zeremonien und kulturellen Ereignissen ist vielen Leuten in der Zona Maya in lebhafter Erinnerung geblieben.

Ausgrabungen in Chichen Itzá durchführte.⁵ Die Geschichte der Zona Maya ist untrennbar mit den zahlreichen Ethnologen, Archäologen, Linguisten oder protestantischen Missionaren verbunden, deren Einfluss die Region nachhaltig verändert hat. Es existiert bei vielen Menschen der Zona Maya ein mehr oder weniger konkretes Bild von der Institution des »Antropólogo« und deren Funktion als »Bewahrer der *úcben kostùmbres*«. Die meisten Menschen mit denen ich sprach, Zufallsbekanntschaften in Señor oder Felipe Carrillo Puerto eingeschlossen, hatten Bekanntschaft mit Vertreterinnen oder Vertretern dieser Zunft gemacht. Wenngleich dieser Umstand mir auch oft den Weg ebnete, blieb ich zu meinem Unbehagen an dieses stereotype Bild des »Antropólogo« gefesselt.

Nach diesem persönlichen Hintergrund meiner bisherigen Feldforschungsaufenthalte in der Zona Maya werde ich im nun folgenden Teil auf die theoretischen Grundlagen, an denen sich meine Untersuchung orientiert, und die Methoden eingehen, die ich zur Datenerhebung angewendet habe. Besonderes Augenmerk möchte ich dabei auf die Probleme legen, die sich bei der praktischen Umsetzung ergaben. Andrés und Tich standen mir in diesem Prozess immer wieder helfend zur Seite, wenn es um die Formulierung von Fragen für Interviews ging. Andrés half mir auch bei der Transkription von Interviews und begleitete mich häufig, wenn ich jemanden besuchte, den ich nicht oder nur flüchtig kannte und half bei der Kommunikation, da er sowohl mit meinen Schwächen, als auch mit den geläufigsten Missverständnissen seitens meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner vertraut war.

2.2 Theoretische Leitlinien

Da sich die Arbeiten für diese Untersuchung über einen Zeitraum von mehreren Jahren hinzogen, haben sich im Laufe der Zeit meine theoretischen Ansätze und Orientierungen geändert. Das Fach Altamerikanische Sprachen und Kulturen in Hamburg weist neben archäologischer, ethnohistorischer und ethnologischer Ausrichtung auch eine

⁵ Die Carnegie Institution finanzierte neben diesem Ausgrabungsprojekt der postklassischen Mayastadt auch anthropologische, soziologische und medizinische Studien zur zeitgenössischen Mayabevölkerung. Morley, der mit der Elite der Aufständischen von Tixcacal Guardia, die sich von den Fremden in Chichen Itzá Waffenlieferungen erhofften, in Briefwechsel stand, gelang es, Villa Rojas, als seinem Vertreter, eine Aufenthaltsgenehmigung für den Kreuzkultort Tusik zu verschaffen. Villa Rojas, ein Mitarbeiter des US-amerikanischen Ethnologen Robert Redfield, mit dem er zuvor eine ethnografische Feldforschung in Chan Kom durchgeführt hatte, begegnete der misstrauischen Haltung der Bewohner bei seinem ersten Aufenthalt in Tusik durch den Verkauf von preiswerten Waren. (Sullivan 1989: 28f., 33ff., 57ff.).

starke linguistische Prägung auf. Während meiner Aufenthalte widmete ich einen Großteil meiner Zeit notwendigerweise dem Spracherwerb. Da ich in meinem methodischen Vorgehen auf die Verwendung von Spanisch weitgehend verzichtete und meine Sprachkenntnisse des yukatekischen Maya im Feld durch semantische Kontextualisierung erweiterte, wurde ich für viele sprachliche Phänomene sensibilisiert, die soziolinguistische Bezüge transportierten. Ein Beispiel, das für diese Arbeit von Bedeutung ist, stellt das Gegensatzpaar *òçil/ayikal* (arm/reich) dar. Als Selbstbezeichnung *òçil máko'n* (wir armen Leute) in der Zona Maya und als davon abgrenzende Fremdbezeichnung für die städtische Bevölkerung *ayikal máko'b* (reiche Leute) gewinnt dieses Gegensatzpaar für die diskursive Strukturierung sozialer Gruppen eine wichtige Bedeutung. Neben der ökonomischen Dimension der Bedeutung der Worte *òçil/ayikal* gibt es eine moralische Konnotation dieser Begrifflichkeiten, die Rechtschaffenheit versus Unrechtmäßigkeit impliziert. Das Bestellen der Milpa (Subsistenzwirtschaft), ökonomisches Kernstück der Kreuzkultangehörigen, symbolisiert eine ehrliche und gute sowie einfache Lebensweise, der die gewinnorientierte Lebensweise der »Anderen« gegenübergestellt wird.

Dem soziolinguistischen Theoriefeld verwandt ist die kognitive Anthropologie, deren Wurzeln ebenfalls in den Fachrichtungen der Linguistik und der Ethnologie liegen (Renner 1980: 38). In seiner Übersicht über die kognitive Anthropologie, die auch unter der Bezeichnung *Ethnomethodologie* oder dem englischen Begriff *Ethnoscience* firmiert, fasst Egon Renner die Forschungsperspektiven zusammen:

„Die Vertreter der kognitiven Anthropologie gehen von der Annahme aus, daß Kultur nicht etwas ist, was man sieht, sondern etwas, was sich in den Köpfen von Personen befindet, ihre Denkkategorien. Die in diesen Denkkategorien enthaltenen Ordnungsfaktoren bezeichnen sie in ihrer Gesamtheit als die »kognitive Organisation« einer Gesellschaft. Sie setzen »cognition« mit Kultur gleich und betrachten sie als den zentralen Untersuchungsgegenstand der ethnologischen Forschung“ (ebd.: 49).

Die kognitive Anthropologie entwickelte spezifische Darstellungsweisen, in denen sie die vorgefundenen Denkkategorien in Form von Taxonomien, Schemata oder Diagrammen versinnbildlichte. Zwar wollte ich über die deskriptive Dimension der von mir beobachteten Zeremonien auch eine emische Interpretation der Vorgänge erfassen, doch mangels eines ausgefeilten methodischen Instrumentariums und des ungenügenden Informationsflusses der religiösen Spezialisten blieb dieser Ansatz in den Anfängen stecken. Trotzdem blieben bestimmte Vorstellungen der kognitiven Anthropologie für meine Arbeit von Bedeutung. Gegen die Darstellungen des autochthonen Denkens in Form »sauberer« Schaubilder wurden im ethnografischen und kulturtheoretischen Diskurs gewichtige Einwände erhoben. Clifford Geertz sieht in der Definition von Kultur

als ausschließlich mentalem Phänomen einen Reduktionismus, dem er mit seinem Konzept von *dichter Beschreibung* mit dem Herausarbeiten von Bedeutungsstrukturen einen interpretativen Ansatz gegenüberstellt (Geertz 1983 : 15; 17f., 24). Ethnologische Interpretation versteht Geertz als den „...Versuch, den Bogen eines sozialen Diskurses nachzuzeichnen, ihn in einer nachvollziehbaren Form festzuhalten“ (ebd.: 28). Eine solche Sichtweise erlaubt es mir, die unterschiedlichen Vorstellungen der an den Zeremonien Beteiligten zu erfassen und ihre Auseinandersetzungen darüber in die Untersuchung einzubeziehen. Die Differenz zwischen einer kulturellen »Matrix«⁶ und ihrer Umsetzung in der sozialen Interaktion findet Berücksichtigung in dem Begriff der *Praxis* des Soziologen Pierre Bourdieu. Für ihn existiert eine „Homologie zwischen den Gegensatzpaaren [...] Sprachsystem und Sprechen einerseits und Kultur und Verhalten oder Werk andererseits“ (Bourdieu 1976: 153). Er sieht keine reine Ableitung sprachlicher oder kultureller »Grammatiken«, sondern er bezieht die bestehenden Machtverhältnisse, die gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen ein, die sowohl die sprachliche als auch die kulturelle Praxis beeinflussen:

„Das der Alltagssprache zugeschriebene konstitutive Vermögen liegt nicht in ihr selbst begründet, sondern in der Gruppe, die sie autorisiert und die... auf diese Weise stillschweigend die Grenzen zwischen dem Denkbaren und dem Undenkbaren [definiert], womit sie ihren Teil zur Aufrechterhaltung der symbolischen wie der sozialen Ordnung, von der sie ihre Autorität erhält, beiträgt... Eine solche Sprache [stellt] niemals nur eine rein intime und persönliche Erfahrung [dar], sondern [gibt] eine Repräsentation [wieder], die vollständig mit den Interessen einer spezifischen Gruppe in Übereinstimmung steht“ (ebd.: 150).

Bourdieu befreit zwar das *Denken* und *Handeln* von der Vorstellung einer vollständigen Determination durch sprachliche und kulturelle Grammatiken, welche die frühen strukturalistischen Ansätze prägte, setzt jedoch ähnlich starre Grenzen, indem er den Machtverhältnissen eine ähnliche deterministische Wirkungskraft zuschreibt. Ich möchte daher Bourdieu nur bedingt folgen und weder die Grenzen einer scheinbar monolithischen kulturellen »Grammatik« noch die Vorstellungswelt einer als homogen gedachten sozialen Gruppe für das Handeln von Menschen als ausschließlich maßgeblich gelten lassen, sondern sowohl ihre Möglichkeiten zur Interpretation als auch ihre Widerstandspotentiale einfließen lassen. Hinsichtlich der von mir untersuchten religiösen Praktiken lassen sich diverse gesellschaftliche Bezüge erkennen. Die Symbolik der Zeremonien

⁶ Die Verwendung der Begriffe »Matrix«, »Grammatik« oder »Script« zur Benennung einer von den Trägerinnen und Trägern abstrahierten »Kultur«, die als eine Art theoretische Vorlage für das Handeln der Menschen gedacht wird, ist nicht unproblematisch. Sie impliziert das Vorhandensein einer konkreten, homogenen sowie essentialistischen »Handlungsanleitung« und erschwert es, Kultur als variationsreiche kollektive Repräsentationen aufzufassen, vgl. zu diesem Punkt Wimmer 1996: 403; 409.

schafft eine Abgrenzung zur Nationalgesellschaft und dient den Angehörigen der Kreuzkulte als Repräsentation der eigenen sozialen Gruppe.

Bourdieu's Praxisbegriff umfasst seine gesamte theoretische Konzeption. Eine ausführliche Darstellung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und wäre darüber hinaus nicht durch die präsentierten Ergebnisse gerechtfertigt. Dennoch möchte ich in epistemologischer Hinsicht mit dem Begriff der *praxeologischen Erkenntnis* einen weiteren Gedanken Bourdieus aufgreifen, der hier für mich von Bedeutung ist. Bourdieu unterscheidet zwischen drei Modi theoretischer Erkenntnis: Die *phänomenologische Erkenntnisweise*, die den Schulen der Ethnomethodologie und dem symbolischen Interaktionismus zu eigen ist, „...begrift die soziale Welt als eine natürliche und selbstverständlich vorgegebene Welt, sie reflektiert ihrer Definition nach nicht auf sich selbst und schließt im weiteren die Frage nach den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeiten aus“ (ebd.: 147). Die dem Strukturalismus verbundene *objektivistische Erkenntnisweise* erhellt die ökonomischen oder linguistischen „...objektiven Beziehungen, die die verschiedenen Praxisformen und deren Repräsentationen ... strukturieren“ (ebd.: 147). Innerhalb dieser Arbeit stehen die Fragen nach den Beziehungen zwischen den wirtschaftlichen Bedingungen auf der Halbinsel Yukatan und der Bedeutung religiöser Praxis in dieser Tradition. Die *praxeologische Erkenntnisweise* schließlich versucht aus den verschiedenen Praxisformen das generative Prinzip der objektiven Bedingungen herauszuarbeiten statt sie als gegeben hinzunehmen und die theoretischen sowie gesellschaftlichen Bedingungen dieser generativen Prinzipien einzubeziehen (ebd.: 148). In dieser Hinsicht sehe ich die von mir beobachteten Zeremonien nicht lediglich als ein kulturelles Produkt, dessen theoretisches Script und gesellschaftliche Bedingungen ich zu analysieren habe, sondern betrachte die Ereignisse zugleich als Produktionsprozesse, in denen Kultur als *Bedeutung* sowie soziale Bedingungen in Form von symbolischer Interaktion entstehen.

Dieser Kerngedanke ist auch in den kulturtheoretischen Konzepten Milton Singers enthalten, mit denen er sogenannte *cultural performances*⁷ untersucht. In seinem dynamischen Traditionsbegriff erscheint Tradition als eine Synthese aus einer abstrahierten sozialen Struktur von gesellschaftlichen Rollen und Positionen und dem Abbild einer kulturellen Struktur (MacAloon 1984: 4). Menschen werden durch ihre Kultur sozialisiert und Menschen verändern ihre Kultur — diese Wechselwirkungen zwischen sozia-

⁷ Unter diesem Begriff versteht Singer beobachtbare kulturelle Einheiten, die mit Darstellern, Publikum, einem Ort, einer Gelegenheit sowie einem bestimmtem Anfang und Ende innerhalb eines begrenzten Zeitraums ein organisiertes Handlungsprogramm bilden, z.B. Hochzeiten, Feste, Spiele usw.

lem Raum und Kultur finden in den *cultural performances* ihren Ausdruck. Dell Hymes nennt sie *culture in action* und charakterisiert sie als kreativ, transzendierend und sieht in ihnen die Bedingung für das Überleben von Traditionen. In der Performanz übernehmen die Darsteller eine Mittlerrolle zwischen einem kulturellen Text und ihrem Publikum (ebd.: 8). Diese kulturellen Botschaften liegen als veränderbares kulturelles Script (Pre-performance) in oralen oder schriftlichen Texten vor und ihre Präsentation wird durch Symbolik, Stil und Komposition bestimmt (ebd.: 9f.). In den von mir beobachteten Ritualen und Zeremonien sind sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer zumeist gegenseitig sowohl Darsteller als auch Publikum. Meine Rolle in diesen Ritualen beschränkte sich nicht auf die eines objektiven Beobachters, der außerhalb des Spiels stand, sondern meine Anwesenheit und Teilnahme war, ungeachtet einer technischen Funktionalität, gemäß der mir zugeschriebenen Gruppenzugehörigkeiten und der damit verbundenen symbolischen Präsenz wirkungsmächtig. Die symbolische Trennungslinie zwischen den Akteuren gewinnt sowohl in der Erkenntnisproduktion des »Untersuchenden« als auch in der Kulturproduktion der »Untersuchten« eine Bedeutung: Auf beiden Seiten dieser Linie verdecken Bilder die Akteure des Dialoges, der durch die bestehenden Bilder nachhaltig beeinflusst wird. Die Anthropologin und der Anthropologe werden von ihren Informantinnen und Informanten ebenfalls als Repräsentanten einer »Kultur« wahrgenommen, schon aus dem Grund, weil sie offensichtlich angereist sind, um eine ihnen fremde Kultur kennen zu lernen. Eine generalisierte Darstellung und Essentialisierung der »westlichen« Gesellschaft oder Kultur schafft ein Bild, an dem sich der autochthone Mensch bemisst, wenn er oder sie in den Dialog mit den *Anderen* tritt. Die Informationen, die sie offenbaren, sind in ihrer Aussage unweigerlich an das Bild geknüpft, das sie von ihrem Gegenüber haben. Ethische Sicht und emische Sicht sind in diesem Dialog kein bloßes Gegensatzpaar, sondern bedingen sich gegenseitig und verzerren somit die Wahrnehmung der Beteiligten. Mit einem Beispiel will ich dies verdeutlichen: Auf der mexikanischen Halbinsel Yukatan wird von maya-sprachigen Informantinnen und Informanten bisweilen gesagt: „Wir sind alle arm!“ Dieser Satz trägt die oben genannten Implikationen in sich und scheint darüber hinaus die Thesen Redfields und Villa Rojas⁸ von der homogenen Sozialstruktur der yukatekischen *peasant society* zu bestätigen. Angesichts eines wohlgenährten und von technischem Equipment umgebenen Ethnologen gewinnt dieser Satz eine wahre Bedeutung, wiewohl

⁸ Redfield formulierte für die Halbinsel Yukatan seine These vom *Folk-Urban-Continuum*, in der mit zunehmender Nähe zur Stadt Mérida im Westen Yukatans eine verstärkte Heterogenisierung der Gesellschaft aufträte, während im Osten die isolierten Cruzoob-Maya kulturell als auch ökonomisch eine weitgehend homogene Gruppe darstellten, vgl. dazu Redfield 1947 und Villa Rojas 1945.

er ein mögliches, für die untersuchte Gesellschaft durchaus relevantes Wohlstandsgefälle verdecken mag. Schon durch die bloße Anwesenheit, durch die weite und teure Reise, die sie auf sich nahmen, verdeutlichen die Besucherinnen und Besucher, dass sie nicht gekommen sind, um Alltägliches zu erfahren. Die Anthropologin und der Anthropologe sind zudem, wie im vorangegangenen Kapitel schon angesprochen, zu einer Institution geworden, an die bestimmte Erwartungen geknüpft werden. Der »edle Anthropologe« in seiner Funktion als Kulturbewahrer dient in der autochtonen Gesellschaft möglicherweise ebenfalls wie sein von europäischer Seite aus geschaffenes Gegenbild des »edlen Wilden« als Gesellschaftskorrektiv.⁹

Die Darstellungen der Geschichte der Familie und des Ranchos Lankiuic können ebenfalls nicht völlig losgelöst von meiner Person und meinem Forschungsinteresse analysiert werden. Ronald J. Grele, der sich mit methodischen und theoretischen Problemen der *Oral History* auseinandergesetzt hat, schreibt über die Beurteilung des biographischen Interviews, dass sie „...Produkte einer kooperativen Anstrengung [sind], die durch die historischen Perspektiven beider Interviewteilnehmer geformt und organisiert werden“ (Grele 1980: 150). Individuelle Reflexion und die Beziehung zu dem Interviewer sind von Bedeutung, jedoch darüber hinaus „...spricht der Interviewte ... auch zur größeren Gemeinschaft und deren Geschichte, so wie er sie sieht“ (ebd.: 151).

2.3 Methoden ethnografischer Feldforschung

Meinen ersten Feldforschungsaufenthalt 1996 trat ich lediglich mit einem ersten Einblick in die ethnografische Feldforschungsmethodik an, den ich in einem Seminar im Fach Mesoamerikanistik erworben hatte. Der Schwerpunkt lag hierbei vor allem auf den verschiedenen Formen von Interviews, da der sprachliche Aspekt im Vordergrund stand. Unsere Vorstellungen von der Durchführbarkeit von Leitfadeninterviews mussten wir in unserer Exkursionsgruppe jedoch schnell wieder revidieren und wir entwickelten vor Ort einen Fragebogen, den wir Punkt für Punkt befolgten. Unsere sprachliche Kompetenz reichte jedoch noch nicht einmal dazu, während des Interviews nachzuhaken

⁹ Bei meinen Gastgebern existierte die Vorstellung, dass alle Deutschen der Maya-Sprache mächtig seien und somit war das Bild des »Deutschen« in Abgrenzung zum Bild des US-amerikanischen Touristen in der Zona Turística um Cancun äußerst positiv besetzt. Die alle vier Jahre wiederkehrenden Exkursionen der Universität Hamburg, deren Teilnehmerinnen und Teilnehmer fast sämtlich mit den Angehörigen einer Familie zu tun hatten, und mangelnder Informationsfluss oder Desinformation mögen zu dieser Verzerrung beigetragen haben.

oder gar bei Schwierigkeiten spontan das Konzept zu ändern. Der Sinn der Antworten erschloss sich uns oft erst bei der Übersetzung und Auswertung im Anschluss an unsere Rückkehr nach Deutschland. Aus diesem Grunde verschob sich unser methodischer Schwerpunkt stärker zur *teilnehmenden Beobachtung*. Von teilnehmender Beobachtung konnte für uns schon die Rede sein, wenn wir den schützenden Kokon unserer Hängematte verlassen hatten und versuchten, an dem Beschäftigungsprogramm unserer Gastgeber zu partizipieren. Es wurden mir Macheten, Äxte, Kurbeln von Maismühlen, Basketbälle etc. in die Hand gedrückt und ich tat, wie mir geheißen – die oft komplizierten kulturellen Kontextuierungen der von mir ausgeführten Handlungen, welche mir meine Gegenüber vermittelten, dankte ich mit einem hilflosen Lächeln, da ich sie nur selten verstand. Von teilnehmender Beobachtung zu sprechen, schien mir jedoch insofern legitim, als dass ich schließlich nicht auf der Veranda eines Missionshauses saß und »Eingeborene« zur Berichterstattung zu mir kommen ließ.

Erst mit der Zunahme der sprachlichen Kompetenz in den Jahren 1998 und 2000 produzierte meine *teilnehmende Beobachtung* auch ein kulturelles Verstehen. Die Gespräche und Interviews entwickelten sich zu einem Dialog, in dem ich durch Einwürfe oder Nachfragen auf sanfte Art und Weise hinsichtlich meines Erkenntnisinteresses Einfluss nehmen konnte. Mit den wachsenden Fähigkeiten verstärkte ich auch die Reflexion über den Vorgang der Strukturierung von Interviews. Eine angestrebte Vermeidung von Suggestivfragen war nicht immer möglich — oft waren sie sogar nötig, um den Gesprächen eine bestimmte Richtung zu geben. In der Auswertung der Interviews habe ich versucht, Antworten auf derartige Fragen in diesem Kontext zu belassen und keine unzulässigen Schlüsse aus ihnen zu ziehen. Ebenso habe ich auf bestimmte Konzepte oder Kategorien verzichtet, um die Richtung der Gespräche nicht vorzuzeichnen. So habe ich beispielsweise vermieden, Gruppenzugehörigkeiten mit dem spanischen Begriff *Identidad* zu erfragen, da ich befürchtete, damit die von der Schule und den Medien geprägten nationalstaatlichen Diskurse aufzugreifen. Ich habe für meine Interviews zumeist keine umfassenden Fragenkataloge ausgearbeitet. Es war jedoch hilfreich, vor einem geplanten Interview zusammen mit meinen Freunden auf dem Hof die notwendigen Begriffe zu klären, Stichpunkte zu notieren oder einzelne Fragen auf grammatikalische Korrektheit und Verständlichkeit zu prüfen. Neben den Interviews, die ich mit einem Kassettenrekorder aufgenommen habe, führte ich unzählige Gespräche. Diese Form der Datenerhebung hatte den Vorteil, dass im Gegenteil zur Interviewsituation eine ungezwungenere Atmosphäre bestand. Die Ergebnisse dieser Gespräche hielt ich,

zumeist am selben Abend, in meinem Feldforschungstagebuch fest. Sofern ich die genaueren Umstände des Gesprächs erinnerte, notierte ich bestimmte Aspekte, die mir wichtig erschienen. Leider habe ich während jedes Aufenthaltes jeweils nur ein Feldforschungstagebuch geführt, in dem ich sowohl die chronologische Abfolge der Ereignisse, persönliche Eindrücke, als auch mehr oder weniger ausführliche Beobachtungen oder Erklärungen von Informanten notierte. Während die persönlichen Aspekte beschränkt blieben, nahmen die Beschreibungen von Beobachtungen und Ergebnisse von Gesprächen von Jahr zu Jahr zu. Im Jahr 1996 hielt ich meine Eindrücke lediglich auf 51 Seiten eines Notizbuches von DinA5-Größe fest und brach die Aufzeichnungen sogar vorzeitig ab. Zwei Jahre später brachte ich es auf 77 engbeschriebene Seiten und im Jahre 2000 kamen 193 zusammen. Zusätzlich zu diesen Notizbüchern hatte ich jeweils ein weiteres Buch der gleichen Größe, in das ich jedoch lediglich Transkriptionen von schwer verständlichen Interviews schrieb, die ich vor Ort mit Andrés anfertigte. Weitere kleinere Bücher trug ich ständig bei mir, um jederzeit Notizen zu machen, Vokabeln zu notieren oder Zeichnungen anzufertigen. Bei der Auswertung der Feldtagebücher kam es aufgrund der beschriebenen Unübersichtlichkeit zu Schwierigkeiten, die im Nachhinein eine klarere Differenzierung wünschenswert machen.¹⁰

Meine Interessen gingen weit über die Feldbauriten hinaus und ich sammelte Informationen aus zahlreichen kulturellen Domänen. Neben ethnomedizinischen Interviews und der Aufnahme von Sprichwörtern in Maya habe ich vor allem Gespräche und Interviews zur Geschichte und Identität der Angehörigen des Kreuzkultes geführt. Eine Sammlung von Artikeln der Regionalzeitungen *Diario de Quintana Roo* und *Por Esto! de Quintana Roo* zu diesen Themen ergänzt die Ergebnisse auf der Mikroebene um Zeugnisse regionaler Diskurse. Die Bandbreite der Themen und ihre Verknüpfung ermöglichte es mir erst, die Bedeutung der Feldbauriten in den hier präsentierten Rahmen zu stellen.

Neben den Beobachtungen, die aus der Teilnahme an sechs Primicia-Zeremonien resultieren, stellen fünf Interviews, die mir als Tonaufzeichnungen vorliegen, ein weiteres Kernstück dieser Arbeit dar. Ein Interview, das ich im Jahr 1998 mit Tich führte, handelt von seiner Arbeit auf der Milpa und enthält Aussagen über die verschiedenen Ar-

¹⁰ H. Russel Bernard (1994: 180ff.) schlägt in seinem Buch *Research Methods in Anthropology* vor, die Feldnotizen in vier Kategorien von Büchern festzuhalten. Neben einem kleinen Buch für Notizen (Jottings), das ich ebenfalls benutzte, favorisiert er — für die von mir in einem Buch festgehaltenen Daten — ein Tagebuch (Diary) für die persönlichen Belange und zum Festhalten der Emotionen, ein Buch für den Tagesablauf (Log), in dem die Besuche, Tätigkeiten etc. chronologisch festgehalten werden können sowie ein Buch für ethnografische Beschreibungen, theoretische oder methodische Bemerkungen (Field Notes). Diesen Vorschlag gedenke ich hinsichtlich zukünftiger Feldforschungsaufenthalte aufzugreifen, da ich die Notwendigkeit sehe, meine Niederschriften auszuweiten.

beitsschritte und deren zeitliche Einordnung, über Milpa-Schädlinge sowie Feldbau-rituale. Vier Interviews mit Daniel, Gaspar, Vidal und Calín thematisieren die Geschichte der Familie und des Ranchos. Die Aufnahmen entstanden zum Ende meines Aufenthaltes im Jahr 2000. Da meinen Interviewpartnern mein Interesse an Lankiuc bekannt war, musste ich nach kurzen Erläuterungen lediglich Stichworte liefern und so handelt es sich mehr um Erzählungen der Brüder als um strukturierte Interviews. Mit der Ausnahme der Aufnahme von Vidal, die im Anhang der Arbeit vollständig transkribiert und übersetzt erscheint, habe diese Gespräche nicht vollständig transkribiert und übersetzt, sondern für die Auswertung lediglich einzelne Aussagen herangezogen. Bei der Transkription und Übersetzung schwer verständlicher Passagen habe ich wertvolle Hinweise von Ortwin Smailus und Christiane Müller erhalten. Die Transkription der in Kapitel 4 verwendeten Zitate von Daniel und Gaspar hat Barbara Pfeiler zusammen mit ihrer Studentin Loreno Pool Balam, einer Mayera, überarbeitet.

Während meines Aufenthaltes im Sommer 2000 las ich, in der Absicht meinen Methodenapparat zu erweitern, die beiden Lehrbücher zur Methodik *Netzwerkanalyse* von Thomas Schweizer (1989) und das *Lehrbuch der Genealogischen Methode* von Hans Fischer (1996). Ersteres nutzte mir nur begrenzt. Ich hatte schon 1996 begonnen, eine Art einfacher Netzwerkanalyse der Familie auf der Basis der Haushaltsbeziehungen auf unserem Hof und dem Rancho zu erstellen. Im Jahr 2000 nahm ich die Namen der religiösen Würdenträger sowie der Offiziere der neun Kompanien des Kreuzkultes von Tixcacal Guardia auf. Meine Informanten, zwei Offiziere der achten Kompanie, nannten mir neben den Namen und dem jeweiligen Rang auch die Wohnorte von 102 Angehörigen der *nohoč máko 'b*. Mit diesen Informationen konnte ich eine Karte des Einflussgebietes des Kreuzkultes anfertigen, in der neben den Ortschaften auch die Häufung von Würdenträgern berücksichtigt werden. Für das hier bearbeitete Thema war vor allem der Umstand interessant, dass einige *nohohoč máko 'b* das zurückgezogene Leben auf einem Rancho dem in den größeren Ortschaften vorzuziehen schienen. Über eine grundlegende Einsicht und der groben Einordnung der hier beschriebenen Analyse in den entsprechenden theoretischen Zusammenhang konnte ich aus dem Lehrbuch von Schweizer jedoch keinen weiteren Gewinn für meine Arbeit ziehen. Äußerst hilfreich war das Lehrbuch der genealogischen Methode. Zum einen konnte ich direkte Handlungsanweisungen und Hilfen zur Darstellung entnehmen, zum anderen wurde ich für viele Probleme sensibilisiert, die im Zusammenhang mit der Datenaufnahme entstehen konnten. Fischer definiert genealogische Beziehungen als „Beziehungen zwischen Men-

schen durch Heirat und Abstammung“ (1996: 145). Die Aufnahme einer Genealogie war über die Pflichtübung im Rahmen des Exkursionsberichtes hinaus zum Verständnis der Teilnahme an den Zeremonien notwendig, da diese in den meisten Fällen direkt an verwandtschaftliche Beziehungen geknüpft war. Die im Anhang enthaltene Darstellung zeigt nur einen Ausschnitt der von mir aufgenommenen Daten, die damit verbundene Auswahl orientiert sich an der Relevanz der Familienmitglieder hinsichtlich der Zeremonien. Insgesamt umfassen meine Aufzeichnungen 149 Personen, zu denen ich neben ihren verwandtschaftlichen Beziehungen auch Angaben zu ihren Geburtsorten, ihren jetzigen Wohnorten, ihre Kompaniezugehörigkeit sowie Tätigkeiten, die von ihnen verrichtet wurden, aufgenommen habe. Die verzeichneten Tätigkeiten umfassten Bereiche wie die Arbeit auf dem Feld, das Zapfen von Chicle, Anstellung bei staatlichen Institutionen (Ejido, Polizei etc.), Taxidienste, Verkauf (Besitz einer Tienda) sowie das Nähen von *ípilo'b* (traditionellen Frauenkleidern) oder das Knüpfen von Hängematten. Bei der von mir erstellten Genealogie handelt es sich um eine *zusammengesetzte Genealogie* (ebd.: 151), da ich die Daten von vornehmlich drei verschiedenen Personen erhalten habe. Die Aufnahme einer *persönlichen Genealogie*, der „Darstellung der genealogischen Kenntnisse einer ganz bestimmten Person zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt“, welche die subjektive Sichtweise einer Person widerspiegelt (ebd.: 150), erwies sich als unmöglich. Ein erster Versuch mit Porfiria scheiterte, da sie große Erinnerungslücken bezüglich der Namen der etwas weiter entfernten Verwandten aufwies und ihren Ehemann zu Rate zog, der zuvor im Nebenhaus weilte. Tich, der sich weigerte, Angaben zu seiner eigenen Familie zu machen mit der er im Streit auseinandergegangen war, kannte sich mit der Familie seiner Frau sehr gut aus. Da mir weniger das kognitive Bild einer Einzelperson als die Familienstruktur und die Familiengeschichte als solche wichtig war, nahm ich weitere Daten mit Porfirias Brüdern Daniel und Andrés auf, die alle zu einem undifferenzierten Gebilde zusammenflossen. Sowohl Daniel als auch Andrés wurden jeweils bei der Befragung von ihren Ehefrauen Olga und Paulina unterstützt. Problematisch war die Aufnahme der korrekten Personennamen. Neben den Taufnamen werden in der Zona Maya häufig Ruf- oder Spitznamen verwendet. Eine Unterscheidung zwischen den eigentlichen Namen und den – zum Teil wechselnden – Rufnamen ist nicht immer leicht, besonders wenn es sich bei letzteren um übliche Namen handelt, z. B. Paco oder Antonia. Viele Spitznamen sind jedoch keine regulären Namen und deshalb leicht als solche zu identifizieren. Besonders Spitznamen von Frauen, die durch

das Präfix ©– gekennzeichnet werden fallen als solche auf (Bsp: *škuki*, *ščula*, *šme'č*).¹¹ Meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner hatten oft große Schwierigkeiten die echten Namen zu erinnern. Wenn Namen der zweiten Kategorie auffällig waren und zu weiteren Nachforschungen führten, mögen die anderen Spitznamen oftmals unhinterfragt als die wahren Namen angegeben worden sein. Zusätzlich zu der unbekanntem Zahl an Personen mit »falschen« Namen blieben sechs weitere Personen ohne Nennung der wahren Namen, da sich keiner meiner Informanten an diese erinnern konnte.

Jeder meiner Aufenthalte in der Zona Maya führte zu einer intensiveren methodischen Auseinandersetzung und dennoch blieb am Schluss jeweils das Gefühl, dass ich in methodischer Hinsicht meine Anstrengungen noch deutlich erhöhen sollte. Fühlte ich mich sowohl in theoretischer als auch inhaltlicher Hinsicht gut vorbereitet, so glaubte ich ein Defizit an Methodik aufarbeiten zu müssen.

2.4 Geografischer und gesellschaftlicher Kontext: Die Zona Maya

„The death and deposit at the bottom of a warm, shallow sea of billions of Tertiary and Holocene creatures; their formation into one great limestone bed; the eventual rising of that mass above water to become the peninsula of Yucatan – these remote events helped to shape the troubles of 1847” (Nelson Reed 1964: 3).

Mit dieser zeitlich weit ausholenden und auf den ersten Blick irritierenden Einführung beginnt Nelson Reed seine Monografie zum so genannten Kastenkrieg (1847–1901), in dem sich subsistenzwirtschaftlich orientierte Aufständische gegen die spanischstämmige Oberschicht und die prosperierende Haziendawirtschaft wandten. Der aus dem porösen Karstgestein der Halbinsel resultierende Mangel an Oberflächengewässern und die Kargheit der Böden führten, so Reed, im dichtbevölkerten Nordwesten der Halbinsel zu Auseinandersetzungen um Landzugang (ebd.: 3ff.). Zusammen mit anderen naturräumlichen Faktoren hatte die Bodenbeschaffenheit darüber hinaus einen nachhaltigen Einfluss auf die vornehmlich auf Schwendbau beruhende Landwirtschaft der Maya-Bevölkerung, die bis heute in weiten Teilen der Halbinsel vorherrschend ist und die in der vorliegenden Arbeit im Zentrum des Interesses steht. Die 350 km breite trapezförmige Kalktafel, welche die Halbinsel bildet, ragt in etwa vom 16° bis zum 22° nördli-

¹¹ Die Spitznamen lassen sich zum Teil übersetzen. So kommt *škuki* wahrscheinlich von *kuk* = Eichhörnchen. Bestimmte Taufnamen werden jedoch auch mit einem š-Präfix versehen. Dies gilt vor allem für die in der Region nicht so geläufigen aber vorkommenden US-amerikanischen Namen, z.B. šBrenda.

cher Breite über 400 km weit nach Norden in den Golf von Mexiko hinein und trennt diesen von der Karibik (Sommerhof, Weber: 1999: 34). Die höchste Erhebung im nördlichen Teil der Halbinsel bildet die Puuc-Region mit Höhen bis 250 Metern. Lediglich im Süden finden sich bedeutendere Aufwerfungen, unter denen die Maya-Mountains im Nachbarnstaat Belize mit bis zu 1122 m Höhe besonders hervorstechen. Die so genannte Zona Maya, mit der ich mich in der vorliegenden Arbeit befasse, liegt im östlichen Ausläufer der großen nördlichen Karstebene, die sich im Westen bis nach Mérida ausdehnt. Sie erhebt sich bis auf eine Höhe von bis zu 25 m und ist im Osten durch kleine Hügel und Bodenvertiefungen sowie Seen und Kalksteindolinen (Cenotes) gekennzeichnet (Wilson 1980: 7f.). Der Grundwasserspiegel in der nördlichen Ebene beträgt nicht mehr als 27 Meter und in Küstenähe sogar nur einen Meter.¹² Die schwereren Regenfälle im Landesinneren produzieren einen hydrostatischen Druck, der das Grundwasser vom Inneren hin zu den Küstenregionen fließen lässt. Die zahlreichen Einsturzdolinen ermöglichen einen natürlichen Zugang zu diesem unterirdischen Wasser. Lediglich im Süden der Halbinsel, unterhalb des chiapanekischen und guatemalteckischen Hochlandes, finden sich mit dem Río Hondo-Río Azul, Río Candelaria und dem Río Champotón sowie dem Río Usumacinta und Río Grijalva im Golfküstentiefland größere oberirdische Ströme (ebd.: 8ff.; Sommerhof/Weber: 1999: 34). Die Niederschlagsmenge auf der Halbinsel nimmt von Norden mit etwa 472 mm in der Nähe von Mérida bis 2000 mm im südöstlich gelegenen guatemalteckischen Petén deutlich zu. Auslöser für die Regenzeit, die sich über einen Zeitraum von Juni bis Oktober hinzieht, sind Tiefdruckgebiete über dem Atlantik, die regelmäßig tropische Stürme und verheerende Hurrikane zur Folge haben und vor allem im nordöstlichen Teil der Halbinsel für starke Niederschläge sorgen (Wilson 1980: 20f.). Die so genannten Nortes, Kaltluftvorstöße aus dem Norden des Kontinents, bestimmen die Trockenzeit, die von November bis April das yukateckische Klima kennzeichnet und die Temperaturen bis auf 18° absinken lässt. Der Wechsel von Trocken- und Regenzeit bedingt den traditionellen agrikulturn Zyklus mit einer Maisernte pro Jahr und die unzuverlässigen Niederschläge im Norden ließen den vorspanischen Regengott Chac zu einem der wichtigsten Götter aufsteigen (ebd.: 23; 25; 35), dessen Bedeutung sich auch heute noch in den von mir untersuchten Feldbauriten widerspiegelt. Die Klimate der Halbinsel sind allesamt tropisch – das Klima der Region, in der sich die Zona Maya befindet, wird nach der Klimaklassifizierung von Köppen als wechselfeuchtes oder Savannenklimate (AW₂) bezeichnet (ebd.:

¹² Meine Gesprächspartner in Señor gaben eine Tiefe von etwa 20 Metern für den Grundwasserspiegel an.

25). Aufgrund des Klimas und der relativen Nähe des Grundwasserspiegels bildet der regenrüne Feuchtwald (*selva mediana subperennifolia*), mit einer Höhe zwischen 7 und 30 Metern und drei Baumgeschossen, die typische natürliche Vegetationsform für die betreffende Region (Hostettler 1992a: 11; 1996: 9; Centro Estatal 1987: 5). Auffällig ist die Vielzahl der Lianen und das Maya-Wort für Liane (*àk'*) wird von den Mayeros auch als ein Synonym für Wald (*k'aš*) benutzt.

Die akkurate Bestimmung der Bodenbeschaffenheit ist ohne genaue chemische Analyse kaum vorzunehmen. Die charakteristische rote Farbe der Erde beruht auf dem hohen Eisenanteil und dessen Oxidation. Die Erdschicht ist zumeist sehr gering und Erosion lässt an vielen Stellen das Karstgestein hervortreten, während sich die Erde in zahlreichen Löchern und Vertiefungen sammelt. In der Literatur finden sich zum Teil Bezeichnungen auf Maya, etwa für *saskab*, weichen, verwitterten Kalkstein, der schon in vorspanischer Zeit für den Bau von Strassen (*sakbe'*) verwendet wurde. Für den Feldbau bedeutend sind *ek' lu'm*, eine dunkle fruchtbare Erde, *ç'ekel lu'm*, ein steiniger Boden, *k'an lu'm*, ein fruchtbarer rötlicher Boden sowie *boš lu'm*, der aufgrund seiner besonderen Fruchtbarkeit zu den begehrtesten Bodenarten gehört (Wilson 1980: 34; Hostettler 1996: 12).¹³ Zwei Erden spielen auch in der Umgebung des familiären Ranchos eine Rolle: In unmittelbarer Umgebung des Weilers gibt es zwei kleine Gruben, in denen *saskab* abgebaut wird und der Boden um den See herum, an dem Lankiuc liegt, besteht aus *boš lu'm*, wie mir von meinen Gesprächspartnern berichtet wurde.

Politisch gesehen gehört der südöstliche Teil der Halbinsel, die Petén-Region, zu Guatemala. Ebenfalls im Südosten liegt der Nationalstaat Belize, der aus der ehemaligen Kolonie Britisch-Honduras hervorgegangen ist und dessen überwiegender Teil der Bevölkerung von Nachfahren schwarzer Sklaven abstammt. Der größte Teil der Halbinsel Yucatan gehört jedoch zu Mexiko und unterteilt sich in die Bundesstaaten Yucatán, Campeche und Quintana Roo. Der Nordwesten, wo der Bundesstaat Yucatán liegt, war schon vor der spanischen Eroberung und während der Kolonialzeit am dichtesten besiedelt. In der goldenen Epoche der Henequenwirtschaft, von etwa 1870 bis 1917, war Yucatán zum reichsten Bundesstaat und die Hauptstadt Mérida, in der die spanischstämmigen Haziendabesitzer residierten, zur modernsten Stadt von Mexiko aufgestiegen. Mérida, mittlerweile zu einer Millionstadt herangewachsen, bildet mit seiner Kon-

¹³ Die Milperos unterscheiden eine ganze Reihe verschiedener Bodentypen und können diese anhand ihrer pflanzlichen Indikatoren bestimmen. Die Bodenbezeichnungen auf Maya finden auch im sprachlichen Gebrauch der staatlichen Behörden Verwendung (Ewell/Merrill-Sands 1987: 100). In einer Erhebung des Centro de Investigaciones de Quintana Roo (CIQRO 1980: 59) ist eine derartige Aufstellung aufgeführt.

sumgüterindustrie auch heute noch das ökonomische Herzstück der Halbinsel (Moßbrucker 2001: 55ff.). Campeche, vormals zweitgrößte Stadt auf Yukatan, war lange Zeit eine, wenngleich abgeschlagene, Rivalin Méridas. In den Wirren des Kastenkrieges rebellierte deren weiße Oberschicht gegen das Primat Méridas und erzwang die Gründung des Bundesstaates Campeche (Reed 1964: 164; 176). Im Osten des Bundesstaates, in der Grenzregion zum heutigen Bundesstaat Quintana Roo, etablierte sich eine autonome Gemeinschaft der Aufständischen, die nach frühen Friedensabkommen in den Jahren 1851–1853 als *Pacíficos del Sur* bezeichnet werden (De Castro 2001).

Der Hauptteil der Aufständischen zog sich 1850 nach Osten in das Gebiet zurück, das heute den zentralen Teil des Bundesstaates Quintana Roo bildet. Dort entstand das Kreuzkultzentrum Chan Santa Cruz, in dem eine militärisch–religiöse Elite die Administration der unabhängigen Gemeinschaft übernahm. Zwischen den *Cruzoob* und dem Bundesstaat Yucatán bestand weiterhin Kriegszustand mit wechselseitigen militärischen Übergriffen. Auch die *Pacíficos del Sur* wurden mehrfach Opfer der Feindseligkeiten seitens der *Cruzoob*. In den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts, in einer Zeit der politischen Schwäche des Kreuzkultortes, etablierte sich an der Küste das Kreuzkultzentrum Tulum, das eine Zeitlang das entstandene Machtvakuum ausfüllte. Nachdem 1901 der zentralmexikanische General Bravo Chan Santa Cruz eingenommen hatte (Reed 1964: 239ff.; Dumond 1985: 298f.), wurde das Gebiet der Aufständischen in das Bundesterritorium Quintana Roo umgewandelt, das direkt von der Bundesregierung in Mexiko–Stadt verwaltet wurde. Zwar wurde 1935¹⁴ das Municipio Felipe Carrillo Puerto gegründet, dessen gleichnamige Hauptstadt das ehemalige Chan Santa Cruz wurde. Jedoch erhielt Quintana Roo erst im Jahr 1974 mit der Umwandlung in einen Bundesstaat mehr Autonomie (Baas/van Gendt: 1978: 15, 17; Centro Estatal 1987: i). Die sogenannte *Zona Maya*, wie das Gebiet der ehemaligen Aufständischen heute genannt wird, besteht aus den Municipios Felipe Carrillo Puerto, José María Morelos, Lázaro Cárdenas und Solidaridad. Nach Chan Santa Cruz und Tulum entstanden zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts mit Tixcacal Guardia, Chunpom und Chankah Veracruz drei weitere Kreuzkulte in der Region. Im Folgenden werde ich mich auf das Municipio Felipe Carrillo Puerto und den Kreuzkult Tixcacal Guardia, der die Nachfolge von Chan Santa Cruz antrat, beschränken. Dieser Kreuzkult entstand im Jahre 1929, nachdem eine konservative Gruppe der *Cruzoob*, *Los Separados* genannt,

¹⁴ Rodríguez Losa (1991: 103f.) nennt hingegen 1932 als Gründungsjahr des Municipio Santa Cruz, das 1934 in Felipe Carrillo Puerto umbenannt wurde. Damals gehörte auch Tulum zu der Verwaltungseinheit.

mit dem heiligen Kreuz Chan Santa Cruz verließ und etwa 30 km weiter nördlich einen neuen Kreuzschrein gründete (Reed 1964: 254; Villa Rojas 1945: 32, 98).

Laut einer Zählung aus dem Jahre 1974 gehören die Ortschaften Tixcacal Guardia, Señor, Tusik, Yaxley, Melchor Ocampo, San Jose I, Chan Chen Comandante, José Maria Pino Suarez, San Antonio, Kampokolche Nuevo, Kampokolche Viejo sowie San Francisco Aké diesem Kreuzkult an (Bartolomé 1974: 10). Die Angehörigen des Kreuzkultes sind in insgesamt neun Kompanien organisiert, denen jeweils eine in fünf Ränge gegliederte Offiziersklasse vorsteht. Hatten die Kompanien in der Zeit des Kastenkrieges vornehmlich eine militärische Funktion, so dienen sie heutzutage ausschließlich der sozialen Organisation der Kreuzkultanhänger.¹⁵ Die neunte Kompanie wurde erst im Jahre 1998 gegründet und ersetzte eine in den achtziger Jahren ausgeschlossene Kompanie. Da ein Großteil der Offiziere der neunten Kompanie aus X'pichil stammen, kann dieser Ort heute ebenfalls dem Kreuzkult zugerechnet werden.

Bei einer Einwohnerzahl des Municipios von 60 365 beträgt die Zahl der Einwohner dieser 14 Ortschaften laut des Zensus aus dem Jahre 2000 zwischen 6 500 und 7 000 (INEGI 2000d: 7ff.).¹⁶ Zwar kommen die Bewohner einer Reihe von Weilern hinzu, dennoch ist die Zahl der Cruzoob von Tixcacal Guardia sicherlich weitaus geringer einzuschätzen, da sich in den Dörfern nicht alle Bewohner zum Kreuzkult bekennen.¹⁷ Dies gilt vor allem für die Angehörigen der Protestantengemeinden, die in fast jedem Ort entstanden sind.¹⁸ Schon in den 1940ern verzeichnete die presbyterianische Mission im Kreuzkultort X Maben einen ersten Erfolg. Die Konvertiten wurden jedoch vertrieben und siedelten im Ort Tabi (Dame 1971: 112, 124, 148f.). In Señor und im Nachbarort Yaxley wurden die ersten, noch immer existierenden Gemeinden in den siebziger Jahren gegründet. In der Anfangszeit kam es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Cruzoob und Konvertiten (Hostettler 1996: 211ff.), die

¹⁵ Insbesondere bei der Ausrichtung der Fiestas und bei der Ausübung der Kreuzwache (*sèrwisio*) im Kreuzkultzentrum.

¹⁶ Für eine ausführlichere Übersicht siehe Anhang II. Für die Zeit der Unabhängigkeit in den 60ern und 70ern des neunzehnten Jahrhunderts gibt Reed (1964: 216) die Zahl der Cruzoob-Dörfer mit über 100 an und schätzt die Einwohnerzahlen pro Ort auf 50 bis 1 000. Um 1890 scheint die Bevölkerung der Cruzoob von Chan Santa Cruz zwischen 8 000 und 10 000 betragen zu haben (Sapper 1895: 198). Kurz vor der Kampagne von General Bravo 1901 sei die Zahl (der kämpfenden) Cruzoob zwischen 1 500 und 3 000 gelegen. Im Laufe der Kämpfe und unter den Auswirkungen einer Masernepidemie sei die Zahl jedoch auf 1 000 organisierte Cruzoob gefallen (Reed 1964: 240). 1935 zählt Villa Rojas 720 Cruzoob der Tixcacal-Gruppe, die sich auf neun Dörfer verteilen (1945: 43f.). Für das Jahr 1974 beziffert Bartolomé (1974: 10) die Zahl der Angehörigen der Tixcacal-Gruppe mit 2807. Der Anstieg lässt sich vor allem durch das Bevölkerungswachstum infolge der verbesserten medizinischen Versorgung erklären.

¹⁷ Als Angehörigen der Cruzoob bezeichne ich eine Person, die einer Kreuzkultkompanie angehört und dort an sozialen und religiösen Aktivitäten partizipiert.

¹⁸ Im Kreuzkultzentrum Tixcacal Guardia wurden bisher keine Protestanten geduldet.

in abgemilderter Form bis heute die Beziehungen der Angehörigen der beiden Glaubensrichtungen kennzeichnen.¹⁹ In den achtziger und neunziger Jahren wurden auch freikirchliche Gemeinden (Pentecostals) gegründet, deren Angehörige zum Teil aus den zuvor gegründeten presbyterianischen Gemeinden stammten (ebd.: 215f.).

In Felipe Carrillo Puerto lag der Anteil der Protestanten 1980 bei 10,6% und zehn Jahre später bei 13,6%. Eine Erhebung von 1987 gibt Auskunft über die prozentuale Verteilung der Angehörigen der in der Stadt vertretenden Gruppierungen, nach der die *Evangélicas* 24%, die *Presbiteriana* 19,3% und die *Adventistas del 7o Dia* 15,5% auf sich vereinigen konnten (Hostettler 1996: 212). Für das gesamte Municipio betrug im Jahre 2000 die Zahl der Angehörigen der vertretenen protestantischen Gemeinden 6 828 (INEGI 2000b: 3). Der Anteil der Protestanten liegt mit etwa 13,2% an der Gesamtbevölkerung also kaum höher als zwanzig Jahre zuvor. Er ist jedoch in etwa so hoch wie der Anteil der *Cruzoob* an der Gesamtbevölkerung.²⁰ Der Rest der Bevölkerung bekennt sich bis auf einen verschwindend geringen Anteil zum römisch-katholischen Glauben.²¹

In den dreißiger Jahren begann der mexikanische Staat Bildungseinrichtungen in der marginalisierten Region zu schaffen. Der Gründung von Schulen wurde anfangs mit vehementem Widerstand begegnet, und in den Kreuzkultorten der Tixcacal-Gruppe konnten nicht vor 1940 Schulen eingerichtet werden. In der Kreisstadt Felipe Carrillo Puerto wurde zudem ein Internado Indígena gegründet (Villa Rojas 1945: 32f.). Mit der Gründung des Municipios ging die politische Administration der Dörfer von der Kreuzkultelite endgültig in die Hände des Staates über. Mittlerweile wird die Annäherung an den Nationalstaat von vielen *Cruzoob* als *Libertad*, als Befreiung von der Unterdrückung durch die Kreuzkultelite, bezeichnet. Eine zweite Zäsur ereignete sich Ende der sechziger Jahre bzw. Anfang der siebziger Jahre, als der Bau von Straßen, Elektrifizierung und der Anschluss an die Wasserversorgung erfolgte (CIQRO 1980: 89, 108f.).

¹⁹ Während meiner Aufenthalte wurde ich auch Zeuge von religiösen Disputen. Die Protestanten verweisen die Glaubensvorstellungen der *Cruzoob* insbesondere bezüglich der *Numina* des Waldes und des Regens sowie die *Feldbauriten* in den Bereich des Aberglaubens. Ein protestantischer *Milpero*, der von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Exkursion im Sommer 2000 nach der Durchführung von *Feldbauriten* gefragt wurde, bestätigte jedoch, dass er ebenfalls Gebete sprechen ließe. In der Frage wurde der für *Cruzoob*-*Feldbauriten* übliche Begriff *mátan* verwendet, in der Antwort benutzte der befragte *Milpero* jedoch das Wort *reza* (Müller p.M.). Dieses Wort ist in der *Cruzoob*-Terminologie auch gebräuchlich und der von diesem *Milpero* genannte religiöse Spezialist, der für ihn die Gebete sprechen würde, ist namentlich identisch mit einem bekannten *Rezador* aus Tixcacal Guardia. In seiner Untersuchung über Yucatán erwähnt Moßbrucker, dass die Protestanten von *Sudzal* ebenfalls *Feldbauriten* durchführen würden (2002: 126f.).

²⁰ In dieser Quelle werden nur Personen über fünf Jahren einbezogen.

²¹ Auch die ehemalige Kreuzkultkirche in Felipe Carrillo Puerto wird heute von einer römisch-katholischen Gemeinde genutzt.

Anfang der achtziger Jahre war der Großteil der oben aufgeführten Kreuzkultortschaften sowohl an die Wasserversorgung als auch an das Stromnetz angeschlossen (Centro Estatal 1987: 55, 56f.).

Als Villa Rojas die Region 1977 besuchte, beklagte er, dass ein deutlicher Kulturwandel eingetreten war, den er auf die bildungspolitischen Anstrengungen zurückführte (Villa Rojas 1977: 886; 896ff.). Er berichtet, dass in dem Ort Señor eine Escuela Albergue (Internat)²² für die Schülerinnen und Schüler der abgelegenen Dörfer und Weiler eingerichtet wurde. Neben dem Centro Coordinador des Instituto Nacional Indigenista (INI) in Felipe Carrillo Puerto erwähnt er noch die Gründung einer Escuela de Formación Tecnológica Agropecuaria, einer agrartechnischen Fachschule, in der Kreisstadt. In diesen beiden Institutionen wurden die Promotores ausgebildet, die in ihren Heimatdörfern die schulische und hygienische Erziehung der Bevölkerung übernahmen (ebd.: 896f.). Trotz der Verbesserungen im Bildungswesen liegt die Analphabetenrate der über Fünfzehnjährigen noch immer bei 19,5%.²³ Von den Analphabeten sind annähernd 62% weiblichen Geschlechts. In der Altersklasse zwischen 15 und 30 Jahren beträgt der Prozentsatz der Analphabeten jedoch nur noch 7,9. Dennoch hat sich das Gefälle zwischen den Geschlechtern kaum geändert (INEGI 2000a: 1). Die Municipios der Zona Maya Felipe Carrillo Puerto, José María Morelos und Lázaro Cárdenas mit 25,5%, 19,3% und 18,5% wiesen im Jahr 1990 den niedrigsten Prozentsatz von Lernenden an weiterführenden Schulen im Bundesstaat Quintana Roo auf (INEGI 1993: 63). Im Municipio Felipe Carrillo Puerto existierten im Jahr 1985 insgesamt 112 Schulen. Unter diesen Schulen befanden sich 33 zweisprachige Primärschulen (Primerías bilingües) und 13 weiterführende Schulen der Stufe Secundaria. In der Kreisstadt Felipe Carrillo Puerto waren zwei berufsbildende Schulen²⁴ mit wirtschaftlicher und technischer Ausrichtung und in der Ortschaft Chuhuhub war eine agrarwirtschaftliche Fachschule vorhanden (Centro Estatal 1987: 13).

Die Gesundheitsversorgung im Municipio wurde nach einer Studie aus den achtziger Jahren von drei staatlichen Institutionen gewährleistet. Das Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA) betrieb danach sieben Gesundheitszentren (Centros de Salud), eines davon in der Municipalhauptstadt. Darüber hinaus gab es in den Dörfern mit 500 bis 1 000 Einwohnern eine kleinere medizinische Einrichtung (Casa de Salud bzw. Auxiliar

²² Meines Wissens existiert dieses Internat heute nicht mehr.

²³ Anfang der achtziger Jahre lag der Anteil der nicht alphabetisierten Bevölkerung allerdings noch bei 30,7% (CIQRO1987: 11).

²⁴ Die betreffende Bildungsstufe wird als Medio Superior bezeichnet.

de Salud). Das Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) unterhielt neun Einrichtungen der so genannten Medicina Rural, unter anderem in den Kreuzkultorten Señor und X'pichil, des weiteren eine Klinik (Hospital Rural) mit 20 Betten in Felipe Carrillo Puerto.²⁵ Das für die Gesundheitsversorgung der staatlichen Angestellten zuständige Instituto de Seguridad y Servicio Social de los Trabajadores del Estado (ISSSTE) war ebenfalls in der Municipalhauptstadt vertreten (Centro Estatal 1987: 14f.)

Bevor ich im nächsten Kapitel ausführlich auf die Milpa-Wirtschaft und die ökonomischen Alternativen eingehe, möchte ich zum Abschluss dieses Überblicks noch einige statistische Daten zu den Beschäftigungsverhältnissen im Municipio anführen und die Grundlagen der ejidalen Landwirtschaft darlegen. In den achtziger Jahren überwog im Municipio Felipe Carrillo Puerto die traditionelle Milpa-Wirtschaft vor der ebenfalls bedeutsamen »Agricultura Moderna« mit dem Einsatz von Maschinen und Dünger (Centro Estatal 1987: 19) und auch zur Jahrhundertwende dürfte sich das Verhältnis noch nicht gewendet haben. Ebenfalls Anfang der achtziger Jahre betrug der Anteil der Maisanpflanzungen am landwirtschaftlich genutzten Land 96,7% (CIQRO 1980: 61). Laut des Zensus des Jahres 2000 waren von 17 595 Beschäftigten annähernd 50% im Agrarsektor tätig. Der Großteil dieser Gruppe wurde als Landarbeiter aufgeführt (98,7%), der Rest als Techniker, Funktionäre, Transporteure usw. Der Anteil der Frauen in der Landwirtschaft lag bei nur 2,8%, die meisten davon arbeiteten als Landarbeiterinnen. Von der zweiten Hälfte der Beschäftigten im Municipio finden sich nur etwas über 20% aufgeführt — sie verteilten sich auf den Handel (8,8%), die Industrie bzw. Manufakturen (5,3%), das Baugewerbe (6,3%), die Wasser- und Elektrizitätsversorgung (0,3%) und die Öl- und Gasförderung (0,3%).²⁶ Von den Frauen, die mit 3 289 Personen lediglich 18,7% der Beschäftigten stellten, arbeiteten 15,3% als Lehrerinnen, 9,2% als Arbeiterinnen oder Kunsthandwerkerinnen sowie 20,6% im Handel (INEGI 2000c: 3). Die Zahl der arbeitenden Frauen ist sicherlich bedeutend höher, wenn Arbeiten auf Feldern oder Gärten der Familie sowie das Ausüben eines Kunsthandwerks zur Aufbesserung des Haushaltsgeldes dazu gezählt werden. Die an der Subsistenz beteiligten Frauen arbeiten zwar seltener auf dem Feld, sind aber dennoch durch ihre Tätigkeiten in die Milpa-Wirtschaft eingebunden. Es gilt zu beachten, dass ein Großteil

²⁵ Christiane Müller, Teilnehmerin an einer Feldforschungsexkursion zum Thema Medizin im Jahre 2000, berichtete mir, dass die kleine Klinik in Señor nunmehr von der SSA betrieben wird. Eine weitere medizinische Einrichtung von der IMSS existiert heute meines Wissens nicht.

²⁶ Dies liegt daran, dass die Tabelle sowohl einerseits nach Gewerbebereichen als auch nach Berufen geordnet ist. Deshalb sind auch Überschneidungen möglich. Der Rest arbeitet als Staatsbedienstete, Wachpersonal, Kunsthandwerker oder Techniker in anderen Sparten.

der Beschäftigungsverhältnisse außerhalb der Landwirtschaft vornehmlich auf Felipe Carrillo Puerto und die größeren Ortschaften des Municipios beschränkt bleibt. In den kleineren Ortschaften dominiert zweifelsohne die Milpa-Subsistenz, die durch zusätzliche Verdienstmöglichkeiten und gelegentliche Lohnarbeiten ergänzt werden muss.

Das Ejido ist die bedeutendste Institution für den Zugang zu Land im Municipio. Laut einer Erhebung aus dem Jahre 1970 wurden etwa 43 000 ha des bewirtschafteten Landes von Ejidos verwaltet. Lediglich annähernd 10 000 ha befanden sich zu dieser Zeit in Privatbesitz (CiQRO 1980: 60; Fig. 52). Für das Jahr 2002 werden sogar 550 186 ha Ejido-Land genannt, das sich auf 51 Ejidos verteilt. Von dieser Fläche wird 71,9% landwirtschaftlich genutzt, etwa 21,6% forstwirtschaftlich²⁷ und der Rest für Viehwirtschaft (INEGI 2002: 10,13). Insgesamt sind im Municipio 3 635 Ejidatarios berechtigt, eine Parzelle Land zu bearbeiten oder ein Wohnhaus²⁸ zu errichten. Weitere 2 789 Personen arbeiten in den Ejidos anderweitig land- bzw. forstwirtschaftlich oder betreiben Viehzucht (ebd.: 16). Im Anhang II finden sich die Ejidos verzeichnet, die den Kreuzkultortschaften von Tixcacal Guardia zugeordnet sind. Das Ejido X Maben, zu dem auch Señor, Chan Chen C. und San Antonio gehören, ist in der vorliegenden Studie leider nicht aufgeführt. Es zählt wahrscheinlich zu den fünf weiteren Ejidos des Municipios, zu denen keine vollständigen Daten vorlagen und die deshalb nicht in die oben aufgeführten Daten einfließen (ebd.: 2002: 10). Das 1938 entstandene Ejido X Maben war das erste Ejido, das die Cruzoob von Tixcacal Guardia erhielten. Es ist mit 73 400 ha und 555 Ejidatarios heute das größte Ejido im Municipio (Hostettler 1996: 142).²⁹

Jedes Ejido besteht aus drei Hauptorganen: Die Asamblea ist die Versammlung aller Ejidatarios. Das Comisariado Ejidal, bestehend aus dem Presidente, einem Secretario und einem Tesorero, vollzieht die Beschlüsse der Asamblea und dient der Repräsentation des Ejidos. Der Consejo de Vigilancia, ein Kontrollorgan, das ebenfalls aus einem Presidente, einem Secretario und einem Tesorero besteht, überwacht die Administration des Comisariado Ejidal hinsichtlich ihrer Rechtmäßigkeit und Übereinstimmung mit den Beschlüssen der Asamblea (INEGI 2002: 2).

²⁷ Zwischen 1953 und 1983 hielt die Gesellschaft Maderas Industrializadas de Quintana Roo eine Konzession für den Einschlag von Qualitätshölzern wie Mahagoni (*Swietenia macophylla*) und spanischer Zeder (*Cedrela odorata*) im Bundesstaat. Dies erregte den Widerstand der lokalen Bauern, die nicht an den Gewinnen aus dem Holzhandel beteiligt waren, und nach dem Auslaufen der Konzession übertrug der Staat mit dem Plan Piloto Forestal die Holzwirtschaft auf die Ejidos. Die Beteiligung der Ejidatarios zielte auch auf die Einführung einer nachhaltigen Holzwirtschaft ab (Galletti 1998: 33f.).

²⁸ Hiermit sind sicherlich Ranchos gemeint, denn die Ortschaften gehören nicht zu den Ejidos.

²⁹ Eine ausführliche Beschreibung der Entstehung findet sich in Hostettler (1996: 97–152). Die Karte 4.2 zeigt die Größe und genaue Lage der Ejidos des Municipios (ebd.: 144).

3. Milpa–Wirtschaft auf der Halbinsel Yucatan

„Die Ländereien sind zunächst gemeinschaftliches Eigentum, und darum wird derjenige, der sich ihrer als erster bemächtigt, ihr Besitzer. Sie säen auf vielen auseinanderliegenden Feldern, damit, wenn eines keinen Ertrag bringt, das andere dies ersetzen kann. Wenn sie den Boden bestellen, säubern sie ihn lediglich von Unrat, den sie verbrennen, und hierauf säen sie; von Mitte Januar bis zum April bereiten sie das Land vor, und wenn der Regen beginnt, bringen sie die Saat in den Boden ... mit einem spitzen Stock graben sie ein Loch in die Erde, sie legen fünf oder sechs Körner hinein, die sie mit demselben Stock zuschütten“ (Diego de Landa 1990: 52f.).

Diese Beschreibung der Bewirtschaftung einer Milpa stammt aus Fray Diego de Landas *Bericht aus Yucatan*¹ über die Lebensweise und Glaubensvorstellungen der indigenen Bevölkerung zur Zeit seines Aufenthaltes auf der Halbinsel (1549–1563). Diese Zeilen könnten eine knappe Beschreibung der heutigen Milpa–Wirtschaft in der Zona Maya darstellen. Landzugang und Bodenbearbeitung der etwa 500 Milperos des Ejidos X Maben im Municipio Felipe Carrillo Puerto lassen sich mit diesen Worten treffend fassen. Die Milpa–Wirtschaft, eine Form des Schwendbaus² mit den Anbaufrüchten Mais, Kürbis und Bohnen, reicht weit in die vorspanische Zeit zurück.³ Die symbolische Struktur⁴ in den schriftlichen sowie ikonografischen Darstellungen der Maya–Gesellschaften der Klassik und Postklassik reflektiert die Rolle des Maises als bedeutendstes

¹ Die *Relación de las cosas de Yucatán* entstand wenige Jahre nach dem Autodafe, das der Missionar Diego de Landa 1562 in Maní durchgeführt hatte. Für die nicht legitimierte Folterung und die Ermordung von vermeintlichen indianischen Ketzern und die Verbrennung religiöser Gegenstände und Schriften musste de Landa sich 1563 vor dem spanischen Hof verantworten (Rincón 1990: 232ff.). Der Bericht entstand während seines Prozesses und diente ihm zur Veranschaulichung der yukatekischen »Zustände« und indirekt der Rechtfertigung seines Handelns. Eine ähnliche Beschreibung der Milpa–Wirtschaft liefert der Methodist Richard Fletcher, der 1867 im nördlichen Belize missionierte (Rugeley 2001: 107).

² In der Literatur wird die Milpa bisweilen als Brandrodungsfeld charakterisiert. Während in älteren ethnologischen Wörterbüchern keine begriffliche Unterscheidung zwischen *Schwendbau* (*swidden cultivation*) und *Brandrodungsfeldbau* (*slash and burn*) getroffen wird, grenzt Schüren (1997: 129; 2002: 291 FN 3) diesen vom Schwendbau ab, da bei der Brandrodung neben dem überirdischen Bewuchs zusätzlich auch das Wurzelwerk entfernt werde, während auf der Milpa die Wurzeln im Erdreich verbleiben. Ich schließe mich dieser Definition an. Die von Schüren angeführte Unterscheidung findet sich auch im *Neuen Wörterbuch der Völkerkunde*, leider werden beide Begriffe hier gegensätzlich definiert. Sie werden jeweils als rein oberirdische Bereinigung des Bewuchses beschrieben, die von der anderen Form dadurch abgegrenzt würde, dass bei dieser auch das Wurzelwerk gerodet werde (Müller 1988: 70f., 430).

³ Sie war jedoch nicht die einzige Form der Landwirtschaft, sondern es gab darüber hinaus intensive Bewirtschaftung mit künstlicher Bewässerung (Hostettler 1992: 18).

⁴ Unter dieser symbolischen Struktur verstehe ich die Bedeutungsträger und Repräsentationen, die aufeinander verweisen und in sinnvolle Zusammenhänge gestellt werden können. Bedeutungszusammenhänge ergeben sich jedoch nicht aus starren Dichotomien, die bis in das letzte Glied hinein logisch nachzuvollziehen sind, sondern die kulturellen Muster ergeben sich vielmehr durch die Anwendung von Verknüpfungstechniken. Die Trägerinnen und Träger einer bestimmten Gruppenkultur erwerben kulturelle Kompetenzen und Narrativa, mit denen die Symbole vor dem Hintergrund der jeweiligen sozialen Realität interpretiert werden. Die symbolische Meta–Struktur der »Mayakultur« setzt sich aus einer Reihe von individuellen und kollektiven Interpretationen und Repräsentationen zusammen, die im Laufe der Jahrhunderte in den unterschiedlichsten sozialen Interaktionszusammenhängen entstanden.

Nahrungsmittel. Die religiösen Praktiken der heutigen bäuerlichen Bevölkerung der Halbinsel Yukatan nehmen ebenfalls auf eine Symbolstruktur Bezug, die mit den älteren Konzepten vieles gemeinsam hat. In einem essentialistischem Sinne bildet diese doppelte ökonomische und symbolische Struktur einen Kern der Maya-Kultur.

Die ökonomischen Bedingungen und symbolischen Reflexionen unterlagen jedoch einem starken zeitlichen Wandel, in dessen Folge sowohl die Symbole und die Bedeutungsfelder neu kontextualisiert wurden. Die Conquista und die koloniale Neuordnung sowie die christliche Missionierung bilden eine derart bedeutende Zäsur, dass die Versuchung groß ist, die Entwicklung der Maya-Kultur in eine *vorspanische Zeit* und eine *Kolonialzeit* aufzuteilen. Dieser gewaltige kulturelle Kontinuitätsbruch der indigenen Kulturen, der mit der Kolonisation einherging, forderte die wissenschaftliche Identifikation verbleibender Kontinuitäten geradezu heraus. Die Kontinuitätsbrüche und Bedeutungsverschiebungen in der Zeit seit der kolonialen Durchdringung dürfen jedoch dabei nicht aus dem Blickfeld geraten. In der langen Auseinandersetzung mit der christlichen Vorstellungswelt veränderte sich die indigene Kultur nachhaltig. Die neuen Interpretationen lassen sich in ihren Elementen nicht in »authentisch Maya« oder »christlich« entflechten, denn der kulturelle Bedeutungswandel ist wechselseitig mit den sozialen Prozessen verbunden. Dies wird etwa in der Landrechtsfrage deutlich: Das *gemeinschaftliche Eigentum* der Böden bei Diego de Landa und das kommunal verwaltete Ejido-System nach der mexikanischen Revolution trennen bedeutende soziale Auseinandersetzungen über den Zugang zu Land. Die koloniale Umstrukturierung mit der Einführung von Encomienda und Repartimiento reformierten die Besitzverhältnisse von Land und Arbeitskraft.⁵ Wirtschaftsliberale Entwicklungen in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wirkten sich auf die Bewirtschaftung der bisher ungenutzten Waldbestände aus. Die Privatisierung des Waldes, die Begrenzung der Subsistenzwirtschaft und die zunehmende Ausgrenzung der indigenen Eliten oder indianischen Bruderschaften (Cofradias) führten zu Landkonflikten, von denen der sogenannte Kastenkrieg (1847–1901) den bedeutendsten sozialen Konflikt darstellt (Rugely 1996: 14, 63ff.; Gabbert 1997: 100ff.; 1999: 103).

⁵ Ideologisch als Institution der Christianisierung und zum Schutz der indigenen Bevölkerung aufbereitet, dienten die »Zuteilungen« von Land bzw. Menschen an die Konquistadoren als Instrument ihrer Belohnung, Kontrolle und Integration der Soldaten in die neue Gesellschaftsordnung, vgl. Mires (1989: 83ff).

Der Widerstand der Aufständischen konstituierte sich in einer Heilserwartungsbewegung um ein sprechendes Kreuz.⁶ Die Angehörigen des Kreuzkultes von Chan Santa Cruz und der in der Folge entstandenen Kreuzkultzentren Tulum, Tixcacal Guardia, Chunpom und Chan Cah Veracruz vertreten bis heute eine Ethik, in der die Milpa-Subsistenz und die Verhaltenserwartungen bezüglich der damit verbundenen Arbeits- und Lebensweise eine zentrale Rolle spielen. Die Landverteilung in den unabhängigen Gebieten im Osten der Halbinsel lag in den Händen der aufständischen Milperos, insbesondere der Vertreter der jeweiligen Kreuzkultadministration. Die Annäherung der Cruzoob an den mexikanischen Nationalstaat fällt zeitlich mit den Sozialreformen im Zuge der mexikanischen Revolution zusammen. Die Einführung des Ejidos X Maben 1937 in der Zona Maya verhalf den Angehörigen der Cruzoob zu Privilegien bei der Land- und Waldnutzung in der Region (Sullivan 1985: 149; 149f.). Die gemeinschaftliche Landnutzung der heutigen Bevölkerung der Zona Maya hat eine ganz spezifische historische Ausprägung, die sich auch im kollektiven Gedächtnis der Cruzoob niedergeschlagen hat. Das Recht auf die Bewirtschaftung des Ejidos wurde von meinen Gesprächspartnern mit den Rechtsansprüchen in Verbindung gebracht, die aus der Zeit der politischen Unabhängigkeit im Zuge des so genannten Kastenkrieges stammen.

Über die Verteilung der Böden wurde, laut Angehörigen meiner Gastfamilie, in der Ejido-Versammlung entschieden. Wird den Anträgen der Milperos keine Mehrheit entgegengesetzt, stehe ihnen das gewünschte Land zur Verfügung. Die Leitung des Verfahrens übernimmt der Präsident des Ejidos. Das Gewohnheitsrecht leite dabei die Entscheidungen der Vollversammlung. Die Milperos meiner Gastfamilie bestellten die Böden um das Rancho Lankiuc schon seit langer Zeit und nach eigener Aussage hatten sie bis auf Schwierigkeiten mit einem lokal ansässigen Rinderhalter keine Probleme bei der Landverteilung und auch in diesem Fall vermochten sie ihre Ansprüche auf Begrenzung seiner Weidefläche durchzusetzen.

Eine weitere Übereinstimmung der Beschreibung Diego de Landas mit den Praktiken der heutigen Milpa-Wirtschaft findet sich in der Technik der Bodenbearbeitung. Das Abbrennen der Felder und das Ausbringen der Saat hat sich prinzipiell nicht geändert. Der heute bestehende Einsatz von Kunstdünger⁷ und die Verwendung von Maissorten

⁶ Die Umstände des Auffindens des sprechenden Kreuzes an einem Baum nahe einer Cenote und die frühe Administration des entstehenden Kreuzkultes um José María Barrera und den Ventriloquisten Manuel Nauat werden ausführlich in Reed dargestellt (1964: 132–145; 160).

⁷ Die Milperos in meinem Bekanntenkreis gaben an, dass sie Kunstdünger verwenden würden und ich sah auch die Vorräte. Schädlingsbekämpfungsmittel wurden ebenfalls von einigen Milperos eingesetzt. Rabeler (1995: 77) erwähnt ein Spritzgerät, dass er in Lankiuc gesehen habe. Meine Gesprächspartner

aus den staatlichen Landwirtschaftsprogrammen sind jedoch als wirkungsmächtige Veränderungen in Bezug auf die Ertragszahlen anzusehen. Der fehlende Einsatz von landwirtschaftlichen Maschinen ist vor allem auf die bodenbedingten Schwierigkeiten zurückzuführen. Das Heraustreten des Karstgesteins machte zumindest auf den Feldern der Zona Maya, die ich besuchte, die Verwendung derartiger Hilfen unmöglich. Die ökonomische Ausgangssituation erlaubt den Milperos zudem die Anschaffung von Maschinen nicht ohne Aufnahme von Krediten. In Gegenden der Halbinsel Yukatan, wo sich günstigere Bedingungen vorfinden lassen, kommt es jedoch gelegentlich zu einem Einsatz von Maschinen und Bewässerungssystemen (Schüren 1997: 119; 125). Aufgrund des Fehlens von Oberflächengewässern und des porösen Karstgesteins sowie der periodisch bedingten Regenzeiten und der damit verbundenen Ökologie der Halbinsel ist die Milpa-Wirtschaft oftmals besser mit einer nachhaltigen Waldwirtschaft vereinbar, insofern genug Land zur Verfügung steht, um die notwendige Brachezeit von 15 Jahren einhalten zu können (ebd.: 115, 122ff.).

3.1 Die Milpa-Wirtschaft in der Ökonomie der Halbinsel Yukatan und ihre Repräsentation

kuy alale', wa ka meyah mišmák ku bo'tik eč wa' kuy učtal kaw uyik ku saktal u tan a kab kuy alal muy učtal ku yantal teč ta'k'in

Es heißt, wenn du arbeitest, ohne bezahlt zu werden, wenn dir dann die Handfläche juckt, so wird gesagt, dann dauert es nicht lange, bis du Geld erhältst.

(Sprichwort von Tich, 1998)

Das Hauptanbaugebiet des Maises, die sogenannte Zona Maicera, erstreckt sich im Zentrum der Halbinsel von Campeche bis nach Quintana Roo. Während im Norden um Tizimin herum die Viehzucht von Bedeutung war und im Westen der Halbinsel die Zuckerrohr- und Henequenplantagen die Arbeits- und Besitzverhältnisse strukturierten, blieb das heutige Quintana Roo im Osten stets wirtschaftlich marginalisiert (Gabbert 1999: 166). Überbeanspruchung der Böden durch Verkürzung der Brachezyklen und Abholzung der Wälder führten zu einer Agrarkrise in den sechziger und siebziger Jah-

gaben jedoch an, dass die künstliche Düngung teuer sei und der Einsatz von den jeweiligen finanziellen Möglichkeiten abhing. Eine ähnliche Situation besteht auch in Xocen im Bundesstaat Yucatán (Terán, Rasmussen, Cauich: 1998: 55).

ren in der zentralen Maiszone und zu einer verstärkten Milpa-Bewirtschaftung in Quintana Roo (Moßbrucker 1994: 46).

Das Rückgrad der Milpa-Wirtschaft, der Anbau von Mais, Kürbis und Bohnen, wurde in Lankiuic lediglich durch Melonen ergänzt. Auf vielen Milpas um Señor herum werden jedoch weitere Feldfrüchte angebaut.⁸ Einige der mir bekannten Milperos besaßen einen Corredor genannten Obst- und Gemüsegarten mit Orangenbäumen, Bananen- oder Chilipflanzen. Auf den Höfen wurden ebenfalls einige Nutzpflanzen angebaut. Auf unserem Hof wuchsen neben Bananen, Papayas, Mangos, Kokosnüssen, verschiedenen Zitrusfrüchten, Mamuncios sowie Avocados auch vier Arten von Chili und die Blattgemüse *čay* und *šmakolam*.⁹ In einem traditionellen Hochbeet, *k'anče*, zog die Familie von Calín und Marcelina Knoblauch und Cilantro (Koriandergrün). Überwiegend diente die Ernte der Subsistenz¹⁰, selten wurden Erträge in der Nachbarschaft verkauft. Insbesondere Mais fand aufgrund seines niedrigen Verkaufswertes vornehmlich in der Selbstversorgung Verwendung.¹¹ Erst mit dem Anwachsen des Tourismus im Nordosten der Halbinsel gewann der Anbau von *cash crops* wie Orangen oder Radieschen an Bedeutung in den Wirtschaftsstrategien der bäuerlichen Bevölkerung.¹² Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts wurden in der Zona Maya Gelderträge vornehmlich durch das Zapfen von Chicle (*Manilkara zapota*) erwirtschaftet. Der große Bedarf an dem Naturkautschuk ging jedoch in den 1930ern mit der Synthetisierung von Kaugummi stark zurück. In den zwanziger Jahren des

⁸ Es macht wenig Sinn, die Milpa und die anderen vorhandenen Feld- oder Gartenformen allzu scharf von einander abzugrenzen. Wo die jeweiligen Feldfrüchte angebaut werden, bleibt vor allem den Milperos überlassen. In der Literatur werden eine Reihe von Feldfrüchten aufgezählt, die von der ländlichen Bevölkerung Yukatans angebaut werden. Schüren (1997: 120) führt Tomaten, Chili, Kräuter, Süßkartoffeln, Ananas, Melonen, Yucca, Papaya, Gurken, Bananen, Tabak und Zuckerrohr an. Eine sehr ausführliche Aufstellung der Anbauprodukte im Ort Xocen im Bundesstaat Yucatán findet sich in Terán, Rasmussen, Cauich, 1998.

⁹ Mamuncios sind mirabellengroße, hartschalige Früchte mit einem wässrigen Fruchtfleisch und einem großen Kern. Im Jahr 1998 habe ich eine Aufstellung aller größeren Nutzpflanzen in den drei Segmenten des Hofes angefertigt. Insgesamt habe ich 25 Arten von Bäumen, Sträuchern oder Kräutern gezählt, die als Nahrungsmittel oder Gewürz Verwendung fanden.

¹⁰ Der Maisbedarf einer Familie liegt bei etwa 3000 Kilogramm (Warman 1985, zitiert nach Gabbert 1999: 251 FN 107). Eine Erhebung aus dem Jahr 1970 weist einen durchschnittlichen Ertrag von etwa 1000 kg pro Hektar im Municipio Felipe Carrillo Puerto aus (CIQRO 1980: Fig. 54). Für den Ort Yaxley gibt Hostettler (1992: 11) für das Jahr eine durchschnittliche Feldgröße von 4,5 ha an. Die Feldgröße der Milperos in Lankiuic variierte zwischen einem und elf Hektar, vgl. hierzu Anhang VII.

¹¹ Manuel aus Pino Suárez, der nur wenig andere Einkommensquellen neben der Milpawirtschaft hatte, beklagte bitter den niedrigen Verkaufswert. Im Jahr 2000 betrug er anderthalb und 2002 zwei mexikanische Pesos pro Kilo. Die allgemeine Wirtschaftskrise Mexikos und die Auswirkung des Freihandelsabkommens NAFTA sowie die Senkung der Garantiepreise durch den staatlichen Aufkäufer CONASUPO und die Zurücknahme der Agrarsubventionen seit 1982 führten nach Schüren (1997: 114; 125, 127f.) zum Preisverfall des Maises.

¹² Lange gab es nur geringe Vermarktungsmöglichkeiten. Zudem fehlten den Milperos die landwirtschaftlichen Kompetenzen im Umgang mit den neuen Anbauprodukten (Hostettler 1992: 31).

vorangegangenen Jahrhunderts war die Chicle-Gewinnung die bedeutendste kapitalistische Wirtschaftsform im Osten der Halbinsel. Die Cruzoob konnten zwar das Naturprodukt an Aufkäufer verkaufen, doch die Wälder wurden auch von einer großen Anzahl von sogenannten Chicleros aus dem Westen durchquert (Villa Rojas 1945: 32f.). Diese Konkurrenzsituation führte auch zu handgreiflichen Auseinandersetzungen. Villa Rojas berichtet von Angriffen der Cruzoob auf Chicle-Lager und Plünderungen (1945: 32). Unter dem sozialreformerischen Präsidenten Cardenas (1934–1940) wurde die *Federación de Cooperativas Chicleras de Quintana Roo* ins Leben gerufen, welche die Organisation der Chicle-Gewinnung betrieb (Hostettler 1992: 26). Benito, der Vater meiner Gastfamilie, beherrschte die Ritztechniken (*čak ya'*) und einige seiner Söhne hatten diese Tätigkeit von ihm erlernt und zeitweise auch selbst ausgeübt. Daniel war auch zur Zeit meiner Aufenthalte ein organisierter Chiclero. Dies bildete einen bedeutenden Aspekt seiner Identität, denn er sprach oft vom Chicle-Zapfen. Die Chicleros von Señor stellten sich im Jahr 2000 bereitwillig den Fragen eines nach Daniels Angaben britischen Forschers, der an einem Tisch vor der großen Tienda an der Carretera nach Felipe Carillo Puerto seinen Arbeitsplatz eingerichtet hatte. Später traf ich die »Informanten« erneut, als sie das Bier tranken, das ihnen der Interviewer spendiert hatte. Sie priesen die Chicle-Kooperative und ihre Bedeutung, die durch den Besuch des »Antropologo« zum Ausdruck gekommen war.

Andere Waldnutzungsformen wie der kommerzielle Holzeinschlag gewannen schon in der Zeit der Unabhängigkeit an Bedeutung, als die Aufständischen in Tulum 1886 britischen Holzfällern aus der benachbarten Kolonie Britisch-Honduras Waldgebiete zur Nutzung überließen (Lapointe 1997: 92f.). Der Verkauf von Nutzholz wird heute vom Ejido aus organisiert und der Gewinn kommt zu einem Teil den beteiligten Milperos zugute. Das körperlich anstrengende Schlagen von Eisenbahnschwellen, noch 1996 eine wichtige Einnahmequelle, ist zurzeit aus ökologischen Gründen vom Ejido eingestellt worden. Die Jagd¹³ zur Eigenversorgung, aber auch zum Verkauf von Fleisch, wird ebenfalls betrieben. Die Rechtslage dazu ist unklar: Das Jagen in der Zona Maya ist

¹³ Mit der Jagd in der Zona Maya beschäftigte sich die Hamburger Feldforschungsexkursion 1992. Neben den Beschreibungen der Jagdtechniken, bzw. -methoden wird die Beziehungen zwischen Jagd und religiöser Vorstellungswelt der Cruzoob untersucht. Es zeigte sich, dass die Jäger durch Jagdzauber, Gebete oder das Befolgen von Verhaltensvorschriften mit den Numina des Waldes korrespondieren (Gorissen et al. 1995). Jagdriten wie die Weihe der Jagdwaffe werden auch in Gabriel (2001) beschrieben. Während meiner Aufenthalte in Señor konnte ich oft Männer zur Jagd gehen sehen. Besonders auf dem Weg nach Lankiuic begegnete ich häufig Personen mit Jagdwaffen. Gelegentlich tauchte Jagdfleisch in einem der Haushalte auf oder Jagderlebnisse wurden erzählt. Im Sommer 2002 starb der Rezador Don Pedro, der Bruder von Daniels Schwiegervater, bei einem Jagdunfall während einer *čùk*, einer Jagd im Hochsitz, bei der er aus einer Höhe von fünf Metern aus einer in den Bäumen aufgehängten Hängematte fiel.

nach dem Stand von 1992 für den Eigenbedarf gestattet oder zumindest geduldet. Der Verkauf von Wildfleisch an Restaurants oder Aufkäufer ist jedoch illegal. Im Ejido X Maben ist die Jagd sogar grundsätzlich verboten (Großmann 1995: 42; 45f.) Ein Angehöriger meiner Gastfamilie gab jedoch an, dass die Ejidatarios ausdrücklich das Recht hätten, zu jagen. Der Erwerb eines Gewehres stellt aber einen außergewöhnlichen finanziellen Aufwand dar und viele mir bekannte Familien konnten sich keine Waffe leisten. Der Wildbestand schwindet zudem, so dass die Jagd wenig einbringt, zugleich aber zeitaufwendig ist. In der Familie gab es einige Männer, die regelmäßig zur Jagd gingen und für die diese vornehmlich Abwechslung und Entspannung bedeutete.¹⁴

Die Haustierhaltung von Hühnern, Truthühnern, Schweinen und weniger auch von Rindern¹⁵ trägt in vielen Familien zum Lebensunterhalt bei. Ein Angehöriger der Kreuzkultelite berichtete unserer Exkursionsgruppe 1996, dass der Verkauf von Schweinen früher eine bedeutende Einnahmequelle in der Gegend darstellte. Der immer noch aktive Milpero verdiente auch 2002 mit über siebzig Jahren einen Teil seines Unterhaltes mit der Aufzucht von Schweinen. Die landwirtschaftlichen Aktivitäten werden von staatlichen Institutionen mit Darlehen, finanziellen Unterstützungen oder durch das Verteilen von Saatgut gefördert. Während meiner Aufenthalte waren verschiedentlich Vertreterinnen und Vertreter der DIF (Desarrollo Integral de la Familia) in Señor unterwegs und verteilten Beihilfen oder informierten über neue Programme.¹⁶

Die Bienenhaltung hat eine lange Tradition auf der Halbinsel. In vorspanischer Zeit wurde vor allem die kleine, stachellose Biene (*Melipona beecheii*) kultiviert, deren Honig auch in heutiger Zeit in den indigenen medizinischen Konzepten als Heilmittel Verwendung findet. Die kommerzielle Honiggewinnung aus eingeführten afrikanisierten Stämmen ist ein bedeutender Wirtschaftszweig und ein Großteil der Exporte der yukatekischen Erträge haben Länder in Europa zum Ziel (Hostettler 1992: 24f.; Schüren 1997: 120). Auch in deutschen Geschäften findet sich häufig Honig aus Yukatan und ein Mayero aus Pino Suárez berichtete mir ausführlich über seine Erlebnisse als Handelsvertreter für Honig auf Nahrungsmittelmessen in Köln und Bonn.

¹⁴ Nach Hostettler (1992: 17) dient die Jagd in Yaxley hingegen nur selten zur Selbstversorgung. Das Fleisch werde zumeist illegal in Señor oder Felipe Carrillo verkauft.

¹⁵ Hostettler (1992a: 32) sieht in der Rinderhaltung weniger eine kommerzielle Aktivität sondern vornehmlich eine Kapitalanlage.

¹⁶ Im Jahr 1998 wurden im Rahmen eines Programmes an jede Familie in Señor 20 Hühner, 20 Orangenbäumchen, Samen für Zwiebeln, Radieschen und Cilantro (Koriander) sowie eine finanzielle Beihilfe von 160 mexikanischen Pesos für den Bau eines Hühnerstalls oder eines *k'anče'*-Hochbeetes verteilt.

Einige Frauen in Señor und Pino Suárez knüpften Hängematten oder nähten und bestickten *ipiles*.¹⁷ Mit dem Verkauf der Produkte an andere Frauen aus dem Dorf konnten sich diese Spezialistinnen ein eigenes Einkommen erschließen.¹⁸ Der wachsende Tourismus schafft steigenden Bedarf an bestimmten Kunsthandwerkerzeugnissen und der Staat fördert Handwerksbetriebe und organisiert den Aufkauf aufgrund der wirtschaftlichen sowie kulturpolitischen Bedeutung des Kunsthandwerks. Diese Entwicklung schafft zwar eine gesteigerte und gesicherte Nachfrage, führt aber zu grundlegend veränderten Arbeitsbedingungen und Abhängigkeiten, von denen die Produzentinnen weniger profitieren. Eine Anzahl von Frauen ist auf eigene Einkünfte zur Versorgung der Familie angewiesen, da sie von ihren Ehemännern keinen hinreichenden finanziellen Unterhalt bekommen. Die Frauen in meiner Gastfamilie klagten über derartige Zustände im Dorf, die zumeist mit Alkoholismus in Verbindung gebracht wurden. Im Vergleich mit den Verdienstmöglichkeiten der Männer in den »traditionellen« Bereichen verdienen die Frauen, gemessen am Zeitaufwand, in der Regel wenig. Der symbolische Wert ihrer Arbeit war jedoch beträchtlich. Da den gefertigten Gegenständen ein bedeutender kultureller Wert beigemessen wurde und sie somit zentrale Identitätsmarker darstellten, war bei den mir bekannten Familien diese Arbeit der Frauen eine Tätigkeit, die auch ihre Ehemänner mit Stolz und Bewunderung erfüllte.

Die bisher vorgestellten Tätigkeiten und Einnahmequellen stellen einen ökonomischen Bereich dar, der von den Cruzoob, mit denen ich gesprochen habe, als ein integraler Bestandteil der Gruppenidentität und der damit verknüpften sozialen Rollenverständnisse angesehen wurde. Die einzelnen Tätigkeitsfelder ließen sich für sie mit der Milpa-Wirtschaft gut vereinbaren. Die Milperos behielten in dieser ökonomischen Strategie eine gewisse Unabhängigkeit, da die arbeitsintensiven Phasen sich nicht überschneiden oder nur saisonal anfallen — wie etwa die Maisernte im September und die Chicle-Gewinnung im darauffolgenden Monat Oktober. Das Zeitmanagement der Familienangehörigen folgt in der groben Struktur den von den Jahreszeiten vorgegebenen Perioden, wie der Vorbereitung sowie Hege der Felder und dem Einbringen der Ernte. Doch die

¹⁷ Eine Studie über die Herstellung traditioneller Frauenkleider in Pino Suárez und ihre Bedeutung für die Identität der Cruzoob legte Katharina Kubitzki (1997) mit ihrer unveröffentlichten Magisterarbeit im Fach Ethnologie vor. Sie behandelt Kombination von »traditionellen« und »westlichen« Kleidungsstücken und zeigt strategisches Kleidungsverhalten in sozialen Interaktionen auf. Auf ihre Vermittlung hin fand ich eine Näherin in Pino Suárez, die mir für meine Partnerin einen *ipil* anfertigte.

¹⁸ Soweit ich das ersehen konnte, wurde das Geld nicht an die Ehemänner weitergegeben, sondern blieb den Frauen zur freien Verfügung. Schüren führt neben der Kunsthandwerkproduktion auch den Verkauf von Haustieren als wirtschaftliche Domäne der Frauen an (1997: 126).

Einteilung der Arbeits- und Ruhephasen blieb den Familien überlassen.¹⁹ Diese ökonomische Struktur wird jedoch durch eine ganze Reihe von Einnahmequellen ergänzt, die durch die Arbeit der staatlichen Institutionen oder deren Strukturmaßnahmen oder privatwirtschaftliche Unternehmen entstanden. Viele Erwerbsmöglichkeiten, die den Cruzoob offen stehen, sind jedoch nur von kurzer Dauer, wie etwa Arbeiten im Straßenbau oder das Verlegen von Wasserleitungen. Für derartige Arbeiten, die ich 1998 und 2000 in Señor beobachten konnte, wurden ebenfalls einheimische Arbeitskräfte angeworben. Diese Lohnarbeiten änderten wenig an der oben beschriebenen Lebensweise der Cruzoob und ließen sich problemlos in die Zeitplanung integrieren. Sie wurden sogar als unerlässlich angesehen, da die heutigen Anforderungen an Lebensqualität und Bildung eine finanzielle Grundversorgung voraussetze. In den Dörfern selbst gab es begrenzt Möglichkeiten, auf privatwirtschaftlicher Basis Einnahmequellen zu erschließen. Den größten Anteil stellten die Fahrer und Besitzer der Sammeltaxen und die Eigentümer der kleinen Dorfläden (Tiendas), die sich oft über die Versorgung mit Lebensmitteln, Haushaltswaren und gekühlten Getränken hinaus auf bestimmte zusätzliche Angebote wie Kleidung, Fahrradzubehör, Werkzeug sowie Dienstleistungen mit Schweißgerät, Kopierer, Telefon oder Computer spezialisiert hatten. Wer diesen Arbeiten nachging hatte jedoch kaum noch Zeit zur Feldarbeit und die mir bekannten Ladenbesitzer oder Taxifahrer hatten die Milpa-Wirtschaft aufgegeben. Doch oft waren sie auf familiärer Basis immer noch in die Milpa-Ökonomie eingebunden.

Feste Arbeitsplätze mit höherer Reputation gab es in der Verwaltung, im sozialen Bereich, wie den medizinischen Einrichtungen, den Schulen und den durchgeführten Sozialprogrammen, aber auch in der kulturpolitischen Arbeit des INI (Instituto Nacional Indigenista). Diese Arbeitsplätze wurden jedoch zumeist von Leuten besetzt, die ihren Wohnsitz in der Municipal-Hauptstadt hatten und eine andere Lebensweise führten, da nur wenige Dorfbewohnerinnen und -bewohner über die nötigen Kompetenzen oder Bildungstitel verfügten. Mit der städtischen Lebensweise waren auch andere Kleidungsgewohnheiten verbunden und selbst wenn eine Person aus einer ländlichen Gemeinde kam, keine indigene »Tracht« (*ipil, sak nòk*) trug, war sie oft an ihrer Kleidung oder der Frisur von der städtischen Bevölkerung zu unterscheiden. Eine Zahl von

¹⁹ Fragen zu Wirtschaftsstrategien und Zeitmanagement der Milperos wurden in der Feldforschungsexkursion 1996 behandelt, um Möglichkeiten der Rekreation und Freizeitgestaltung zu untersuchen. Unsere Gesprächspartnerinnen und -partner verfolgten unterschiedliche Strategien. Die meisten waren um eine geeignete Kombination selbstbestimmter Subsistenzwirtschaft und finanziell einträglichen Lohnarbeiten bemüht. Die befragten Jugendlichen, die zum Teil auch höhere Schulen besuchten, konnten sich jedoch auch ein Leben außerhalb der Zona Maya und der Milpa-Subsistenz vorstellen.

Frauen und Männern aus den Dörfern änderten ihre Kleidungsgewohnheiten ebenfalls und viele zogen irgendwann in die Stadt Felipe Carrillo Puerto, wenn sie in festen Arbeitsverhältnissen standen.²⁰ Ein Sohn der Familie wohnte in der Kreisstadt und arbeitete dort, wie auch seine Ehefrau, als Lehrkraft im Vorschulbereich. Eine Reihe von Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern besaßen dauerhafte Arbeitsplätze etwa bei der Stadtreinigung, Polizei sowie in der Klinik von Señor oder Felipe Carrillo Puerto. Sie stammten alle aus Señor oder einer der umliegenden Ortschaften.

Einen wachsenden Einfluss auf den Arbeitsmarkt in Quintana Roo übt die Tourismusindustrie aus. Im Nordosten der Küste zieht sich die touristische Struktur die gesamte Küste bis zum Kreuzkultzentrum Tulum hinunter. Neben den Arbeitsmöglichkeiten im Baugewerbe oder im Reinigungsbereich entsteht hier eine erhöhte Nachfrage an natürlichen Rohstoffen wie Holz und Palmstroh für die Bars und Restaurants. Die Zona Maya bildet ein ökonomisches Hinterland für die Zona Turística und die Bewohnerinnen und Bewohner werden für die neue Ökonomie zunehmend zu einer »Workforce« ohne Einfluss auf die Arbeitsverhältnisse. Die Lohnarbeiten weitab der Dörfer stellten für die Betroffenen eine Belastung dar, da sie mit der Trennung von den Familien verbunden war. Für viele Jugendliche war sie jedoch eine Chance, der dörflichen Tristesse und den oft strengen Verhaltenserwartungen zu entfliehen. Etliche kamen in Kontakt mit Kleinkriminalität und Prostitution, die sich mit dem Tourismus etabliert haben.²¹

Obwohl die Lohnarbeiten einen höheren materiellen Lebensstandard ermöglichten, haben 1996 unsere Gesprächspartnerinnen und –partner die soziale Ungleichheit, die in diesen Bereichen offensichtlich wurde, und die direkte Abhängigkeit kritisiert. In diesen Verhältnissen definierten sie sich weiterhin als *oçil máko'b* (Arme) und knüpften damit an die Narrative aus der Zeit des Kastenkrieges an. Die Milpa-Wirtschaft hingegen

²⁰ In der Literatur wird der indianischen Bevölkerung die soziale Kategorie des »Ladino« gegenübergestellt. Diese Bevölkerungsgruppe wird in Mexiko und Guatemala stark mit der städtischen, an der nationalstaatlichen Kultur und Bildung orientierten Schicht gleichgesetzt (Reed 1964: 3–49). In den indigenen Kommunen bezeichnet »Ladino« diejenigen Bewohner, die sich in Kleidung und Lebensweise an dieser Kultur orientieren und in den Dörfern bestimmte Vermittlerpositionen zwischen der ländlichen Subsistenzwirtschaft und einer kapitalistischen Ökonomie oder staatlichen Politik innehaben. Der Begriff wird jedoch in der Region selbst nicht verwendet. Ähnliches gilt für die etwa gleichbedeutenden Kategorien *Vecino* oder *Catrín* in den Bundesstaaten Campeche und Yucatán (Gabbert 1999: 98 FN 2; 150f.; Hervik 1999: 23ff.). Die Begriffe *ç'ul* (Fremder) oder *ayikal mák* (Reicher) würden diese Gruppe am wahrscheinlich zutreffendsten abbilden. Eine allzu strenge Abgrenzung zwischen den beiden gesellschaftlichen Bereichen ist für die Zona Maya sicherlich nicht sinnvoll. Für die Kleidungsgewohnheiten hat Kubitzki gezeigt, dass das Kleidungsverhalten jeweils von geplanten Interaktionen innerhalb der Dorfgemeinschaft oder auswärts in der Stadt abhängt (1997: 63ff.).

²¹ In den Zeitungen *Por Esto! Edición Quintana Roo* und *Diario de Quintana Roo* fanden sich täglich Berichte über einheimische Jugendliche, die mit Drogen erwischt wurden, sowie über Prostitution in Cancún und Jugendbanden denen Sexualdelikte und Raubüberfälle vorgeworfen wurden.

wurde glorifiziert und religiös legitimiert. Ungeachtet ihrer tatsächlichen ökonomischen Bedeutung in den Haushalten, stellten sie meine Gesprächspartner symbolisch in den Vordergrund, da sie stärker in die kulturellen Texte eingebunden war, die in der Zona Maya zirkulierten.²² Die einzelnen Erwerbsmöglichkeiten besitzen neben ihrem ökonomischen auch einen symbolischen Wert, der mit ersteren nicht unmittelbar zusammenhängt. Die »traditionellen« Tätigkeiten, wie Milpa-Bewirtschaftung, Kunsthandwerk, Jagd oder Chicle-Gewinnung weisen eine hohe symbolische Bedeutung für die Gruppenidentität der Cruzoob auf, doch genießen auch viele Lohnarbeiten in der Zona Turística eine hohe Reputation. Für viele jüngere Menschen in der Zona Maya bedeutet die Lebensqualität in den Tourismuszentren mehr als die nostalgische Erinnerung an den Kastenkrieg und der damit verbundenen kargen Lebensweise der Subsistenz.

Von der staatlichen Kultur- und Identitätspolitik wird die Milpa-Wirtschaft in ihrer symbolischen Bedeutung ebenfalls gefördert. In öffentlichen Darstellungen in der Region werden Mais und Milpa häufig bemüht, wie etwa auf dem Wandgemälde an der Casa de la Cultura in Felipe Carrillo Puerto, wo ein Maya symbolträchtig aus einem Maiskolben herauswächst. Die Lehrbücher Maaya T'aan²³ für den bilingualen Unterricht in den Bundesstaaten Campeche, Yucatán und Quintana Roo beschäftigen sich zum überwiegenden Teil mit dem Leben in den ländlichen Regionen der Halbinsel. Zahlreiche Abbildungen von Milpas und Darstellungen von Mais und Maisprodukten sowie anderen Feldfrüchten stellen die Bedeutung für die Kultur der »Maya« heraus. Verschiedene Kapitel beschäftigen sich eingehend mit der Arbeit auf der Milpa und den Feldfrüchten (SEP 1994: 171; 1999: 43; 57; 68ff.) oder den Numina des Waldes und der Felder (SEP 1999: 43). Die Feldbauriten *hol'che'* und *č'a čàk* werden ebenfalls behandelt (SEP 1994: 210ff., 233; 1999: 171). Eine Haltung, nach der die Agrarrituale lediglich als überflüssiges Beiwerk und Indiz rückschrittlicher Gesinnung galten, wie in den sozi-

²² Unter diesen kulturellen Texten verstehe ich weltanschauliche Beiträge oder Verhaltenserwartungen, die in der Zona Maya in zumeist oraler Form weitergegeben werden. Diese kulturellen Texte stehen in einem kontributären Verhältnis und ergeben in ihre Summe das, was unter der Bezeichnung *účben túkul* (altes Denken) genannt wird. Neben Erzählungen (Cuentos) oder medizinischen Anweisungen sind dies Sprichwörter, Rätsel und Witze, in denen die kulturellen Techniken und gesellschaftlichen Normen der Cruzoob kontextualisiert werden. Im Jahr 1998 habe ich mit Tich und Porfiria 33 Sprichwörter in yukatekischem Maya aufgeschrieben. Ein Großteil der Sprichwörter machten Verhaltenserwartungen an Kinder aus. Immerhin sieben Kurztexte beschäftigten sich mit dem Wald, der Milpa und deren Feldfrüchten.

²³ Diese Lehrbücher liegen in drei aufeinanderfolgenden Lehrwerken vor, wobei der *Primer Ciclo* einen Umfang von 271 und 159 Seiten aufweist. Die weiterführende Bücher tragen die Bezeichnung *Tercer Grado* und *Cuarto Grado* und umfassen jeweils 203 Seiten.

alreformerischen Zirkeln nach der mexikanischen Revolution, lässt sich heute in der staatlichen Informationspolitik nicht mehr erkennen.²⁴

Auf der ökonomischen Ebene wird der Milpa–Wirtschaft jedoch auch mit Widerstand begegnet. Im 19. Jahrhundert sahen die Liberalen auf Yukatan in der Subsistenzorientierung der Bauern ein Hindernis bei der Einführung einer kapitalistischen Ökonomie, die auf einen hohen Arbeitskraftbedarf ausgerichtet war (Gabbert 1999: 181). Nicht selten werden heute die offensichtlichen ökologischen Schäden auf der Halbinsel einseitig auf das Abbrennen der Felder zurückgeführt (Schüren 1997: 123). Auf den kargen, ausgelaugten Böden ist ein gesicherter Unterhalt nicht gewährleistet und Missernten bedrohen die Existenz der Familien. Der Abbau der Agrarsubventionen hat viele Milperos dazu gezwungen, private Kredite aufzunehmen (Schüren 1997.: 134 FN 43; 2002: 311ff.).²⁵ Die Gefahr der Verschuldung ist groß, da die Ökonomie der Milperos krisenanfällig ist und Ernteschäden durch Stürme oder Trockenheit nur bedingt von den Familien abgedeckt werden können.²⁶

Einen besonders schweren Angriff auf die Milpa–Subsistenz stellt die Neuordnung des Artikels 27 der mexikanischen Verfassung von 1992 dar, nach der die Privatisierung ejidalen Landes erstmals gestattet wurde (Schüren 1997: 131 FN 15). Im Sommer 2002 wurde im Ejido X Maben von Funktionären des Programms PROCEDE zur Abwicklung derartiger Privatisierungen ein Angebot unterbreitet. Danach wurden, so ein Angehöriger meiner Gastfamilie, jedem Ejidatario zuerst 125 h Land angeboten, die später auf knappe 25 h reduziert wurden. Angesichts der notwendigen Bracheflächen ein unzureichendes Stück Land. Die Ejidatarios verweigerten sich jedoch diesem Angebot. Smailus zufolge (2000: pers. Mitteilung) wird von Cruzoob aus Tulum küstennahes

²⁴ Gabbert (1999: 180f.) zitiert einen politischen Funktionär, der in den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine Regenzeremonie als Aberglaube abwertet. Auf dem ersten Kongress der *Indigenistas Interamericanos*, der 1940 im mexikanischen Pátzcuaro stattfand, forderte die mexikanische Delegation den Respekt der Würde und der moralischen Interessen der indianischen Bevölkerung, sowie der »positiven« Aspekte ihrer sozialen Organisation und Kultur (Masferrer 1983: 523). Die Feldebauriten wurden in der staatlichen Kulturpolitik als essentieller Ausdruck der indigenen Kultur gewertet, die es zu erhalten galt. Die größeren gemeinschaftlichen Zeremonien werden nicht selten sogar finanziell vom INI (Instituto Nacional Indigenista) gefördert (Schüren 1997: 122).

²⁵ Laut einem Artikel der Zeitung *Por Esto Q.R.* (Segioviano 2000) ist die Milpa–Wirtschaft im Municipio Felipe Carrillo Puerto nicht mehr rentabel. Der Vorsitzende der Institution *Central Campesina Independiente* in Felipe Carrillo Puerto veranschlagt einen Kapitalbedarf der Milperos von etwa 2000 Pesos pro Hektar, dem lediglich ein Verdienst von 600 Pesos entgegenstehe und forderte Subventionen von der Regierung. Laut Daniel erhielten die Milperos von der staatlichen Organisation PROCAMPO im Jahr 2000 760 Peso pro bewirtschafteten Hektar

²⁶ Die Angst der Milperos vor globalen Wetterveränderungen wie dem Klimaphänomen El Niño ist groß. Die langen Trockenperioden und drohenden Hurrikane der letzten Jahre wurden in Señor mit sehr großer Besorgnis diskutiert. Die empfindliche Ökonomie der Milperos bedarf einer gründlichen Planung. Krisen wirken oft so nachhaltig, dass es zum Teil Jahre dauert, bis die wirtschaftliche Stabilisierung eines geschädigten Haushalts wieder hergestellt ist (Rubens 1967: 14f).

Ejido-Land an Neusiedler und Kleininvestoren verkauft. Die Preise für diese Grundstücke sind angesichts der lockenden Profite im Tourismus verschwindend gering und viele Familien, die diese Region seit vielen Jahrzehnten bewirtschaften, verlieren damit die derzeit wirtschaftlich bedeutendsten Landressourcen.

3.2 Der Zusammenhang von Milpa, *mátan* und *h mèn*

*kuy alal wa' ka hantik u šnolil nal, kuy alal mátan kaw uik
uk'ah wa' bin ič k'aš, wa ka sa'tal*

Es heißt, wenn du Maiswürmer isst, so sagt man, dann bekommst du keinen Durst, wenn du in den Wald gehst oder wenn du dich verirrst.

(Sprichwort von Tich, 1998)

Die Milpa-Wirtschaft in der ländlichen Bevölkerung Yukatans ist in einen reichhaltigen Bedeutungskontext eingebunden. In diesem Kapitel werde ich vor allem die technischen und kulturellen Kompetenzen hinsichtlich der Milpa-Wirtschaft, die religiösen und metaphysischen Aspekte, welche die Arbeitstechniken und -schritte begleiten sowie die religiösen Spezialisten vorstellen, welche die Rituale durchführen. Das Wissen wird innerhalb der Familien weitergegeben oder zwischen Freunden ausgetauscht. Die Kinder gehen schon früh mit ihren Eltern auf die Milpa oder helfen bei der Nahrungszubereitung. Auch bei unseren Aufenthalten in Lankiuic waren öfter Kinder beiderlei Geschlechts anwesend. Ein Junge um die zwölf Jahre half bei der Arbeit, wobei er auch eine spezielle Aufgabe übernahm, für die er aufgrund seines geringen Gewichtes und seiner Geschicklichkeit prädestiniert war: Das Klettern auf einen *yašnik*-Baum zum Schneiden der aromatischen Blätter für den Erdofen. Neben der allgemeinen gegenseitigen Hilfe zwischen Verwandten gibt es eine institutionelle Form der gemeinschaftlichen Arbeit von Schwiegervater und Schwiegersohn, die eine unbestimmte Zeit von ein bis zwei Jahren umfassen kann und während derer der Schwiegersohn bei der Familie seiner Ehefrau lebt (Villa Rojas 1945: 89). Diese *ha'nkabil* genannte Arbeitsbeziehung wird jedoch nur noch selten praktiziert (Hostettler 1992b: 10). Andrés, der mit seiner Ehefrau Paulina eine zeitlang bei deren Eltern in Pino Suárez gelebt und mit seinem Schwiegervater auf dem Feld gearbeitet hat, wies ausdrücklich darauf hin, dass er seine Arbeitsbeziehung zu seinem Schwiegervater nicht als *ha'nkab* verstehe. Über den familiären Kreis hinaus gibt es Arbeitsbeziehungen, in denen die Arbeitskraft mit einem Teil der Ernteerträge vergolten wird. Diese Arbeiten werden zumeist von Milperos verrichtet, die aufgrund einer Krise oder Missernte in ihrer Subsistenz bedroht sind (Hostettler

1999: 288). Tich hat mir berichtet, dass er eine Saison für einen anderen Milpero gearbeitet hat und Andrés beschäftigte hin und wieder einen Mann, der in seinem Obstgarten jätete — Arbeiten, die jedoch bezahlt wurden. Derartige Arbeitsverhältnisse waren selten und alternative Lohnarbeiten wurden vorgezogen. Ein einziger Teilnehmer an einer der Zeremonien gehörte nicht zur Familie, sondern war ein Freund der Söhne Daniels. Aber abgesehen von diesen Ausnahmen blieb in meinem Bekanntenkreis sowohl die Arbeit als auch die Durchführung der Zeremonien im Wesentlichen auf enge Familienangehörige beschränkt. Die Teilnahme von Frauen an der Arbeit auf der Milpa und den Zeremonien ist von geringerer Bedeutung. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass Frauen an der Arbeit auf dem Feld und den Zeremonien partizipieren. So helfen Frauen ihren Ehemännern nicht selten bei der Aussaat, dem Jäten und der Ernte²⁷ und im rituellen Bereich durch die Zubereitung bestimmter Opferspeisen. Darüber hinaus kann die Milpa-Wirtschaft nicht auf die Feldarbeit reduziert werden, da auch der Bereich der Konsumtion berücksichtigt werden muss, der zum überwiegenden Teil von Frauen organisiert wird.

Die folgende Beschreibung des Arbeitszyklus auf der Milpa stammt vornehmlich aus einem Gespräch mit Andrés und einem Interview mit Tich, ergänzt durch andere Gespräche und Beobachtungen. Obgleich die Milpa-Wirtschaft auf der Halbinsel Yukatan in ähnlicher Weise praktiziert wird, reflektiert die folgende Beschreibung vornehmlich die Darstellung und Praxis der Familienangehörigen. Eine Milpa wird zwei Jahre hintereinander bewirtschaftet. Im ersten Jahr der Bewirtschaftung wird das Feld *čakben kol* genannt. Es wird ein Waldstück benötigt, das mindestens 15 bis 20 Jahre brach gelegen hat.²⁸ Unterschieden wird zwischen *hu'če*, einem Feld, das im jungen Wald (*mehen k'aš*) angelegt wird, der nicht älter ist, als die notwendige Brachezeit, und *ta'če'*, einem Feld in einem Waldbestand mit ausgewachsenen Bäumen (*nukuč k'aš*). Wenn sich das Feld im zweiten Jahr der Bewirtschaftung befindet wird es *sak kab* genannt. Die Erträge

²⁷ In Campeche gibt es über die Hilfsarbeiten hinaus stärkeres Engagement von Frauen in der Milpa-Wirtschaft. In einigen Ejidos gibt es Frauengruppen, die über Land verfügen (Schüren 2002: 333f.). Die arbeitsintensiven Tätigkeiten werden jedoch von deren Ehemännern ausgeführt. Auch im Ejido X Maben verfügten Frauen über Landzugangsrechte. Meine Gastgeberin Porfiria besaß einen solchen Anspruch auf Land in Lankiuic, den ihr Ehemann Tich für sie wahrnahm. Gloria, die Schwiegermutter von Andrés, ging zuweilen mit ihrem Mann auf das Feld oder in den Wald, etwa um Feuerholz zu sammeln. Darüber hinaus habe ich keine Hinweise auf Feldarbeit von Frauen erhalten. Im Diskurs über geschlechtsspezifische Arbeitsteilung wurde zumeist eine strikte Trennung der Bereiche postuliert, die jedoch in der Praxis häufig durchbrochen wurde.

²⁸ Die Angaben über die Brachezeit variieren etwas. Für die Petén-Region in Guatemala werden Bracheflächen schon nach lediglich 6 Jahren erneut bewirtschaftet (Ruben 1967: 7). Probst (1986: 77) nennt für die Zona Maya eine Zeitspanne von sieben bis acht Jahren, Schüren (1997: 123) hingegen gibt die nötige Brachezeit für Campeche mit über 15 Jahren an und setzt einen Idealwert von 25 Jahren.

fallen im zweiten Jahr zwar geringer aus, aber auch der Arbeitsaufwand auf dem Feld nimmt ab. Nicht nur die Intensität der körperlichen Tätigkeiten steigt mit zunehmenden Alter des Bewuchses, sondern auch die der metaphysischen und spirituellen Handlungen. Da der Wald von einer Klasse von Numina, den *yunçilo'b* (Herren) bewohnt und geschützt wird, begleitet der Milpero die einzelnen Arbeitsschritte mit Speise- bzw. Trankopfern (*mátano'b*), die diese Wesen von negativen Reaktionen abhalten sollen oder durch die gar aktiver Schutz erbeten werden kann. Das Anlegen einer Milpa in älterem Waldbestand birgt eine hohe Gefahr, die *yunçilo'b* zu verärgern, und erfordert eine gewissenhaftere Durchführung der Speiseopfer. Dies zeigt sich auch bei der Erntedankzeremonie im Zusammenhang zwischen Waldart und Ritualform, der in Kapitel 4 aufgegriffen wird. Die Milpa-Rituale wenden sich sowohl an den Schöpfergott *háhal dyòs* (wahrer Gott), als auch an die *yunçilo'b*, vornehmlich die Numina für Regen (*čako'b*), und die Hüter des Bodens (*ah kánan kalabo'b*). Zwar steht *háhal dyòs* im Zentrum der religiösen Verehrung, doch die *yunçilo'b* als direkte Interaktionspartner auf der Milpa erhalten gesonderte Aufmerksamkeit, wenn etwa zusätzlich das Feld mit dem Trankopfer für die Hüter des Bodens besprenkelt wird, oder Speiseopfer für die *čako'b* separat positioniert werden.

Tabelle 1: Der Milpa-Arbeitszyklus

| | Zeitspanne | Die Arbeit auf der Milpa |
|---|------------------------------------|---|
| 1 | Aug.–Sep. | Auswahl, Vermessen und Markieren des Waldstückes |
| 2 | Aug.–Jan (Nov.–Jan) | Roden der Milpa mit Axt und Machete |
| 3 | Feb.–Mär. | Abbrennen des getrockneten Pflanzenmaterials |
| 4 | Mai–Jun. (Mai–Jul.) | Aussaat mit Pflanzstock nach Beginn der Regenzeit |
| 5 | Juli | Jäten auf der Milpa |
| 6 | Ende Aug.–Anf. Sep. (Aug.–Okt.) | Ernte des Maises, Knicken der Maisstengel |
| 7 | Dez. | Ernte der Bohnen |
| 8 | Mär.–Apr. | Ernte der Kürbisse |

Quelle: Andrés, Tich

Im folgenden beschreibe ich das Vorgehen am Beispiel eines *čakben kòl*, da nur im ersten Jahr der Bewirtschaftung alle Arbeitsschritte anfallen.²⁹ Das Anlegen und Bewirtschaften einer Milpa erfolgt im Groben in acht Schritten (siehe Tabelle 1). Die Zeiträume, in der die einzelnen Arbeiten erledigt werden, unterscheiden sich je nach Quelle.

²⁹ Ausführliche Beschreibungen des Arbeitszyklus auf der Milpa finden sich für Campeche (Schüren 1997: 119–122; 2002: 290–370), Yaxley (Hostettler 1992: 13ff.; 1996: 269–291) den Petén (Rubens 1967: 6ff.).

Eine allzu strikte Zeiteinteilung würde auch der Planung der Milperos zuwiderlaufen, da diese sich an den meteorologischen Bedingungen orientieren (Rubens 1967: 8). Bei einigen mir bekannten Milperos schien auch der Rhythmus der Lohnarbeit in der Zona Turística die Zeitplanung zu beeinflussen. Angesichts der Schwierigkeiten verzichte ich im folgenden auf allzu konkrete Zeitangaben. In der Tabelle 1 finden sich die Angaben von Tich und Andrés, die geringfügig voneinander abwichen. Ein Milpazyklus beginnt zum Jahresende mit dem Vermessen des Feldes im Wald. Der Milpero bedient sich eines 20 m langen Seils als Maß (*p'ís*) und legt alle 20 m einen Markstein (*piktun*) aus.³⁰ In Verbindung mit dem Vermessen wird von dem Milpero das *uy uk'lik p'ís*-Ritual (Trankopfer des Maßes) durchgeführt. In der einfachsten Form besteht diese aus dem Aufstellen eines Kreuzes (*sànto*), einer Kerze pro Milpero und einer großen Schale (*lùč*), gefüllt mit *sak ha'*, auf dem Erdboden der zukünftigen Milpa. Um das *mátan* vor Hunden zu schützen, wird oftmals ein provisorischer Altar aus zwei Stützen errichtet, die mit zwei Stangen verbunden werden. Auf diesen parallelen Holzstangen platziert der Milpero wahlweise sieben, neun oder dreizehn kleine Schalen mit *sak ha'*. Er stellt hinter dem Altar ein Kreuz auf und treibt vor dem Altar ein Rundholz in den Boden und befestigt eine Kerze darauf. Der Aufbau bleibt etwa 2–3 Stunden bestehen, dann wird das *santo uk'ul* genannte Trankopfer vom Milpero konsumiert. Etwa zum Jahreswechsel wird das betreffende Waldstück mit Axt und Machete gerodet und die geschlagene Vegetation dem Trocknen überlassen. Um den April herum wird das vorbereitete Feld abgebrannt und die *uy uk'lik tók*-Zeremonie (Trankopfer des Brandes) durchgeführt. Sie gleicht in ihrer Ausführung dem vorangegangenen Ritual in seiner einfachen Form. Von Mai bis Juni wird die Saat mit dem Pflanzstock ausgebracht. Vor dem Einsetzen der Regenzeit führt der Milpero ein bis fünf *oš dias*-Zeremonien durch, um für Regen zu bitten. Eine ausführliche Beschreibung der komplexen Regenzeremonie in Lankiuc findet sich in den Berichten der Exkursionen aus den Jahren 1988 und 1992 und wird an dieser Stelle nicht noch einmal wiederholt. Andrés gab als eine höhere Form einer Regenzeremonie die Bezeichnung *č'a čak* an, die gewöhnlich als ein Synonym für *oš dias* aufgefasst wird.³¹

³⁰ Die gebräuchliche Flächeneinheit Mecate misst 20 x 20 m und 25 Mecates ergeben einen Hektar.

³¹ Während *č'a čak* (Gabe an den Regengott) sich auf das Numen bezieht, greift die Bezeichnung *oš dias*, eine Verballhornung von Hostia, mit den so genannten Opferbroten einen charakteristischen Bestandteil des Rituals auf, der jedoch auch bei anderen Zeremonien wie im Ritualzyklus der Fiesta von Tixcacal Guardia Verwendung findet. Die Verwendung der Bezeichnung essentieller Elemente anstelle der eigentlichen Ritualbezeichnung findet sich auch bei der Benennung der Erntedankzeremonie, wie ich im vierten Kapitel aufzeige. Die Konfusion der beiden Begriffe wird auch im Exkursionsbericht von 1988 diskutiert (Bredt-Kriszat et al.: 67).

Neben den privat ausgerichteten Regenzeremonien in Lankiuic auf der Milpa und auf dem Hof von Daniel habe ich auch an einer öffentlichen Zeremonie in einer Kirche in Señor teilgenommen, die sich über dreizehn Einzelereignisse in einem Zeitraum von mehr als zwei Wochen erstreckten. Bei diesem Großereignis, bei dem zwischen 15 und 30 Teilnehmerinnen und Teilnehmer anwesend waren, wurden verschiedene Trankopfer dargebracht, darunter auch gesüßte Milch und Kaffee. Erst zum Abschlussereignis wurden die *os dias* geopfert. Von einer weiteren öffentlichen *ča čak*-Zeremonie in der Kirche des heiligen Kreuzes von Tixcacal Guardia berichtete mir 1998 der zweite Patron des Kreuzes. Möglicherweise stellen derartige mehrtägige, öffentliche *mátano'b* die höhere Form der Regenzeremonie dar, von der Andrés gesprochen hat.³²

In der Wachstumsperiode müssen die Nutzpflanzen der Milpa von störendem Bewuchs freigehalten werden. In der Zeit vor der Ernte gilt es, das Feld vor schädlichen Tieren wie Nasenbären oder Papageien zu schützen. Milperos, die eine Jagdwaffe besitzen, führen diese bei sich. Gegen die Papageien wird mit Steinschleudern vorgegangen. Die Maissorte *šnùk nal* reift innerhalb von sechs Monaten nach der Aussaat, während *šmehen nal* nur zweieinhalb bis drei Monate benötigt. Bei den von mir beobachteten Erntedankzeremonien wurde die Primicia für den ersten *šmehen nal* Mitte September durchgeführt, während die Speiseopfer für den *šnùk nal* Mitte Oktober stattfanden (siehe Tabelle 2). Obwohl es nicht unbedingt notwendig gewesen wäre, wurden die Primicias in Lankiuic und San José I von religiösen Spezialisten durchgeführt – von *h mèn'o'b* und Rezadores. In der Zeit nach der Maisreife können die Bemühungen um den Schutz der Ernte auch metaphysischer Art sein. Probst und Rätsch (1982: 1059) erwähnen für die Region ein Speiseopfer (*holče ti č'uy*) aus Maiskolben an den *Wächter der Milpa*, eine *č'uy* genannte Falkenart. Zwar wurde von meinen Gesprächspartnern die Nützlichkeit der Greifvögel angesprochen, Calín gab jedoch an, das in der Familie dies Ritual nicht durchgeführt werde. Er fügte aber hinzu, das noch einige Milperos bei der Primicia dreizehn Maiskolben und eine große Schale mit Atole neben dem Altar für die Greifvögel bereitstellen würden. Nach dem Trocknen des Maises an der stehenden Pflanze (*tihil nal*) und dem Brechen der Stengel (*ho'č*) wird in der Zeit von Januar bis März das *u hánli kòl*-Ritual (Speisen des Feldes) durchgeführt. Im Gegensatz zu den vorangegangenen Ritualen muss diese Zeremonie von einem *h mèn* durchgeführt werden und gilt

³² Harald Moßbrucker sieht in seiner Untersuchung der Orte Sudzal und Huhí im Bundesstaat Yucatán in der öffentlichen, gemeinschaftlich durchgeführten Zeremonie die traditionellere Form, während er in dem im privaten Kreis ausgeübten Ritual lediglich eine reduzierte Form erkennen mag (2001: 126f.). Ewell und Merrill-Sands (1987: 99) führen in ihrer Studie über Milpa-Wirtschaft in Yucatán eine Dauer von drei Tagen für das *č'a čak* an.

als die bedeutsamste Zeremonie des Ritualzyklus der Milpa, die den Abschluss der Bewirtschaftung markiert und als Danksagung an die *yunçilo' b* zelebriert wird. Die Zeremonie, die in der Kirche stattfindet, besteht laut Andrés aus zwei Speiseopferzeremonien. Das erste *mátan* wird mit einer Speise aus Bohnen und Ei (*štub k'ák'*) sowie einem Trankopfer (*sak ha'*) durchgeführt. Zwei Stunden später, wenn die währenddessen im Erdofen zubereiteten Opferbrote (*šnoh wah* und *oš dias*) gar sind, wird ein weiteres *mátan* mit diesen Opferspeisen veranstaltet.³³ Nach der Ernte des Mais im September folgt die Ernte der Bohnen im Dezember³⁴ und die der Kürbisse gegen März und April. Zwar gibt es für diese Feldfrüchte ebenfalls Erntedankzeremonien, doch finden diese nur noch selten statt (Gabriel 2001: 26; 89). Innerhalb der Familie wurden diese Zeremonien meines Wissens nach nicht durchgeführt.

Tabelle. 2: Der Milpa–Ritualzyklus

| | Zeit | Ritual | Anlass | Durchführende |
|---|-----------|----------------------------|--|------------------------|
| 1 | Okt.–Jan. | <i>uy uk'lik p'is</i> | nach dem Ausmessen eines Feldes | Milpero |
| 2 | Feb.–Apr. | <i>uy uk'lik tók</i> | nach dem Abbrennen des Feldes | Milpero |
| 3 | Apr.–Jul. | <i>oš dias, č'a čak</i> | Regenzeremonie, Erdofen | Rezador / <i>h mèn</i> |
| 4 | Sep.–Okt. | Primicia (<i>ho'lče</i>) | Erntedankzeremonie für den ersten Mais (Erdofen) | Rezador / <i>h mèn</i> |
| 5 | Jan.–Mär. | <i>u hánli kòl</i> | Abschlusszeremonie, Erdofen | <i>h mèn</i> |

Quelle: Andrés

Zum Verständnis der religiösen Performanzen hat Marianne Gabriel ein Ritualmodell aus den Abläufen von Feldbauriten, Jagd-, Reinigungs- und Schutzzeremonien entwickelt, in dem sie drei Typen von Ritualstrukturen unterscheidet. Die sogenannte *holče*-Struktur umfasst alle einphasigen Trank- oder Speiseopfer, deren Handlungssequenzen aus *Altaraufbau* und *Altaranordnung*, Gebete zur *Darbietung* der Speiseopfer, Pause zur *Annahme* durch die Numina, weiteren Gebeten zur *Aufhebung* der sakralen Bedeutung des Altars sowie *Verzehr* der Opferspeisen durch die Teilnehmer bestehen. In diese Kategorie fallen nach ihrer Zuordnung die Erntedankzeremonien und weitere Rituale, wie das *sak'a il kab* für das Einbringen des Bienenhonigs (52ff., 131ff.). Die oben aufgeführten Feldbauriten *uy uk'lik p'is* und *uy uk'lik tók* passen ebenfalls in dieses Schema. Für die Zeremonien der *holče*-Struktur wird lediglich das zuvor beschriebene, gleichnamige einfache Altargerüst *holče* verwendet. Der zweite Rityp, die *kánče*-Struktur, umfasst drei Trankop-

³³ Gabriels Beschreibung der Zeremonie weicht etwas von Andrés Darstellung ab. Das Ritual findet ihren Angaben zufolge auf dem Hof des Milperos oder auf dem Feld statt. Zuerst erfolgen zwei Trankopfer mit *sak ha'*, dann wird ein umfangreicheres Speiseopfer mit im Erdofen gegarten Opferbroten und Hühnerfleisch durchgeführt (2002: 143–148).

³⁴ Die Bohnensorte *ib* (*Phaseolus lunatus* L.) wird erst im Januar geerntet.

ferphasen mit den oben beschriebenen Handlungssequenzen *Darbietung*, *Annahme*, *Aufhebung*. Zudem wird statt des Gerüstes ein Altartisch mit vier Stützen errichtet. Die komplexen Regenzeremonien (*č'a čàk*) und das Speisen des Feldes (*u hànli kòl*) weisen ein derartiges Muster auf (ebd.: 53, 55f., 143). Den dritten Typ bildet die *loh*-Struktur, die durch eine Ausrichtung des Zeremonialplatzes am kosmischen Ideogramm charakterisiert sei. Die gleichnamigen Schutzeremonien für die Siedlung, das Haus und die Koppel (*loh kah*, *loh nah*, *loh kórral*) folgen dieser an den Himmelsrichtungen orientierten symbolischen Struktur (ebd.: 57).

Einige der Zeremonien entziehen sich einer eindeutigen Einordnung in dieses Strukturmodell und weisen Ausweitungen oder Kombinationen auf. Die *pibil nal*-Zeremonie verknüpft laut Gabriel die *holče*-Struktur mit der *loh*-Struktur, da neben den Opferspeisen auf dem Altargerüst bestimmte Maisgaben an Interkardinalspunkten innerhalb der kosmografischen Altarausrichtung positioniert werden. Die *ča'čak*-Regenzeremonie verbinde die dreiphasige *kánče*-Struktur mit der *loh*-Struktur (ebd.: 57). Die von Gabriel entwickelte Systematisierung trägt einiges zum Verständnis des Ritualkomplexes der yukatekischen Maya-Bevölkerung bei. Die von mir beobachteten Erntedank- und Regenzeremonien weichen jedoch in einigen Aspekten von den Darstellungen Gabriels ab und weisen –wie am Beispiel des *pibil nal* noch zu zeigen ist – alternative Kombinationen der Strukturen auf.

Die Ritualkonzeptionen der bäuerlichen Bevölkerung Yukatans nehmen Bezug auf ein Weltbild, das in der spezifischen heutigen Ausprägung noch nicht hinreichend bekannt ist. Zumeist behelfen sich die Autorinnen und Autoren mit den Hinterlassenschaften der vorspanischen Mayagesellschaften, deren kosmografisches Koordinatensystem auch in den heutigen Anschauungen zu erkennen ist. Das Produkt ist ein essentialistisches, zeitloses Konzept vom Aufbau der Welt, das zwar viel über die Entstehungshintergründe und den Symbolzusammenhang verrät, aber von den betroffenen Menschen in dieser Form nicht geteilt wird. Dies galt auch für die Angehörigen meiner Gastfamilie und meine anderen Bekannten. Zwar fanden sich in den Praktiken kosmografische Bezüge, aber die Milperos besaßen keine umfassenden Kenntnisse. Von den religiösen Spezialisten, die mit solchen Lehren eher vertraut sind, wird jedoch derartiges Wissen nur begrenzt preisgegeben. Aus diesem Grunde werde ich ebenfalls eine übergreifende Darstellung geben, um zumindest die größeren gedanklichen und symbolischen Zusammenhänge herauszustellen, welche die rituellen Handlungen der Milpa-Bauern Yukatans immer noch durchziehen.

Im Mittelpunkt der Welt steht der Baum *yašče*³⁵, der die dreizehn Himmel mit der materiellen Ebene und den neun Unterwelten verbindet. Er findet sich in den ikonografischen Darstellungen der klassischen Maya mit dem Chol-Begriff *Wacah Chan*³⁶ versehen. Eine Darstellung auf der Grabplatte Pakals zeigt den König, wie er an dem Weltenbaum in die Unterwelt hinabfährt. Ebenfalls in Palenque, auf der Tafel des Blattkreuztempels, findet sich eine Darstellung des Weltenbaumes in Kreuzform, dessen zwei Zweige aus Maiskolben mit menschlichem Antlitz bestehen (Schele, Freidel 1990: 243; 258f).³⁷ An den Kardinalspunkten der vier Sektoren, die den vier Himmelsrichtungen entsprechen, befinden sich die Himmelsträger *bákabo 'b*. Jedem dieser *bákabo 'b* ist eine Farbe zugeordnet: Osten – *čak* (rot), Norden – *sak* (weiß), Westen – *ek'* (schwarz) und Süden – *k'an* (gelb). Die vorspanischen Numina erscheinen entsprechend dieser Unterteilung in vier verschiedenen Manifestationen mit spezifischen Eigenschaften (Montolú 1980: 50). Der in der Klassifizierung von Schelhaas als *Gott B* bezeichnete Regengott *čak* in seinen zahlreichen Aspekten und Manifestationen war zur Zeit vor der Christianisierung eine der bedeutendsten Gottheitskonzeptionen.

„...he is frequently oriented to the four directions and colors in the Codex Dresden. At times, his name glyph may also be prefixed by a *yax* sign standing for green and the middle place, suggesting that there was a fifth principal Chac at the center”
(Taube 1992: 17, herv. i. O.).

Die zahlreichen Stuckelemente in den postklassischen Städten Uxmal und Chichen Itza, auf denen der Regengott dargestellt wird, zeigen die prominente Stellung des landwirtschaftlich bedeutsamen Gottes. In der Hierarchie der Numina nehmen die *čako 'b* heute lediglich die Rolle von Hilfgottheiten ein, die dem Schöpfergott *hahal dyòs* (wahrer Gott) untergeordnet sind. Für den Milpa-Feldbau sind sie jedoch immer noch von größter Bedeutung. Villa Rojas (1945: 101f.) beschreibt die vielfältigen Erscheinungsformen der Regengottheiten. Neben den vier *nukuč čako 'b* (großen Regengottheiten), die den

³⁵ In vielen älteren Gemeinden der Halbinsel steht ein *yašče'* (Ceiba pentandra), auch Kapok-Baum genannt, im Ortszentrum. Die symbolische Bedeutung ist auch in dem Ritual des Aufrichtens des *yašče'* während der yukatekischen Fiestas erhalten geblieben. Schon in der vorspanischen Zeit konnte der Mittelpunkt der Erde rituell evoziert werden (Schele, Freidel 1990: 67).

³⁶ Die Übersetzung lautet *sechs Himmel* oder *aufgerichteter Himmel* (Schele, Freidel 1990: 66). Die dreizehn Himmel, von denen das kolonialzeitliche *Chilam Balam de Chumayel* spricht, stellen möglicherweise eine neuere Entwicklung dar. Thompson (1975: 243) erläutert die genaue Schichtung der dreizehn Himmel, in der von Osten treppenförmig sechs Himmelsschichten aufsteigen, gefolgt von einer siebten, abschließenden Schicht und die gen Westen in einer Sechser-Sequenz wieder hinabführen. Auch die Unterwelten sind in einem solchen Prinzip gegliedert. Dadurch finden sich vertikal nur sieben Himmelsschichten und fünf Unterwelten übereinander geschichtet.

³⁷ Schöpfungsmythen der vorspanischen Maya zufolge ist Mais der Urstoff des Menschen und die Menschen wurden aus Maismehlteig geformt (Schele, Freidel 1990: 243). Nicht zuletzt dem Eifer der panmayaistischen Bildungselite ist es zu verdanken, dass solche Elemente heute in dem Bewusstsein zahlreicher Menschen verankert sind. Einmal wurde mir gegenüber ein Vergleich der roten, schwarzen, gelben und weißen Maiskolben zu den entsprechenden »Menschenrassen« gezogen.

vier Himmelsrichtungen zugeordnet sind und deren Namen um die jeweiligen Farben erweitert werden, gibt es eine Reihe verschiedener Regengottheiten, die für meteorologische Phänomene und spezielle Formen des Regens verantwortlich sind, wie für Blitze, heftige Schauer, feinen Regen etc.

Neben den *čako' b* gibt es andere Klassen von *yunčilo' b*, die sich zumeist nicht namentlich oder von ihrer Bedeutung her bestimmten vorspanischen Numina zuordnen lassen. Die Funktion, die ihnen von den Milperos zugeschrieben wird, bezieht sich zumeist auf den Schutz des Waldes und der Tiere. Es gibt eine ganze Reihe von Bezeichnungen, die zuweilen synonym verwendet werden. Von Andrés wurden mir die Namen *ah kánan kalap* und *ah kánan lu'm* genannt, was beides mit »Hüter der Erde« zu übersetzen ist. Die Numina zum Schutze der Tiere wurden *u yúmil k'aš* (Herren des Waldes) genannt.³⁸ Villa Rojas führt desweiteren die Klasse der *k'uil k'aš* (Götter des Waldes) bzw. *kánan k'aš* (Hüter des Waldes) an, sowie die *bálamó' b* bzw. *kánan kaho' b*, die für den Schutz der Siedlungen zuständig sind (ebd.: 101).³⁹ Die Numina bestehen lediglich aus Luft (*čen ik*), wie mir ein Angehöriger der Kreuzkultelite berichtete.⁴⁰ Diese Eigenschaft haben sie mit den schlechten Winden (*k'ák'as ik'o' b*) gemein. Die Winde sind ebenfalls in die kosmografische Ordnung eingebunden: Sie stammen aus der Unterwelt und gelangen über Höhlen und Gewässer in die irdische Welt.⁴¹ Sie verursachen Krankheiten und können auf bestimmte rituelle Handlungen einen schlechten Einfluss nehmen. Die Winde werden ebenfalls mit dem Wald in Verbindung gebracht und darüber hinaus mit unheilvollen Orten, wie den vorspanischen Ruinen (*mùlo' b*). Die Wälder sind in der Vorstellungswelt der Cruzoob von einer Vielzahl von Numina bevölkert, die in den größeren Siedlungen kaum eine Rolle spielen. Die meisten Mayeras und Mayeros in der Zona Maya sind mit zahlreichen Geschichten über die *yunčilo' b* vertraut. Viele Handlungsweisen der Milperos werden durch die Kenntnis um eine dergestaltige Beschaffenheit der Welt bestimmt. So wie in der Krankheitsvorsorge Speisen hinsichtlich ihrer Zuordnung zu einer »heißen« und »kalten« Eigenschaft kombiniert oder ausgewählt werden, beeinflusst das sogenannte Heiß–Kalt–Syndrom auch das Verhalten auf der Milpa und im

³⁸ Eine indigene Umweltorganisation im Municipio Felipe Carrillo Puerto hat sich diesen symbolträchtigen Namen ebenfalls zugelegt.

³⁹ Von den *yunčilo' b* unterscheidet Villa Rojas die Heiligen, die er dem christlichen Bereich zuordnet (1945: 100). Zu der Schwierigkeit eines solchen Vorgehens siehe Günther (1996: 128ff.). Einigen Heiligen sind nach Informationen seiner Gesprächspartner ebenfalls Aufgaben im Wald zugeordnet, z.B. sei San Eustaquio für die Hirsche (*keho' b*) zuständig.

⁴⁰ Villa Rojas (1945: 101) zufolge können diese Wesen jedoch auch Menschengestalt annehmen.

⁴¹ In der vorspanischen Kosmografie galten Gewässer und Höhlen ebenfalls als Übergänge zu der Unterwelt Xibalba (Schele, Freidel 1991: 484ff.).

Wald. Immer darauf bedacht, ein Gleichgewicht zwischen dem »heißen« und »kalten« Zustand zu halten, gilt es, starke Extreme oder Gegensätze zu vermeiden, um sich nicht den schädlichen Einflüssen der Winde auszuliefern.⁴² So sollen von der Milpa–Arbeit im doppelten Sinne »erhitzte« Milperos oder erschöpfte Wanderer zuerst ausruhen bevor sie ein Haus betreten, besonders, wenn sich darin gefährdete Personen befinden, wie schwangere Frauen oder Säuglinge (Villa Rojas 1945: 134). Diese Verhaltensanforderungen waren meinen Gesprächspartnerinnen und –partnern zumeist geläufig und grundlegende Nahrungsmittel konnten nach diesem Schema eingeteilt werden. Ich wurde in Lankiuic von Olga, der Frau von Daniel, aufgefordert, nach der Arbeit auf der Milpa nicht mit kaltem Wasser zu duschen, damit mir die Winde nicht schaden. Die komplexeren Zusammenhänge, welche die Numina des Waldes oder die schlechten Winde betreffen, sind den meisten Cruzoob jedoch nicht unbedingt bekannt.

Ein Spezialist für derartiges Wissen ist der *h mèn*, auch *ah k'in* genannt. Mit den Kenntnissen um die übernatürliche Welt ist er in der Lage, bestimmte Krankheiten zu heilen, Voraussagen und Deutungen von Zeichen (*čikola*) vorzunehmen und unbeschadet Umgang mit den Numina der Wälder und Felder zu pflegen bzw. den Einflüssen der schlechten Winde zu entgehen. Zwar nehmen heute viele Bewohnerinnen und Bewohner der Zona Maya die medizinischen Angebote der Landkliniken und Ärzte an, aber einige bestimmte Krankheiten, denen ein metaphysischer Hintergrund zugeschrieben wird, werden nach wie vor von den *h mèn'o'b* behandelt. Einige der *h mèn'o'b* sind auch zugleich Kräuterheiler (*ah ç'ak šiu*). Zusätzlich zu den von Winden verursachten Krankheiten behandeln sie auch Schlangenbisse, die eine beständige Gefahr bei der Milpa–Arbeit darstellen. Den Schlangen wird ebenfalls eine gewisse übernatürliche Beziehung nachgesagt. Sie werden, wie auch die Skorpione, zu den sogenannten *k'ák'as ba'lo'b* gerechnet, den »schlechten Dingen«. Die Diagnose der Krankheitsursachen wie auch die Weissagungen oder Interpretationen übernatürlicher Vorgänge werden unter Verwendung eines Mediums mit dem Namen *sástun* getroffen. Dieses magische Artefakt besteht aus einem Kristall oder Obsidiansplitter und wird von dem *h mèn* vor einer Kerzenflamme gedreht, der die entstehenden Lichtreflexe interpretiert. Sein Umgang mit den Numina und Winden macht ihn für die Durchführung komplizierter Rituale unentbehrlich und auf dem Feld wird zumindest das *u hánli kòl* immer von einem *h mèn* durchgeführt, wie Andrés mir bestätigte. Zwar besteht bei den anderen Feldbauritualen keine

⁴² Eine Übersicht über die medizinischen Konzepte der Maya haben wir in einem Übersetzungsprojekt von medizinischen Texten in Maya unter der Leitung von Ortwin Smailus vorgenommen. Ein Beitrag von Christiane Müller und mir findet sich in einem im Erscheinen befindlichen Artikel unserer Projektgruppe.

unmittelbare Notwendigkeit, aber zumindest das *oš dias* und die *Primicias* wurden, soweit ich beobachten konnte, mehrfach von einem *h mèn* abgehalten. Seine Anwesenheit gibt den Milperos zusätzliche Sicherheit im Umgang mit den übernatürlichen Mächten. Daniel erzählte mir, dass in der Erntezeit die *h mèn'o'b* häufig so beschäftigt mit der Durchführung von Zeremonien seien, dass es schwer würde, einen Spezialisten für die eigene Zeremonie zu verpflichten. Die Bezahlung erfolgt zumeist in Naturalien: Bei den *Primicias* war dies Mais,⁴³ bei anderen Zeremonien kann es sich um ein Huhn oder um Opferbrote handeln. Höhere Einkünfte erzielen die *h mèn'o'b* jedoch durch Krankenheilungen, die auch finanziell vergütet werden. Die Entlohnung der religiösen Spezialisten ist vor allem sozialer Natur. Ihr kulturelles Kapital wird in soziales Kapital umgewandelt: Die Repräsentanten dieser sozialen Gruppe genießen oft einen guten Ruf und ihr Wort wird geachtet. Als Inhaber kultureller Definitionsmacht und bedeutende Einflussgruppe sind sie jedoch auch dem Argwohn ihres sozialen Umfeldes ausgesetzt und einige *h mèn'o'b* werden bisweilen in die Nähe der Hexerei gerückt.⁴⁴ Da es eine Reihe weiterer religiöser und medizinischer Spezialisten mit ähnlichen Kenntnissen gibt, stellt sich die Frage, was für spezifische kulturelle Kompetenzen einen *h mèn* ausmachen. Ein *nohoč mák*, der mir die *h mèn'o'b* der Region nannte, gab als Kriterium *ku loh* (er reinigt) an. Die *loh*-Zeremonie wird für Siedlungen durchgeführt, um sie vor den schädlichen Einflüssen des sie umgebenden Waldes zu schützen.⁴⁵ Während die *Cruzoob* in den größeren Ortschaften kein *loh kah* (Reinigung des Dorfes) veranstalten, werden auf den Ranchos und in den kleinen, abgeschiedenen Dörfern immer noch regelmäßig solche Rituale durchgeführt. In den Gebeten dieses Rituals findet die Ausrichtung der Siedlung nach kosmischen Gesichtspunkten durch Nennungen der Himmelsrichtungen und den zugeordneten Farben ihren Ausdruck und auch der Altar wird nach diesen Gesichtspunkten ausgerichtet (Gabriel 2001: 190f.).

Das Wissen der Angehörigen der Milpero-Familien umfasst eine Vielzahl von Kenntnissen betreffend der meteorologischen Bedingungen, des Beurteilungsvermögens von Bodenqualitäten, der Produktionskapazitäten von Feldern, des Nahrungsbedarfs der Fa-

⁴³ Don Pedro erhielt 1998 etwa 20 kg Maiskolben für seine religiösen Dienste.

⁴⁴ Das berühmteste Beispiel liefert der Fall des Apolonario Itzá. Der ehemalige Informant von Villa Rojas und weithin bekannte *h mèn* und *eskribàno* (Schreiber) wurde von Angehörigen der Kreuzkultelite beschuldigt, die Frau eines Kreuzkultoffiziers verhext zu haben. Im Laufe der Auseinandersetzung lauerte eine Gruppe von jungen Männern Itzá auf und sie erschossen ihn (Sullivan 1989: 183). Apolonarios Sohn Santiago Itzá gilt heute als einer der mächtigsten *h mèn* in der Zona Maya. Angehörige meiner Gastfamilie beschuldigten ihn ebenfalls der Schadenszauberei.

⁴⁵ Gabriel zählt neben der Reinigungszeremonie für die Dörfer auch *loh*-Zeremonien für neuerrichtete Häuser (*loh na'il*), Viehzuchtfarmen (*loh kórral*) und Gewehre (*loh ól ç'on*) auf (2001: 27).

milie, über notwendige Schädlingsbekämpfungsmaßnahmen und Lagerungstechniken für die Ernte, der Umgangsformen mit den zuständigen Numina und anderes mehr.⁴⁶ Die Feldfrüchte der Milpa bestimmen den Speiseplan und werden in mannigfaltigen Zubereitungsarten nutzbar gemacht. Eine besondere Delikatesse stellt *kušun nal* (Schimmelmais) dar — Maiskolben, deren Lieschblätter mit einem orangefarbenen Schimmelpilz überzogen sind, dessen weiße Myzel bis in die Körner reichen und dem Mais einen süßen Geschmack und eine weiche Konsistenz verleihen. Dieser Schimmelpilz bildet sich nur, nachdem der Maiskolben in einem Erdofen gedünstet wurde, über dem Holzfeuer gekochter Mais hingegen bleibt schimmelfrei. Diese in der Glut gerösteten Maiskolben gibt es allein zur Maisernte unter der Voraussetzung, dass für die Ernte eine Opferzeremonie mit Erdofen veranstaltet wird.

Die Assoziationsketten um den Mais durchziehen alle kulturellen Domänen des ländlichen Lebens und weben ästhetisierend und romantisierend die Milpa–Wirtschaft in einen höheren Sinnzusammenhang ein. Die natürliche Umwelt der Milpa wird in vielfältigen Formen mit den Aspekten des Feldbaus in Verbindung gebracht. Neben dem zuvor erwähnten Falken gilt auch ein kleiner Vogel mit dem Namen *škok* als Wächter des Maises. Jedoch nicht, weil er wie dieser den Fraßschaden begrenzt, sondern in der Zeit balzt, in welcher der Mais sprießt. Neben derartigen Bezugnahmen findet sich in den kulturellen Texten über die Milpa auch magisches Wissen, wie in dem zu Anfang des Kapitels zitierten Sprichwort. Vielen der alten Glaubensvorstellungen (*učben tukul*) wird mit einer gewissen Distanz begegnet, einiges wird mit einem Lächeln erzählt. Vor allem die jüngeren Menschen haben sich in der Schule oder über die Medien mit anderen weltanschaulichen Konzepten auseinandergesetzt. Der Sohn von Vidal wollte sich mit mir lieber über die Evolutionstheorie unterhalten, anstatt über die alten Dinge zu reden. Und Tich, der um das kopernikanische Weltbild wusste, bat mich, ihm die Entstehung der Mondfinsternis zu erklären. Als ich 1998 tatsächlich eine Mondfinsternis in Felipe Carrillo Puerto erlebte und am nächsten Tag zurück in Señor zwei Patronen auf dem Hof liegend fand, erklärte Tich lachend, er habe sich ein Gewehr geliehen und auf den Mond geschossen, um die große Ameise (*šulab*) zu vertreiben, die drohte den Mond zu fressen. Zusammen mit den Nachbarn und Verwandten hatten sie Lärm gemacht und Gewehre abgeschossen, um das drohende Unheil zu verhindern. Kein »Zweifel« konnte ihn daran hindern, mit Freude zweimal auf den Mond abzufeuern. Wenn sich die Menschen mit dem *učben*

⁴⁶ Für Guatemala schreibt Rubens (1967: 3), dass die Milperos allein an der Farbe des Rauches eines brennenden Feldes erkennen, ob es sich um eine schon im Vorjahr bewirtschaftete Milpa handelt oder um eine neu angelegte.

túkul möglicherweise kritischer, zumindest aber anders auseinandersetzen als früher, dann führt dies nicht zwingend zu kulturellem Wertverlust. Gerade die Auseinandersetzung mit den neuen Modellen lässt diese Anschauungen verstärkt als das »Eigene« erscheinen. Diese Kenntnisse dienten vornehmlich der symbolischen sozialen Distinktion zu anderen gesellschaftlichen Gruppen und wurden als *účben túkul* (altes Denken) oder *účben kostùmbres* (alte Bräuche) im kulturellen Kanon der Cruzoob bewahrt. Die Rituale, an denen ich teilgenommen habe, waren keine Folklore, sondern von echten religiösen Gefühlen getragen. Die gruppenspezifische Ausübung der religiösen Überzeugungen bot lediglich Anlass für einen gewissen Stolz auf die eigene Lebensweise.

3.3 Die Kreuzkulte in der Zona Maya

„When the federal government announced its policy of granting ejidos, the natives became angry, not only because this exercise of authority was considered an interference in their affairs, but because it also seemed to them wrong that land should be divided as if it were something which can be privately owned. This latter idea persisted even after they were willing to accept the ejido. When, through my efforts, they agreed to ask the government for their land, they did so only on condition that one single ejido be made to the whole subtribe instead of separate grants to each settlement” (Villa Rojas 1945: 67).⁴⁷

Die Cruzoob, die in der Zeit nach dem Kastenkrieg den Zugang zu Land in der gesamten zentralen Region des heutigen Bundesstaates Quintana Roo kontrollierten, wehrten sich gegen die Einführung des Ejidos auch deshalb, weil die offerierte Landzuteilung nicht ihrem bisherigen Einflussgebiet entsprach. Bei den ersten Verhandlungen im Jahr 1937 war noch nicht einmal das Land um Tixcacal Guardia herum in dem Entwurf der staatlichen Kommission enthalten. Erst nach einer Korrektur der Pläne und weiterem Druck auf die Cruzoob konnten diese bewogen werden, dem Ejido zuzustimmen (Sullivan 1989: 149ff.).⁴⁸ Obwohl das Ejido als Institution heute bei den Ejidatarios anerkannt ist, leiteten meine Gesprächspartner den rechtlichen Anspruch auf das Land vor allem aus der Zeit der politischen Unabhängigkeit ab. Auf dem Feiertag »Día Internaci-

⁴⁷ Seine eigene, nicht unbedeutende Rolle in dem Prozess beschreibt Villa Rojas in einem Aufsatz über seine Feldforschungsarbeit bei den Cruzoob und Tzeltal (1979). Villa Rojas verstand sich als Vermittler zwischen der mexikanischen Regierung und den Cruzoob, der den letzteren eine bestmögliche Umsetzung ihrer Ansprüche in legale Besitztitel ermöglichen wollte (1945: 34; 1979: 53ff.).

⁴⁸ Die Einrichtung des Ejidos zog sich über einen langen Zeitraum hin. Erst 1955 wurden die Grenzen endgültig festgelegt (Hostettler 1996: 110ff.).

onal de las Poblaciones Indígenas«, der auch in Felipe Carrillo Puerto begangen wurde, sprach 2002 der Sargento Pedro Ek Cituk, Juez Tradicional von Tixcacal Guardia und Sohn des *nohoč tãta* vor einer Zahl von Kreuzkultwürendträgern und Vertretern der staatlichen Administrative (Chan Colli 2002). Nach einer förmlichen spanischen Ansprache wandte er sich in Maya an die anwesenden Cruzoob und beschwor sie, sich nicht betrügen zu lassen und erinnerte daran, dass sie die Herren dieses Landes seien.⁴⁹

Diese Rhetorik lässt sich auf die Ursachen des Kastenkrieges und die zentralen Ziele der Aufständischen zurückführen. Die Milpa-Wirtschaft in der Kolonialzeit basierte auf dem freien Zugang zu Land in den sogenannten Terrenos Baldios, öffentlichem Land in Staatsbesitz. Im neunzehnten Jahrhundert wurde dieses Land zunehmend privatisiert und der kommerziellen Nutzung zugeführt. Ein Teil davon wurde als Landschenkung (Denuncias) an Priester, Offiziere und Großgrundbesitzer vergeben (Rugeley 1996: 63ff.; 124; 185). Der Anbau von Zuckerrohr und Henequén und die verstärkte Rinderzucht erhöhten die Nachfrage nach Land und die Milperos wurden zunehmend marginalisiert (Gabbert 1997: 101). Die Forderung nach Landzugang war neben dem Widerstand gegen eine als ungerecht empfundene Besteuerung der bedeutendste Grund für die Erhebungen. Angeführt wurden die Aufständischen von Angehörigen der indigenen Elite, die im Laufe dieses Prozesses ihre Privilegien verloren hatten (Rugeley 1996 183ff.). Die politische Unabhängigkeit, welche die Aufständischen unter den militärischen Führern und nach 1850 mit der Kreuzkultadministrative erlangten, wurde durch den permanenten Kriegszustand beständig bedroht. Die Abhängigkeit von Subsistenzwirtschaft beeinträchtigte die strategische Planung der anfangs erfolgreichen Aufständischen. Ein bevorstehender Angriff auf das urbane Zentrum Mérida im Jahre 1848, der die Lage auf der Halbinsel nachhaltig zu Gunsten der Milperos hätte verändern können, konnte möglicherweise nicht ausgeführt werden, weil große Teile der indianischen Truppen sich auflösten, da die Angehörigen auf ihre Milpas zurückkehrten, um die Ernte einzubringen (Reed 1967: 97ff.).⁵⁰

In der Zeit, in der die Cruzoob ihre politische Selbstständigkeit im Osten der Halbinsel etablieren konnten, war die Gemeinschaft auf die Subsistenzwirtschaft angewiesen, die

⁴⁹ Ob ein Zusammenhang zwischen seinen Worten und dem vorangegangenen Versuch, das Ejidio X Maben aufzulösen, besteht, bleibt Spekulation. Ich konnte der schnellen und leidenschaftlichen Rede auch nur zum Teil folgen.

⁵⁰ Einer romantisierenden und monokausalen Erklärung, die vornehmlich auf einer Quelle — einer Aussage eines Nachfahren des Mayagenerals Cresencio Poot beruht — wurde von den Nachfahren der Aufständischen auf der 150-Jahrfeier des Kastenkrieges jedoch widersprochen (Burns 1998: 50f.) Reed (1967: 54; 188f.) gibt jedoch weitere Hinweise auf die strategischen Implikationen, welche die Erfordernisse der Milpawirtschaft mit sich brachten.

lediglich durch die Beute gelegentlicher Überfälle auf yukatekische Siedlungen ergänzt wurde. Der Krieg niedriger Intensität, der sich über viele Jahrzehnte hinzog und das kollektive Gedächtnis und die materielle Kultur der Cruzoob nachhaltig prägte, wurde mit unerbittlicher Härte und Brutalität geführt. Die Regierung in Mérida verkaufte gefangene Aufständische als Sklaven nach Kuba und die Cruzoob ließen ihre versklavten Gefangenen in Verkehrung der kolonialen Verhältnisse für sich arbeiten (ebd.: 1964: 121; 128f.; 175–180). Mehrfach kam es zu Massakern an Gefangenen und Vergewaltigungen waren auf beiden Seiten ein verbreitetes Mittel des Terrors (ebd.: 59, 64, 80f., 93, 101). Die gegnerischen Parteien verunreinigten oder vergifteten sich gegenseitig die Brunnen und Wasserstellen und die yukatekischen Soldaten versuchten mit der Zerstörung der Felder den Cruzoob die wirtschaftliche Basis zu entziehen. Die unvermeidliche Brandrodung verriet den feindlichen Soldaten die Lage der Felder und Siedlungen der Cruzoob. In den Jahren der Unabhängigkeit beherrschte Mangel die Lebensweise der Menschen in der Region. Hass und Hunger mögen tatsächlich zu den Ereignissen geführt haben, von denen mir Cruzoob aus Señor berichtet haben: Gefallene feindliche Soldaten seien damals im Erdofen gegart worden.⁵¹ Die Kriegsbedingungen wirkten sich auch auf die innergesellschaftlichen Verhältnisse aus. Die Kreuzkultelite konnte den Widerstand gegen die staatliche Vereinnahmung nur aufrecht erhalten, indem sie ihre einfache Anhängerschaft (*hènteso 'b*) einem System körperlicher Züchtigungen und Zwangsarbeit unterwarfen. Die Angehörigen meiner Gastfamilie, die dem privilegierten Teil der Cruzoob-Gesellschaft entstammt, kritisierten diese Zwangsmassnahmen und sahen in der Libertad nach 1938 eine Wende zu größerer individueller Selbstbestimmung. Auch der Zugang zu Land war in der hierarchisch gegliederten Gesellschaft der Cruzoob mit großer Wahrscheinlichkeit nicht frei – zumindest nicht für die Kriegsgefangenen sowie die chinesischen Flüchtlinge und schwarzen Sklaven aus der benachbarten britischen Kolonie.⁵² Inwieweit die Herkunft und der Status der Angehörigen der

⁵¹ Die Frage, ob die Cruzoob in Notzeiten Kannibalismus betrieben haben, lässt sich kaum beantworten. Ungeachtet des Wahrheitsgehaltes spiegelt der Diskurs, zu dem auch eine Erzählung zuzurechnen ist, nach welcher der Anführer Cecilio Chi seinen Feinden das Herz heraus gerissen habe, die grausamen Umstände der Kriegszeit wider. Der durchlittenen Not und dem Hass auf die Feinde wird in alptraumhaften Bildern Ausdruck gegeben. Reed (1967: 64) führt ein Beispiel einer symbolischen Bluttat in der frühen Phase des Aufstands an, bei der einem Kind der Kopf abgeschnitten und das herausströmende Blut von den hasserfüllten Aufständischen getrunken worden sein soll. Für Gewalt- und Machtrituale, aber auch ihre kritische Diskussion in der von christlichen Normen getragenen Cruzoob-Gemeinschaft kann als prominentestes Beispiel das Massaker an Kriegsgefangenen unter der autoritären Herrschaft des Patron Venancio Puc gelten. Einen Einblick in diese gesellschaftlichen Auseinandersetzungen im Kreuzkult von Chan Santa Cruz geben Reed (1964: 181ff.), Dumond (1977: 119ff., 1985: 297f.) und Burns (1977).

⁵² Da es der Kreuzkultgemeinschaft jedoch an bestimmten handwerklichen Kompetenzen mangelte, konnten einige der Außenseiter hochrangige Positionen besetzen, wie der spätere Schreiber von Chunpom Juan Bautista Vega (Villa Rojas 1945: 30ff.; Reed 1967: 275; Dumond 1985: 301). Die Nachkommen der

Kreuzkultgesellschaft Einfluss auf den Anspruch auf Aufnahme in das Ejido genommen hat, wurde bisher nicht untersucht.

Die Vergangenheit der eigenen Gruppe wurde von vielen meiner Gesprächspartnerinnen und -partner sehr ambivalent beurteilt. In die Vorstellungen von »Freiheit« flossen sowohl wirtschaftliche Selbstbestimmung und freie Zeitverfügung in der Milpa-Subsistenzwirtschaft als auch die Lockerung der strengen Verhaltensanforderungen und vermehrte Partizipation an den Segnungen der Unterhaltungsindustrie nach der gesellschaftlichen Öffnung der Kreuzkultgemeinschaft ein. Abgesehen von einigen älteren, konservativen Angehörigen der Elite verherrlichte kaum jemand die eigene Gruppengeschichte. Die Freiheit der Milpa-Subsistenz stellte für die mir bekannten Milperos einen positiven Aspekt der Kreuzkultweltanschauung dar und sie organisierten, wie im vorangegangenen Kapitel schon angesprochen, einen Teil ihrer Feldbauriten in den Kreuzkultkirchen.⁵³ Neben den ebenfalls schon behandelten *h mènò 'b* sind es die Rezadores der Kreuzkultkompanien, die Feldbauriten durchführen. Der auch als Maestro Cantor bekannte indigene Spezialist für Gebete diente in der Kolonialzeit als Bindeglied zwischen den spanischen christlichen Eliten und der indigenen Bevölkerung.⁵⁴ Im Kastenkrieg gewannen diese religiös geschulten Laien die Definitionsmacht über die Ausgestaltung der entstehenden soziopolitischen Kreuzkulte der unabhängigen Gemeinschaften, die bis heute nicht der römisch-katholischen Kirche angehören. Den einzelnen Kreuzkultkompanien Tixcacal Guardias sind jeweils ein bis zwei Rezadores zugeordnet, die im Kreuzkultzentrum Dienste verrichten. Neben Gebetstätigkeiten in den Kreuzkultkirchen beten sie auch bei Speiseopferzeremonien auf der Milpa oder in den Häusern der Cruzoob. Zwar kennen viele Angehörige der Kreuzkultgemeinschaften die wichtigsten Gebete in Maya und können bestimmte Zeremonien ohne fremde Hilfe durchführen, die Rezadores beherrschen jedoch weitere Gebete in Maya, Spanisch und Latein und sind zudem offizielle Würdenträger im Ämtersystem der Kreuzkulte. Don Pedro II, der im Jahr 2000 ein *pibil nal* in Lankiuc durchführte, war ein solcher Rezador. Don Luis, der das *mátan* in San José I veranstaltete, ebenfalls, zugleich aber der zweite Patron des Kreuzes von Tixcacal Guardia. Das rituelle Geschehen um die Milpa-

»Fremden«, waren den einfachen Anhängern des Kreuzkultes gleichgestellt und im Falle meiner Gastfamilie, die einen chinesischen Vorfahren aufweist, zeigt sich, dass sie einen bedeutenden Einfluss in der Kreuzkultgesellschaft erlangen konnten.

⁵³ Dies geschieht jedoch auch in den Kirchen der offiziellen römisch-katholischen Kirche auf der Halbinsel. Bei einem Besuch in der Kirche der Stadt Motul im Jahr 2002 sah ich die Reste einer Erntedankzeremonie auf dem Altar liegen.

⁵⁴ Eine Übersicht über die Entwicklung der indigenen Schriftkundigen und Hilfspriestern in der katholischen Mission der Kolonialzeit gibt Collins (1977).

Wirtschaft ist in vielen Ortschaften in der Zona Maya mit den Strukturen des Kreuzkultes stark verwoben.

Die historischen Erinnerungen und kosmografischen Vorstellungen sowie die landwirtschaftlichen Praktiken und das Netz der religiösen Institutionen der Kreuzkulte strukturieren die Raumwahrnehmung der Cruzoob. Die durch die soziale Realität gestaltete geografische Raumwahrnehmung bzw. –aneignung wird von Lewin allgemein als »hodologischer Raum« (von griech. Hodos = Weg) bezeichnet:

„Der hodologische Raum ist ein endlich strukturierter Raum, das heißt, seine Teile sind nicht ins Unendliche teilbar, sondern aus bestimmten Einheiten oder Regionen zusammengesetzt. Richtung und Distanz sind durch »ausgezeichnete Wege«, welche leicht der psychologischen Lokomotion zugeteilt werden können, definiert“ (zitiert nach Kruse/Graumann 1978: 178).

Der ebenfalls von Lewin geprägte Begriff *Lokomotion* bezieht sich auf jegliche Positionsänderung einer Person — physischer, sozialer oder begrifflicher Art — in Relation zu dem sie umgebenden Feld. Widerstände gegen diese Lokomotionen — Barrieren — und Zugänglichkeiten, die sie ermöglichen, wirken auf die Entwicklung individueller mentaler Karten ein und haben Einfluss auf Bewegungsmuster (ebd.: 190). Das Einflussgebiet der Cruzoob war zu allen Zeiten weniger durch feste Grenzen bestimmt, sondern wurde vielmehr durch ein geheimes Wegenetz konstituiert, das die Kreuzkultsiedlungen und Felder miteinander verband. Auch nach der Einnahme Chan Santa Cruz 1901 durch General Bravo legten die zurückgezogen lebenden konservativen Cruzoob (los Separados) von Tixcacal Guardia ein eigenes Wegenetz in den Wäldern des zentralen Quintana Roos an. Bis zum Bau der Straßen seit Ende der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts waren diese Pfade, die »durch den Wald« (*yanal k'aš*) führten, die einzigen Verbindungen der Ortschaften in der Zona Maya.⁵⁵ In rituellen Zusammenhängen hat dieses Wegenetz bis in die heutige Zeit hinein seine Bedeutung beibehalten und Prozessionen der einzelnen Kreuzkultzentren in der Zona Maya folgen diesen mittlerweile ausgebauten Wegen bei ihren Besuchen anderer Kreuzkultzentren anlässlich ihrer Patronats-Fiestas.⁵⁶ Siedlungen an diesen Prozessionswegen dienen als

⁵⁵ Die traumatisch erlebte Einschränkung der Mobilität durch den Kriegszustand und die Bedeutung offener Strassen im Freiheitsdiskurs der Cruzoob greift Sullivan (1989: 171) auf. Hostettler erwähnt den Widerstand gegen die ersten Strassen in den fünfziger Jahren und späteres Bedauern über verpasste Chancen in Yaxley (1996: 111). Andrés und Paulina rieten mir, bei matschigen Bodenverhältnissen nur auf Zehenspitzen und auf die aus dem Erdreich ragenden Karststeine zu treten, um Schlammkrusten an den Schuhen zu vermeiden. Sie fügten hinzu, dass auf diese Weise die *nohoč máko'b* in Zeiten des Krieges vermieden hätten, verräterische Spuren zu hinterlassen. Derartige kollektive »Erinnerungen« werden häufig in Alltagsdiskursen verwendet.

⁵⁶ Konrad sieht in den Prozessionen abseits der vom Staat angelegten Strassen Auseinandersetzungen mit den kosmografischen Vorstellungen und den Belangen der tropischen Subsistenzwirtschaft (1991: 3; 7ff.; 14; 20), jedoch ohne diese näher zu charakterisieren.

Raststätten und Veranstaltungsorte ritueller Zeremonien. Vor einigen Jahrzehnten verlief der Prozessionsweg zwischen den Kreuzkultzentren Chunpom und Tixcacal Guardia über das Rancho Lankiuic und auch dieser Weiler nahm die Pilger auf. Am Beispiel dieses Ranchos werde ich einen Teil dieses hodologischen Raumes der Zona Maya im nächsten Kapitel nachzeichnen.

4. Das Rancho Lankiuic und die Familiengeschichte

Die Streusiedlung ist eine der Milpa-Wirtschaft angepasste Siedlungsform, denn der häufige Wechsel der Felder und der bedeutende Flächenbedarf erfordert Mobilität von den Milperos. Das sogenannte Rancho, zumeist eine Ansammlung von wenigen *ša'nil naho'b* in einer provisorischen Ausführung, ermöglicht es den Milperos, in der Nähe ihrer Felder zu siedeln. Zur Zeit der Eroberung Yukatans durch die Spanier wurden nur 17% des Landes genutzt. Die Notwendigkeit der Brachezeit führte zu einer Streuung der Anbauflächen und zumindest in der Wachstumsperiode lebte ein großer Teil der Bevölkerung verteilt in Weilern (Roys 1965: 664). Den Erfordernissen einer erfolgreichen Christianisierung schien den Missionaren diese unübersichtliche Besiedlung des Landes zuwiderzulaufen. Durch Zwangsumsiedlungen, den sogenannten *Congregaciones* und *Reducciones*, wurden neue Ortschaften gegründet, von deren zentral gelegenen Kirchen die Bevölkerung besser kontrolliert werden konnte. Die Restrukturierung erleichterte das Eintreiben der Tributzahlungen und Arbeitsverpflichtungen für die zumeist weltlichen Encomenderos, denen die christliche Erziehung ihrer »Schutzbefohlenen« anvertraut worden war (Gabbert 1999: 52f.). Diese erzwungenen Siedlungsmuster konfligierten jedoch mit den Erfordernissen der Milpa-Wirtschaft und zusammen mit dem Widerstand gegen Besteuerung und Arbeitsverpflichtung förderten diese eine erneute Zerstreuung der ländlichen Bevölkerung. Oft blieben die Frauen in den größeren Ortschaften, während die Männer zumindest zeitweise ein Rancho bezogen (Rugely 1996: 9ff.).

In den Zeiten der Unabhängigkeit lebte ein großer Teil der aufständischen Bevölkerung ebenfalls in verborgenen Weilern, die sich durch eine mehr oder minder provisorische Bauweise auszeichneten. Die yukatekischen Soldaten zerstörten auf ihren Strafexpeditionen regelmäßig die fluchtartig verlassenen Siedlungen der Cruzoob und die Häuser mussten woanders schnell wieder aufgebaut werden. In der Zeit der nationalstaatlichen Wiedereingliederung der Region zogen sich die konservativen Cruzoob in derartige kleine Siedlungen zurück und bis heute lebt ein Teil der Angehörigen der Kreuzkultelite oder der älteren Menschen in Weilern ohne Elektrizität und Wasseranschluss. Don Pedro II, der im Jahr 2000 das *mátan* in Lankiuic durchführte, wohnte zusammen mit seiner Familie auf einem Rancho in der Nähe von Yaxley. Der ranghöchste Offizier des Kreuzkultes, der *nohoč héneral*, bewohnte ebenfalls ein Rancho. Das Rancho stellte nicht selten eine Art Keim für eine größere Siedlung dar. Wie sich an der Familiengeschichte ablesen lässt, hat sich die Siedlung Lankiuic im Laufe ihres Bestehens immer wieder gewandelt. Verwandte und Freunde, die ihre Felder in der Nachbarschaft bearbeiteten,

zogen zusammen und wirtschaften zeitweise gemeinsam. Der Bau von Strassen bewirkte eine infrastrukturelle Neuordnung in der Region. Die Kreuzkultortschaften an den neuen Carreteras, wie etwa Señor oder Pino Suárez, gewannen an Bedeutung, während die abgeschiedenen Orte durch Abwanderung wieder auf Weilergröße schrumpften. San José I, dessen jüngere Bewohnerinnen und Bewohner nach Pino Suárez gezogen sind, besteht heute nur noch aus etwa drei Wohnhäusern und einigen Spuren im Wald, die von der einstigen Größe zeugen. Die Ortschaften mit einer besseren infrastrukturellen Anbindung bieten eine Verbesserung der hygienischen Bedingungen und medizinischen Versorgung sowie Schulbildung und Informationsmedien. Während früher nicht selten die gesamte Kleinfamilie in einem Weiler wohnte, halten sich heute viele Milperos zumeist nur während der arbeitsintensiven Phasen dort auf. Die Entfernung zwischen der Milpa und einer größeren Siedlung hängt nicht nur vom Angebot an Land und vom Gewohnheitsrecht ab, sondern ist auch Gegenstand eines strategischen Kalküls. Die Ernte eines Feldes in Siedlungsnähe ist sowohl von Schäden durch streunende Hausschweine als auch von Diebstahl bedroht, während ein Feld im Wald vermehrt von Wildschweinen, Nasenbären oder Papageien aufgesucht wird. Ein weiter Weg zum Feld mag sicherlich leichter in Kauf genommen werden, wenn der Boden gut ist oder der Milpero Freude an der Jagd hat.

Das Rancho Lankiuic befindet sich etwa einen Kilometer abseits einer Schotterstrasse (Terraceria), die von Señor über Chan Chen Comandante nach San Antonio führt, das wiederum mit den Kreuzkultorten Chunpom und Tusik verbunden ist. Ein befahrbarer Feldweg führt von der Straße zum Rancho, das aus sieben Häusern besteht. Das Rancho befindet sich im Zustand des Verfalls. Das Haus der Eltern ist von Wald umfungen und nur der zentrale Platz um den Brunnen und die Trampelpfade zu den Häusern wurden von Bewuchs gesäubert. Es sind noch die Reste der Mauer (*kot*) zu sehen, von der die Siedlung umgeben war. Zwei der ursprünglich vier Kreuze (*ho'kah*), welche die Eingänge der Siedlung kennzeichneten, habe ich entdecken können, die anderen sind offensichtlich nicht mehr vorhanden.¹ Im Bereich südwestlich des Ranchos befand sich an der Schotterstrasse ein eingezäuntes Grundstück, auf dem ein Mann aus Señor seine Rinder weidete. In der Nähe des Weilers lag ein großer See. Als ich mit Tich 1996 den Versuch unternahm, dem ehemaligen Pfad zum See zu folgen, verlor sich dieser jedoch schon nach kurzer Zeit im Wald. Wir gelangten nur zu einem der Ruinenhügel, von denen es insgesamt drei in der unmittelbaren Umgebung geben soll. Von dessen Spitze ließen sich Umgebung und See einsehen. Der Wald um das Rancho herum ist aufgrund der langen

¹ Zwei neuere hölzerne Machetenmodelle, die auf dem südlichen *ho'kah* platziert wurden, zeigen jedoch, dass der metaphysische Schutz der Siedlung für die Geschwister immer noch von Bedeutung ist.

Besiedlung und Nutzung relativ jung. Zwischen Lankiuic und Chan Chen gibt es jedoch immer noch ältere Waldbestände. An einem See, der sich auf halbem Wege zwischen den Siedlungen befindet, wurde um das Jahr 2001 vom Ejido ein Ökotourismusprojekt eingerichtet, mit Naturlehrpfad und Bademöglichkeiten, das vornehmlich von Leuten aus Señor oder den umliegenden Dörfern und zu einem kleinen Teil auch von Besucherinnen und Besuchern aus Felipe Carrillo Puerto als Freizeitmöglichkeit genutzt wird.

4.1 Ökonomische und soziale Aktivitäten der Familienangehörigen

Ich möchte in diesem Abschnitt einen Überblick über die ökonomischen, kulturellen und sozialen Aktivitäten der Familie geben und ihre gesellschaftlichen Positionen vor dem Hintergrund der in Kapitel 3 dargelegten Rahmenbedingungen beleuchten. Ich stütze mich dabei auf die Daten, die ich in meiner genealogischen Erhebung gewonnen habe und für die sich eine vereinfachte genealogische Darstellung im Anhang dieser Arbeit befindet. In die folgende Analyse fließen jedoch Informationen über insgesamt 149 Personen ein. Dieser Personenkreis setzt sich aus den Nachkommen von Alberto und Benito zusammen, ergänzt durch die Eltern der Zwillinge, Prudencio und Vicenta, als auch die Ehefrauen der beiden Zwillinge, Cecilia und Faustina, die ihrerseits ebenfalls Schwestern waren. Darüber hinaus erhielt ich Informationen über die anderen sieben Geschwister der beiden Schwestern und deren Eltern Mariano und Luisa und — soweit meinen Gesprächspartnerinnen und -partnern bekannt — ergänzt um Angaben über die Ehepartner der Geschwister. Von den Nachkommen der Zwillinge verfüge ich über Daten bezüglich ihrer Kinder und Enkel sowie deren Ehepartnern. Je entfernter die Verwandtschaft oder je lockerer die Beziehung meiner Gesprächspartner zu den jeweiligen Familienmitgliedern war, desto ungenauer waren die Erinnerungen und so ergibt sich allenfalls ein gewisser Einblick in die untersuchten Strukturen.

Dennoch kann die Auswertung dieser Quelle die Beziehungen der Familie zum Kreuzkult von Tixcacal Guardia sowie ihre ökonomischen Strategien und Kompetenzen im Wandel der Zeit erhellen. In der Tabelle 3 sind die Kompetenzen aufgeführt, welche den genannten Personen zugeschrieben wurden. Ich habe sowohl nach »Berufen« als auch nach bestimmten Fertigkeiten oder Ämtern gefragt, die gemeinhin als »traditionell« bezeichnet werden. Da vielen Personen mehrere Fertigkeiten oder Tätigkeitsfelder zugeschrieben wurden, lassen sich keine relationalen Rückschlüsse auf die Gesamtper-

sonenzahl vornehmen und die aggregierten Daten in der Übersicht können lediglich Tendenzen aufzeigen. Auf die generationsbedingten Unterschiede, die ebenfalls in dieser Tabelle nicht zum Ausdruck kommen, werde ich im folgenden eingehen.

Tabelle 3: Kulturelle, soziale und wirtschaftliche Kompetenzen

| Tätigkeiten | Gesamtzahl | Frauen | Männer |
|--|------------|--------|--------|
| Kreuzkultamtsinhaber | 9 | - | 9 |
| Milpero | 41 | (41) | 41 |
| Chiclero | 6 | - | 6 |
| Näherin | 16 | 16 | - |
| Hängemattenknüpferin | 14 | 14 | - |
| Kräuterkundige | 2 | 2 | - |
| Hebamme | 2 | 2 | - |
| Spezialist für Knochenbrüche | 1 | - | 1 |
| Masseur(in) | 2 | 1 | 1 |
| Kerzengießer(in) | 1 | 1 | - |
| Viehhirt | 1 | - | 1 |
| Taxifahrer | 3 | - | 3 |
| Verkäufer(in)/Besitzer(in) in einer Tienda (4) | 11 | 6 | 5 |
| Tecnico (TV, Radio) | 1 | - | 1 |
| Feste Anstellung in der Zona Turistica | 9 | 3 | 6 |
| staatliche Angestellte(r) | 8 | 1 | 7 |
| Schüler(in) Telesecundaria | 9 | 5 | 4 |
| Auszubildende(r) (Hochschule, Lehre) | 3 | - | 3 |

Quelle: Genealogie der Familie

Ein bedeutender Teil der Familienangehörigen betreibt Milpa-Wirtschaft. Den Milperos stehen etwa ebenso viele (Ehe-) Frauen zur Seite, die in den Subsistenzhaushalt eingebunden sind. Eine genaue Bestimmung der Beteiligten ist jedoch nicht möglich, da nicht geklärt werden konnte, wie weit die unverheirateten Jugendlichen an den Tätigkeiten im Haushalt oder auf dem Feld beteiligt wurden. Die Angehörigen der Kleinfamilien, die Milpa-Wirtschaft betrieben, beherrschten zumeist weitere Fertigkeiten kunsthandwerklicher oder technischer Natur. Sowohl die Ergebnisse unserer Feldforschungsübung als auch meine weiteren Erfahrungen zeigten, dass ein großer Teil der Milperos regelmäßig (z.T. saisonale) Lohnarbeiten durchführte. Etwa ein Drittel der Familienangehörigen scheint auf die Feldarbeit mittlerweile ganz verzichtet zu haben. Die Taxifahrer und Tiendabesitzer konnten aufgrund ihrer langen Arbeitszeiten keine Subsistenz-Wirtschaft betreiben. Einige der Personen, die ihren Lebensunterhalt vorwiegend durch Lohnarbeiten bestritten, bemühten sich jedoch weiterhin um den Anbau von Obst oder Gemüse oder übten zusätzlich ein Kunsthandwerk aus.

Die kulturellen und sozialen Kompetenzen, die wie in Kapitel 3.1 beschrieben, in ihrer sozialen Bedeutung eng mit dem Kreuzkult verknüpft sind, finden sich in allen Generationen der Erwachsenen. Die erste Generation, die ihr Leben in der Abgeschiedenheit der Wälder verbrachte und dort vornehmlich Subsistenz-Wirtschaft betrieb, war jedoch

in dieser Hinsicht besonders gebildet. Nach Angaben der Enkel war Don Prudencio ein Rezador und seine Ehefrau Vicenta eine Hebamme und Kräuterkundige (vergleiche die Genealogie in Anhang XI). Zudem verfügte Doña Vicenta über Kenntnisse bezüglich der Herstellung von Kerzen. In der Linie mütterlicherseits gab es ebenfalls kulturelle Spezialisierungen sowie Engagement im Kreuzkult. Don Mariano bekleidete das Offiziersamt des Teniente und seine Ehefrau Doña Luisa war eine Hebamme. In der darauffolgenden Generation ergibt sich ein ganz ähnliches Bild. Die Zwillinge bekleideten ebenfalls ein Amt im Kreuzkult. Alberto erreichte den Rang eines Teniente und Benito übernahm das Amt des Rezador in seiner Kompanie. Zudem war Benito ein *kaš bak*, ein Spezialist für Knochenbrüche und Verstauchungen. Cecilia, die Mutter der Geschwister meiner Gastfamilie und eine weitere ihrer Schwestern fertigten *ipiles*. Doña Faustina kannte sich mit Heilkräutern aus und gab Massagen. Ein anderer Bruder war Musiker in einer *maya paš* –Gruppe und ein eingeheirateter Kreuzkultoffizier bekleidete den Rang eines Teniente, ein zweiter den eines Sargento in einer Kreuzkultkompanie.

Das Alter der Angehörigen der nächsten, der dritten Generation, zu der auch die Geschwister meiner Gastfamilie zu rechnen sind, betrug zur Zeit meiner Aufenthalte zwischen 25 und 60 Jahren. Einige Kenntnisse sind anscheinend nur noch eingeschränkt weitergegeben worden, wie das medizinische Wissen. Nur ein Sohn von Faustina scheint als Masseur zu praktizieren. Diese Feststellung kann nicht zu dem Schluss führen, dass diese traditionellen Praktiken ganz auszusterben drohen. In meinem Bekanntenkreis gab es einige medizinische Spezialisten. Die allgemeinen medizinischen Kenntnisse waren für die Siedler im Wald überlebenswichtig, in den Ortschaften mit medizinischer Versorgung wurden sie jedoch obsolet. Die zu Geburts- und Wohnorten erhobenen Daten zeigen einen deutlichen Trend zum Wohnortswechsel von Weilern oder abgelegeneren Dörfern, wie Yaxley oder Tusik, hin zu den an den großen Verkehrswegen gelegenen Orten oder Kleinstädten wie Señor oder Felipe Carrillo Puerto, oder gar in die Zona Turística, nach Playa del Carmen oder Cancún. Die Tabelle, die vor allem einen Überblick über die räumliche Verteilung und der Familienangehörigen geben soll, macht diese Mobilität zumindest in Ansätzen deutlich.

In den größeren Ortschaften ist die medizinische Versorgung wesentlich besser und in Señor und anderen größeren Dörfern gibt es eine Klinik. Bestimmte Fertigkeiten, wie das Ziehen von Kerzen, waren ebenfalls kaum noch notwendig, weil die Tiendas die entsprechenden Produkte in ihrem Sortiment führten. Dafür wurden andere Kompetenzen erforderlich. So betreibt ein Mann in Señor eine Reparaturwerkstatt für Radios und

Fernsehgeräte. In den größeren Ortschaften ergaben sich weitgefächere Betätigungsfelder und Bildungschancen. In Señor belief sich die Zahl der Tiendas im Jahr 2002 auf etwa dreißig Läden. Von den hier präsentierten Familienangehörigen wurden zwei Tiendas in Señor, eine in Tusik und eine weitere in Felipe Carrillo Puerto betrieben — zumeist von Ehepaaren und unterstützt von weiteren Angehörigen. Zwei Sammeltaxis, die auf der Strecke nach Felipe Carrillo Puerto verkehrten, befanden sich ebenfalls im Besitz von Familienangehörigen. Ein Mann fuhr zudem zeitweise den Wagen seines Onkels. Neben dem Betreiben von Tiendas und Sammeltaxen ergaben sich Verdienstmöglichkeiten bei staatlichen Institutionen und Organisationen. Die Milperos konnten Funktionen in ihrem Ejido übernehmen. Zwei Geschwister meiner Gastfamilie hatten dort zeitweilig in der Verwaltung gearbeitet. Ein Mann aus dem hier vorgestellten Personenkreis war im Consejo de Vigilancia des Ejidos, ein weiterer dort als Landvermesser tätig, ein anderer arbeitete in einem landwirtschaftlichen Programm der CIDECA. Drei Familienangehörige standen in Felipe Carrillo Puerto vollberuflich in staatlichen Diensten, zwei waren Vorschullehrkräfte, einer Polizist.

Tabelle 4: Verteilung der Familienangehörigen

| Name des Ortes | Geburtsort | Wohnort |
|------------------------------|------------|---------|
| Señor | 104 | 124 |
| Felipe Carrillo Puerto | 1* | 5 |
| Chan Chen Comandante | 5 | 3 |
| Yaxley | 1 | - |
| Pino Suarez | 1 | 2 |
| San José I (verlassener Ort) | 4 | - |
| Tusik | 6 | 2 |
| Tixcacal | 5 | 2 |
| von einem Rancho | 9 | 3 |
| Playa del Carmen | - | 2 |
| Cancún | - | 5 |
| Santa Helena (Belize) | 1 | - |
| an der Grenze zu Yucatán | 1 | - |
| Bundesstaat Chiapas | 1 | - |
| nicht bekannt | 10 | 1 |

*Im Hospital zur Welt gebracht, die Eltern leben in Señor.
Quelle: Genealogie der Familie

Das Engagement im Kreuzkult blieb aber auch in dieser Generation nicht aus. Don Mauro, ein Cousin von Andrés, mit dem dieser zusammen eine Ausbildung zum Schreiber bei einem *nohoč mák* in Chan Chen erhalten hat, ist Escribano des Kreuzkultes von Tixcacal Guardia. Gaspar hat seit einiger Zeit das Amt des Cabo inne. Neben den sozialen und religiösen Aktivitäten gibt es auch politisches Engagement. Zwei für die lokale Administrative zuständige Delegados, einer für Señor und einer für Chan Chen Comandante, stammten aus dem Kreis der weitläufigeren Familie. Auch in vielen anderen Fäl-

len zeigte es sich, dass familiäre Beziehungen zwischen den Würdenträgern der Kreuzkulte und politischen Amtsinhabern bestanden. Dies galt in Tixcacal Guardia und in Señor für das vom Staat für die indigenen Gemeinschaften geschaffene Amt des Juez Tradicional, das die lokalen Autoritäten in die staatliche Kulturpolitik einzubinden sucht. Obwohl ein großer Teil der Hängematten und *ípiles* innerhalb der Ortschaften verkauft wird, hat die staatliche Förderung der Artesanía-Produktion die Bedeutung des Kunsthandwerks in den Kreuzkultortschaften gestärkt, zumal der wachsende Tourismus und die damit verbundene Nachfrage in den letzten Jahren die Preise in die Höhe trieben. Für viele Frauen, die aus familiären Gründen keine Lohnarbeiten verrichten können, ist das Kunsthandwerk zu einer bedeutenden Einnahmequelle geworden. Alle in der obigen Tabelle angeführten Produzentinnen von Hängematten entstammten der dritten oder gar der vierten Generation der hier dargestellten Familienangehörigen. Die Techniken erlernten sie zum Teil in Kursen der staatlichen Kulturprogramme, so wie Paulina, die im Jahr 2000 in einem winzigen Kulturzentrum am zentralen Platz in Señor zusammen mit anderen Frauen im Knüpfen von Hängematten unterrichtet wurde.

Von den hier beschriebenen Personen waren sieben in die Zona Turística gezogen und hatten dort einen festen Arbeitsplatz. Bei einem Ehepaar in Cancún arbeitete die Frau in einer Tienda, während ihr Ehemann ein Combi für ein Tourismusunternehmen fuhr. Ebenfalls in Cancún arbeitete eine unverheiratete Frau als Reinigungskraft, eine weitere junge Frau als Wäscherin. Zwei Männer waren in Playa del Carmen als Köche angestellt. Ein Sohn von Gaspar hatte zur Zeit der Datenerhebung im Jahr 2000 eine Lehre zum Rechnungsprüfer in Felipe Carrillo Puerto absolviert und arbeitete zwei Jahre später in Playa del Carmen. Sein Schwager war dort im Hotelfach tätig und lernte Fremdsprachen, darunter Deutsch. Möglicherweise ist die Zahl der Migranten höher als aus den Angaben zu ersehen ist, da viele junge Leute saisonal in der Zona Turística arbeiten und oft nicht wirklich klar ist, wo sie ihren derzeitigen Lebensmittelpunkt haben. Sobald sich feste Arbeitsplätze ergeben, ziehen die Jugendlichen in eine der Städte an der Ostküste – bevorzugt nach Tulum, Playa del Carmen oder Cancún. Die Zahl der Mayeras und Mayeros mit höheren Bildungstiteln nimmt deutlich zu. Sofern es ihnen finanziell möglich ist, schicken die Eltern ihre Kinder auf die Telesecundaria, andere weiterführende Berufsschulen oder Fachhochschulen, und viele der Jugendlichen, mit denen ich gesprochen habe, träumen von einem Leben in den pulsierenden Metropolen.

Die Darstellung der in Kapitel 3.1 aufgeführten Rahmenbedingungen, die sich mir aus allgemeinen Beobachtungen und der Auseinandersetzung mit der vorliegenden Literatur

erschloss, wird durch die Analyse der Familiendaten empirisch bestätigt. Der Wandel der wirtschaftlichen Strategien und die soziogeografische Mobilität der Landbevölkerung der Zona Maya verdeutlichen sich hier an einem konkreten Familienbeispiel. In den nächsten Abschnitten möchte ich in einem weiteren Schritt die Entwicklung des familiären Haushaltes in Lankiuic ins Auge fassen und mit Blick auf die Erzählungen der Geschwister, die diesbezüglichen Deutungsmuster herausarbeiten, mit denen die Familienangehörigen ihre Biografien vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Umwälzungen interpretieren.

4.2 Haushaltsgenese und Siedlungsentwicklung

Die Familie meiner Gastgeber hatte bis zum Tode des Vaters Benito 1989 ihren Lebensmittelpunkt auf dem Rancho Lankiuic. Danach bezog die Mutter Cecilia bis zu ihrem Tod das Haus auf dem Hof in Señor, das ebenfalls seit 30 Jahren im Besitz der Familie war. Ein Stück Land nahe Señor, das Benito und sein Zwillingenbruder Alberto besaßen, wurde nach dem Tod von Benito verkauft. Das Land um das Rancho herum wird heute nur noch von Benitos Söhnen Daniel, Gaspar, Vidal und Calín bewirtschaftet. Tich, der bis 1998 zusammen mit seinen Schwagern sein Feld bearbeitete, hat die Milpa-Wirtschaft mittlerweile ganz aufgegeben. Der älteste Sohn Paran hat sich nach dem Tode seines Vaters wegen Erbstreitigkeiten mit der Familie zerstritten. Trotzdem besaß er auch in den letzten Jahren ein Haus in Lankiuic und bewirtschaftete eine Milpa in der Nähe. Nach einer Aussage von Daniel ignorierten die restlichen Geschwister seine gelegentliche Anwesenheit. Die Familienangehörigen besaßen weitere Parzellen oder Grundstücke in und um Señor. Die zentrale Lage des Hofes im Ortskern von Señor spiegelt die verwandtschaftliche Beziehung der Familie zum Gründer der Siedlung wider.

Unter dem Begriff Haushalt wird in den gebräuchlichen Definitionen eine Einheit verstanden, in der gemeinsam gewohnt und gewirtschaftet und die — trotz anderer Realitäten wie Single-Haushalte, Wohngemeinschaften, Kommunen oder Anstaltshaushalte — häufig mit der (Kern-) Familie gleichgesetzt wird. Meyer Fortes (1966: 4f.) setzte sich mit der Genese von Haushalten auseinander und beschreibt ein Entwicklungsmodell. Der Prozess, den ein Haushalt durchläuft, orientiert sich danach an der Geburt, der Heirat und dem Tod seiner Angehörigen. Er lässt sich in drei Phasen gliedern: Die erste Phase, die Phase der *Expansion* reicht von der Heirat eines Paares bis zur Menopause der Ehefrau. Die Kinder sind in dieser Phase zumeist noch abhängig von den Eltern. Die zweite

Phase, die sich mit der ersten überlappen kann, ist die der *Spaltung*. Sie reicht von der Heirat des ersten Kindes bis zu dem Zeitpunkt, an dem alle Kinder verheiratet sind. In dieser Phase löst sich entsprechend der geltenden Wohnsitzregeln der Haushalt teilweise auf. Die folgende Phase der *Ersetzung* ist durch den Tod der Eltern und der Übernahme des Familienbesitzes durch ein oder mehrere Kinder gekennzeichnet.

Villa Rojas unterscheidet für die Cruzoob-Gesellschaft drei Typen von Haushalten, die als verbindendes Merkmal das gemeinsame Wohnen auf einem Hof (*kot*) aufweisen: a) Einfamilienhaushalte, die aus einer Kernfamilie bestehen und denen unverheiratete, erwachsene Verwandte angehören können, b) erweiterte Familienhaushalte, die aus zwei oder mehreren Kernfamilien bestehen und die eine ökonomische Einheit hinsichtlich Produktion und Konsumtion bilden und c) multiple Familienhaushalte, die aus zwei oder mehreren Kernfamilien bestehen, jedoch nicht als ökonomische Einheit fungieren (Villa Rojas 1945: 80). Ein Cruzoob-Haushalt lässt sich auch hinsichtlich der kooperativen Einheit bezüglich der Milpa-Wirtschaft (Hostettler 1991: 105), der gemeinschaftlichen Verwaltung einer Haushaltskasse oder des gemeinsamen Herdfeuers bzw. der gemeinschaftlichen Konsumtion (Press 1975: 128) definieren.

Der Haushalt der Familie, die über vier Generationen mit dem Rancho verbunden ist, durchläuft alle drei Haushaltskategorien von Villa Rojas. Neben dem Rancho stand der Familie in Señor ein Hof zur Verfügung, auf dem sich seit etwa dreißig Jahren ein großes Wohnhaus befand. Der Lebensmittelpunkt der einzelnen Familienangehörigen verlagerte sich mehrfach zwischen den beiden Orten. Zum Teil waren die Haushaltsbeziehungen nicht über das gemeinschaftliche Wohnen auf dem Rancho gekennzeichnet, sondern lediglich durch gemeinsame Arbeit auf dem Feld. Da auf die räumliche Ablösung auch wieder Annäherungen erfolgten, lässt sich die Haushaltsgenese der Familie nicht problemlos in das Modell von Meyer Fortes einfügen. Die Komplexität der sozialen Beziehungen zeigt, dass eine Interpretation der spezifischen Bedingungen erforderlich ist.

Analog der Genese eines Haushaltes teile ich die Entwicklung der Siedlung in drei Phasen ein. Die erste Phase umfasst die Entstehungsgeschichte des Weilers. In den Erzählungen der Geschwister ist diese Phase durch zeitliche Ungenauigkeit und phantastische Elemente gekennzeichnet. In der zweiten Phase, der Blütezeit des Ranchos, treten vor allem die ökonomischen Vorzüge und das harmonische Zusammenleben der Geschwister im Haushalt der Eltern in den Vordergrund sowie die Erweiterung der Siedlung durch die Familiengründungen der Geschwister. Die dritte Phase ist durch Auflösungstendenzen gekennzeichnet. Der Lebensmittelpunkt der Familie verlagerte sich nach dem Tode des

Vaters zunehmend nach Señor und die Kleinfamilien trennten sich stärker. Die Phasen der Entwicklung des Ranchos stimmen zeitlich nicht vollständig mit denen der Genese des Familienhaushaltes überein. Für meine Gesprächspartnerinnen und –partner, die alle zwischen 25 und 50 Jahre alt waren, lag der Fokus auf der Zeit ihrer Kindheit und Jugend und in ihren Darstellungen wurde die Geschichte des Ranchos stark auf ihre eigene Lebensgeschichte bezogen. Dieses Modell hat deshalb einen latenten emischen Charakter, und wenn es von meinen Gesprächspartnern auch nicht explizit ausformuliert wurde, interpretierten sie die Geschichte des Ranchos gemäß dieses Musters von Aufstieg und Niedergang, an das sich jedoch auch das Prinzip der möglichen Erneuerung anschloss.

4.3 Die Entstehungsgeschichte des Rancho Lankiuic

Die ältere Geschichte des Ortes und die Gründung der Siedlung nimmt in den Erzählungen der Geschwister fast mythische Züge an. Der Wald in der Region soll zur Zeit der Besiedlung ein relativ altes Waldgebiet (*nukuč k'aš*) gewesen sein. Lankiuic wurde aufgrund seiner natürlichen Beschaffenheit, seiner Lage am See und der Nähe zu den Ruinen von den Geschwistern als ein besonders spiritueller Ort angesehen. Das Gebiet um den See herum, dessen Boden- und Vegetationsform den Namen *la'kah*² trägt, galt ebenfalls als Ort verstärkten Auftretens übernatürlicher Kräfte. Die *yunčilo'b* als Hüter des Waldes wurden als besonders empfindlich eingeschätzt und auch die *k'ák'as iko'b* gingen hier nach Auskunft der Geschwister verstärkt um. Die schwarze Erde (*bo's lu'm*) des *la'kah* wurde wegen ihrer Fruchtbarkeit jedoch sehr geschätzt — besonders für den schnellwachsenden *šmehen nal*-Mais. Die damalige große Fruchtbarkeit wurde in den Erzählungen hoch gelobt, fast überhöht und immer wieder mit dem heutigen Zustand verglichen, der die regelmäßige Düngung des Bodens voraussetze. Den ökonomischen Vorteilen wurden jedoch die metaphysischen Gefahren und Anstrengungen gegenübergestellt, die mit der Bewirtschaftung des Ranchos einhergingen. Regelmäßig seien bedeutende Reinigungszeremonien und Speiseopfer darzubringen, so die einhellige Meinung. Eine genaue zeitliche Bestimmung der ersten Besiedlung lässt sich leider nicht vornehmen. Nach Angaben von Vidal liegt diese in den zwanziger Jahren des zwanzigsten

² Ortwin Smailus (2003) hat mich daraufhingewiesen dass der Begriff *la'kah* (alte Siedlung) ein ehemals kultiviertes und besiedeltes Gebiet, fachsprachlich *Wüstung* genannt, bezeichnet. Andrés definierte *la'kah* über die schwarze Erde (*bo's lu'm*) und die typischen Pflanzen *tík* (*Acrocomia mexicana* Karw.), *pič* (*Enterolobium cyclocarpum*), *špika* (?), *škanšimil* (?) und *špisoy* (?). Er rückte diese Boden- und Vegetationsform in die Nähe von Gewässern. Wahrscheinlich gibt es in der Region kaum Gewässer, in deren Umgebung in der Vergangenheit nicht gesiedelt wurde.

Jahrhunderts. Um diese Zeit, möglicherweise auch früher, lebte ein bedeutender *h mèn* mit dem Namen Don Mundo in dieser Gegend. Gaspar erzählt über diese Zeit:

„Dort in Lankiuic ist die heilige Erde anders [als in Señor], sehr gut. Sehr gute heilige Erde gibt es da. Nun, denn wer wohnte zuerst dort in Lankiuic, vor den dreizehn Jahren, in denen wir [dort mit unserem Vater] zusammenarbeiteten? Der selige Don Mundo, der *h mèn*. Ein *h mèn* der Rituale für das *la'kah*-Gebiet durchführte und die Wächternumina von den Ruinen und dem See. Er [Don Mundo] schlief im Wald“ (Gaspar 2000a).

Ein weiterer bedeutender *h mèn* mit Namen Don José errichtete sein Haus an dem Ort und sorgte ebenfalls für die Durchführung der Zeremonien. Don Bonifacio, der Vater von Doña Vicenta, der Großmutter der Geschwister, errichtete ebenfalls sein Haus in dem Weiler. Nach Angaben von Vidal zogen die miteinander verschwägerten Männer José und Bonifacio etwa zeitgleich auf das Rancho. Da Vidal für die Familie ein Gewohnheitsrecht für Lankiuic für über fünfzig Jahre angibt, könnte dies zeitlich in den späten vierziger oder frühen fünfziger Jahren geschehen sein, möglicherweise jedoch auch weit aus früher. Wann Don José seine Rechte an dem Rancho abtrat, ist mir nicht bekannt. Lediglich ein Obstbaum – so erzählte mir Porfiria – gehöre noch dem *h mèn*. Der Besitzer der Rinder ist ein Enkel von Don José und die Rechtsstreitigkeiten, die beide Familien im Ejido miteinander ausgetragen haben, zeigen, dass sein Anspruch nicht unumstritten als erloschen angesehen wurde. Vidals Begründung, warum Don José das Rancho verlassen habe, klang wenig überzeugend: Nachdem sein Pferd gestorben sei, wäre ihm der Weg zwischen Señor und Lankiuic zu weit gewesen.

Seit den zwanziger Jahren gab es Prozessionen zwischen den Kreuzkultzentren Tixcacal Guardia und Chunpom. Der Weg führte die Pilgernden an Lankiuic vorbei und irgendwann wurde ein Oratorio, ein Unterstand mit einem Altar, errichtet. Die Prozessionsteilnehmer rasteten in dem Ort und führten Speiseopfer durch, die ihm damit zusätzlichen Schutz gegen die übernatürlichen Kräfte verliehen. Nach dem Tode der Großeltern lebten drei Kleinfamilien auf dem Rancho. Neben der Familie von Bonifacio errichtete Don Mateo dort ein Haus. Er war mit Benito befreundet und die beiden haben, Daniel zufolge, gemeinsam das erste Haus und die Mauer um das Rancho errichtet. Während Vidal diese Ereignisse auf das Jahr 1968 datiert, gibt Daniel einen Besiedlungszeitraum von 28 Jahren an, der auf das Jahr 1972 hinweist. Don Mateo blieb nach Angaben von Daniel nur drei Jahre auf dem Rancho, dann kaufte ihm Benito seinen Anteil ab und er zog nach Señor, wo er heute im Zentrum des Ortes lebt. Die Gründe für den Fortzug von Don Mateo blieben in den Erzählungen der Geschwister im Dunkeln. Gaspar gab sogar an, dass Don Mateo insgesamt fünfzehn Jahre auf dem Rancho gelebt habe. Sowohl von Vidal als auch von Gaspar wurde mir erzählt, dass Don Mateo einen Silberfund auf dem

Rancho gemacht habe. Es handele sich um altes Geld, das die *nohoč máko 'b*³ dort vergraben hatten. Laut Gaspar soll er drei Kessel voll mit Geld gefunden haben. Ob es sich um eine wahre Begebenheit handelt, ließ sich nicht ergründen, jedoch verbindet diese Geschichte das Rancho mit dem Schicksal der Cruzoob-Gemeinschaft, denn der Schatz muss aus der Zeit des Chicle-Booms zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts oder sogar aus der Zeit des Kastenkrieges stammen. Diese Erzählung reiht sich ein in eine Reihe von Legenden und Erinnerungen an verborgene Schätze, die in den Dörfern kolportiert werden. Ein Angehörigen der Kreuzkultelite erzählte mir eine Geschichte erzählt, nach der im Kastenkrieg mit Geld beladene Lasttiere einer Maultierkarawane in einen See gestürzt sein sollen. Und in einer Ruine in der Nähe von Señor, die deutliche Grabungsspuren aufweist, soll ein Bewohner von Señor einen Goldschatz geborgen haben. Möglicherweise sind diese Mythen Teil des Freiheitsdiskurses, der neben der Forderung nach Landzugang auch die Sehnsucht nach finanzieller Unabhängigkeit widerspiegelt, die durch ein derartiges Vermächtnis der Altvorderen gewährleistet werden könnte. Gaspar erzählte, dass Don Mateo aus Angst um das Geld das Rancho verlassen habe und nach Señor an den zentralen Dorfplatz gezogen sei. In diese Zeit mag auch der Tod der Großeltern gefallen sein. Während des Generationswechsels im Haushalt der Familie gab es anscheinend einen Zeitraum von zwei Jahren, in dem niemand in Lankiuic siedelte und in dem der Wald Besitz von dem Rancho ergriff. Lediglich Jäger kamen in die Nähe des Weilers, rasteten aber außerhalb, so dass der Zugang unpassierbar geworden war. Nur Gaspar kam auf diese Episode zu sprechen und die genaueren Umstände blieben unklar. Möglicherweise wurde in dieser Zeit der Hof in Señor gegründet und das große Wohnhaus gebaut, in dem ich und andere Teilnehmerinnen und Teilnehmer während ihrer Feldforschungsexkursionen untergebracht waren.

4.4 Die Blütezeit des Ranchos

Die Zwillinge Benito und Alberto, die von den Gründern Señors abstammten,⁴ heirateten Cecilia und Faustina, zwei Töchter von Mariano und Luisa, die auf einem Rancho mit dem Namen Xkuxbil lebten. Vor etwa dreißig Jahren scheinen die jungen Familien ihren

³ In diesem Fall bezieht sich der Ausdruck auf die »Altvorderen«, möglicherweise auf die Cruzoob der Kastenkriegszeit.

⁴ Das Geschwisterpaar Paulino und Prudencio kam aus dem Ort Santa Helena im Nachbarstaat Belize in die Zona Maya. Sie sind Nachkommen von chinesischen Kontraktarbeitern in der ehemaligen britischen Kolonie, haben sich jedoch in der Kreuzkultgesellschaft etablieren können und ihre Nachfahren in Señor gehören eher zu den privilegierten Familien.

Lebensmittelpunkt nach Lankiuic verlegt zu haben. In der Anfangszeit der Neubesiedlung gab es nur zwei Häuser in dem Weiler und eines davon bewohnte Alberto mit seiner Familie. Jeder der Brüder baute jedoch ein weiteres Haus dazu. Später verblieben nur noch Benito und seine Frau Cecilia mit ihren Kindern auf dem Rancho und die Familie Albertos bezog ein Grundstück am zentralen Platz in Señor, auf dem Kinder und Enkel des mittlerweile verstorbenen Alberto heute noch wohnen. Die Familie Benitos betrieb in größerem Umfang Hoftierhaltung. Laut Porfiria besaßen sie etwa 100 Schweine, 60 Truthähne und eine große Anzahl von Hühnern, die pro Tag einen ganzen Eimer Eier legten. Die Tiere konnten sich innerhalb der Mauern des Hofes frei bewegen. Die Hoftierhaltung und die damit verbundene Unruhe im Wald bedeutete jedoch ein erhöhtes Ärgernis für die zuständigen *yunçilo 'b*, die Herren des Bodens (*ah kánan kalab*) und den Herrn der Siedlung (*u yúmil rànčo*) und erforderte verstärkte rituelle Handlungen.⁵ Einen großen Teil der Zeremonien scheint Benito durchgeführt zu haben. Die Reinigungszeremonien für das Rancho wurden möglicherweise weiterhin von Don José durchgeführt. Gaspar erwähnte in diesem Zusammenhang jedoch auch einen *h mèn* mit dem Namen Don Tino. Selbst mit der Durchführung der Schutzzeremonien blieb der Wald von Lankiuic ein Ort, an dem die Anwesenheit der Numina und Winde den Familienangehörigen ständig präsent schien. Porfiria erzählte mir eine Kindheitserinnerung, in der »schlechte Winde« die fest verschlossene Tür des Hauses aufstießen. Ein Ereignis bedrückte die Familie besonders stark. Eines ihrer Pferde⁶ stürzte in eine Höhlung im Karstgestein und verendete. Der *yúmil rànčo* (Herr des Rancho) hatte nach Daniels Ansicht die Familie für die Unruhe bestraft, welche die großen Pferde in den Wald gebracht hatten. Er erinnerte diese Begebenheit in einer sehr anekdotenhaften Form:

“Früher musste man durch den Wald gehen. Aber es ändert sich, wie sich der Mensch fortbewegt. Einen Tag Wanderung damals! Früher besaß mein verstorbener Vater viele Pferde. Er brachte Pferde [nach Lankiuic]. Das war ein ganz schöner Aufwand, die zu halten. Viele Pferde waren es, es gab früher fünf Haustiere, Pferde. Aber mein armer Vater selig war ständig um Haustiere besorgt. Ein Haustier kam zu Tode, als es in eine Höhle stürzte. Auf ein Haustier wurde nicht geachtet, ein Maultier, eine Stute die er gekauft hatte. Ein großes Pferd hatte er gekauft. Er tauschte es gegen Schweine. [A: Warum fiel es?] Nun, so wurde damals gesagt, weil es die Vorstellung gibt, das der *Herr des Ranchos* waltete. Er führte das Pferd in sein Verderben. Es brach in eine Höhlung ein. So dachte man, weil damals dieses Pferd gekauft wurde, so ein großes. Ehe du das tote Pferd durch die Geier fressen lässt, bedeckst du es mit Steinen, denn die verbergen es. Es schmerzte meinen Vater selig in der Seele, und er ging hinunter. Dann sagte er: Was ist zu tun? Das Haustier stürzte hinab in die Höhle. Die Geier fressen es, bis es mit Steinen abgedeckt wird. Nachdem dies getan war, fraßen sie das arme Pferd nicht weiter“ (Daniel 2000).

⁵ Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Exkursion von 1988 erwähnen im Vergleich zu dem Rancho San Fernando ebenfalls eine besondere Hinwendung zu den *yunçilo 'b* beim *mátan* in Lankiuic, die von der Familie als besonders streng und anspruchsvoll beschrieben wurden (1988: 59).

⁶ Porfiria gab die Zahl von zwei Pferden an, während Daniel von fünf Tieren sprach, die sie auf dem Rancho gehalten hätten.

Die Rolle des Weilers in dem religiösen Netzwerk der Cruzoob blieb zunächst erhalten und wurde sogar ausgeweitet. Vidal berichtete mir von einem Gästehaus, das der Vater Benito in Lankiuic errichtet hatte und in dem ihm zufolge bis zu hundertfünfzehn Pilger unterkommen konnten. Sowohl die Pilgerinnen und Pilger aus Tixcacal Guardia als auch die Cruzoob von Chunpom hätten auf der Hin- sowie Rückreise je eine Nacht auf dem Rancho verbracht. Der Vater Benito veranstaltete zu diesem Anlass Speiseopfer mit Schweinefleisch. Andrés erzählte mir, dass die Angehörigen einer Prozession aus Chunpom auf dem Weg zur Fiesta in Tixcacal Guardia in dem Oratorio ein *mátan* veranstaltet hätten, bei dem es zu einem Zeichen (*číkola*) gekommen wäre. Die Flamme einer Kerze schoss in die Höhe und setzte den Unterstand in Brand. Benito interpretierte dieses Zeichen als eine Aufforderung Gottes, ein größeres Gebetshaus zu errichten. Andrés berichtete von einem weiteren Zeichen in Lankiuic, bei dem eine Kerze vom Altar fiel, jedoch ohne zu erlöschen wieder auf ihrem Stumpf zu stehen kam. Diese göttlichen Zeichen verstärkten für ihn die Bedeutung des Ortes. Die kleine Kirche bot während der Aufenthalte der Pilger wahrscheinlich auch dem mitgeführten heiligen Kreuz Obdach. Zumindest berichtete Vidal, dass vier mit Gewehren bewaffnete Wachen zum Schutz der Kirche abgestellt wurden.

Der Weg, der Tixcacal Guardia mit Chunpom verband, bestand lediglich aus einem ausgetretenen Pfad. Entlang dieses Weges gab es in der Umgebung von Lankiuic eine ganze Reihe von Weilern und Siedlungen, die heute nicht mehr existieren. Hinter den Orten Señor und Chan Chen Comandante befand sich eine kleine Siedlung namens Xlu-chil und zwei Kilometer vor Lankiuic lag an einem See der Weiler Sakal Chen. Der Weg verlief zu dieser Zeit direkt am Rancho Lankiuic entlang. In Richtung Chunpom lag der Kreuzkultort Enigible. Señor war über einen Weg auch mit der nächstgelegenen größeren Stadt Valladolid verbunden. Vidal erzählte, dass von dort aus ein fahrender Händler regelmäßig mit dreißig Lastpferden zu einer Handelstour nach Chunpom startete.⁷ Er kam dabei etwa jeden Monat einmal in Lankiuic vorbei und die Familie kaufte Kleidung, Lebensmittel wie Zucker oder Kekse (*gáyeta*), Macheten und Schleifsteine sowie Munition für die Jagdwaffen. Die Subsistenzwirtschaft und der damit verbundene Mangel an Geld verlangte von der Familie viele Entbehrungen. Lediglich durch den Verkauf von Jagdbeute oder Chicle kam die Familie zu Geldmitteln. Eine Zeitlang brachen Benito und die älteren Söhne in einer Gemeinschaft von zehn Männern und in Begleitung von Lasttieren regelmäßig zum Zapfen von Chicle in den Wald auf. Vidal, so erinnerte er sich in

⁷ Villa Rojas erwähnt, dass verschiedene fahrende Händler aus Valladolid in den dreißiger Jahren auf dem Wegnetz der Kreuzkultorte verkehrten (1945: 42).

unserem Gespräch, oblag die Führung der Lasttiere. Auf dem Rancho gab es nur wenig Abwechslung und Gaspar erwähnte als außergewöhnliche Ereignisse lediglich die Besuche der Ejido-Versammlungen, der Kreuzkultfiesta von Tixcacal Guardia sowie die Wachdienste (*sèrwisio*) im heiligen Ort. Vor dem Bau der Strasse betrug die Wegzeit nach Señor zu Fuß etwa fünf Stunden und Daniel gab an, dass die Milperos sich deshalb zumeist vier oder fünf Tage hintereinander auf dem Rancho aufgehalten hätten. Calín erzählte mir, dass die Familienangehörigen sogar nur etwa alle fünfzehn Tage in die größere Ortschaft kamen, um etwas einzukaufen. Sicherlich gab es im Laufe der Jahre Veränderungen in der Siedlungsintensität, und wie das Haus in Señor in dieser Zeit genutzt wurde, ist mir leider weitgehend unbekannt geblieben. Möglicherweise haben Familienangehörige bei Aufhalten in Señor dort übernachtet. Einige der älteren Kinder waren über einen längeren Zeitraum in der Schule von Señor. Calín und Vidal besuchten fünf Jahre die Primaria. Gaspar gab an, sieben Jahre zur Schule gegangen zu sein und San verfügte ebenfalls über eine höhere Schulbildung. Einige Familienangehörige mögen in dieser Zeit permanent in Señor gewohnt haben, etwa bei Verwandten aus der väterlichen Linie oder in dem Internat (*Escuela Albergue*) für die Kinder der umliegenden Dörfer, das Villa Rojas in den siebziger Jahren für Señor erwähnt (1977: 886; 896).

In den siebziger Jahren profitierte die Familie von verschiedenen staatlichen Strukturmaßnahmen und landwirtschaftlichen Programmen. Eine gewisse Zäsur brachte der Bau der schon erwähnten Schotterstrasse. Nun kamen Aufkäufer für das Vieh mit ihren Wagen direkt auf das Rancho gefahren, wie Gaspar erinnerte. Die ursprüngliche Straßenführung änderte sich und die Siedlungen Eneigible und Lankiuic lagen nun nicht mehr direkt an dem Weg. Die Bevölkerung von Eneigible gründete um 1980 an der neuen Strasse eine Siedlung, die sie San Antonio nannten und die von Señor aus gesehen etwa zwei Kilometer hinter Lankiuic liegt. Damit rückte die nächste größere Siedlung näher an den Weiler heran. Porfiria erzählte mir von den ersten Begegnungen mit der Konsumwelt, als sie dort als Kinder Refrescos⁸ gekauft hatten, die sie im Brunnen von Lankiuic kühlten. Die neue Strasse ermöglichte den Transport von Schulmöbeln und auf Lankiuic wurde ein kleines Schulhaus errichtet, in dem ein Promotor von der CONAFE⁹ die jüngeren Geschwister Andrés und Porfiria und die Söhne Daniels, Julio und Marcelino, unterrichtete.

⁸ Die Orangenlimonade »Crush«, von der sie berichtete, ist auch heute gelegentlich im Sortiment der Tiendas vorhanden, wie auch das Milchgetränk »Soldado de Chocolate«. Neben den Refrescos der mexikanischen Getränkemarkte Crystal finden sich jedoch zumeist nur noch Produkte der Coca-Cola-Company in den Kühltruhen.

⁹Die *Educación Indigenista* ist bis heute ein Bestandteil des *Consejo Nacional de Fomento Educativo* (CONAFE).

Vermutlich fand der Weiler erst mit diesen staatlichen Strukturmaßnahmen Eingang in die offiziellen Karten. Auf einer Karte vom Municipio, die ich 1998 auf Vermittlung der dort ansässigen *Casa de la Cultura* erhalten habe, fand sich Lankiuic immer noch verzeichnet — jedoch vertauscht mit dem Ort Chan Chen Comandante. Gaspar berichtete von Vertretern eines Programms des INI, das den Namen Hortalizas getragen habe. Sie brachten Saatgut nach Lankiuic. Ebenfalls von staatlicher Seite erhielten sie dreizehn Schweine, deren Anzahl sie innerhalb von zwei Jahren auf 68 erhöhen konnten. Im Zuge eines Programms zur Mechanisierung der Landwirtschaft, so Daniel, sei auch eine Bodenprobe vom Rancho analysiert worden. Eine Mechanisierung der Landwirtschaft ließ sich hinsichtlich der schwierigen Bodenverhältnisse jedoch nicht verwirklichen. Landwirtschaftliche Gerätschaften oder gar Maschinen habe ich zumindest nirgendwo in der Region gesehen und keiner meiner Gesprächspartner hat jemals derartiges erwähnt. Allein forstwirtschaftliche Arbeiten wurden unter Verwendung von Transportern oder durch den gelegentlichen Einsatz von Motorsägen durchgeführt.

In den achtziger Jahren gründeten die Geschwister Familien und errichteten eigene Häuser in Lankiuic.¹⁰ Calín erzählte, dass er seit 1982 mit seiner Frau Marcelina auf dem Rancho lebte. 1984, etwas über ein Jahr nach seiner Heirat mit Delia, zog Vidal nach Señor. In unserem Gespräch betonte er das Einverständnis seines Vaters, der sich selbst nach seiner Heirat räumlich von seinen Eltern getrennt habe. Vidal erklärte, dass er auf der Suche nach Lohnarbeiten war, damit er seiner Familie einen besseren Lebensstandard bieten konnte. Porfiria bemerkte einmal, dass Delia das Leben im Wald nicht ertragen habe. Doch kurz vor dem Tod seines Vaters kehrte Vidal erneut auf das Rancho zurück. Er vereinbarte jedoch mit seinem Vater, der gemeinsam mit seinen Söhnen Daniel, Gaspar und Calín die Milpa bewirtschaftete, dass er getrennt von ihnen sein Feld bestellen würde. Ob er in diesem Zeitraum tatsächlich mit der gesamten Familie auf dem Rancho lebte, blieb jedoch offen.

4.5 Der Fortzug vom Rancho

Der Niedergang begann mit der Erkrankung des Vaters, die nach einer langen Zeit des Hoffens doch zum Tode führte. Zwar wurden die Arztkosten zunächst von der Chicle-Kooperative übernommen, doch die später folgenden Krankenhausaufenthalte in Mérida

¹⁰ Daniel schätzte das Alter seines Hauses auf etwa achtzehn Jahre.

musste die Familie selbst finanzieren. Der größte Teil der Haustiere wurde deshalb verkauft. In geringerem Umfang betrieb die Familie jedoch weiterhin Tierhaltung und ein Teilnehmer der Exkursion von 1992 führt immer noch „[e]ine große Anzahl verschiedener Haustiere“ an, die er auf dem Rancho gesehen hatte. Neben den oben aufgezählten Tierarten fand er zudem einige Schafe in einer kleinen Koppel vor (Rabeler 1995: 76f.).

Mit dem Tod Benitos und dem Verlust der bedeutenden *h mènno'b* entstand auf dem Rancho so etwas wie ein spirituelles Vakuum, denn die Geschwister konnten nicht die notwendigen Rituale durchführen. Sie baten den *h mèn* Don Pedro um Hilfe, der jedoch die entsprechende *loh*-Zeremonie nicht durchführen konnte. Wahrscheinlich übernahm er jedoch schon damals die Durchführung der Feldbaurituale. Eine Zeitlang scheint dann ein *h mèn* aus Pino Suárez, mit Namen Don Tasio, die *sànto gràsia* genannte Zeremonie für *la'kah* weitergeführt zu haben. Der *h mèn* Don Es aus Tixcacal Guardia übernahm irgendwann die Durchführung der Reinigungszeremonie für das Rancho. Zunächst wurde ein entsprechendes *mátan* alljährlich durchgeführt, in den letzten fünfzehn Jahren veranstaltete die Familie die Reinigungszeremonie nur noch alle zwei Jahre.¹¹

Nach dem Tode ihres Mannes siedelte 1989 die Mutter Cecilia mit ihren beiden jüngsten Kindern auf den Hof im Zentrum Señors über, wo die beiden Geschwister mit ihren Ehepartnern auch zur Zeit meiner Aufenthalte immer noch wohnten. Doña Cecilia starb zwei Jahre vor meinem ersten Besuch bei der Familie im Jahr 1996. Neben Vidal hatten auch Paran, Daniel und Gaspar eigene Grundstücke in Señor bezogen. Calín blieb mit seiner Familie insgesamt zehn Jahre auf dem Rancho und zog nach eigenen Angaben erst 1993 nach Señor.¹² In welchen Jahren die Geschwister Paran, Daniel, San und Gaspar mit ihren Familien Lankiuc verließen, habe ich nicht in Erfahrung gebracht. San verließ das Rancho möglicherweise schon recht früh, um nach Felipe Carrillo Puerto zu ziehen, wo er seine Ausbildung zum Vorschullehrer absolvierte.

Einige Häuser, wie das der Eltern oder von San, wurden dem Verfall überlassen. Die besseren Gebrauchsgegenstände wurden nach Señor gebracht und einzig die alten Dinge waren in Lankiuc zurückgeblieben, was meinen Eindruck einer Zeitreise verstärkte. Notwendige Arbeiten, welche die Funktion des Ranchos aufrechterhielten, wurden jedoch weiterhin ausgeführt. Die kleine von Benito erbaute Kirche, im Jahr 1995 durch

¹¹ Es ist unklar geblieben ob es verschiedene Schutzzeremonien für das Rancho und das *la'kah*-Gebiet gegeben hat. Es handelt sich wohl zumindest um sehr ähnliche Schutzzeremonien. Möglicherweise bedarf es in einer *la'kah*-Region einer machtvolleren Form der *loh*-Zeremonie.

¹² Nach Angaben im Bericht der Exkursionsgruppe von 1992 (Gorissen 1995: 12) besaß Calín jedoch schon ein eigenes Haus auf dem Grundstück der Mutter. Möglicherweise vollzog sich die Verlagerung des Wohnortes über einen längeren Zeitraum.

einen Hurrikan stark beschädigt, wurde von den Geschwistern wieder aufgebaut. Vor nicht allzu langer Zeit erhielt das Rancho sogar noch einmal Zuwachs an Siedlern. Dem *h mèn* Don Pedro aus Chan Chen Comandante gefielen die Ernteaussichten auf dem Rancho und die Geschwister gestatteten dem Comandante ihrer Kompanie, ein Haus in Lankiuic zu errichten. Seit etwa 1997 bewirtschaftete Don Pedro seine Felder in der Nähe des Weilers. Zwischen dem *h mèn* und der Familie bestanden schon seit längerem gute Beziehungen und, wie schon erwähnt, hatte Don Pedro die Erntedankzeremonien der Familie wahrscheinlich einige Zeit auf dem Rancho durchgeführt. Doch diese Belegung war nur von begrenzter Dauer, denn wie Vidal berichtete, hielt sich Don Pedro zumeist in Chan Chen Comandante auf.

Der Ablösungsprozess von Lankiuic scheint zwar sehr langsam vonstatten gegangen zu sein, jedoch sind die Geschwister mittlerweile nur noch selten über Nacht auf dem Rancho anwesend. Die Häuser dienen lediglich als Aufbewahrungsort für Werkzeuge oder als gelegentlicher Ruheplatz. Die Geschwister hatten sich zunehmend auseinander gelebt. Ihnen waren nach eigenen Aussagen unterschiedliche Lebensweisen zu eigen und sie berichteten von Meinungsverschiedenheiten, die sich auch auf das Wirtschaften und die Durchführung der Speiseopferzeremonien bezogen. Nach dem Tode des Vaters hatte Daniel, der älteste in der Familiengemeinschaft verbliebene Sohn, dessen religiöse Funktion weitgehend übernommen. Zwar hielt er die Gebete der Zeremonien nicht selbst ab, doch er übernahm die Verantwortung für die Vorbereitungen. Bei einem Gespräch mit Vidal über seine Feldbaugewohnheiten entdeckte ich in dessen religiöser Praxis eine Abweichung von der »Regel«. Als ich ihn darauf ansprach, entgegnete er überraschend heftig, dass niemand einem Katholiken vorschreiben dürfe, wie er seine Zeremonien durchzuführen habe. Dies sei etwas, was der Milpero allein mit Gott auszumachen hätte. Es stellte sich heraus, dass die Verärgerung nicht meiner »Kritik« galt, sondern Vidals Bruder Daniel, an dessen *pibil nal* er im Sommer 2000 nicht teilgenommen hatte. Die Abweichung von den religiösen Verhaltenserwartungen entstand aus einem verwandtschaftlichen Disput. Vidal warf Daniel vor, die Zeremonien zu nachlässig durchzuführen. Darüber hinaus nahm er es ihm übel, dass sein älterer Bruder ihm vorhielt, seinen Sohn Luis auf die höhere Schule zu schicken statt auf das Feld. Er entgegnete diesem Vorwurf, dass Daniels Sohn Marcelino, der die Tienda der Kleinfamilie betreute, sich ebenfalls von der Feldarbeit abgewandt habe und zum Geldeinkommen der Familie beitrüge. Bildung wurde von allen Geschwistern hoch angesehen und ihr Bruder San, der von ihnen den höchsten Bildungstitel erworben hatte, wurde in Gesprächen selten ohne den Zusatz

máistro erwähnt. Doch schwang oft auch Wehmut mit, wenn meine Gesprächspartner über den Wandel in den Lebensläufen sprachen. Gaspar beneidete Daniel, dessen Sohn Julio zusammen mit ihm auf Lankiuic das Feld bestellte. Um seiner Einsamkeit auf dem Feld Ausdruck zu geben, klagte er, dass er selbst ja nur Töchter hätte und unterschlug seinen Sohn Hilario, der sein Geld als Kellner (Mesero) in der Zona Turística verdiente sowie einen weiteren Sohn, der sich ebenfalls nicht zur Milpa-Wirtschaft hingezogen fühlte. Calín, der sich ebenfalls den Herausforderungen der gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklungen bewusst war und der sowohl seinem Sohn als auch seiner Tochter den Besuch der Secundaria ermöglichte, verklärte das Leben in der Subsistenzwirtschaft. Auf die Frage, welchen Unterschied er zwischen dem Leben in Señor und dem Rancho sähe, antwortete er:

„Nun, hier ist es anders, weil es einen Wandel gab. Hier gibt es alles zu kaufen. Alle Dinge musst du kaufen. Weil du von dort [dem Rancho] fort bist, musst du alles kaufen, nicht aber auf dem Rancho. Dort gibt es alles. Du stehst noch in der Nacht auf. Wenn es dämmt geht es auf das Feld, es geht auf's Feld... in der Zeit des Maisbrechens, brichst du den Mais. Du kommst nicht ins Grübeln, du denkst nicht ans Kaufen von Dingen. Du kommst von dort hierher nach Señor, um einzukaufen und es vergehen fünfzehn Tage, bis du erneut zu einem Einkauf kommst. Es gibt einen Wandel. Hier, hier im Ort [Señor] kaufst du jedes bisschen“ (Calín 2000).

Von den Geschwistern hielt sich während meiner Aufenthalte Daniel am häufigsten auf dem Rancho auf und kultivierte in den Jahren von 1996 bis 2000 mit durchschnittlich zehn Hektar die größte Fläche in Lankiuic (siehe Tabellen 8–11). Oft war er in Begleitung von Familienangehörigen dort und seiner Ehefrau Olga schien entsprechend meinem Eindruck, den ich während der gemeinsamen Aufenthalte gewinnen konnte, das einfache Leben auf dem Rancho zu gefallen.¹³ Calín, der mit seiner Familie erst in den neunziger Jahren Lankiuic verlassen hat, betrieb neben der Milpa auch Bienenhaltung auf dem Rancho. Seine Bienenkästen und ein ausgehöhlter Stamm mit einem Staat der stachellosen *ko'le kab*-Bienen, die 1992 schon der Exkursionsteilnehmer Hans-Wilhelm Rabeler (1995: 79) gesehen hatte, existierten zur Zeit meiner Aufenthalte immer noch. Die Familie von Calín nutzte das Rancho weiterhin zur Entspannung und Calín gab an, dass sie bisweilen eine ganze Woche auf dem Rancho verbringen würden. Seit der Eröffnung eines kleinen Schwimmbades in Señor und des zuvor schon erwähnten Badesees schwindet jedoch auch die Attraktivität des Ranchos hinsichtlich der Bademöglichkeit im See des Ranchos. Während Teilnehmer der Exkursion 1992 noch im See badeten (Rabeler 1995: 81f.), war der Weg, wie schon zu Anfang des Kapitels angemerkt, mittlerweile nicht mehr passierbar. Lediglich die Möglichkeit zur Jagd wurde weiterhin intensiv ge-

¹³ Olga war das harte Leben im Wald gewohnt, denn sie wurde auf dem Rancho Chunkulche geboren.

nutzt. Der Exkursionsteilnehmer Steffen Ruholl beschreibt eine Treibjagd (*p'uh*), die Daniel, sein Sohn Marcelino, Calín, Gaspar und Tich durchführten (1995). Während meiner Aufenthalte gingen die Geschwister ebenfalls öfter auf die Jagd.

Gaspar hielt sich häufig zur Feldarbeit auf dem Rancho auf, wo er drei bis fünf Hektar kultivierte. Er vermied es jedoch aus Sicherheitsgründen, seine Familie auf das Rancho zu bringen. Zwar zeigte sich Gaspar bisweilen übervorsichtig, doch dass er einmal zwischen den Spielzeugen seiner Tochter eine Giftschlange entdeckte und sein Bruder Daniel im Jahr 1998 den Biss einer Cuadronarice in Lankiuc erlitt, zeigt, dass seine Befürchtungen nicht völlig aus der Luft gegriffen waren.¹⁴ Seinen allmählichen Rückzug aus Lankiuc erklärt er in der folgenden längeren Passage, in der von ihm, die schon zuvor erwähnten, übernatürlichen Gefahren in Lankiuc angeführt werden:

„Mit dem Tod meines armen Vaters, wurde es schwer für uns Arme, wir konnten keinen Gedanken fassen. Es fehlten die heiligen Gebete, wir kannten sie nicht für *la'kah*. Das ist eine echte Sache, ich übertreibe nicht, das Siedeln im *la'kah*-Gebiet ist mühselig, weil die großen Leute, die Herren des heiligen Waldes, des Sees und der Ruinen und des *la'kah*-Gebietes den Lärm hassen. Sie hassen den Lärm. Sie hassen es, wenn der heilige Wald zerstört wird. Sie hassen es, wenn es Lärm gibt, wenn die Kinder lärmen. Sie strafen. Wir waren in Gefahr. Nun, wir Armen, wir hatten keinen *h mèn*. Don José war verstorben, es waren die großen *h mèn'o'b* gestorben. Nun, in der Nacht war es gefährlich. Zu dieser Zeit [passierte es]¹⁵ Fast brannte die heilige Kerze ab. Zusammen besuchten wir meinen armen Vater selig. Wir Kinder, Menschen, die wir gute Gedanken hegten, kochten gerade *p'el*-Bohnen oder *šperom*-Bohnen, ja zu dieser Zeit waren es *šperom*-Kletterbohnen. Es wurde das Band gelöst, da hörten wir es... Schhhhhhhhhhhhhht! Es hob den *šmák ak'* (geflochtenen Vorhang) aus dem Türrahmen. Kennst du *šmák ak'*? Der *šmák ak'* wurde geöffnet. Nun, meine arme Mutter selig sowie meine arme Frau waren am Feuer, wir waren in der Hängematte im Haus. Nun, ein seltsames Ding, gefährlich. Wir gingen zum *h mèn*, damit wir erkennen konnten, warum das mit dem Ding passiert war. Es war mühselig. Es kam vor, dass es umging. Es begab sich, wenn es dämmerte, dass ein Hund starb. Es geschah, dass unter uns Männern, uns Geschwistern durch einen Wind eine Krankheit ausgelöst wurde. Nun, unsere Haustiere, die es in dem Weiler gab, und der Herr der Siedlung, nun... nun, es wurde uns nicht weitervermittelt, weil mein Vater selig vor nicht allzu langer Zeit noch lebte. Er ist nicht vergessen. Er führte als Rezador die Zeremonien durch, er veranstaltete die Zeremonien. Aber wir sprachen, als die großen Männer verstorben waren, mit Don Pedro — es war nicht möglich. Wir sprachen mit Don Tasio Pat selig aus Pino Suarez, um Zeremonien für das *la'kah*-Gebiet durchzuführen. Als es [eines Tages] dämmerte, schlängelte sich unter Olgas Bank eine große Schlange, eine

¹⁴ Daniel ließ sich von einem verwandten Kräuterheiler (*ah ç'ak šiu*) behandeln. Neben einer grausam anmutenden Behandlung, die ihm die erste Zeit jegliche Flüssigkeitsaufnahme untersagte, ihn gleichzeitig zum Rauchen und Essen von Tabak anhielt, strengen Besuchsregeln, wie der Vermeidung von Begrüßungsformeln oder der Anwesenheit von Frauen, musste sich der Patient einer dreimonatigen Diät unterwerfen, die ihm den Genuss von Fleisch, Erfrischungsgetränken und Alkoholika versagte – nur Reis und Bohnen durfte er essen, wie Daniel bedauerte. Ein solcher Arbeitsunfall betrifft nicht nur die Arbeitskraft des Milperos, sondern schränkt auch seine sozialen Beziehungen und vor allem seine Lebensqualität für eine lange Zeit erheblich ein. Eine Missachtung bestimmter Verhaltensregeln kann nach Angaben meiner Gesprächspartner schlimme Folgen haben. So sei eine Frau an einem Schlangenbiss gestorben, da sie kurz nach der Attacke getrunken habe. Möglicherweise hat die Flüssigkeitsaufnahme den Transport und die Verbreitung des Giftes befördert.

¹⁵ Diese Passage blieb leider rätselhaft und konnte trotz größter Bemühungen nicht übersetzt werden. Die nun folgende Begebenheit bezieht sich auf das oben geschilderte Erlebnis mit dem »schlechten Wind«, der die verschlossene Tür aufstößt.

Cuadronarice. Es kommt vor, dass eine am Weg auftaucht. Sehr gefährlich! Da dachte ich, da sagte ich: Nein! Es reicht!“ (Gaspar 2000b).

Doch wie auch seine Geschwister fühlte sich Gaspar dem Rancho weiterhin verbunden. Alle Brüder betonten diese Verbundenheit, die sie sowohl aus den Erlebnissen ihrer Kindheit und Jugend als auch den besonderen Bedingungen des Ranchos ableiteten. Gaspar gab an, dass er es begrüßen würde, wenn sich wieder ein bedeutender *h mèn* in Lankiuic ansiedeln würde. Was das Verhältnis der Geschwister untereinander betraf, äußerten die Brüder Hoffnung. Gaspar wies darauf hin, dass es nicht wichtig sei, dass die Geschwister zusammenarbeiten würden, insofern sie in ihrem Denken einig seien und Vidal, der sich mit seinem Bruder Daniel überworfen hatte, sah in ihrem Zerwürfnis lediglich eine temporäre Entwicklung. Vidal beschloss unser Gespräch über das Rancho mit den hoffnungsvollen Worten:

„Ich trenne mich nur ein wenig vom Rancho. Bis ich sterbe, bleibe ich. So denkt auch Gaspar, so denkt auch Calín, so denkt auch Daniel. Bis zum Tode bleiben sie auf dem Rancho. So ist unser Denken. Die Ernte dort ist gut, der Mais wächst sehr gut. Deswegen bleiben wir nicht fern, bis wir gestorben sind, bleiben wir dort, denke ich.“
(Vidal 2000)

Die metaphysische Beschaffenheit des Gebietes um den See und die Ruinen als auch die Siedlungsgeschichte des Ranchos lassen die Erntedankzeremonien, an denen ich teilgenommen habe, in einem besonderen Licht erscheinen. In den letzten acht Jahrzehnten haben sich immer wieder bedeutende religiöse Spezialisten des Kreuzkultes um Lankiuic bemüht und den Ort fest auf der mentalen Karte der Cruzoob von Tixcacal Guardia verankert. Für die Geschwister repräsentiert das Rancho ein Stück Zeitgeschichte und sie betraten mit der Siedlung eine Art persönliches »ethnografisches Museum«, dessen hodologischer Raum Erinnerungen weckt, welche die Identifikation mit dem Netzwerk des Kreuzkultes und darüber hinaus die sozialen Beziehungen zu den *nohoč máko 'b* stärken.

5. Primicia und *pibil nal*

Die Zeremonie für den ersten Mais ist sowohl bei den praktizierenden Milperos als auch in der Literatur unter den Bezeichnungen Primicia oder *hol če* bekannt. Sie wird von Angehörigen der mayasprachigen Landbevölkerung der Bundesstaaten Yucatán, Campeche und Quintana Roo zum Anlass der Maisreife durchgeführt und ist nach der *u hánli kòl*-Zeremonie das bedeutendste Ereignis des Ritualzyklus in der Milpawirtschaft auf der Halbinsel Yukatan. Während der ersten Zeremonien, an denen ich teilnahm, waren mir beide Begriffe jedoch nicht bekannt. Das *mátan*, zu dem ich eingeladen worden war, wurde mir mit dem Begriff *pibil nal* benannt, was sich mit »im Erdofen zubereiteter Mais« übersetzen lässt.¹ Dies bezog sich auf den zentralen und arbeitsintensiven Aspekt des Rituals, den zu opfernden Mais zuvor in einem aufwendigen Erdofen (*pib*) zuzubereiten. Ein Angehöriger der *nohoč máko 'b*, der nicht der Familie angehörte, an deren Zeremonien ich teilnahm, verwendete den Namen Primicia zur Beschreibung dieses *mátan*. Als ich später die Angehörigen meiner Gastfamilie nach dieser Bezeichnung fragte, war sie ihnen zwar bekannt – es wurde jedoch weiterhin vom *pibil nal* gesprochen. Das Maya-Wort *hol če* wurde mir von Andrés genannt, als ich ihn um eine Übersetzung der Frage nach dem Datum für die Durchführung einer Zeremonie bat: *ba 'š k'in ka ho'lčetik a nal* – »An welchem Tag führst du *hol če*² an deinem Mais durch«. In der frühen Literatur werden die *mátano 'b* zum Anlass der Maisreife mit einer oder beiden Bezeichnungen benannt.³ Ethymologische oder semantische Bezüge der Ausdrücke werden in den vorliegenden ethnografischen Quellen nicht behandelt.

5.1 Die Darstellung von Primicia und *pibil nal* in den frühen Ethnografien

Zwei frühe Beschreibungen der Zeremonie finden sich in den Ethnografien von Robert Redfield und Alfonso Villa Rojas, die gemeinsam an einem Projekt der Carnegie Insti-

¹ In einer Studie zur Milpa-Wirtschaft im Bundesstaat Yucatán wird die Zeremonie ebenfalls unter dieser Bezeichnung aufgeführt (Ewell, Merill-Sands 1987: 103).

² Die Übersetzung des transitiven Verbs *holčetik* lässt sich nicht klären. Bricker übersetzt *hol če* mit »open perimeter of new corn field in forest« (1998: 108), was jedoch in diesem Zusammenhang keinen Sinn ergibt. Gabriel konstatiert eine Mehrfachcodierung. Sie führt Einträge aus dem Diccionario Maya Cordemex an wonach sie *hol* als „Zugabe“ oder „Tributzahlungen an Schutzmächte“ übersetzt. Das Wort könne jedoch auch auf die Herstellung des Altars mit Rindenbast (*hol/ho'ol*) hinweisen oder Name einer Pflanze sein (Gabriel 2001: 53f.).

³ Synonym verwandt werden die beiden Bezeichnungen in Terán, Rasmussen, May Cauich 1998: 241.

tution arbeiteten und Untersuchungen in ländlichen Gemeinden Yukatans durchführten. Villa Rojas, dessen Monografie über die Cruzoob von Tixcacal Guardia auf einer Feldforschung in dem Kreuzkultort Tusik in den Jahren 1935/36 basiert, beschreibt die Zeremonie unter dem Namen Primicia. Es handele sich, so der Ethnograf, um eine private Dankeszeremonie der Milperos für die neue Ernte und sei eine einfache Zeremonie, für die kein *h mèn* benötigt werde. Er unterteilt sie in zwei Teile:

„In the first [part] an offering is made to the hahal–dios and the Catholic saints by praying a novena before the altar of the family cross. The offerings placed on the altar consist of thirteen pairs of boiled, new ears of corn (*chacbil nal*) and thirteen dishes of atole of new corn (*ahza*). When the rite is over, the milpero pays homage to the yuntzilob at an improvised altar set outdoors, either at the door of the church or near the dwelling. Any table may be used as an altar, and one of the small crosses called *fiodoras* is set on it. The same offerings that were made to the Christian gods are offered here, and in addition a *hol–che* offering of seven pairs of boiled ears of corn are put in a carrier and hung to some tree or beam near the altar” (1945: 116).

Gemäß der Einteilung, die Redfield und Villa Rojas für die religiösen Vorstellungen der Maya entwarfen, fällt der erste Teil mit dem Speiseopfer für die *yunçilo ’b* in den sogenannten »heidnischen« Bereich, während der zweite Teil der Zeremonie dem christlichen Bereich zugeordnet wird (Villa Rojas 1945: 97)⁴. Die Bezeichnung *hol çe’* verwendet Villa Rojas eindeutig für einen bestimmten Vorgang des zweiten Teiles und nicht als Synonym für die gesamte Primicia. Die Speiseopfer wurden von dem dreimaligen Verrichten der üblichen sechs Mayagebete begleitet. Die Primicia werde, so gibt der Ethnograf an, für die schnell reifende Maissorte *šmehen nal*, nicht aber für die bedeutendere Ernte des später reifenden *šnuk nal* durchgeführt, zu dessen Anlass nur eine Zeremonie von geringer religiöser Bedeutung veranstaltet werde. Lediglich Kürbis, Süßkartoffeln und Brote aus Maismehl und Bohnen (*bu’li wah*), die im Erdofen zubereitet wurden, würden zu Füßen des Familienkreuzes platziert, jedoch keine weiteren Gebete gesprochen oder Handlungen vollzogen (Villa Rojas 1945: 115f.). Von den Primicias, an denen ich teilgenommen habe, wurden jedoch drei für die Ernte von *šmehen nal* und drei für *šnuk nal* veranstaltet und sie wiesen keinerlei Unterschiede auf.

Obwohl die Zeremonien zum gleichen Anlass veranstaltet wurden und sich auch in der Bezeichnung gleichen, unterscheiden sich die Angaben von Villa Rojas auch in weiteren Punkten erheblich von meinen Informationen. Die von Villa Rojas angegebene Verwendung von in einem über einem Holzfeuer hängendem Topf gekochten Mais (*čakbil nal*) stimmte nicht mit der von mir beobachteten Praxis überein, bei der im Erdofen gegarter

⁴ Die von Gorissen und Günther angesprochene Problematik einer eindeutigen Zuordnung zeigt sich auch an diesem Beispiel, in dem eine dem »heidnischen« Bereich zugeordnete Zeremonie Anteile enthält, welche sich direkt an den Schöpfergott wendet, dessen zentrale Bedeutung nach diesem Modell eigentlich dem »christlichen« Kontext zugeordnet wird.

Mais (*pibil nal*) verwendet wurde. Von Villas Rojas und Redfield gibt es jedoch eine weitere Beschreibung der Zeremonie, wie sie in den frühen dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts in dem Ort Chan Kom durchgeführt wurde. Obwohl der Ort im Bundesstaat Yucatán liegt und nicht zu den Kreuzkultgemeinden der Zona Maya gehört, weisen die Beschreibungen in dieser Studie weitaus mehr Übereinstimmungen auf. So wurde in Chan Kom ebenfalls der geopfert Mais zuvor in einem Erdofen zubereitet und auch die kurze Darstellung des Erdofens weist nur geringfügige Unterschiede auf. Die Autoren schreiben zudem, dass für die Durchführung der Zeremonie ein *h mèn* benötigt werde (Redfield, Villa Rojas 1936: 143f.). Die Gebete der Zeremonien, an denen ich 1996 und 1998 teilnahm, wurden ebenfalls von einem *h mèn* verrichtet. Im Jahr 2000 übernahm mit einem Rezador zumindest ein religiöser Spezialist des Kreuzkultes diese Aufgabe. Redfield und Villa Rojas geben eine kurze Schilderung des *mátan* in Chan Kom, dass sie unter dem Namen *hol çe'* aufführen:

„The earthen oven is made after nightfall. At about three in the morning the men gather to open it. No woman may be present. First the h-men erects behind the pib one of those small altars made of four poles [...] The cross of corn stalks is removed from the pib and placed on this altar. Then the pib is opened. [...] The first twenty-six ears of corn that are taken from the ground are hung from the horizontal poles of the altar in thirteen pairs, the husks of each pair being tied together. The other men stand back, while the h-men recites a short prayer [...] The thirteen pairs of ears are usually eaten then and there” (ebd.: 144).

Die von Redfield und Villa Rojas beschriebene Zeremonie in Chan Kom besteht ebenfalls aus zwei Teilen. Nachdem die Männer von der Milpa auf den Hof des Milperos zurückgekehrt sind, errichtet der *h mèn* einen weiteren Altar und ein zweites *mátan* wird veranstaltet. Doch auch dieses Speiseopfer richtet sich an die *yunçilo 'b*. Der Schöpfergott *háhal dyòs* wird, anders als in der Tusik-Studie, im Zusammenhang mit der Zeremonie nicht erwähnt. Der zweite Teil wird wie folgt beschrieben:

„...on [the altar] he hangs the second thirteen pairs of ears. On it also he places a cross, two lighted candles, and thirteen homa of atole of new corn. This, and the young ears, he offers to the four chaacs, reciting a prayer while pouring out a little of the atole toward the east. To this performance the others pay little attention...” (ebd.: 144).

Zwar weist die Zeremonie von Chan Kom Übereinstimmungen mit meinen Beobachtungen auf, dennoch gibt es Unterschiede. Der zweite Teil der Primicia-Zeremonie in Señor und Pino Suárez bestand aus einer Novena, die auf dem Hof des Milperos von diesem selbst gebetet wurde — nicht von Don Luis, der zuvor für das *mátan* verantwortlich gewesen war. In Pino Suárez, wo ich bei einer solchen Novena im Rahmen einer Primicia anwesend war, wurde nur ein kleines Speiseopfer im Haus aufgestellt.

Der Vergleich der Primicias von Tusik und Chan Kom mit denen in Señor und Pino Suárez bzw. San José I ist nur begrenzt aussagekräftig. In den annähernd siebzig Jahren nach Entstehung der Ethnografien haben sich die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen in der Region nachhaltig verändert, so dass ehemals bestehende kulturelle Grenzen zwischen den aufständischen Kreuzkultgemeinden und den Ortschaften westlich der Konfliktlinie längst aufgehoben sind. Die kulturpolitischen Bemühungen des Staates um die traditionellen »kostumbres« tragen vermehrt zu einem kulturellen Austausch bei. Die Generalisierung der Zeremonien in den vorliegenden Berichten ist irreführend. Es ist kaum anzunehmen, dass die Autoren eine große Anzahl von Zeremonien beobachtet haben, die von verschiedenen Milperos veranstaltet wurden. Möglicherweise gaben nur einzelne Informanten oberflächliche Einblicke in ihre religiösen Praktiken. So wie die von mir beobachteten Primicias lediglich einzelne Ereignisse repräsentieren, spiegeln auch die Schilderungen Villa Rojas und Redfields nur die Praxis oder Glaubensvorstellungen bestimmter Informanten wider. Die religiösen Praktiken sind zudem zu variantenreich und zu fließend, um sie in kurzen Abschnitten erschöpfend abzuhandeln. In einem Gespräch mit dem Milpero Calín erfuhr ich, dass es in der Region eine Reihe verschiedener Formen der Ausübung gäbe. Die religiösen Spezialisten würden Unterschiede in der Anordnung der Opferspeisen und deren Anzahl machen. Die Altaranordnungen und andere Spezifika der jeweiligen Ausrichter, mit denen ich zusammenkam, stützen diese Aussage. Möglicherweise existieren einzelne Traditionslinien, in denen das Wissen weitergegeben wird. In den mir bekannt gewordenen Fällen waren es zumeist verwandtschaftliche Beziehungen, an welche die Weitergabe derartigen Wissens geknüpft war – eventuell auch die Zugehörigkeit zu einer Kompanie. Es ist fraglich, wieweit die Spezialisten ihr Wissen untereinander austauschen, denn die Kenntnis religiöser und medizinischer Rituale ist ein Teil ihres kulturellen Kapitals, von dem sie leben und das als »knappe Ressource« geschützt wird.⁵

Die Frage, die sich aus dem Vergleich der beiden ethnografischen Texte ergibt, ob es ein *h mèn* sei, der die Gebete verrichte, oder ein einfacher Milpero lässt sich wahrscheinlich beantworten. Andrés zufolge könnte jeder Milpero, der die notwendigen Gebete beherrscht sowie den Altaraufbau kennt, das *mátan* durchführen. Ermutigt durch den Kon-

⁵ Ich habe immer wieder Hinweise erhalten, dass bestimmtes Spezialwissen nicht nur mir als Fremden vorenthalten wurde, sondern auch Einheimischen und Angehörigen des Kreuzkultes. Oftmals beklagten meine Gesprächspartnerinnen und –partner ein derartiges Verhalten der *nohoč máko 'b*. Wenngleich historische Erzählungen und religiöses sowie kosmografisches Grundwissen der Angehörigen der Kreuzkultelite die kulturellen Rahmenbedingungen mitgestalten und die Beziehungen im Netzwerk der Cruzoob stärken, so gefährdet die Preisgabe von speziellen Kenntnissen die wirtschaftliche Grundlage dieser religiösen Spezialisten.

takt zu dem Rezador Don Luis, dem Vater seines Schwiegervaters, plante er im Sommer 2000 ein Speiseopfer für seinen Mais durchzuführen, zu dessen Ausrichtung es jedoch nicht mehr kam. Die Anwesenheit eines *h mèn* mag nicht zwingend erforderlich sein. Den routinierten religiösen Spezialisten wird jedoch sicherlich mehr Erfahrung im Umgang mit den als gefährlich geltenden Numina des Waldes zugeschrieben. Zudem verband die Anwesenheit der *nohoč máko 'b* die Milperos über das eigentliche Ritual hinaus mit dem Kreuzkult, da sie religiöse Ämter inne hatten und über historisches und kulturelles Wissen verfügten, das zu derartigen Gelegenheiten weiter gegeben wurde.

Ein weiterer Widerspruch zwischen den beiden oben angeführten ethnographischen Beispielen liegt in der Frage der »richtigen« Zubereitung des geopfertem Mais. Der Unterschied zwischen dem bloßen Kochen des Mais und dem arbeitsintensiven und auch gefährlichen Anlegen des Erdofens schien mir qualitativer Art zu sein. Zuerst nahm ich an, dass es sich bei dem *pibil nal* um eine besonders machtvolle Version der Zeremonie handeln könnte, mit der lediglich ein größerer Effekt erzielt und mehr Sicherheit erreicht werden sollte, ohne dass jedoch eine »Regel« die Entscheidung beeinflusste. Es stellte sich jedoch heraus, dass es tatsächlich eine explizite Erklärung für die jeweilige Praxis gab. So wurde mir erzählt, dass der gekochte Mais nur für die Danksagung der Ernte auf einer *sac kab* verwendet werde, einer *Milpa* die schon in vergangenen Jahren genutzt wurde und auf der in der Zwischenzeit nur junger Wald (*mehen k'aš*) nachgewachsen ist. Wird hingegen eine *Milpa* in altem Wald (*nukuč k'aš*) angelegt, so sei es unerlässlich, den zu opfernden Mais im Erdofen zuzubereiten. Die Rodung älteren Waldes berge eine höhere Gefahr der Verstimmung der *yunčilo 'b*, der Waldgeister, die durch dieses Ritual besänftigt werden sollen.⁶ Alle sechs *pibil nal*, an denen ich teilgenommen habe, fanden tatsächlich für eine neu angelegte *Milpa* statt. Im Sommer 2000 habe ich zusätzlich an drei *Primicias* für *Milpas* im zweiten Jahr der Bewirtschaftung teilgenommen. Die drei *mátano 'b* fanden nicht auf den Feldern, sondern auf dem Hof der Milperos Calín, Daniel und Vidal statt und es wurde lediglich gekochter Mais geopfert. Trotz der Unterschiede wurden die Gebete ebenfalls von einem *h mèn* oder Rezador gesprochen und der Altaraufbau unterschied sich nicht von den *pibil nal*-Zeremonien.

⁶ Redfield und Villa Rojas (1962: 127) weisen ebenfalls auf den Unterschied zwischen einer *Milpa* im ersten und einer im zweiten Jahr der Bewirtschaftung hin. Für das im Vorjahr bepflanzte Feld war ihren Angaben zufolge keinerlei Zeremonie notwendig.

5.2 Die *pibil nal*-Zeremonie in Gabriels Ritualmodell

Die Ordnung der empirischen Daten folgt in Marianne Gabriels Arbeit zum einen ihrem Strukturmodell der Maya-Rituale, andererseits stellt sie die einzelnen Elemente und Bestandteile der Rituale in den Vordergrund. Die Darstellung der einzelnen Zeremonien findet sich deshalb verstreut über den gesamten Text. Gabriel führt die Erntedankzeremonie für den Mais unter den Bezeichnungen *čakbil nal* und *pibil nal* auf (2001: 26f., 34ff., 52f., 57f., 87, 90, 135, 139). Während die Milperos mir erklärten, dass der Umstand, ob die Milpa frischgeschlagen war oder sich im zweiten Jahr der Bewirtschaftung befand, darüber entscheide, ob ein *pibil nal* oder lediglich ein *čakbil nal* notwendig seien, schreibt Gabriel, dass beide Zeremonien für ein Feld durchgeführt werden. Laut Gabriel werde ein *čakbil nal* für die ersten reifen Maiskolben abgehalten. Die zwei Wochen später veranstaltete *pibil nal*-Zeremonie kennzeichne den Beginn der Nutzung der neuen Ernte (ebd.: 135). Das *pibil nal* unterscheide sich vom *čakbil nal* sowohl hinsichtlich der Anordnung des Zeremonialplatzes, der intensiveren Vorbereitung durch das Anlegen eines Erdofens, als auch einer längeren Phase der Darbietung der Opfertgaben (ebd.: 36). Die Durchführung der von mir beobachteten *čakbil nal* und *pibil nal* unterschieden sich lediglich in der Verwendung des Erdofens, nicht aber in den anderen beiden Punkten.

Von beiden Ritualformen hat Gabriel je acht Ereignisse verfolgen können (ebd.: 26). Den Begriff *Primicia* verwendet die Autorin lediglich für die Erntedankzeremonien der anderen Feldfrüchte (ebd.: 26, 89, 135), jedoch nicht im Zusammenhang mit dem Mais. Die Bezeichnung *holče* bezieht sich laut Gabriel sowohl auf die spezifische Bauart des Altars als auch auf eine bestimmte Zeremonieform. In ihrer zuvor beschriebenen Einteilung der Maya-Zeremonien folgen *čakbil nal* sowie *pibil nal* der sogenannten *holče*-Struktur (ebd.: 27, 52f., 57). Insofern unterscheiden sich die von ihr beschriebenen Zeremonien von den Ereignissen, an denen ich teilgenommen habe, da letztere unter Verwendung eines Altars durchgeführt wurden und nicht, wie von Gabriel beschrieben, auf einem vereinfachten Altargerüst. Die von mir beobachteten Handlungssequenzen jedoch stimmen mit ihrem *holče*-Modell überein. Das Trankopfer von *čakbil nal* und *pibil nal* besteht aus *a'sa'*, einer Atole aus frisch geerntetem Mais (ebd.: 87). Für die *čakbil nal*-Zeremonie werden im Ostteil des Gehöfts dreizehn Schalen mit *a'sa'* und ebenso viele Maiskolben dargebracht, von denen elf auf dem Altargerüst aufgestellt werden und zwei weitere unter dem Holzgerüst (ebd.: 135). Eine ausführliche und vergleichende Beschreibung des Altaraufbaus für die beiden Erntedankzeremonien findet sich jedoch nicht. Die

Anordnung des Altars der *pibil nal*-Zeremonie wird von ihr lediglich mit den folgenden Worten beschrieben:

„...in der Mitte [werden] dreizehn Paare und an den beiden Enden je elf Paare Maiskolben auf das Altargerüst gehängt, dazu vier Paare in den vier Ecken des Zeremonialplatzes. Es sind also insgesamt drei mal dreizehn Paare Maiskolben“ (ebd.: 45f.)

Die vier Maiskolbenpaare an den »vier Ecken« werden an Maispflanzen befestigt, die sich hinsichtlich der Ausrichtung des Altars nach Osten an den Interkardinalspunkten befinden und die nach Gabriel dem kosmischen Ideogramm folgen (ebd.: 50, 57f., 114, 136). Diese Ausweitung der *holče*-Struktur zur *loh*-Struktur unterscheidet die *pibil nal*-Zeremonie von dem *čakbil nal* (ebd.: 50ff.). Der hier beschriebene Altaraufbau des *pibil nal* weicht in diesem Punkt jedoch von den von mir beobachteten Zeremonien ab, wo derartige Ausrichtungen keine Rolle spielten. Die Ausrichtung des Altars nach Osten – die auch Gabriel (ebd.: 39ff.) beschreibt – bildete den einzigen ersichtlichen kosmografischen Bezug. Nach dem Speiseopfer auf dem Feld wird laut Gabriel eine zweite Zeremonie in der Ortschaft durchgeführt:

„Am Nachmittag werden Maiskolben (**pib**–**(b)il nal**) und *atole nuevo* (*áa'sa'*) in die Dorfkirche gebracht. Zwölf Maiskolben, vier Schalen und zwei Eimer mit *atole nuevo* stehen zusammen auf dem Gabentisch vor dem Kirchenaltar mit seinen Kreuzen und Heiligenfiguren. Unter dem Gabentisch befindet sich ein Sack voller Maiskolben. An den Rosenkranzgebeten nimmt neben seiner Familie auch der Bauer teil“ (ebd.: 139, Hervorh. i. O.).

Der Vergleich der Darstellung von Gabriel mit den vorangegangenen ethnografischen Beispielen weist darauf hin, dass die Erntedankzeremonien einem zeitlichen Wandel unterliegen und in lokalen Varianten praktiziert werden. Mit der Aussage „Der Aktionsradius der traditionellen Priester bildet ein entscheidendes Kriterium für die Abgrenzung des Forschungsgebietes“ verweist Gabriel (ebd.: 24) indirekt auf die Bedeutung einer personenbezogenen Perspektive. Leider fließen Biografien oder Sozialisationsstrukturen nicht erkennbar in ihre Analyse ein. Die folgende Beschreibung der von mir beobachteten Ereignisse betont die Unterschiede, die sich aus der spezifischen religiösen Praxis des durchführenden Spezialisten ergaben. In den grundlegenden Strukturen stimmten die verschiedenen Altaraufbauten zwar überein, doch jeder der Spezialisten hinterließ in der Anordnung seine persönliche Signatur.

5.3 Primicia und *pibil nal*: Personen und Orte

Von den insgesamt sechs *pibil nal*-Zeremonien, an denen ich teilgenommen habe (siehe Tabelle 13), wurden fünf von Familienangehörigen in Lankiuic veranstaltet. Eine weitere Primicia fand in der Nähe von San José I statt. Die Erdöfen wurden mit zwei Ausnahmen auf einer Milpa der teilnehmenden Milperos angelegt. Im Jahr 1996 (Primicia 1) geschah dies auf Daniels Feld im Südosten des Ranchos. Die Arbeiten am Erdofen der Primicia für die Ernte des frühen *šmehen nal* vom 12.9.1998 (Primicia 2) wurde in etwa 20 m Entfernung von der Milpa Vidals am Rande einer von ihm angelegten Bananenpflanzung durchgeführt. Manuel legte den Erdofen für den *šnùk nal* in San José I am 6.10.1998 (Primicia 3) ebenfalls direkt auf der Milpa an. Den Erdofen für den späteren *šnùk nal* vom 16.10.1998 (Primicia 4) gruben wir wieder auf Daniels Milpa, doch an einer anderen Stelle als zwei Jahre zuvor. Da die Erdöfen und Altäre in relativer Nähe zueinander angelegt bzw. errichtet werden, entstand am 23.9.2000 (Primicia 5) die Grube in einer weiteren Bananenpflanzung unweit der kleinen Kirche des Ranchos, wo der Rezador Don Pedro (II) das *mátan* für die Ernte des *šmehen nal* durchführte. Der Erdofen der letzten Primicia, an der ich teilgenommen habe, hoben wir am 14.10. 2000 (Primicia 6) auf dem Feld von Calín, im Süden des Ranchos aus – diesmal wieder für Mais der Sorte *snuk nal*. Alle Felder waren, wie zuvor erwähnt, *čakben kòlo 'b*, Milpas im ersten Jahr ihrer Bewirtschaftung. Die erste Primicia wurde von dem *h mèn* Don Esteban aus Tixcacal Guardia durchgeführt. Leider habe ich die Verrichtung der Gebete nicht beobachten können. Don Pedro (I), ein *h mèn* aus Chan Chen Comandante, der, wie erwähnt, ebenfalls ein Haus in dem Weiler errichtet hatte, übernahm dreimal die Ausrichtung der Zeremonie in Lankiuic (Primicias 2, 3, 6). Sein Verhältnis zu den Angehörigen der Familie war recht eng und er sprach auch die Gebete für die *čakbil nal*-Zeremonien von Calín und Daniel in Señor. Er war Comandante der sechsten Kompanie, der auch die Familie angehörte. Die Primicia 5 führte der Rezador der ersten Kompanie, Don Pedro (II), durch, ein Bruder von Daniels Schwiegervater. Die fünfte Zeremonie — von Andrés Schwiegervater Manuel veranstaltet — wurde von dessen Vater Don Luis durchgeführt, ein Rezador und zweiter Patron des Kreuzes von Tixcacal Guardia.

In der nun folgenden Beschreibung konzentriere ich mich auf das *mátan* auf der Milpa und die dafür notwendigen Vorarbeiten, wie das Anlegen des Erdofens. Die im privaten Kreis abgehaltene Novena findet im Weiteren keine besondere Beachtung, zumal ich lediglich nur einmal Zeuge ihrer Verrichtung wurde. Um allen Aspekten der Zeremonie auf dem Feld gerecht zu werden, unterteile ich die Beschreibung in drei weitere Ab-

schnitte. Im ersten Abschnitt befaße ich mich mit den verschiedenen Arbeitsabläufen beim Anlegen des Erdofens. Dieser Teil enthält vornehmlich deskriptive Elemente, und zur Systematisierung unterteile ich die Fertigstellung des Erdofen in einzelne Arbeitsschritte. Im zweiten Teil behandle ich die Altaranordnungen und die Praktiken der religiösen Spezialisten. Hier gehe ich sowohl auf die kosmologischen Bezüge, als auch auf die unterschiedlichen Interpretationen der Ausrichter ein. Neben den Altaraufbauten für die Zeremonien mit *pibil nal* beziehe ich die *mátano'b* mit *čakbil nal* in meine Überlegungen ein. Darüber hinaus ergänze ich deshalb diese deskriptive Bearbeitung um interpretative Überlegungen. Im dritten Abschnitt steht das Ereignis der Zeremonie im Vordergrund. Hier möchte ich die performativen Akte mit den Aspekten der historischen Erfahrung der Teilnehmerinnen und Teilnehmer als auch mit meiner eigenen Anwesenheit verknüpfen und zu einer hermeneutischen Einschätzung kommen, die über die reine Bedeutung des Rituals hinaus geht. In den folgenden Darstellungen lege ich den Schwerpunkt auf die Gemeinsamkeiten der beobachteten Zeremonien, um daraus eine Art Schema abzuleiten, ohne jedoch die spezifischen Bedeutungen der einzelnen Ereignisse aus den Augen zu verlieren.

5.4 Der Erdofen (*pib*)

In der traditionellen Küche der gesamten Halbinsel Yukatan nimmt der Erdofen eine bedeutende Rolle ein. Sogar auf den Speisekarten der Restaurants in den Städten Mérida oder Valladolid findet sich der Zusatz *pibil* (im Erdofen zubereitet) bei traditionellen yukatekischen Gerichten, wenngleich bezweifelt werden kann, dass die Speisen tatsächlich aus einem echten Erdofen stammen. In den ländlichen Regionen sind die Erdöfen aus Platzgründen und dem Angebot an Feuerholz leichter zu verwirklichen. Sie werden an Wegesrändern, auf dem eigenen Hof, im Wald oder auf dem Feld angelegt. Erdöfen werden häufig im Zusammenhang mit einem *mátan* gegraben, doch auch für die profane Zubereitung von Wildfleisch findet die Technik Anwendung. Die Speisen, die in einem Erdofen zubereitet werden, haben einen eigentümlichen Geschmack, der zum Teil auch durch Beigaben von aromatisierenden Blättern oder Rinden bedingt ist.⁷ Gemeinsam ist allen Arten von Erdöfen, dass die Speisen in einer mit Erde verschlossenen Grube auf

⁷ Gabriel (2001: 90 FN: 24) führt in diesem Zusammenhang an Blättern *ya'snik* (*Vitex gaumeri*), *subin če* (*Acacia globulifera*), *tah* (*Viqiera dentata* o. *helianthoides*), *čak muk* (*Rauvolfia hirsuta*) sowie *štut* (nicht identif.) auf (Die lateinischen Namen nach Barrera Marin, Barrera Vazquez, Lopez Franco 1976).

zuvor erhitzten Steinen garen. Für Schutz vor der unmittelbaren Glut des Feuerholzes und der Steine sorgen etwas Erde, Blätter oder Stücke von Bananenstämmen. Die spezifische Form des Erdofens hängt jedoch von den jeweiligen Speisen ab, die in ihm zubereitet werden. Auf dem Rancho garten 1998 Gaspar's Sohn Bodin und ein gleichaltriger Freund ein erlegtes Geflecktes Aguti (*çub*) in einem kleinen Erdofen mit einer Grube von etwa einem halben Meter. Das Tier wurde in einem Stück darin zubereitet und die Garzeit betrug etwa eine Stunde. Ein Teilnehmer der Exkursion von 1992 erwähnt die Verwendung eines kleinen Erdofens für zwei Gestreifte Aguti (*haleb*) in Lankiuic (Rabeler 1996: 77f.). Die Opferspeisen für die *os dias* und *ča č'åk* – Zeremonien werden ebenfalls im Erdofen zubereitet.

Die Maisteigerzeugnisse *os dias*, *noh wah*, *čan bah* und *šnabal* wurden bei einer von mir beobachteten Arbeit innerhalb des Erdofens entsprechend ihrer aus dem Volumen resultierenden benötigten Gardauer in relativer Nähe oder Ferne der zentralen Hitzequelle gelagert. Die großlaibigen *šnabalo'b* aus den Teigresten wurden in der Mitte der Grube platziert. Um diese herum gruppieren die Männer die kleineren *noh waho'b*, und die noch kleineren *čan baho'b* und *os diaso'b* wurden ebenfalls außen oder oben auf den zentralen Opferspeisen gelagert. Die Erdöfen für privat ausgerichtete *mátan* dieser Zeremonie haben etwa die Größe von einem bis anderthalb Metern. In einer gemeinschaftlichen *ča č'åk* – Zeremonie in der Kirche im Zentrum von Señor bestand der Erdofen, der auf einem Platz neben dem Gebäude ausgehoben wurde, jedoch aus einem Graben von etwa vier Metern Länge. Auf der Fiesta von Tixcacal Guardia wurden für die Zubereitung der *čirmole*–Opferspeisen sogar Gräben mit einer Länge von acht Metern ausgehoben. Das Schweinefleisch wurde in großen Kesseln in die Grube abgelassen und mit Wellblech abgedeckt. Die Technologie des Erdofens ist variantenreich, wie die kurze Übersicht zeigt, und das Anlegen der jeweiligen Art von Erdofen setzt spezifische Kenntnisse voraus. Auch das Prinzip des Erdofens für Mais, der zum Anlass einer *Primicia* angelegt wird, weist derartige Spezifika auf. In der Absicht, eine detaillierte Übersicht zu schaffen, habe ich den Schaffensprozess in 20 Arbeitsschritte unterteilt.⁸ Um den gleichzeitig ablaufenden bzw. miteinander verschränkten Handlungen gerecht zu werden, habe ich diese durch die zusätzliche Verwendung von Kleinbuchstaben (a, b, c etc.) gekennzeichnet. Diese Operationalisierung findet sich als Überblick in der Tabelle 6 im Anhang dieser Arbeit. Die Angaben in dieser Tabelle stellen eine Synthese der Arbeiten

⁸ Eine kurze Beschreibung für einen Erdofen für *pibil nal* findet sich auch bei Gabriel (2001: 90). Die Praxis, dass alle, die am Erdofen arbeiten, ihre Hände mit heißem Wasser waschen, das zuvor auf den herausgenommenen heißen Steinen des Erdofens erhitzt wurde (ebd.: 108), konnte ich nicht beobachten.

an den sechs Erdöfen und somit die mir größtmögliche Verallgemeinerung der Vorgänge dar. Die angegebenen Teilnehmerzahlen sowie die entsprechende Zeitdauer basieren auf Schätzungen, denn sie variierten je nach den vorherrschenden Bedingungen. Eine Dokumentation der wichtigsten Arbeitsschritte in Form von Fotografien ist dem htm-Dokument der beigefügten CD zu entnehmen.

Die Wahl des genauen Standortes des Erdofens hing vor allem von den örtlichen Gegebenheiten auf dem Feld ab. Verschiedene Faktoren beeinflussten die endgültige Auswahl. Für den Erdofen und dem später errichteten Altar wurde eine relativ ebene Fläche von etwa fünfzehn bis zwanzig Quadratmetern benötigt, die genügend Raum für die Arbeiten ließ. Das Erdreich, in dem die Grube ausgehoben werden sollte, musste arm an Steinen sein, da größere Gesteinsbrocken den Aushub unmöglich machten. Die Felder der Familie, aber auch die Milpa in San José hatten über das gesamte Feld verteilte Bereiche, in denen das Karstgestein an die Oberfläche trat. Es gab jedoch auch Flächen, deren rötliche Erde kaum Karststeine aufwies. Daniel verwendete im Sommer 2000 eine Eisenstange bei der Suche nach einer geeigneten Stelle. An mehreren Stellen stieß er die Stange prüfend ins Erdreich, um verborgene Steine aufzuspüren. Da für die Erdöfen jedoch auch einzelne, lose Gesteinsbrocken benötigt wurden, musste sich in relativer Nähe ein geeignetes Gesteinsfeld befinden, damit der Transportaufwand gering gehalten werden konnte. In zwei Fällen wurde ein Ort gewählt, der in unmittelbarer Nähe über Schatten verfügte. Der Erdofen des *pibil nal* von Daniel im Jahre 1996 lag in der Nähe des Maisspeichers im Zentrum des Feldes, dort saßen die Männer im Schatten des *śa'n*-gedeckten Speichers. In der Bananenpflanzung von Vidal konnten sich die Teilnehmer in den Arbeitspausen unter den schattenspendenden Blättern von den körperlichen Anstrengungen ausruhen. Der Erdofen der Primicia von Manuel lag weder an einem schattigen Platz, noch war er am Rande des Feldes gelegen, sondern befand sich an einem ausgetretenen Pfad der durch die Milpa führte. Im Fall des Erdofens des *pibil nal* von Daniel im Jahr 1998 gab es ebenfalls keinen Schatten und der Standort wurde durch seine unmittelbare Nähe zum Weg, der zum Rancho führte, favorisiert. Beim Graben stießen wir hier auf die Überreste eines alten Erdofens. Auch Angehörige der Exkursion von 1988 schildern in ihrem Bericht, wie beim Ausheben eines *pib* Spuren älterer Erdöfen aufgefunden wurden (1988: 61f.). Dies zeigt, wie begrenzt die Auswahl geeigneter Plätze ist.

Nach der Wahl des Standortes säuberten die Männer in einem ersten Schritt den ausgewählten Platz: Kürbisranken wurden herausgerissen, Steine zur Seite geschafft und stö-

rende Maispflanzen umgeknickt oder ebenfalls herausgerissen (1)⁹. Drei oder vier der Männer begannen die Grube auszuheben (2a). Mit einem zwei Meter langen Stock, der mit der Machete regelmäßig angespitzt wurde, lockerte einer der Männer zunächst das Erdreich (2b) und ein weiterer hob daraufhin die gelockerte Erde mit einer kurzstieligen Schaufel aus. Das Lockern und Graben wurde zügig und im raschen Wechsel durchgeführt, wobei die Arbeitsgeräte von Hand zu Hand wanderten. Zur Zeit des Sonnenaufganges waren derartige körperliche Anstrengungen für die Beteiligten noch erträglich. Nach einer dreiviertel Stunde war ein kreisförmiges Loch mit einem Durchmesser von etwa einem Meter Durchmesser und einer ebensolchen Tiefe entstanden.¹⁰ Die Seitenwände wurden geglättet und Wurzeln im Erdreich, welche diese durchstießen, mit der Machete entfernt (2c). Während das Loch ausgehoben wurde, holten die an dieser Arbeit unbeteiligten Männer das Holz für den Erdofen (3, 4). Bei den von mir beobachteten Anlässen wurde ausschließlich Holz vom *ha'bin*¹¹ dazu verwandt. Das Holz ist sehr hart, besitzt einen hohen Brennwert und ergibt daher eine besonders heiße Glut im Erdofen. Auf den Milpas findet sich ein Vorrat an *ha'bin*, da der Baum bei der Brandrodung nicht verbrennt und die abgestorbenen Stämme überall auf den Feldern aufragen. Diese Holzvorräte wurden mit der Axt gefällt und in Stämme von etwa 1,50 m Länge zerteilt, die einen Durchmesser zwischen zehn und zwanzig Zentimeter hatten. In einem weiteren Schritt schafften wir etwa fünfzehn bis zwanzig größere Steine aus der Umgebung heran (5). Nachdem auf dem Grund der Grube zuvor Hölzer zum Anfeuern aufgeschichtet (6a) und zwei Stützhölzer in die Grube gerammt worden waren (6b), stapelten wir ungefähr 30 Hölzer über dem Rand (6c). Die zwei Stützen seitlich des Holzstapels verhinderten dessen Abrutschen. Auf die Hölzer wurden anschließend die Steine geschichtet (6d). Die Abb. 2 im Anhang III zeigt den Querschnitt eines Erdofens in diesem Stadium und veranschaulicht das Prinzip des Schichtens.

Bei trockenem Wetter reichte es, die Hölzer, Rinde und Palmblätter unter dem Holzstapel anzuzünden (6e). Der Holzstapel geriet schnell in Brand. Der Erdofen, der für die Primicia 4 nach starken Regenfällen entzündet wurde, machte jedoch eine sorgfältigere Vorbereitung notwendig. In diesem Fall wurde in der Grube ein Haufen aus Ästen und Rinde aufgeschichtet und eine Kerze als Brandbeschleuniger hinzugefügt. Der Holzsta-

⁹ Die folgenden Zahlen und Buchstaben in Klammern beziehen sich auf die Nummerierung der Arbeitsschritte in Tabelle 6.

¹⁰ Beim Ausheben des Erdofens für die Primicia 5 stießen wir in einer Tiefe von etwa 50 bis 60 cm auf festes Gestein. Mit einer Eisenstange gelang es einen Teil des Gesteins abzusprengen, doch konnte nicht so tief gegraben werden, wie gewohnt. Zum Ausgleich wurde der Durchmesser der Grube um 10 bis 20 cm erweitert.

¹¹ *Piscidia communis*, *Piscidia piscipula* oder *Piscidia* spp.

pel wurde erst über der Grube aufgeschichtet, als in der Grube das Feuer sicher brannte. Dennoch verloschen die Flammen wieder und es bedurfte verschiedener Anläufe, um den Stapel dennoch zum Brennen zu bringen. Es war nötig, zusätzliche Palmblätter aus dem Wald zu holen und ständig Luft in das Loch zu fächern. Der ganze Vorgang nahm etwa 45 min in Anspruch, dann war auch dieser Holzstapel entzündet.

Nach einer kurzen Pause verteilten sich die Männer auf ihre Felder, um in den folgenden 30 bis 45 min ein bis zwei Säcke voll Mais zu ernten, von denen einer etwa 20 kg fasste (7a). Während die Holzstämme durchbrannten, wurden Maisblätter in der unmittelbaren Umgebung des Erdofens gesammelt und mit einem Maisblatt oder mit Rindenbast zu Bündeln von ungefähr 20 bis 30 Blättern zusammengebunden (7b). Etwa 30 bis 40 solcher Bündel wurden neben dem Erdofen gestapelt. In Lankiuk wurden auch Blätter von einem Baum mit dem Namen *yašnik* geschnitten (7c). Zwar habe ich für die erste Primicia keine Eintragung in meinem Feldtagebuch, doch die Zubereitung des Maises anlässlich der Primicias 2, 4, 5 und 6 erfolgte laut Eintragung unter der Verwendung dieser Blätter, die neben dem Schutz der Opfertgaben vor den heißen Steinen und der Glut auch zur Aromatisierung des Maises zugefügt werden. Lediglich in San José I wurden diese Blätter nicht verwendet. Nachdem der Holzstapel durchgebrannt war und die heißen Steine in die Grube gefallen waren, wurden mit zwei Meter langen Holzstäben die angekohlten Überreste zur Seite und die Glut in den Erdofen befördert (8a). Daraufhin wurden die Steine mit einer Holz- oder Eisenstange zerstoßen und gleichmäßig in der Grube verteilt (8b).¹² Nachdem der Rand des Erdofens von Glutstücken gesäubert und mit einer dünnen Erdschicht bedeckt worden war, wurden auch die Steine in der Grube mit einer Erdschicht abgedeckt (9). In San José I war es eine gleichmäßige, etwa zehn Zentimeter starke Schicht, während in Lankiuk nur vier Schaufeln voll Erde über der Grube verstreut und zudem eine Lage aus mit der Machete gehäckselten Zweigen und Blättern des *yašnik*¹³ hinzugefügt wurde (10). Von den Leuten in San José I wurden diese Blätter jedoch nicht verwendet.

Über die Schutzschicht aus Erde oder Blättern wurde nun der Mais geschüttet (11a), der jedoch nicht mehr in das Loch passte, das zum Großteil schon mit Glut, zerstoßenen Steinen und Erde oder Blättern aufgefüllt war, und so wölbte sich ein steiler Hügel über der Grube. Zwei Holzstangen von etwa 1,50 m Länge wurden in die Mitte des Haufens

¹² Bei der Primicia 5 entschied Daniel, dass einer der Steine nicht heiß genug geworden war und der betreffende Stein wurde mit Holzstangen angehoben, mit einer Liane umschlungen und derart aus der Grube gezogen und geschoben.

¹³ *Vitex gaumeri*.

gestoßen (11b). Damit die Kolben nicht auseinander drifteten, wurde der Rand der Grube mit den bereitgestellten Maisblättern gesichert (11c). Das Aufschichten des Mais und das Verstärken des Randes mit Maisblättern ging Hand in Hand und unter Beteiligung aller Anwesenden schnellstmöglich vonstatten. Hektisch wurden Anweisungen gerufen und während das Aufhäufen der Maiskolben noch nicht beendet war, gaben andere unten schon Erde auf den unteren Rand (11c). In Lankiuic wurde über den Mais noch eine Schicht von *ya'snik*-Blättern gestreut, in San José I die Kolben nur mit Maisblättern abgedeckt (11d), bevor die Erde darüber verteilt wurde (11e). Als der ganze Haufen mit einer gleichmäßigen und dichten Schicht Erde bedeckt war, öffneten die Männer mit diesen beiden Stangen ein Loch in der Mitte des Erdhügels (12), durch das etwa 10 bis 15 Liter Wasser aus Eimern, Flaschen oder Kanistern eingegossen wurde (13). Danach verstopften sie das Loch mit einem Bündel Maisblätter und versiegelten es zusätzlich mit Erde (14).

Die Arbeitsschritte 12–14 sind nicht ganz ungefährlich. Da der Erdhügel nun etwa einen Meter hoch war, musste ein Baumstamm zur Mitte hin angelegt werden, auf dem einer der Männer mit dem Wasserbehältnis in der Hand, einem Eimer oder einer Flasche, zur Öffnung balancierte. Während das Wasser eingegossen wurde, weitete ein anderer mit Hilfe der Stöcke das Loch. Der Wasserdampf schoss heraus und es bestand die Gefahr von Verbrühungen. Andrés und Calín erzählten mir, dass es im schlimmsten Fall zu einem explosionsartigen Ausbruch des Wasserdampfes kommen kann, bei dem heiße Gesteinbrocken und Glutstücke herausgeschleudert werden. Andrés fügte hinzu, dass möglicherweise die *yunçilo'b* auf diese Weise ihren Unwillen ausdrücken würden. Das Einfüllen von Wasser zur Erzeugung von Wasserdampf ist eine Besonderheit der Erdöfen für Mais und ich habe diese Praxis bei den anderen Arten von Erdöfen nicht beobachtet. Einzig bei der in Kesseln zubereiteten *çirmole* schwimmen die Fleischstücke in einer Brühe — doch die Opferspeisen werden hier gekocht, während der Mais durch den Dampf gedünstet wird. Nachdem die Arbeiten an dem Erdofen soweit abgeschlossen waren, wurde ein Kreuz aus den Stengeln einer Maispflanze zusammengesetzt und neben dem Erdofen aufgestellt (15).¹⁴

Der Mais wurde bis zum nächsten Morgen im Erdofen gedünstet und verblieb insgesamt 15 bis 18 Stunden darin. Der Erdhügel sank in dieser Zeit in sich zusammen und war am Morgen nur noch halb so hoch wie am Tag zuvor. Zuerst wurde der Erdofen am

¹⁴ Auch Gabriel erwähnt ein solches Kreuz aus Maisstengeln am Erdofen (2001: 137). Sie erwähnt in diesem Zusammenhang, dass das Kreuz auf allen vier Seiten der Erdofen in die frisch aufgeworfene Erde gedrückt würde, eine derartige Handlung konnte ich nicht beobachten.

nächsten Morgen in einer Kreuzbewegung mit einem schwelenden Stück Copal-Harz gesegnet (16) und dann geöffnet (17). Nachdem der Boden neben dem Erdofen mit den übriggebliebenen Maisblättern ausgelegt worden war (18), wurden die heißen Maiskolben dort aufgehäuft. Mit der Machete wurde von jedem Maiskolben der Stielansatz abgehackt und die äußeren Deckblätter entfernt, so dass der Kolben nur noch durch eine Schicht Blätter bedeckt wurde (20). Nachdem die Gebete für das anschließende *mátan* beendet und die Opferspeisen verzehrt waren, transportierten die Milperos den Mais in den Säcken zum Rancho, wo er später in den Wagen verladen wurde.

5.5 Der Altar und das *mátan*

Der Altar für das *mátan* wurde stets in der Nähe des Erdofens errichtet. Im Falle der von mir beobachteten *mátan* betragen die Entfernungen zwischen fünf und fünfzehn Meter. Der Altar wurde dabei so ausgerichtet, dass der *h mèn* nach Osten sah, wenn er vor dem Altar kniete. Die Rundhölzer von etwa 3 cm Durchmesser für den Altar wurden entweder am Vortage oder unmittelbar vor der Zeremonie geschlagen. Vier am Ende gegabelte Rundhölzer wurden mit der Machete angespitzt, in die Erde getrieben und je zwei von ihnen mit einem in den Astgabeln befestigten Rundholz verbunden. Diese beiden parallel laufenden, in Ost-West Ausrichtung liegenden Hölzer bildeten die Auflage für die etwa fünfzehn weiteren Hölzer der Altarfläche (siehe Anhang V, Abb. 2). Der Altar wurde ohne Bindungen aus Rindenbast errichtet, wie es für derartige Altäre durchaus üblich ist. Die Altarfläche maß jeweils etwa 50 x 150 cm und befand sich in einer Höhe von etwa 150 cm. Die Hölzer für den Altar wurden sorgfältig arrangiert, um grobe Unebenheiten zu vermeiden, danach wurde er vom *h mèn* geschmückt. Bei den Primicias 2 und 6 half Daniel bei den Aufbauarbeiten. Das Kreuz aus dem Maisstrunk, welches vor dem Erdofen stand, wurde an der Ostseite des Altars in die Erde gesteckt. Die Männer platzierten *lũčo' b*¹⁵, gefüllt mit *sa*¹⁶, auf dem Altar. Die *h mèn* befestigten für jeden der teilnehmenden Milperos eine Kerze an der Westseite des Altars.

Die Gestaltung der Altäre unterschied sich in einigen Punkten voneinander. Don Pedro platzierte bei der Primicia 4 im Zentrum des Altars dreizehn *lũčo' b* der gleichen Größe

¹⁵ Der *lũč* ist ein Gefäß aus der getrockneten und halbierten, kugelförmigen Frucht des Baumes *Crescentia cujete*.

¹⁶ Dieses, auch als *Atole* bekannte Getränk, wird aus gemahlenem Mais gekocht.

und gruppierte drei mal dreizehn Maiskolben um diese herum.¹⁷ Bei der Primicia 6 stapelte er hingegen fünf Haufen auf dem Altar. Der wortkarge Don Pedro sprach nicht viel über die Hintergründe seiner Ausführungen. Da vier Milperos an der Zeremonie teilnahmen, fragte ich ihn, ob je einer der Haufen die vier Milperos repräsentiere, zusätzlich zu einem Haufen für *háhal dyos*. Don Pedro bejahte diese Suggestivfrage. Einer derartigen Aussage ist kaum Wert beizumessen. Leider konnte ich diese Detailfragen auch mit den anderen Spezialisten nicht endgültig klären. Da die Primicia 3 von zwei Milperos ausgerichtet wurde, ließen sich die auf dem Altar von Don Luis vorhandenen 26 (2 x 13) Maiskolben auf dem Altar nach der zuvor geäußerten Hypothese nicht ganz erklären, es sei denn die beiden Stapel würden nur für die beiden Milperos stehen.¹⁸ Gegenüber des Kreuzes aus Mais stellte der *h mèn* Don Pedro das *sànto* (Kreuz) der Familie auf, das eine Größe von etwa fünfzehn Zentimetern hatte und wie alle Kreuze der Tixcacal-Gruppe mit einem »*ípil*« verhüllt war, einer bestickten Stoffhülle, die dem gleichnamigen traditionellen Kleid der yukatekischen Frauen nachempfunden ist. Zur Linken des vor dem Altar knienden Don Pedro hatte dieser weitere dreizehn Maiskolben an der Seitenstrebe des Altars befestigt, die mit den äußeren Lieschblättern zu fünf Zweierpaaren und einem Dreierpaar zusammengebunden waren. Daneben hing ein weiterer *lùč* mit *sa'*, der auf einem Kranz aus gewundenen Ästen sitzend mit Schnüren am Altar befestigt wurde. Unter dem Altar, gebettet auf einer Schicht von Mais- und Bananenblättern, lagen nochmals dreizehn Maiskolben und ein mit *sa'* gefüllter *luč*. Davor wurde auf dem Boden eine weitere Kerze aufgestellt. Während die Gaben auf der Altarfläche *háhal dyòs*, als Herrn der *yunčilo'b*, gewidmet waren, richteten sich die an der Seite hängenden Opfer direkt an die *ah hoyabo'b* (die Gießer) oder *čako'b*, die Gruppe der *yunčilo'b*, die für den Regen sorgen. Mit den unter dem Altar befindlichen Gaben wurden die *ah kánan kalap* (Hüter des Bodens) oder *u yúmilo'b lu'm* (Herrn der Erde) um den Schutz der Milpa gebeten.

Andrés wies mich darauf hin, dass der *čuč u lùč*, der »Nabel« des *lùč* nach Norden ausgerichtet wird, da die *yunčilo'b* von Osten kommen würden, um sich die Opfer zu holen und mit der rechten Hand den *luč* am *čuč u luč* greifen wollen. Aus dem gleichen Grunde werde der Mais mit dem *čuč u nal*, wie die Stielansätze genannt werden, nach

¹⁷ Die Deckblätter dieser einzelnen Kolben wurden an einer Stelle aufgerissen, so dass eine Reihe Körner zu sehen war.

¹⁸ Der Altar, den Don Pedro zur Primicia 2 errichtete, wies lediglich sieben Bündel Maiskolben und sieben Gefäße mit *sa'* auf. Wie in Kapitel 2 angeführt, hat die Zahl 7 wie die 9 oder die 13 ebenfalls eine magische und religiöse Bedeutung und findet sich in verschiedenen religiösen Ritualen. Die Bedeutung dieser Zahlensymbolik war jedoch meinen Gesprächspartnern offensichtlich nicht weiter geläufig. Diese Bezüge sind meines Erachtens auch den heutigen religiösen Spezialisten nicht unbedingt bekannt.

Osten ausgerichtet. Dies nicht zu tun, berge die Gefahr in sich, die *yuncilo'b* zu verärtern. Auch der Rezador Don Onesimo aus Tixcacal Guardia, der für eine Primicia mit *čakbil nal* auf dem Hof von Vidal die Maiskolben und Gefäße auf diese Weise ausrichtete, bestätigte die Angaben von Andrés. Der Rezador Don Pedro (II) bestritt im Sommer 2000 jedoch die Notwendigkeit einer derartigen Ausrichtung und tat die Bedeutung dieser Praxis als bloßen Brauch, als »Costumbre« ab. Der Altar von Don Luis aus Pino Suárez unterschied sich von den Altären des *h mèn* Don Pedro dadurch, dass einer der dreizehn *lučo'b* auf der Altarfläche erheblich größer war als die anderen. Dieser war laut Andrés speziell den *čako'b* gewidmet. Bei den anderen Spezialisten hing dieser den *čako'b* geweihte *lùč* an der rechten Seite. Anders als bei den anderen Altären gab es unter dem Tisch kein separates Opfer für die *ah kánan kalap*. Da die Familie von Manuel kein eigenes *sànto* besaß, wurde nur das Kreuz aus dem Maisstrunk aufgestellt. Auf Don Luis Altar befanden sich die Maiskolben im Zentrum und die *lùčo'b* waren um sie herum gruppiert, wobei sich der große *luč* an der Ostseite des Altars gegenüber dem Maiskreuz (siehe Zeichnung 5) befand. Don Pedro (II) baute seinen Altar an der Stirnseite der kleinen Kirche gegenüber der Eingangstür auf. Aus diesem Grund wies der Altar nicht wie in den anderen Fällen nach Osten, sondern nach Norden. Sein Aufbau unterschied sich von denen der anderen Spezialisten. Er hatte ebenfalls die rechts angebrachten Maiskolbenpaare und das Gefäß mit dem *sa'* für die *čako'b* und die Gaben für die *ah kánan kalab* unter dem Altar gehängt bzw. gestellt. Die drei Kerzen, die er an der ihm zugewandten Altarseite aufgerichtet hatte, symbolisierten seiner Aussage nach jedoch die göttliche Dreieinigkeit und repräsentierten nicht, wie in den anderen Fällen, die Anzahl der teilnehmenden Milperos. Möglicherweise ist seine Praxis als Rezador im Unterschied zu den *h mènno'b* stärker auf *háhal dyòs* ausgerichtet gewesen. Dies bleibt jedoch Spekulation. Zwischen den Kerzen waren auf Don Pedros Altar 30 Maiskolben aufgehäuft. Diese Anzahl bricht mit den üblichen Zahlen, die gewöhnlich durch 13 oder 7 teilbar sind. Andrés, mit dem ich dies diskutierte, nahm an, dass sich der Rezador lediglich verzählt hätte. Hinter den aufgereihten Maiskolben befand sich auf dem Altar eine weitere Reihe mit *lùčo'b*, an deren Seite jeweils ein aufgerissener Maiskolben lag. Im Gegensatz zu den Altaraufbauten von Don Pedro (I) und Don Luis war die Anordnung der Opferspeisen klarer strukturiert. Hinter dieser zweiten Reihe hatte der Rezador zwei mit *ipiles* verhüllte Kreuze aufgestellt. Das eine Kreuz war das Familienkreuz, das im Besitz von Daniel war. Möglicherweise gehörte das andere *sànto* Don Pedro.

Ein Blick auf die Altaraufbauten im Anhang dieser Arbeit zeigt die markanten Unterschiede in den Anordnungen. Das jeweilige Arrangement des Altars scheint ein persönliches Altarprofil der Spezialisten darzustellen. Leider habe ich mit Ausnahme der Altäre von Don Pedro I nur jeweils einen Altar von den Spezialisten gesehen. Dass die Anordnungen und die Unterschiede lediglich durch Zufall entstanden sein könnten, halte ich jedoch für unwahrscheinlich. Von Don Pedro konnte ich fünf Altäre dokumentieren. Seine drei Altäre für die Zeremonie mit *pibil nal* ähnelten sich prinzipiell in der Anordnung der Maiskolben und Trinkschalen, zwei weitere Altäre für *čakbil nal* wiesen ein sich ähnelndes Muster auf, wenngleich sie von dem Muster des *pibil nal* deutlich abwichen. Don Pedro I hatte demnach sowohl für das *pibil nal* als auch für *čakbil nal* hinsichtlich der Lage der Opferspeisen eine spezifische Gewohnheit.

Die Zeremonie des *h mèn* oder Rezador begann mit dem Aufbau des Altars. Etwas Holzkohle, die vom Feuer des Erdofens stammte, wurde auf ein Rindenstück gelegt — im Falle der Primicia 2 von Don Pedro war es ein Stück aus dem Stamm einer Bananensaude — und mit Copal (*pom*)¹⁹ bestreut. Mit dem Rauch dieses Harzes wurde erst der Erdofen gesegnet, indem der *h mèn* das schwelende Copal über dem Erdofen kreisen ließ oder ein Kreuz nachfuhr. Dies wurde auch mit dem geschmückten Altar wiederholt. Danach wurde das Copal unter dem Altar abgelegt, jedoch später wiederholt über dem Altar geschwenkt. Die Zeremonie, bei der nur der *h mèn* oder Rezador vor dem Altar kniete, umfasste zwei Gebetszyklen mit je sechs Gebeten, die von einer etwa zehnmütigen Pause unterbrochen wurden. Während der *h mèn* betete, unterhielten sich die anderen Teilnehmer scheinbar unberührt über andere Themen. Die Spezialisten bekreuzigten sich und sprachen in einer schnellen und stakkatohaften Sprechart die sechs Gebete auf Maya in der aufgeführten Reihenfolge: *kayum, kiki'ole', oka'ntinwol dyòs yúmil, teskun, tenken a sipi, yumenen hesu cristo* (siehe Anhang X).²⁰ Der Rezador Don Pedro (II) sprach hingegen relativ deutlich und ich hörte, dass er auch die Namen Lan-

¹⁹ Harz des Baumes *Protium copal* oder *Protium schippii*.

²⁰ Ich verstand von diesen Gebeten kaum ein Wort und Andrés versicherte mir, dass es auch für ihn nicht möglich sei, die Gebete im genauen Wortlaut zu verstehen, da die routinierten Spezialisten sie stark verkürzt sprechen würden. Eine Abschrift der Maya-Gebete, die Andrés im Rahmen seiner Ausbildung zum *eskribano* anfertigte, findet sich im Anhang. Diese Gebete sind in der Regel allen Kreuzkultangehörigen bekannt und deren Kenntnis ist Voraussetzung für eine Trauung in der Kreuzkultkirche von Tixcacal Guardia. Diese Gebete sind nicht auf die Milpa-Wirtschaft zugeschnitten und werden in mannigfaltigen Zusammenhängen verwendet. Für die Primicia in dem Kreuzkultort Xocen wurde jedoch ein Gebetstext dokumentiert, der sich von dieser Praxis unterscheidet. Der Text dieses Gebetes spricht die spezifischen Probleme der Milpa-Wirtschaft, wie Wassermangel oder Milpa-Schädlinge, direkt an. Es werden neben dem heiligen Kreuz von Xocen auch eine Reihe von christlichen Heiligen, Jungfrauen sowie die zwölf Apostel genannt. Auch die *alušo'b*, eine Klasse von Waldgeistern, die für den Schutz der Milpa nutzbar gemacht werden können, werden angerufen (Terán, Rasmussen, May Cauch 1998: 241–257).

kiuik und Tixcacal Guardia in die Gebete einflocht. Später erzählte er mir, dass er darüber hinaus auch die Namen der Kreuzkultzentren Chancah Veracruz, Chumpon, Tulum sowie Xocen genannt hätte.²¹ Nach dem die Gebete verrichtet waren, sprachen die religiösen Spezialisten ein deutliches »*č'oka'n*« (Fertig!), mit dem die Übergabe der Opferspeisen an *háhal dyòs* und die *yunčilo'b* als beendet galt.²² Darauf nahmen sich alle Teilnehmer Maiskolben vom Haufen und begannen diese zu essen. Es wurden von den Anwesenden zwischen drei und sieben Maiskolben verzehrt. Im Falle des *mátan* in San José I schöpfte Don Luis mit einem *luč* von nur etwa sieben Zentimetern Durchmesser etwas *sa'* aus dem großen *luč* für die *čako'b* und goss es aufs Feld. Nach der Pause nahm der *h mèn* oder Rezador die Gebete wieder auf und sprach einen weiteren Zyklus der sechs Gebete. Nach Beendigung wurden nun auch die Opfergaben vom Altar an die Anwesenden verteilt. Ich durfte jedoch zuvor noch eine Aufnahme von dem Altar machen. Lediglich Don Luis gestattete es nicht, den Altar zu fotografieren, hatte jedoch gegen das Anfertigen einer Zeichnung nichts einzuwenden. Alle Anwesenden bekamen ein Maiskolbenpaar von der Seite des Altars gereicht, einen *luč* mit *sa'* sowie einige Maiskolben von der Altarfläche. Bei den Primicias in Lankiuik wurde die Verteilung von Daniel vorgenommen. Bevor er die Opferspeisen nahm, bekreuzigte er sich vor dem Altar. Ein Teil der Maiskolben und das *sa'* wurde von den Anwesenden stets sofort konsumiert, der verbleibende Rest später mit nach Hause genommen. In Lankiuik und bei den Primicias mit *čakbil nal*, die auf den Höfen der Geschwister in Señor durchgeführt wurden, kamen in dieser Phase des *mátan* die Frauen hinzu, die an der Zubereitung der Speisen beteiligt waren. Sie bekamen ebenfalls Mais und *sa'* vom Altar und setzten sich dazu und aßen mit den Männern. Auf der Milpa in San José I wurde, nachdem alle Anwesenden die Hälfte ihres *luč* geleert hatten, aus dem großen *luč* unter Zuhilfenahme eines kleinen *luč* als Schöpfkelle eine weitere Runde ausgeteilt. Nachdem ein Teil der Opfergaben verzehrt waren und der Rest im Gepäck verstaut worden war, sammelten die *h mèn'o'b* die auf den Altar zurückgestellten *lučo'b* ein und der Altar

²¹ Auch in anderen rituellen Zusammenhängen erfolgt in der Zona Maya die Nennung der Kreuzkulte. In der traditionellen Rede der Brautwerbung (*u t'ànil k'u' muhul*) werden ebenfalls die heilige Orte aufgeführt (Ortwin Smailus 2000: persönliche Mitteilung). Auf diese Weise verbinden die *nohoč máko'b*, die auf der gesamten Halbinsel verbreiteten Glaubensvorstellungen mit den spezifischen religiösen Institutionen der Zona Maya.

²² Gabriel nimmt eine Einteilung der Gebete in drei Sequenzen vor: Darbietung, Annahme, Aufhebung. Der erste Gebetszyklus entspricht demnach der Darbietung der Opferspeisen durch den Spezialisten. Die Pause zwischen den Gebeten dient der Annahme der Speiseopfer durch *háhal dyòs* und die *yunčilo'b*. Der zweite Gebetszyklus dient der Aufhebung des Opfers, welche dem Verzehr der Speisen durch die Teilnehmer vorangeht (Gabriel 2001: 50).

wurde abgebaut. Nach Beendigung der Zeremonien wurden unverzüglich die Gerätschaften und die gefüllten Maissäcke gepackt und der Rückweg angetreten.

Trotz des begrenzten Einblickes, den ich erhalten habe, offenbarte sich mir in den Beobachtungen eine reichhaltige Kultur religiöser Interpretationsmöglichkeiten. Obwohl die Praktiken der einzelnen Spezialisten in Grundzügen übereinstimmten, ergaben sich dennoch eine ganze Reihe von Variationen. Einige Abweichungen könnten aus den unterschiedlichen Auffassungen eines *h mèn* oder eines *Rezador* resultieren und somit institutionell begründet sein. Die Angehörigen der beiden Kategorien von religiösen Spezialisten erfahren gemäß ihrer Aufgabenbereiche eine unterschiedliche religiöse Sozialisation. Die *h mèn* haben in der Regel weitaus mehr mit den *yunçilo'b* der Wälder und Felder zu tun als die *Rezadores*, die vornehmlich in den Ortschaften in Kirchen und in Häusern praktizieren. Der *Rezador* Don Pedro (II) interessierte sich nicht weiter für die Ausrichtung der Opferspeisen nach Kriterien der geografischen Herkunft der *yunçilo'b*, ein Belang, der für einen *h mèn* generell von größerer Bedeutung sein könnte.²³ Don Pedro (II) wählte zudem als Ort für die Durchführung des *mátan* die Kirche von Lankiuik, der *h mèn* Don Pedro zog hingegen das Feld vor. Der *Rezador* Don Luis, der als zweiter Patron des Kreuzes ebenfalls ein Würdenträger des Kreuzkultes war und eine eigene Kirche in Pino Suárez besaß, errichtete den Altar auf dem Feld, obwohl die Möglichkeit bestanden hätte, den Erdofen auch in Pino Suárez neben der Kirche anzulegen.

Aufgrund einer derart knappen Datenlage lassen sich keine verallgemeinernden Aussagen machen. Es ist zudem fraglich, wieweit derartige Vermutungen nur einer künstlichen Trennung von »christlichen« und »vorspanischen« Bereichen Vorschub leisten. Wenn gleich den *yunçilo'b* mit dem Wald und den Feldern eine ganz bestimmte Örtlichkeit zugewiesen wurde, nahmen meine Gesprächspartner eine derartige Trennung, wie sie nach Aussage von Redfield und Villa Rojas, auch im Bewusstsein der Menschen vollzogen würde (1964: 124), niemals vor. Der Schöpfergott und die katholischen Heiligen wurden nicht von den *yunçilo'b*, die ihre Wurzeln in vorspanischen Konzeptionen haben, getrennt gesehen – obwohl heute in Kultursendungen im lokalen Radioprogramm des INI die vorspanische Herkunft dieser religiösen Vorstellungen durchaus thematisiert wird. Eine einseitige Ausrichtung auf ein derartiges Schema verdeckt jedoch mögliche andere Gründe. Werden die kulturellen Institutionen wie der »*h mèn*« oder der »*Rezador*« in sauberen Kategorien und mit festen Grenzen dargestellt, dann drohen die Personen, ohne

²³ Einer derartigen Deutung widerspricht die Ansicht von Milperos aus Chan Kom, nach der Osten die Himmelsrichtung ist „where Jesus Christ is reborn every day“ (Re Cruz 1996: 67). Eine eindeutige Zuordnung allein der *yunçilo'b* zu dieser Himmelsrichtung bleibt deshalb spekulativ.

die die »Kultur« sich in Nichts auflösen würde, aus dem Blick zu verschwinden. Die Lebenswege der Akteure, deren spezifische Erfahrungen, soziale Kontakte und persönliche Beweggründe würden bedeutungslos für die Analyse ihrer religiösen Praktiken. Einer solchen Sicht liegt die latente Vorstellung zugrunde, es gäbe in der Zona Maya eine zentrale Kulturinstanz, die traditionelle Institutionen zertifiziere und für festumrissene Ausbildungspläne Sorge. Die Kenntnisse der Spezialisten ergeben sich jedoch aus den ganz spezifischen Informationsquellen, zu denen sie jeweils Zugang erhalten. Das Wissen, das entweder in schriftlicher Form existiert oder von einzelnen erfahrenen Personen verkörpert wird, ist nicht unmittelbar frei zugänglich. Deshalb sind Kontakte zu diesen Personen und die Möglichkeiten zum gegenseitigen Austausch von großer Bedeutung. Ein solches Beziehungsnetz wirkt sich auf die Entwicklung individueller kultureller Kompetenz aus. Den Rezador unterscheidet vor allem das Kreuzkultamt von anderen Gebetskundigen und ein *h mèn* wird als solcher anerkannt, wenn er als Gebetskundiger die *loh*-Zeremonie beherrscht. Die Novena sowie die sechs Maya-Gebete bildeten die Grundlage eines großen Teils der praktizierten Rituale, sowohl der Feldbauriten als auch der kirchlichen Ereignisse. Die religiösen Spezialisten beherrschen diese und erst die Kenntnis weiterer spezieller Gebete und ritueller Handlungen weist in eine der beiden Richtungen. Den religiösen Spezialisten wurde seitens der Milperos, die diese *mátano 'b* für ihre Felder durchführen ließen, bei der Performanz der Zeremonien ein relativer Freiraum eingeräumt. Einige ambitionierte Milperos zeigten sich interessiert an den Ausführungen und nahmen direkt Anteil an der Ausrichtung des *mátan*. Es bot sich ihnen die Möglichkeit, ebenfalls kulturelle Kompetenzen zu erwerben. Andrés, mit dem ich meine Beobachtungen besprach, hatte sichtlich Freude an der Diskussion der verschiedenen Varianten. In Calíns schon erwähnten Schilderungen der unterschiedlichen Praktiken schwang ebenfalls ein unterschwelliger Stolz auf die kulturelle Vielfalt mit.

5.6 Die Bedeutung der Ereignisse in der Erinnerungskultur der Familie

Nachdem ich den Ablauf der Arbeiten für die Zeremonien beschrieben und die religiösen Praktiken der Milperos auf ihre kosmografischen Bezüge untersucht habe, möchte ich abschließend vor dem Hintergrund der im dritten Kapitel geschilderten Erinnerungen die Bedeutung der Rituale für die sozialen Zusammenhänge der Familie herausarbeiten. Hier bewege ich mich nunmehr auf der vagen Grundlage sozialpsychologischer Interpretation. Ich bin jedoch überzeugt, dass ohne die familiengeschichtlichen Bezüge

die Bedeutung der Rituale nicht vollständig erfasst werden können. Die Zeremonien bieten den Geschwistern die Gelegenheit, die Bilder der Vergangenheit zu evozieren, mit diesen gemeinsamen Erinnerungen das familiäre Netzwerk zu pflegen und darüber hinaus mit dem Kreuzkultnetzwerk zu verbinden. Victor Turner formulierte eine *Ethnologie des Erlebens*, eine Analyse der „kulturelle[n] Darstellungen [als] Erklärung und Entfaltung des Lebens selbst“ (Turner 1989: 17). Jedes Erlebnis ist durch einen »Wahrnehmungskern« intensiver Emotionen geprägt. Diese Gefühle entreißen die Bilder vergangener Erlebnisse dem Vergessen und beleben sie neu. Die Bedeutungsproduktion, so Turner, „erfolgt durch das »einfühlende« Nachsinnen über die zwischen vergangenen und gegenwärtigen Erlebnissen bestehenden Zusammenhänge“ (ebd.: 18). Das Ritual wird zu einem Akt des symbolischen Abschlusses vorangegangenen Erlebens:

„Ein solches Erlebnis ist jedoch solange unvollständig, solange nicht eines seiner »Momente« die »Darstellung« – d.h. ein Akt kreativer Rückbesinnung – ist, durch die den Ereignissen und Teilen des Erlebnisses »Bedeutung« zugeschrieben wird... Erleben bedeutet sowohl »durchleben« wie »erinnern« und »vorwärts wollen«, d.h. unter Vermeidung vergangener Irrtümer und Gefahren Ziele und Modelle künftigen Erlebens entwickeln“ (ebd.: 25).

Victor Turner ist zudem der Auffassung, dass sich aus jeder Handlung der Zweck herauslesen lasse, „...da zwischen der Handlung und dem Zweck ein regelmäßiger und enger Zusammenhang besteh[e]“ (Turner 1989: 19). Ich habe in Kapitel 2.3 unter dem Begriff *culture in action* auf die Rolle der Performanzen hingewiesen, in denen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer sowohl Darsteller als auch Publikum sind. Sie verhandeln die kulturellen Bedeutungen und passen sie ihren Lebenssituationen an. Die Speiseopferzeremonien stellen in gewisser Weise ein »ethnografisches Theater« dar, in denen die kulturellen Bedeutungen erprobt werden können. Dies ist nicht abwertend zu verstehen, in dem Sinne, dass die Teilnehmenden mir lediglich etwas »vorgespielt« hätten. Doch war es ganz offensichtlich, dass meine Anwesenheit den Ablauf der Zeremonie beeinflusste. Ich war jedoch nicht bloßer Zuschauer, sondern bekam darüber hinaus die Rolle des Protokollanten zugewiesen. Jeder wichtige Schritt wurde von den Geschwistern erläutert, immer wieder wurde ich aufgefordert, von bestimmten Stadien der Arbeit Fotos zu machen und die Milperos bemühten sich, ihren Handlungen einen, in ihrem Sinne, idealtypischen Ausdruck zu geben. Ich glaube allerdings, dass ich nicht der alleinige Adressat dieser Repräsentation war. Wie auch die Besuche Ortwin Smailus' und die der anderen Exkursionsteilnehmerinnen und –teilnehmer unterstrich mein Aufenthalt lediglich die Bedeutung des Ranchos. Wohl alle Besucherinnen und Besucher wurden auf dem Rancho herumgeführt, sie wurden angehalten, alte Gerätschaften

wie handbetriebene Maismöhlen zu bedienen oder Wasser aus dem Brunnen zu schöpfen. Die Geschwister nutzten das Rancho uns gegenüber als ethnografisches Museum, mit Hilfe dessen sich die frühere Lebensweise verdeutlichen ließ. Sie formulierten eine Interpretation ihrer sozialen Verhältnisse und Geschichte, die sich an alle Beteiligten richtete. Unsere gemeinsamen Erlebnisse und Gespräche auf dem Rancho oder in Señor strukturierten die biografischen Erzählungen der Geschwister, die im letzten Stadium unseres Dialoges entstanden. Ich habe in Kapitel 2.2 darauf verwiesen, dass die Lebensgeschichten in biografischen Interviews immer ein Ergebnis der Erfahrungshintergründe der beteiligten Gesprächspartner darstellen und zweifelsfrei hat mein Interesse an historischen Bezügen die Darstellung der Geschichte des Ortes Lankiuc befördert. Doch meine Gesprächspartnerinnen und -partner interpretierten ihr Handeln über die hier geschilderten Erinnerungen hinaus häufig in historischen Termini. Wie ich zu Anfang dieser Arbeit anführte, wurde ich schon nach der ersten Teilnahme an der Erntedankzeremonie aufgefordert, das Beobachtete schriftlich festzuhalten. Die Geschwister nahmen weiter regen Anteil an der Formulierung des Erkenntnisinteresses. Fragen zur Familiengeschichte wurden nicht nur bereitwillig beantwortet, sondern meine Gesprächspartner interpretierten darüber hinaus das Gesagte. Gaspar beendete unsere Gesprächsaufnahme mit der Aufforderung »Lass uns hören wie es geworden ist« und während des Abspielens kommentierte er verschiedene Passagen seiner Ausführungen und wies auf die wichtigsten Aussagen hin. Der Dialog, der die gemeinsam erlebten Zeremonien begleitete, zog sich über einen Zeitraum von mehreren Jahren hin und meine Gesprächspartner erhielten einen Einblick in meine Arbeit. Porfiria, mit der ich mich häufig über die Familie unterhielt, begrüßte eine Niederschrift der Familiengeschichte und auch die anderen Geschwister standen der Bearbeitung des Themas im Rahmen meines Studiums aufgeschlossen gegenüber– was für mich auch Voraussetzung war, eine derart persönliche Arbeit zu schreiben.

Die Festschreibung der Familiengeschichte durch einen »Vertreter« einer Universität mag für die Familienangehörigen im oben angeführten Sinn einen symbolischen Abschluss ihrer Siedlungsgeschichte in Lankiuc markieren. Die Geschwister transportierten in den Darstellungen ihren Anspruch auf ihr Gewohnheitsrecht in Lankiuc und ich hege keinen Zweifel, dass die Geschichte des Ranchos anders geschrieben werden müsste, wenn ich die Gelegenheit gehabt hätte, auch die Darstellungen Parans oder des Rinderbesitzers Don Martiano zu hören. Der Anspruch auf Lankiuc wird jedoch nicht nur durch die Erzählungen legitimiert, sondern formiert sich gleichsam in den Feldbau-

ritualen. Vor dem Hintergrund der Darstellung von Lankiuic als einem Ort von übernatürlicher Bedeutung stellt die Durchführung der Speiseopfer eine Übernahme spiritueller Verantwortung für das Gebiet um das Rancho dar. Die Feldbauriten und Reinigungszeremonien sind Ausdruck einer »Kultivierung« der Böden auf einer metaphysischen Ebene. Das Auffinden von Spuren vorangegangener Aktivitäten beim Ausheben des Erdofens verstärkte das Erinnern vergangener Erlebnisse. Wenn die Geschwister die Zeremonien auch nicht selbst beherrschten, organisierten sie dennoch deren Durchführung durch befreundete Spezialisten und Angehörige der Kreuzkultelite. Sie verdeutlichten damit ihren Anspruch auf das Land auch innerhalb des Cruzoob–Netzwerkes.

Die Erntedankzeremonien mit dem *pibil nal* machten das Übernachten auf dem Rancho erforderlich und nur selten kommen so viele Familienangehörige und Freunde auf dem Rancho zusammen, wie zu diesen rituellen Anlässen. Sowohl die anfallenden Arbeiten als auch die Jagdausflüge wurden gemeinsam durchgeführt. Um das Rancho herum existierte ein weitläufiges Netz aus Pfaden, das die Felder miteinander verband oder der Jagd diene. Bei unseren Streifzügen in die Umgebung, auf die mich Daniel, Gaspar, Vidal oder Calín mitnahmen, passierten wir beständig Marksteine des hodologischen Raumes Lankiuics, wie etwa Calíns Bienenstöcke oder verschiedene Zapotebäume, von denen Daniel jeweils genau wusste, wann sie zuletzt angezapft worden waren. Daniel vollzog für mich exemplarisch an einem der Bäume sämtliche Schritte des Chiclezapfens und ich lichtete auf seine jeweilige Aufforderung hin die einzelnen Szenen ab. Von den Fotos, die auf dem Rancho entstanden sind, habe ich auf vielfachen Wunsch Abzüge für die Familienangehörigen anfertigen lassen, die sie in den folgenden Jahren hervorholten, damit wir gemeinsam die vergangenen Ereignisse erinnern konnten.

Die Mahlzeiten auf dem Rancho waren einfach und bestanden wie in früheren Zeiten lediglich aus Tortillas, Bohnen, Kürbis und Chili ergänzt durch erfrischende Wassermelonen, die in den Arbeitspausen herungereicht wurden. War die Jagd erfolgreich gewesen, gab es zudem Wildfleisch. Bei der Zubereitung von Mahlzeiten wurde auf die sonst üblichen Lebensmittel aus den Tiendas verzichtet. Den Höhepunkt der symbolischen Verbundenheit mit der Subsistenzwirtschaft bildeten die Speiseopfer mit der Konsumtion der frischen Feldfrüchte unmittelbar auf dem Feld, begleitet von Lobpreisungen der zu erwartenden Ernte. Zweifelsohne spiegelte das Verhalten auf dem Rancho die nostalgischen Gefühle der Familienangehörigen wider.

Für die Angehörigen der Familie waren diese Aufenthalte eine Möglichkeit zu verstärkter familiärer Interaktion. Auch die Beziehungen zu meinen Gastgebern erfuhren

durch die Aufenthalte auf dem Rancho eine bedeutende Intensivierung. Die Übernachtungen dort stellten für mich eine Art Initiationsritus dar, der mich der Familie emotional näherbrachte. Die in Kapitel 2.1 angeführten glücklichen Umstände brachten mich bei den Aufenthalten mit jeweils einem der Brüder in einem Haus zusammen. Diese Umstände vertieften vor allem auch die Freundschaft zu Gaspar und Vidal, die nicht auf dem Hof in Señor lebten, auf dem ich zu Gast war. Die Gespräche vor dem Einschlafen kreisten nicht ausschließlich um das Leben auf dem Rancho oder die Familie, viele Themen wie die Landwirtschaft oder die Flora und Fauna in Deutschland oder anderen exotischen Weltgegenden, wie etwa Afrika oder den Polargebieten, konterkarierten jedoch die Verhältnisse in der Zona Maya und stellten so einen indirekten Bezug zum Leben und Wirtschaften auf dem Rancho her. Obwohl meine Aufenthalte in Lankiuic nur von kurzer Dauer waren, prägte diese Verbindung auch meine Repräsentation in der Öffentlichkeit Señors. In den allgemeinen Gesprächsrunden im zentralen Parque oder vor der Tienda von Daniels Familie erwähnten die Geschwister, wenn wir über meine Person sprachen, häufig meine Aufenthalte in dem Weiler und meine Teilnahme an den Zeremonien und schrieben mir einen »Expertenstatus« für die Feldbauriten zu. Ähnlich wie mir mag es in mancher Hinsicht Don Mateo, dem Schwiegervater von Daniels frischverheiratetem Sohn Marcelino, auf dem Rancho ergangen sein. Die Einladung zu der Erntedankzeremonie in Lankiuic diente ebenfalls der Vertiefung der Beziehungen der beiden Familien.²⁴ Dem Rancho als Marker familiären Selbstverständnisses kam meines Erachtens dabei eine bedeutende symbolische Rolle zu.

Einer Ethnologie des Erlebens sind in methodischer Hinsicht enge Grenzen gesetzt, denn meine eigenen Erinnerungen und Gefühle verzerrten unvermeidbar die Wahrnehmung der Gefühle meiner Interaktionspartner. Es bleibt der Zweifel, ob meine Erkenntnisse nicht unwesentlich von meinen Rekonstruktionsbemühungen der Familiengeschichte beeinflusst wurden und ob die Herzlichkeit, mit der mir die Geschwister in Lankiuic begegneten, mich nicht zu einer Überhöhung des Ortes verleitete. Diesem epistemologischen Problem hatte ich keine heuristischen Mittel entgegenzusetzen. Empathie produziert kein wirkliches kulturelles Verstehen, sondern ermöglicht allenfalls eine »Übersetzung«, die sich in zwingender Weise an den Leitlinien akademischen Verstehens orientiert. Die vorliegende Repräsentation mag zwar im Dialog mit den Dargestellten entstanden sein, aber sie kann die Betroffenen nicht selbst sprechen lassen.

²⁴ Gemäß der Ritualtheorie Turners (1995) lassen sich die Aufenthalte als liminale Phasen auffassen, in denen schöpferische Freiräume entstehen. In der Aussetzung des Alltäglichen entsteht ein Gemeinschaftsgefühl (Communitas), welches die sozialen Beziehungen der Teilnehmenden stärkt.

6. Resümee

Da diese Arbeit überwiegend auf der Basis von Feldforschungen entstand, möchte ich abschließend über die Entstehungsbedingungen und die gewonnenen Erkenntnisse reflektieren. Im Exkursionsbericht für die Feldforschungsübung im Fach Mesoamerikanistik lag unser Schwerpunkt auf der sprachlichen Gestaltung und Übersetzung von Interviews. Darüber hinaus führten wir eine Reihe von kleinen Übungen zu ethnografischen Methoden durch. Die Fragestellungen und die schriftliche und konzeptionelle Umsetzung waren zudem Gegenstand intensiver Gruppenarbeit. Daher war der Übungscharakter stark auf den Gruppenfindungsprozess und Formen der Zusammenarbeit zugeschnitten. In einer zweiten, selbstständig durchgeführten Feldforschung konnte ich andere Techniken oder Probleme ins Auge fassen. Ich hatte zum einen die Gelegenheit, das Thema, die Fragestellung und die Ausformung der Arbeit in allen Schritten eigenständig zu entwickeln. Viel stärker rückte die Suche nach einer persönlichen Form, in der ich meine Ansprüche an Ethnografie verwirklichen konnte, in den Vordergrund. In Unterhaltungen, die ich mit Teilnehmerinnen und Teilnehmern der verschiedenen Exkursionen führte, kamen wir häufig auf die Schwierigkeit zu sprechen, die wir hatten, über Menschen zu schreiben, mit denen wir freundschaftlich verbunden waren. Der ethnografische Text blendet die betreffenden Menschen zumeist aus und abstrahiert zu Gunsten eines Bildes einer scheinbar wesenhaften Kultur oder undifferenzierten sozialen Gemeinschaft. Ein Verzicht auf das ethnografische Schreiben kam jedoch aus meiner Sicht nicht in Frage. Vielmehr suchte ich nach einer Form, in der die Erfahrungszusammenhänge nicht verloren gehen würden und die Menschen sichtbar blieben.¹

Diese Suche gehörte zu den Zielen meiner ethnografischen Arbeit. Ich bezog mich mit den Feldbauriten auf einen kulturellen Bereich, dessen Repräsentation meinen Gastgebern sehr am Herzen lag. Mit dieser Reflexion verband ich jedoch nicht den Anspruch, lediglich als passives »Sprachrohr« meiner Gastgeber zu funktionieren, sondern suchte meine eigenen Erkenntnisinteressen mit den Interessen meiner Gesprächspartnerinnen und -partner zu verknüpfen. Dabei ist eine Arbeit entstanden, die sich vornehmlich an der Mikroebene orientiert und in der die Praktiken der Menschen vor dem Hintergrund

¹ In seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Problematik der ethnografischen Repräsentation verurteilt Johannes Fabian (1993) die Produktion der »Anderen« mittels ethnografischer Daten, deren Erfahrungszusammenhang im ethnografischen Text verloren gehe oder allenfalls zur Mimikry verkomme und das Schreiben zu einem Instrument der intellektuellen und politischen Unterdrückung seiner Subjekte mache. Fabians Vorschlag, die ethnografischen Daten in eine allgemeine Anthropologie einfließen zu lassen und auf Ethnografien zu verzichten, trägt meines Erachtens nicht zu einer Lösung der angesprochenen Probleme bei, da weder der Erfahrungszusammenhang erhalten bleibt, noch das Machtgefälle zwischen Ethnografen und den »Anderen« aufgehoben wird.

ihrer persönlichen Geschichte und weiteren Lebensplanung interpretiert werden. Soweit es mir möglich war, versuchte ich, die Beziehungen zu den größeren gesellschaftlichen und historischen Zusammenhängen aufzuzeigen. In dieser Hinsicht waren meine Interaktionen im Netzwerk der Cruzoob und die Bearbeitung verschiedener kultureller Domänen von großer Bedeutung. In dem großen Zeitraum, in dem diese Arbeit entstand, ergaben sich immer wieder neue und zum Teil überraschende Anknüpfungspunkte oder Erklärungsansätze. Erste Schlüsse waren unter den neuen Gesichtspunkten hinfällig geworden, und einen bedeutenden Lernerfolg dieser Arbeit bildete dementsprechend die Erkenntnis, dass eine breit angelegte Analyse erstaunliche Einblicke bieten kann. Mein Vorgehen war nicht auf das umfassende Einüben standardisierter ethnografischer Methoden ausgerichtet. Ein zu stark experimentell eingesetztes Instrumentarium ethnografischer Methoden hätte der Persönlichkeit der sozialen Beziehungen und der Intimität unserer Gespräche möglicherweise geschadet. Zwar ist das formalistische Festhalten meiner Erkenntnisse in Form von Aufnahmen, Notizen, Tabellen oder Zeichnungen nie mit Befremden aufgenommen worden, sondern wurde vielmehr mit Interesse verfolgt, doch boten die informellen Gespräche die Möglichkeit zu tieferen Einsichten.

Auf die Bedeutung meiner eigenen Rolle als »Zeuge« der von mir beobachteten Zeremonien habe ich hingewiesen. Zweifelsohne hat meine Anwesenheit meine Gastgeber dazu angehalten, die Erntedankzeremonie in einer, ihrer Vorstellung entsprechenden, Idealform abzuhalten. Es lässt sich zumindest nicht ausschließen, dass die Ereignisse ohne meine Gegenwart und meine Dokumentationsbemühungen im Detail anders verlaufen wären. Die Anwesenheit eines »Gelehrten« aus einer anderen Weltgegend und dessen Interesses an den ihm fremden Feldbauriten verlieh diesen in den Augen meiner Gastgeber eine ganz spezifische kulturelle Bedeutung. Vor dem Hintergrund dieser symbolischen Interaktion konnten die Milperos die Feldbauriten als eine Besonderheit ihrer Lebensweise auffassen, die ihre Selbstwahrnehmung als eigenständige soziale Gruppe bekräftigte. Die Feldbaurituale waren jedoch keine bloßen folkloristischen Veranstaltungen, sondern wurden zweifelsohne aus religiösen Gründen durchgeführt. Bei der Diskussion der vielfältigen Effekte und Begleiterscheinungen der Rituale habe ich die tiefe Religiosität meiner Gastgeber sicherlich vernachlässigt. Das *pibil nal* ist kein überkommener »Brauch«, der lediglich Ausdruck einer »Tradition« der Cruzoob ist, sondern es wurde von echten religiösen Gefühlen getragen. Diese Religiosität offenbarte sich auch in der Durchführung der zahlreichen Speiseopferzeremonien auf den Höfen der Familie, in der Kirche von Señor oder bei der Fiesta in Tixcacal Guardia.

Mein Anliegen war es, aufzuzeigen, dass es sich bei den Zeremonien nicht einfach um ein beliebig reproduzierbares Element der »Maya-Kultur« handelt, sondern dass die von mir beobachteten Ereignisse die Produkte einer Reihe von Faktoren darstellen. Der Vergleich mit den Beschreibungen der Primicia-Zeremonie in der ethnografischen Literatur hat gezeigt, dass hinsichtlich des Settings und der Durchführung keine Deckungsgleichheit durch Raum und Zeit hinweg existiert. Angesichts von Villa Rojas (1945) Beschreibungen der einfach gehaltenen Zeremonie in Tuzik oder des Ritualsmodells von Gabriel (2001) für Yucatan waren die von mir beobachteten Abweichungen im Altaraufbau, der Zubereitung der Opferspeisen oder des Ablaufs der Zeremonie zum Teil sehr signifikant. Es greift sicherlich zu kurz, die Unterschiede auf einen kulturellen Wandel zu reduzieren oder sie als lokale Variante im Kreuzkult von Tixcacal Guardia abzutun und würde zu einer neuerlichen Festschreibung und impliziten Verallgemeinerung beitragen. Zwar spielen beide Faktoren eine Rolle, doch die Komplexität der von mir beobachteten Zeremonien schließt einen durch die Moderne bedingten »Kulturverlust« aus und die Unterschiede in den religiösen Auffassungen und Arrangements der beteiligten Spezialisten zeigen, dass es auch keine lokale Übereinstimmung gibt. Leider lassen sich aufgrund der begrenzten Daten keine generellen Schlüsse ziehen, aber die Varianten in den Praktiken scheinen aus den unterschiedlichen Traditionslinien der Spezialisten zu resultieren — möglicherweise sogar institutionell verankert in den unterschiedlichen Auffassungen von *h mènò'b* und Rezadores. Einen Einfluss auf die Gestaltung der Zeremonien nimmt auch die naturräumliche und metaphysische Beschaffenheit des Ortes Lankiuic. Die Nähe der Ruinen und des Sees sowie der *la'kah*-Boden und das damit verbundene Aufkommen der Numina des Waldes setzen eine sorgfältige spirituelle Hege voraus, die in anderen Orten nachlässiger gehandhabt werden kann. Dies zeigt sich in der Bedeutung, die dem *pibil nal* als einer besonders machtvollen Variante der Primicia dabei zukommt, während andere Quellen generell die abgeschwächte Form mit gekochtem Mais (*čakbil nal*) als ausreichend bezeichnen. Ich kann diese Schlüsse nur vorsichtig formulieren, jedoch zeigt sich, dass in der vorliegenden Literatur zugunsten einer einheitlich erscheinenden »Maya-Kultur« verallgemeinert wurde und dass bezüglich der Hintergründe der Ausgestaltung von Speiseopfern ein erhebliches Forschungsdesiderat besteht.

Über die religiösen Vorstellungen, Weltanschauungen und die Form hinaus haben die Zeremonien vor allem in den sozialen Beziehungen der Beteiligten Bedeutung. Zum einen betrifft das die Beziehungen der Familienangehörigen zu den Numina, da in Señor

aufgrund der Größe des Ortes bestimmte Elemente der Cruzoob-Religion in den Hintergrund treten. Die Abwesenheit des Waldes und der damit verbundenen metaphysischen Welt führt zu einer stärkeren Hinwendung zum Schöpfergott *háhal dyòs*. Dies mag durch die religiösen Diskussionen mit den Angehörigen der protestantischen Gemeinschaften, welche die Numina des Waldes in den Bereich des »Aberglaubens« verbannen, zusätzlich verstärkt werden. Die Aufenthalte in dem Weiler Lankiuic, mit den zuvor angeführten naturräumlichen Besonderheiten, konfrontieren die Milperos mit der übernatürlichen Welt der *yunçilo'b* und die Feldbauriten stellen Höhepunkte in der Interaktion mit diesen Numina dar. In dieser Beziehung dienen die Ereignisse einer gewissen spirituellen Erneuerung bei den Familienangehörigen, da die Praktiken nicht lediglich Folge des religiösen Bewusstseins, sondern ihrerseits eine Stimulanz desselben darstellen. Die besondere spirituelle Pflege bestärkt auch den gewohnheitsrechtlichen Anspruch der Familie auf das Land rings um das Rancho. In den Erzählungen der Familienangehörigen wird deutlich, dass sie nach dem Tode des Vaters Benito dessen religiöse Verpflichtungen übernommen haben und bemüht sind, sie gemeinsam weiterzuführen. Damit vertreten sie ihren Anspruch nicht nur innerhalb der Familie, sondern auch unter Einbeziehung der religiösen Spezialisten gegenüber den anderen Angehörigen des Ejidos X Maben. Für die Einheit der Familie sind die Zeremonien überdies von herausragender Bedeutung. Da die Geschwister auf verschiedenen Höfen in Señor leben, ergeben sich nur noch wenige Anlässe für gemeinsame Unternehmungen, die den Familiengeist bestärken. In dieser Beziehung spielt der Ort des Geschehens eine besondere Rolle, da mit ihm die Erinnerungen an die gemeinsam verbrachte Kindheit und Jugend verbunden sind. Eine ganze Reihe von Lokomotionen und Barrieren strukturieren nicht nur den Wahrnehmungsraum des Ranchos und die damit verbundenen Bewegungsmuster, sondern aktivieren auch die Erinnerungen an diese gemeinsame Zeit. Die Mauern im Wald zeugen von der einstigen Größe des Hofes, der Obstbaum von Don José erinnert an den einstigen Mitbewohner, die Weidezäune zeigen die Bedrohung von außen auf und die Reste vorheriger Erdöfen, die beim Graben vorgefunden werden, beweisen die Kontinuität der religiösen Bemühungen. Die kleine Kirche, die früher das heilige Kreuz während der Pilgerschaft aufnahm, führt die Beziehungen zum Kreuzkult vor Augen. Hier verdeutlicht sich der größere geschichtliche Bezug zu den Auseinandersetzungen um den Zugang zu Land, die der Gründung der Kreuzkulte vorausgegangen waren. Die Erinnerung an die göttlichen Zeichen in der Kirche, die zeigen, dass dieser Ort von Gott nicht vergessen wurde, verstärken diese Bedeutung. In dem Beziehungsgeflecht der Cruzoob kam dem kleinen Ort in der Vergangenheit eine Rolle als

Pilgerstation zu und auch in der Gegenwart bleibt der Weiler durch die regelmäßige Anwesenheit der religiösen Spezialisten Teil der mentalen Karte der Cruzoob von Tixcacal Guardia. Durch die Geschichte des Ortes werden individuelle und soziale Identitäten wechselseitig miteinander verwoben.

Die Entstehung letzterer ist an die symbolische Interaktion gebunden. Das Individuum besitzt eine facettenreiche Identität, deren einzelne »Ichs« sich in der Beziehung zu Angehörigen von gesellschaftlichen Gruppen entwickeln.² Identität erschöpft sich nicht in Selbstbezeichnungen oder Abgrenzungen zu anderen Gruppen. Identität ist eine Geschichte der Beziehungen und sie wird von den Menschen auch als eine (Lebens-) Geschichte aufgefasst, wie der Sozialpsychologe Anselm Strauß darstellt:

„Wenn man die Menschen verstehen möchte — ihre Entwicklung und ihre Beziehung zu signifikanten Anderen —, muß man bereit sein, sie als in einen historischen Kontext eingebettet zu betrachten [...] Ein Mensch muß als eingebettet in eine zeitliche Matrix gesehen werden, die er nicht selbst geschaffen hat, die aber eigentümlich und subtil auf etwas von ihm selbst Geschaffenes bezogen ist — nämlich auf seine Auffassung der Vergangenheit als Bestimmung seiner selbst“ (Strauß 1968: 178f.).

In der Geschichte des Ranchos, die einen bedeutenden Teil der Lebensgeschichte der Geschwister ausmacht, finden sich vor allem drei Aspekte, die in der Gruppenidentität der Cruzoob eine bedeutende Rolle spielen: Die Zugehörigkeit zum Kreuzkult, die Subsistenzwirtschaft der Milpa sowie die Chiclegewinnung, die lange Zeit die einzige Einkommensmöglichkeit in der Region darstellte. Die Angehörigen der Familie identifizierten sich jedoch auch mit anderen gesellschaftlichen Bereichen und das Bild, das sie zeichneten war keineswegs nur rückwärts gewandt. Sie sahen sich als moderne Menschen, die auch in der kapitalistischen Wirtschaft ihren Lebensunterhalt bestreiten konnten, und die schulische Bildung ihrer Kinder galt ihnen als Garant für soziale Mobilität. Die Darstellung des Lebens auf dem Rancho war vor dem Hintergrund des sozialen und kulturellen Wandels durch eine gewisse Ambivalenz gekennzeichnet. Die als bedrückend empfundene Einsamkeit des Waldes und die Reize der modernen Unterhaltungsindustrie standen einer einseitigen Glorifizierung der Zeit auf dem Rancho entgegen. Die Lohnarbeiten, die den Familienangehörigen die Partizipation an der Konsumwelt ermöglichten, waren andererseits mit wirtschaftlicher Unsicherheit verbunde-

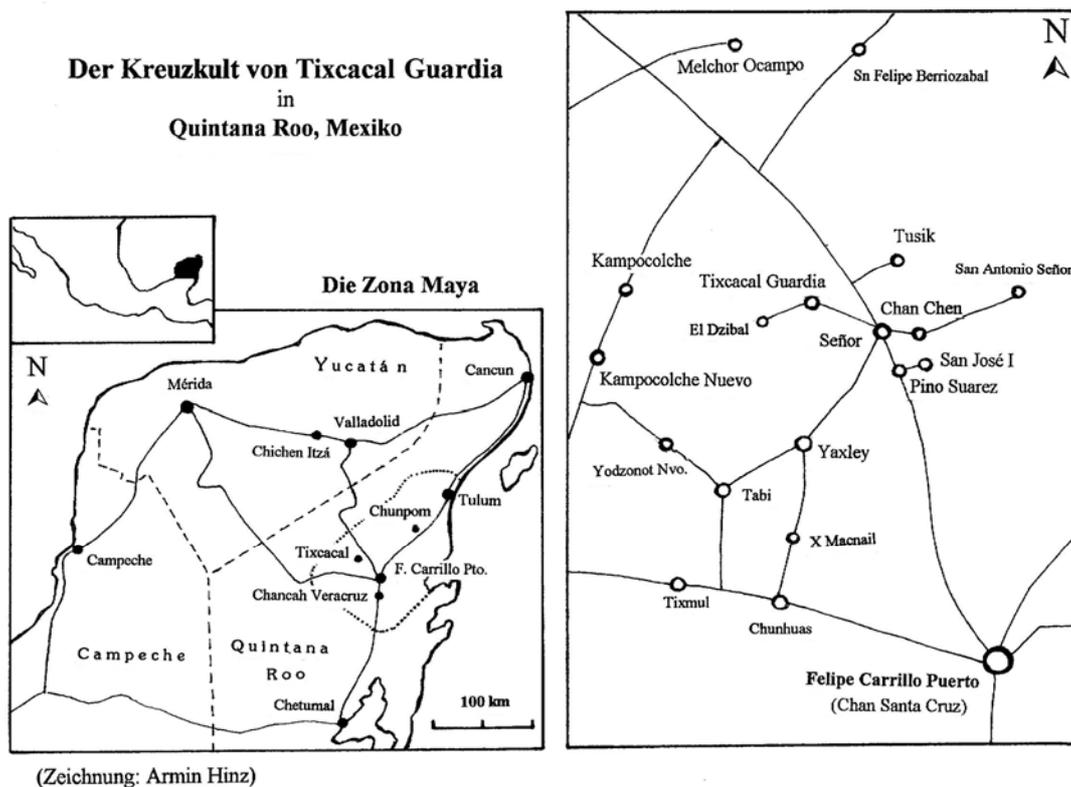
² Das Identitätskonzept, auf das ich mich stütze, geht auf den Sozialpsychologen George H. Mead zurück, der Identität als Ergebnis von Spiegelungsprozessen zwischen Individuen und sozialen Gruppen betrachtet und der für diese Vorgänge den Begriff symbolische Interaktion prägte (Mead 1969). Spätere Autoren haben auf die Bedeutung der Zuschreibung hingewiesen, mit deren Hilfe soziale Gruppen sich in einer Positiv-Negativ-Beziehung von anderen Gruppen abgrenzen, allen voran Barth mit seiner Konzeption der *ethnischen Grenze* (Barth 1969, Said 1992, Carrier 1995). Identität entsteht in einem Spannungsfeld zwischen Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung und ist zu einem gewissen Grad verhandelbar, weshalb der Identitätspolitik von Gruppen und Individuen Bedeutung zukommt.

nen. Das Rancho galt in den Erzählungen als Symbol ökonomischer Sicherheit. Wenn gleich die Erträge nicht so reichhaltig ausfielen wie in der Anfangszeit der Besiedelung Lankiuics, glaubten die Geschwister, mit der Bewirtschaftung zumindest die Grundlagen der familiären Versorgung sichern zu können. Die Primicia-Zeremonien waren zum einen Ausdruck des Dankes gegenüber Gott, zum anderen eine Reflexion der Familiengeschichte und zudem Auffassung der Vergangenheit als Bestimmung.

Das Arbeiten an diesem Thema hat mich in meiner Überzeugung bestärkt, dass Ethnografie nicht zwangsläufig die betroffenen Menschen verleugnet, genauso wie ein kulturelles »close reading« nicht die größeren gesellschaftlichen Zusammenhänge, in das es eingebettet ist, vernachlässigen muss. Das spezifische Beziehungsnetzwerk der Milperofamilie zu den religiösen Spezialisten der Cruzoob, das in der vorliegenden Untersuchung im Blickfeld stand, ist nicht repräsentativ für das gesamte Kreuzkultnetzwerk der Zona Maya, nicht einmal für die Tixcacal-Gruppe. Doch die Bedeutungslinien der von mir beobachteten Ereignisse reichen weit über den familiären Rahmen hinaus und fügen sie wie ein Puzzle-Teil in ein größeres Bild ein. Die ökologischen Bedingungen, der strukturelle Wandel und die daraus folgenden ökonomischen Notwendigkeiten, die kosmografischen Vorstellungen sowie die kollektiven Erinnerungen strukturieren den Wahrnehmungsraum eines großen Teils der Cruzoob von Tixcacal Guardia in ähnlicher Weise, wie die oberflächlichen Einblicke in die Situation in San José I oder die anderer Siedlungen verdeutlichen. Mir war daran gelegen, aufzuzeigen, wie die Bedingungen des physischen Raumes und die damit verbundenen mentalen Karten Einfluss auf die Strukturierung der sozialen Interaktionen und des diskursiven Raumes nimmt. Ich habe mich dabei auf die Bedeutung der Milpa-Wirtschaft hinsichtlich der Cruzoob-Identität beschränkt. Um zu einer umfassenderen Deutung der Identitätsprozesse in der Zona Maya zu kommen und um das Bild der kollektiven kognitiven Karten zu ergänzen, wäre eine Untersuchung weiterer Örtlichkeiten und Interaktionszusammenhänge notwendig.

7. Anhänge

Anhang I Karte der Zona Maya



Tab. 5: Die Einwohnerzahlen der Kreuzkultorte von Tixcacal Guardia

| Ort* | Einwohner** | Ejido*** |
|----------------------------------|-------------|-------------------|
| Tixcacal (<i>sàntoh kah</i>) | 575 | Tixcacal Guardia |
| Señor | 2362 | X Maben |
| Chan Chen Comandante | 107 | X Maben |
| San Jose I | 8 | X Maben |
| José Maria Pino Suarez | 185 | X Maben |
| San Antonio | 57 | X Maben |
| Tusik | 632 | Bernhadino Cen |
| Yaxley | 565 | Yaxley |
| Kampokolche Nuevo | 431 | Kampokolche |
| Kampokolche Viejo | (28)**** | Kampokolche? |
| Melchor Ocampo | 154 | Tihosuco |
| San Francisco Aké | 340 | San Francisco Aké |
| X'pichil | 1244 | X'pichil |
| Gesamt | 6660 | - |
| Felipe Carrillo Puerto | 18 545 | - |
| Municipio Felipe Carrillo Puerto | 60 365 | - |

* Die Aufzählung der Kreuzkultorte findet sich in Bartolomé (1974: 10). Der Ort Enegible, der in dieser Quelle Erwähnung findet, ist mittlerweile verlassen. Die Bewohner gründeten den Ort San Antonio. Der Ort X'pichil schloss sich möglicherweise erst in den achtziger Jahren dem Kreuzkult an.

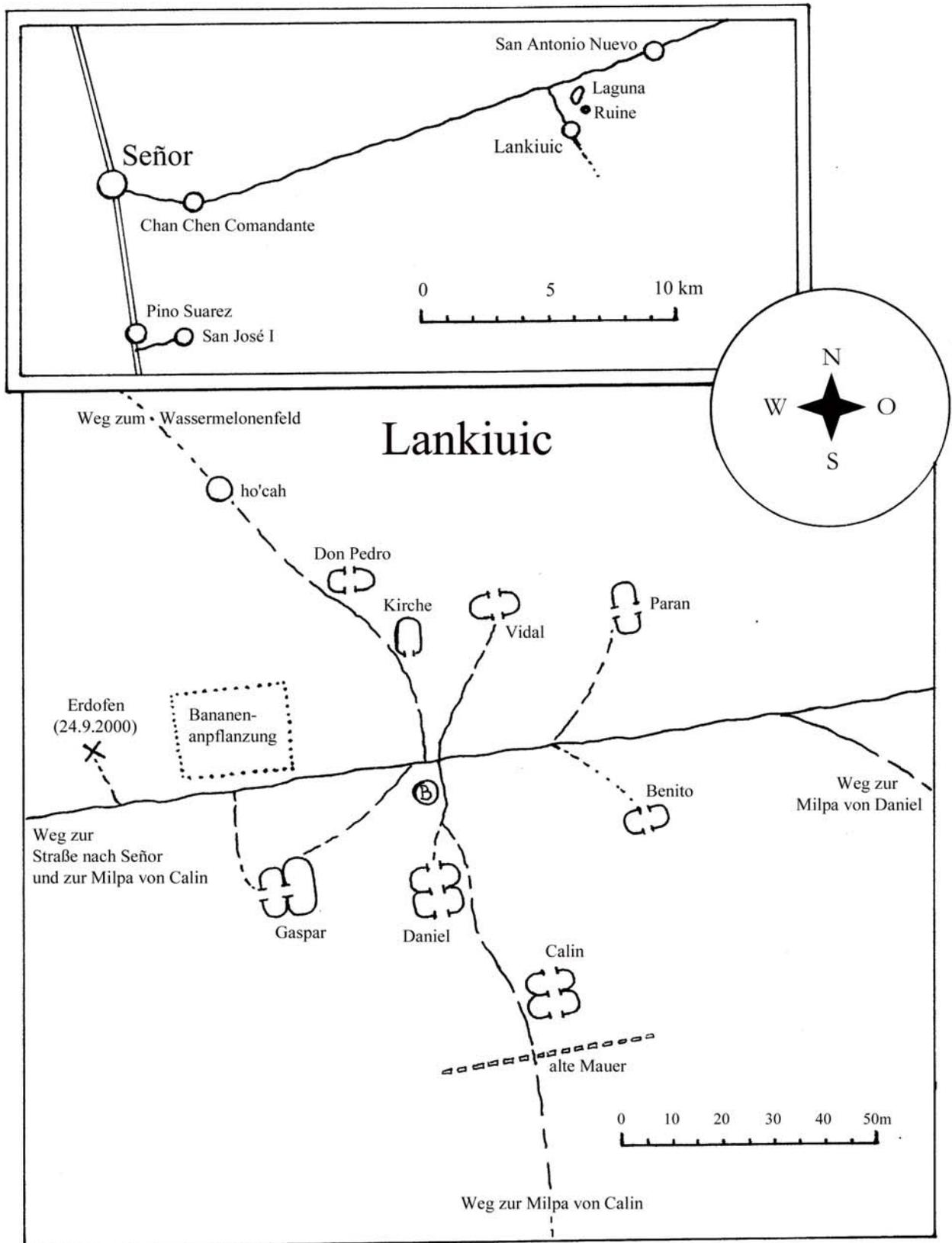
** Quelle: INEGI 2000, Principales resultados por localidad.

Die Orte Kampokolche Nuveo und Kampokolche Viejo erscheinen nicht unter diesen spezifizierten Namen, es erscheint lediglich ein Eintrag zu Kampokolche. Meines Wissens existieren jedoch beide Orte auch heute noch. Den Ort San Antonio gibt es im Municipio gleich dreimal. Sie werden im Zensus nicht weiter spezifiziert. Ich habe die Einwohnerzahl gewählt, die meiner Einschätzung nach der Größe dieses Kreuzkultortes entspricht.

*** Quelle: INEGI 2002: 26.

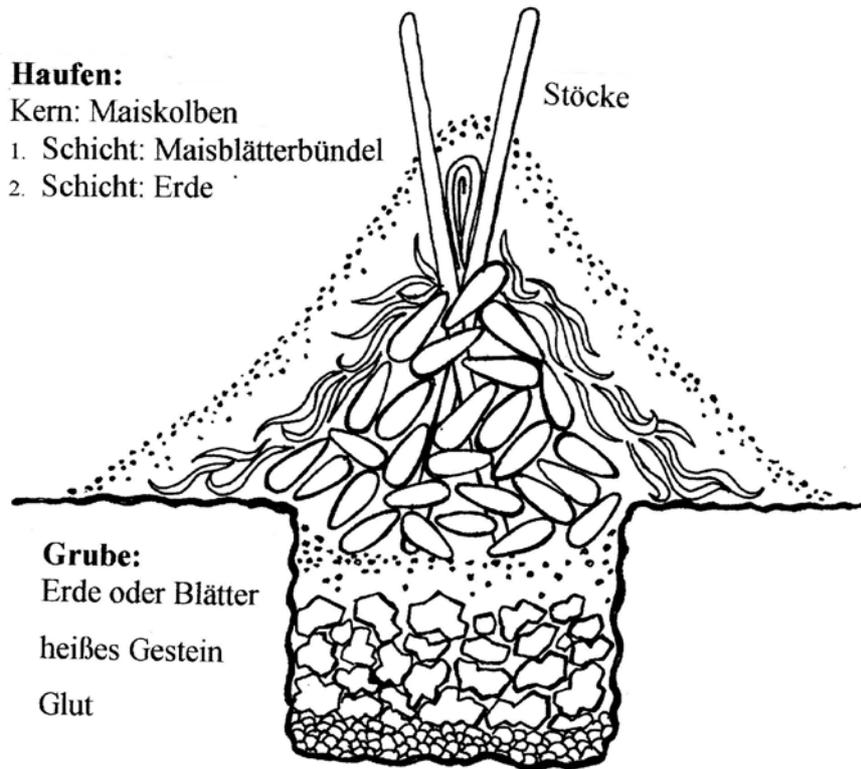
**** Angabe aus dem Jahr 1990 (Hostettler 1996: 50).

Anhang II Karte des Ranchos Lankiuic

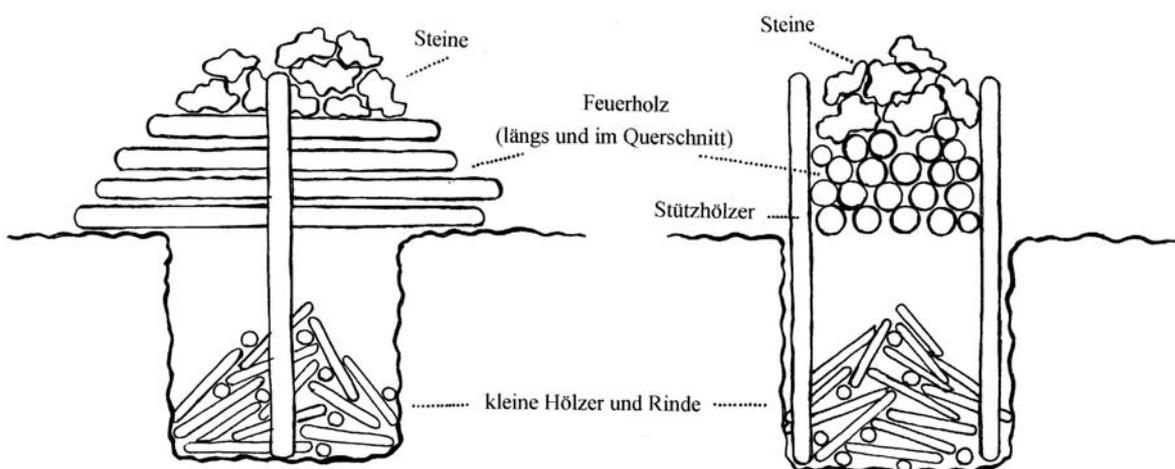


(Zeichnung: Armin Hinz)

Anhang III Der Erdofen (Zeichnungen 1–3)

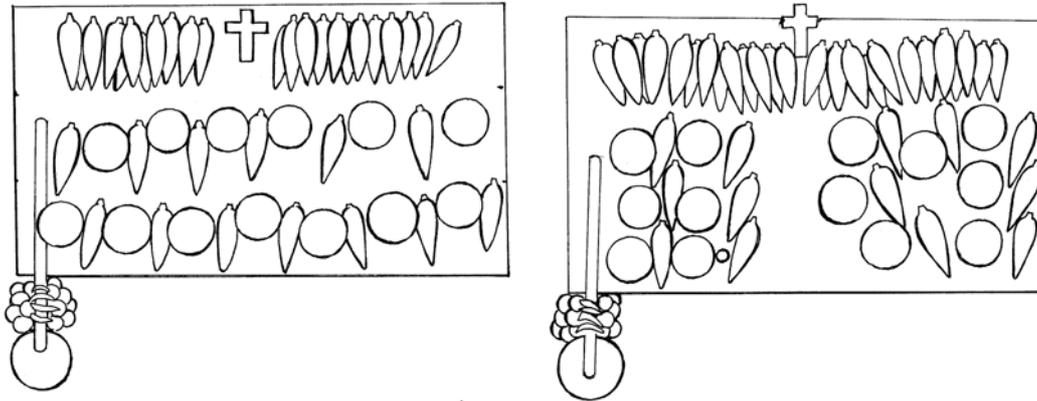


Zeichnung 2 und 3: Der Erdofen

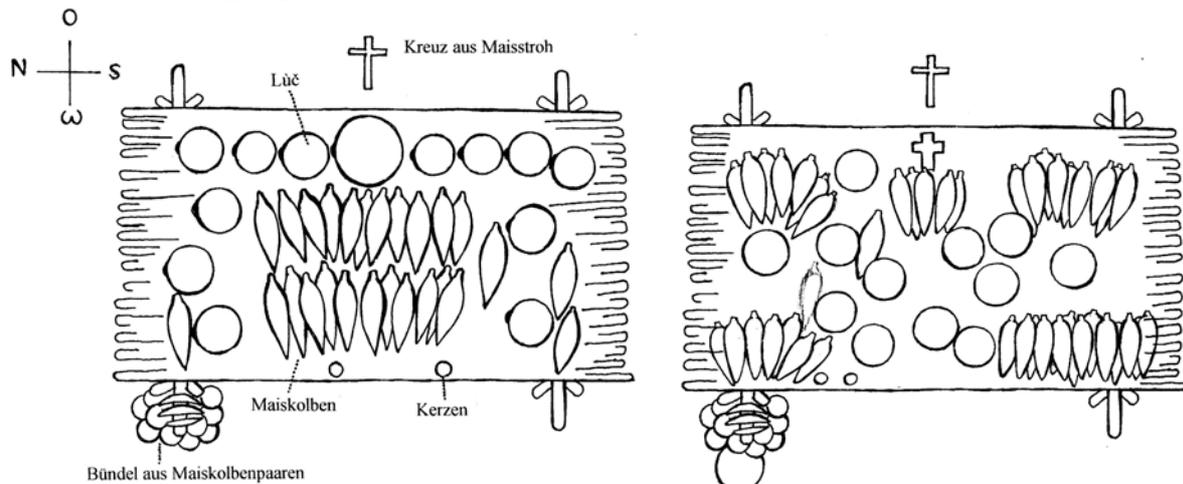


Anhang IV Die Altäre von *čakbil nal* und *pibil nal*

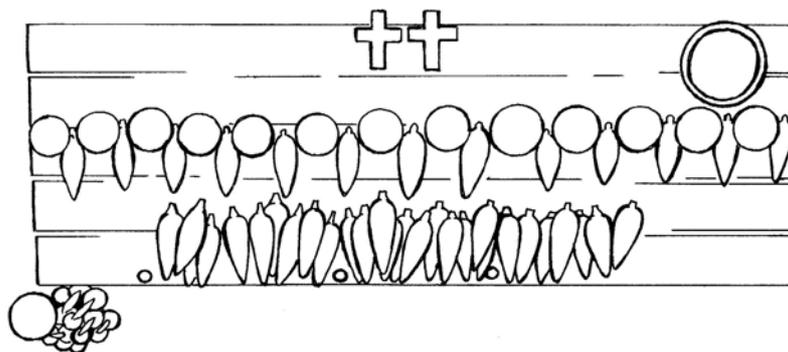
Zeichnung 4: *čakbil nal*-Altäre von Don Onesimo und Don Pedro I in Señor



Zeichnung 5: *pibil nal*-Altäre von Don Luis und Don Pedro I auf der Milpa



Zeichnung 6: *pibil nal*-Altar von Don Pedro II in der Kirche von Lankiuic



Anhang V: Fotografien des Erdofens und des Altars



Abb. 1: Der Erdofen (Primicia 3)



Abb. 2: Der Altar (Primicia 2)

Anhang VI Der Erdofen und die Speiseopferzeremonie

Tabelle 6: Arbeitsschritte beim Anlegen des Erdofens

| Nr. | Bezeichnung | Erklärung | Teilnehmer | Zeit |
|-----|----------------------------------|--|------------|-----------|
| 1 | Gelände säubern | Mit der Machete werden alle Pflanzen entfernt. | 1–2 | 5–10 min |
| 2a | Graben | Mit einer Schaufel wird eine Grube von 1–1,50 m Ø ausgehoben. | 2–5 | 1–2 h |
| 2b | Erdreich lockern | Mit einer Eisenstange wird die Erde gelockert. | 1 | – |
| 2c | Seitenwände säubern | Die Ränder der Grube werden mit der Machete von Wurzeln gesäubert. | 1 | – |
| 3 | Holz schlagen | Mit der Axt werden 20 Baumstämme von etwa 1,50 m Länge geschlagen. | 2–3 | 45 min |
| 4 | Holz zum Erdofen schaffen | Eine Last umfasst zwei bis fünf Stämme von etwa 10–20 cm Ø. | 2–5 | 20 min |
| 5 | Steine heranschaffen | Etwa 20 Steine (Ø 20–30 cm) werden herangeschafft. | 2–5 | 15 min |
| 6a | Feuerholz in der Grube schichten | Äste und Rindenstücke werden zu einem Stapel gehäuft, in dem sich auch einzelnen Kerzen befinden | 1–2 | 15–45 min |
| 6b | Holzstapel abstützen | Der Holzstapel wird durch zwei Stämme gestützt, die in den Boden der Grube getrieben werden. | 2 | 1 min |
| 6c | Holzstämme aufhäufen | Die Hölzer werden über die Grube gelegt. | 3–5 | 5 min |
| 6d | Steine aufhäufen | Die Steine werden auf dem Holzstoß gestapelt. | 3–5 | 2 min |
| 6e | Feuer entfachen | Unter dem Holzstoß wird das Feuer mit Palmstroh entfacht. | 1–2 | 5–20 min |
| 7a | Mais ernten | Etwa 100 kg Mais wird von den Feldern geholt. | 4–6 | 1–2 h |
| 7b | Maisblätter bündeln | Bündel aus etwa 30–40 Maisblättern werden zusammengestellt. | 2–3 | – |
| 7c | Blätter schneiden | Ein Arm voll Äste mit Blättern wird geschnitten. | 1–2 | – |
| 8a | Holzreste entfernen | Nach dem Abbrennen des Holzstapels werden mit Holzstangen nicht verbrannte Reste aus dem Erdofen entfernt. | 1–2 | 5min |
| 8b | Steine zerkleinern | Mit Holzstangen oder einer Eisenstange werden die heißen Steine zerstoßen. | 1–2 | 5 min |
| 9 | Steine mit Erde bedecken | Die heißen Steine werden mit einer dünnen Erdschicht bedeckt. | 1–2 | 1 min |
| 10 | Blätter streuen | Die heißen Steine werden mit einer Schicht von Blättern bedeckt. | 1–2 | 1 min |
| 11a | Mais auffüllen | Der Erdofen wird mit Maiskolben angefüllt, bis ein Haufen aufgetürmt ist. | 2–4 | 5 min |
| 11b | Maisblätterbündel anlegen | Der Haufen Maiskolben wird am Rand mit Bündeln aus Maisblättern abgestützt. | 3–4 | – |

| | | | | |
|-----|--|---|-----|-----------|
| 11c | Holzstangen einführen | Zwei Holzstangen werden in die Mitte des Haufens gesteckt. | 1–2 | – |
| 11d | Blätter aufhäufen | Der Maishaufen wird mit Blättern bedeckt. | 1–2 | – |
| 11e | Hügel mit Erde bedecken | Der Haufen wird mit Erde bedeckt. | 3–5 | 1–2 min |
| 12 | Wässerungsloch öffnen | Mit den Holzstangen wird ein Loch in der Spitze des Haufens geöffnet. | 1 | 1–2 min |
| 13 | Wasser eingießen | Nach und nach werden etwa fünf Eimer Wasser in den Erdofen gegossen, während einer der Männer mit den Stangen die Öffnung weitet. | 2 | 10 min |
| 14 | Öffnung mit einem Maisblätterbündel schließen | Mit einem geknickten Bündel von Maisblättern wird die Öffnung verstopft und der Hügel wird mit Erde verschlossen. | 1–2 | – |
| 15 | Kreuz aufstellen | Ein Kreuz, das aus einem Maisstrunk gefertigt wurde, wird an der Ostseite des Erdofens aufgestellt. | 1 | – |
| 16 | Erdofen segnen | Vor dem Öffnen des Erdofens am nächsten Morgen wird mit einem brennenden Stück Copal ein Kreuz über dem Hügel gezeichnet. | 1 | – |
| 17 | Erdofen öffnen | Die Erde, die yañik-Blätter und die Maisblätterbündel werden entfernt. | 2–4 | 10 min |
| 18 | Boden abdecken | Neben dem Erdofen wird eine Fläche von ca. 2 m ² mit Blättern abgedeckt. | 1–2 | 2 min |
| 19 | Erdofen ausräumen | Der Mais wird aus dem Erdofen geholt und auf die Blätter gehäuft. | 2–4 | 30-60 min |
| 20 | Deckblätter entfernen | Mit Macheten werden die Strünke der Maiskolben und die ersten Deckblätter entfernt. | 3–4 | 1 h |

Tabelle 7: Ablauf der Speiseopferzeremonie

| Nr. | Segment | Beschreibung | Akteure |
|-----|----------------------------------|--|---------------------------------|
| 1 | Aufbau des Altars | Aus Rundhölzern wird der Altar aufgebaut. | Milperos, Rezador, <i>h mèn</i> |
| 2 | Schmücken des Altars | Die <i>lùčo 'b</i> werden aufgestellt, die Maiskolben gruppiert und die Kerzen angezündet. | Milperos, Rezador, <i>h mèn</i> |
| 3 | Segnen des Altars | Copal wird verbrannt und über dem Altar geschwenkt. | Rezador, <i>h mèn</i> |
| 4 | 1. Gebetszyklus | Die folgenden 6 Gebete werden gesprochen: 1) <i>kayum</i> , 2) <i>kikiöle'</i> , 3) <i>oka 'ntinwol dios yumil</i> , 4) <i>teskun</i> , 5) <i>tenken a sipil</i> , 6) <i>yumenen hesu cristo</i> . | Rezador, <i>h mèn</i> |
| 5 | Pause | Zehnminütige Pause für den Rezador. Gelegentlich werden erste Maiskolben aus dem Erdofen gegessen. | Rezador, <i>h mèn</i> |
| 6 | 2. Gebetszyklus | Die Gebete werden wiederholt. | Rezador, <i>h mèn</i> |
| 7 | Verteilung der Opfergaben | Nachdem sich der Milpero bekreuzigt hat, verteilt er die Opfergaben an die Gäste. | Milpero |
| 8 | Abbau des Altars | Der Rest des Maises wird unter die Anwesenden verteilt. Die leeren <i>lùčo 'b</i> werden eingepackt und der Altar wird abgebaut. | Milperos, Rezador, <i>h mèn</i> |

Anhang VII Die Milpa–Aktivitäten der Familie 1996–2000

Die Angaben der Tabellen 8–12 entstammen der Erinnerung der Befragten, was zu unterschiedlichen Teilnehmerzahl bei denselben Ereignissen führt. In Tabelle 13 gebe ich meine eigenen Ergebnisse wieder.

Tabelle 8: Die Milpa von Daniel

| Jahr | Größe Feldart | Ritual, Rezador Milperos | Maissorte | Ort |
|--------------------|---|--|-------------------|----------|
| 1996 | 8 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Esteban (h) Daniel, Gaspar, Calín | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 2 ha <i>sak Kab</i> | ? | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| 1997 | 10 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Daniel, Calín, Vidal, Pancho | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 1 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Daniel, Calín | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |
| 1998 16./17.10. | 10 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Daniel, Calín, Don Pancho | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 1 ha 12./13.09. <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Daniel | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |
| 1999 | 10 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Daniel, Calín, Vidal | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 1 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Daniel, Calín | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |
| 2000 14./15.10. | 10 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Daniel, Gaspar, Calín, Julio | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 1 ha 23./24.09. <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Pedro II (r) Daniel, Calín | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |

Tabelle 9: Die Milpa von Gaspar

| Jahr | Größe Feldart | Ritual, Rezador Milperos | Maissorte | Ort |
|--------------------|---------------------------|--|-----------------|----------|
| 1996 | 3 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Esteban (h) Gaspar, Daniel, Vidal, Calín | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 4 ha <i>sak kab</i> | <i>čakbil nal</i> , ? Gaspar | <i>šnùk nal</i> | ? |
| 1997 | 5 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Gaspar, Daniel, Vidal, Calín | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 3 ha <i>sak kab</i> | <i>čakbil nal</i> , ? Gaspar | <i>šnùk nal</i> | ? |
| 1998 16./17.10. | 5 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , ? Gaspar, Daniel, Vidal, Calín | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 3 ha <i>sak kab</i> | <i>čakbil nal</i> , ? Gaspar | <i>šnùk nal</i> | ? |
| 1999 | 4 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Andre Pat† (h) Gaspar | <i>šnùk nal</i> | ? |
| | 4 ha <i>sak kab</i> | <i>čakbil nal</i> , ? Gaspar | <i>šnùk nal</i> | ? |
| 2000 16./15.10. | 2 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I Gaspar, Daniel, Calín, Julio | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |

Tabelle 10: Die Milpa von Calín

| Jahr | Größe Feldart | Ritual, Rezador Milperos | Maissorte | Ort |
|---------------------------|----------------------------------|---|-------------------|------------|
| 1996 | 2 ha <i>čakben</i> | <i>pibil nal</i> , Don Esteban (h) Calín, Daniel, Gaspar | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 1 ha <i>čakben</i> | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Calín, Daniel, Gaspar | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |
| | 1 ha <i>sak kab</i> | <i>čakbil nal</i> , ? Calín | <i>šnùk nal</i> | ? |
| 1997 | 3 ha <i>čakben</i> | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Calín, Gaspar | <i>šnùk nal</i> | ? |
| | 1 ha <i>sak kab</i> | <i>čakbil nal</i> , ? Calín | <i>šmehen nal</i> | ? |
| 1998 16./17.10. | 2 ha <i>čakben</i> | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Daniel, Vidal, Gaspar, (Tich) | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 2 ha <i>sak kab</i> | <i>čakbil nal</i> , ? Calín | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| 1999 | 2 ha <i>čakben</i> | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Calín, Daniel, Vidal, Julio | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 2 ha <i>sak kab</i> | <i>čakbil nal</i> , ? Calín | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| 2000 14./15.10. | 3 ha <i>čakben</i> | <i>pibil nal</i> , Don Pedro I (h) Calín, Daniel, Gaspar, Julio | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 1 ha <i>sak kab</i> 21.08. | <i>čakbil nal</i> , ? Calín | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |

Tabelle 11: Die Milpa von Vidal

| Jahr | Größe Feldart | Ritual, Rezador Milperos | Maissorte | Ort |
|---------------------------|----------------------------|--|-------------------|--|
| 1996 | 1 ha <i>sak kab</i> | <i>pibil nal</i> , ? Vidal, Gaspar, Daniel, Calín | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| 1997 | 35 mec <i>sak kab</i> | <i>pibil nal</i> Vidal, Daniel, Gaspar, Calín | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| 1998 16./17.10. | 1 ha <i>čakben</i> (h) | <i>pibil nal</i> , ? Vidal, ? | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 1 ha <i>sak kab</i> | <i>pibil nal</i> Vidal, Gaspar, Tich, Daniel | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 3 mec ? | <i>čakbil nal</i> , ? Vidal | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |
| 1999 | 2 ha <i>sak kab</i> | <i>pibil nal</i> , ? Vidal | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 4 mec <i>sak kab</i> | <i>pibil nal</i> Vidal | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |
| 2000 | 1 ha <i>čakben</i> | <i>čakbil nal</i> , ? Vidal | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| | 1 ha <i>čakben</i> | <i>čakbil nal</i> , ? Vidal | <i>šnùk nal</i> | auf halbem Weg von Señor nach Lankiuic (6 km) |
| | 5 mec <i>čakben</i> (h) | <i>čakbil nal</i> , ? Vidal | <i>šnùk nal</i> | Señor |
| | | | | |

Tabelle 12: Die Milpa von Andrés

| Jahr | Größe Feldart | Ritual, Rezador Milperos | Maissorte | Ort |
|------------------|---------------------------|--|-------------------|--------------------------|
| 1996 | 1 ha <i>čakben</i> (h) | <i>pibil nal</i> , ? Andrés | <i>šnùk nal</i> | San José I |
| 1997 | 35 mec <i>sak kab</i> | <i>pibil nal</i> , Don Luis (r) Andrés, Manuel <i>čakbil nal</i> Andrés, Manuel | <i>šnùk nal</i> | San José I San José I |
| 1998 6./7.10. | 2 ha <i>čakben</i> (t) | <i>pibil nal</i> , Don Luis (r) Andrés, Manuel, Gaspar II, Genaro | <i>šnùk nal</i> | San José I |
| 1999 | 1 ha <i>sak kab</i> | <i>čakbil nal</i> , Don Luis Andrés, Manuel | <i>šnùk nal</i> | San José I |
| 2000 | 2 mec | keine Primicia | <i>šmehen nal</i> | bei Señor (2 km) |

Tabelle 13: Teilnehmende Beobachtung: *pibil nal*

| Ereignis | Datum Wochentage | Milperos | h men | Anzahl d. Teiln. | Maissorte | Ort |
|------------|---------------------------|---|--------------|---------------------|-------------------|------------|
| Primicia 1 | Sept. 1996 | Daniel | Don Esteban | ? | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |
| Primicia 2 | 12./13.09.1998 (Sa/So) | Vidal, Daniel | Don Pedro I | 8* | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |
| Primicia 3 | 6./7.10.1998 (Di/Mi) | Manuel, ? | Don Luis | 6 | <i>šnùk nal</i> | San José I |
| Primicia 4 | 16./17.10.1998 (Fr/Sa) | Daniel, Vidal, Gaspar, Calín, (Tich) | Don Pedro I | 9** | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |
| Primicia 5 | 23./24.9.2000 (Sa/So) | Daniel, (Calín?) | Don Pedro II | 9* | <i>šmehen nal</i> | Lankiuic |
| Primicia 6 | 14./15.10.2000 (Sa/So) | Daniel, Calín, Gaspar, Julio | Don Pedro I | 8* | <i>šnùk nal</i> | Lankiuic |

* Es gab nur eine einzige Teilnehmerin bei diesen Ereignissen. Olga, die Frau von Daniel übernahm das Kochen der Atole (*sa'*), dem rituellen Maismehlgetränk und des allgemeinen Essens.

** Neben Olga nahmen ihre Schwiegertochter Micaela, die Ehefrau Calíns, Marcelina, sowie Delia, die Frau von Vidal, teil.

Erläuterungen

Spalte *Größe und Feldart*

1 Mecate (mec) = 20 x 20 m

1 Hektar (ha) = 25 Mecates

čakben kol, die frischgeschlagene Milpa, wird in zwei Unterarten unterschieden:

(t) = *ta'če'* (*nukuč k'aš*)

Brandrodung im ausgewachsenen Wald

(h) = *hu'če'* (*mehen k'aš*)

Brandrodung im jungen Wald

sak kab = Milpa, die auch im zweiten Jahr bewirtschaftet wird; sie ist nicht so ertragreich wie ein *čakben kol*

Spalte *Ritual, Rezador, Milperos*

h mèn = religiöser Spezialist für Feldbauriten (h)

rezador = Spezialist für christliche Gebete (r)

Spalte *Maissorte*

Reifezeit des Maises:

šnùk nal = 6 Monate

šmehen nal = 2½-3 Monat

Anhang VIII Transkription der verwendeten Zitate

Gaspar über den Ort Lankiuc

- 01 te'lo' Lankiuc diferente le sànto lu'mo', hač uɕ' .
02 hač uɕ' le sànto lu'm yano' tumen yaš maš kahbes
03 Lankiuc, más antes de trece ànyohs k meياهو'no'
04 ànima Don Mundo, letie' h mèn. h mèn ku ho'sik gràsia
05 yetel la'kaho', yetel le ah kanul, de mù'lo', de laguna.
06 ku wenel yanal k'aš.

Calin über das Leben auf dem Rancho

- 01 pues, waye' diferente, tumen u kàmbioe'. waye' yanaho' tulakal a man.
02 tulakal ba'l yan a manik. tumen ɕe hokeč te'lo' yan a manik hump'it ba'l.
03 pero, rànčo ma'. te'lo' tulakal yan. čen hokeče' ak'abil. čen sasak
04 tan bin tak kol, tan bin ič kol, tan bin ... tiempo ti u ho'č, tan bin ho'č.
05 sunakeč tan mina'n a tuklik a hokol, mina'n a tuklik a manik ba'l.
06 čen a man ti', ti' takeč waye' Señor, čen a maneh, ka bin ti kinse dias
07 ka ɕut a man, u la' man. ti yane' kàmbio te'lo'. waye', waye' ič kah tulakal
08 hump'it ba' a man

Daniel über das gestürzte Pferd

- 01 le učo' ya'n u šimbatah tumen čen yanal k'aš. pero k'ešina beyo' ku bin mák.
02 hump'el k'in u šimbalil, uči. le účo' ya'b u ɕ'imino' amim in papa,
03 yao' u ɕ'imin ku bisah. hump'it gâsto toabía tak pormentaro.
04 ya'b u ɕ'imino', yan mi sìnko untulu' yalak', ɕ'imino' uči.
05 pero očil amim in papa tun tu tuklu ya'kuntku uy alak',
06 uy alak', pero ka kintik bin ak'tun. ump'elu, u tuluh untul uy alak mùl,
07 huntul yègua tu manah. tumen ump'e nohoč ɕ'imin tu manah.
08 tu k'ešah yetu k'ek'en [A: ban ten ku lubul?]
09 eske, uy a'la'l leti' uči tumen yan u krènsia ti' 'ilmah u yumile' rànčo'.
10 leti lo'bilte' u ɕ'imin, amim in papa bin ak'tun.
11 hač tuklah, tumen hač tant tu manik učil ɕ'imin, hač nohoč.
12 ka lúga ka čak u hantah men č'om e ɕ'imino' kat muruštuništon (muručtunichton)
13 tumen tak tákale' le ɕimin kimo', tumen hač tu yah ti ol,
14 amim in papa učil bin ak'tun ka tiale' baš tun ku mètèh,
15 ɕu bin inw alak ak'tun, mán šan ča'k u hantah le č'omo'
16 ka tak šmuričturičta' tak bo'tah te tunič, ka ɕ'okeh
17 miš hantah le očil ɕ'imin

Anhang IX Vidal über das Rancho Lankiuc

Das Interview mit Vidal, das eine Länge von 43 min aufweist, habe ich am 18. Oktober 2000 in Señor geführt. Ich bat ihn, etwas über das Rancho Lankiuc und sein Leben dort zu erzählen. Aufgrund der vorangegangenen Gespräche und der gemeinsam durchgeführten Zeremonien wusste Vidal um meine Fragen und konnte seine Erzählung entsprechend strukturieren. Ich beschränkte mich auf Nachfragen oder Stichworte [in eckigen Klammern aufgeführt], die jedoch vornehmlich mein Verstehen signalisieren oder eine genauere Darstellung eines bestimmten Punktes fördern sollten. Das Interview wurde, wie auch meine anderen Aufnahmen, im Wohnhaus durchgeführt und störende Nebengeräusche durch Fernseher und Familienangehörige auf dem Band erschwerten das Verständnis und die Transkription. Das Gespräch mit Vidal eignet sich besonders für die Darstellung des Familienlebens auf dem Rancho, da er fast alle Punkte aufgreift, die auch in den Geschichten der anderen Geschwister thematisiert werden.

Der endständige Buchstabe »l« im yukatekischen Maya wird im Dialekt von Quintana Roo oft durch ein stimmhaftes »h« oder einen Stimmabsatz ersetzt (*ba'tel – ba'teh, ba'te'*). Die Übergänge sind fließend und zudem verwenden die Mayeras und Mayeros zumeist mehrere Varianten, sprachliche Verkürzungen oder andere Spezifika, die ich jeweils beibehalten habe.

Jede Übersetzung bewegt sich in einem Kontinuum zwischen syntaktischer und semantischer Treue zum Original. Ich habe die Erzählstruktur in der deutschen Fassung so weit wie möglich beibehalten, gleichzeitig jedoch Formulierungen gewählt, die ein Ableiten in ein »Indianerdeutsch« verhindern. Dazu waren auch leichte grammatikalische Abänderungen nötig, denn die sprachliche Ästhetik des Maya würde durch eine wortgetreue Übersetzung ins Peinliche verzerrt werden. Die Abbildung sprachlicher Struktur bzw. Ästhetik in der Übersetzung läuft Gefahr bloße Mimikri zu sein — mehr Schein als Sein. In der vorliegenden Übersetzung versuche ich, die rethorischen Implikationen der Erzählstruktur dennoch wiederzugeben.

Die ständigen Wiederholungen Vidals bezüglich der Eintracht, in der die Familie mit sich und der Umwelt lebte, die spätere ausführliche Erläuterung der Probleme innerhalb der Familie und mit Nachbarn, sowie die rhetorischen Fragen und die folgenden Erklärungen bzw. Rechtfertigungen deuten auf die ambivalente Haltung hin, die Vidal gegenüber dem Leben auf dem Rancho hegt. Auch in den Gesprächen mit den anderen Geschwistern fand sich eine ähnliche Haltung.

- 01 kin...mil novesiento sesenta y ocho tin kahil meyah rànčo Lankiuc, yetel in 1968 kam ich zum Arbeiten auf das Rancho Lankiuc, mit meinem
- 02 papa, yetel in mama, yetel in lako'b, uči, sesenta y ocho. ti' kak mètik Vater, mit meiner Mutter, mit meinen Geschwistern, damals 68. Dort bestellten wir
- 03 kol, yetel in lako'b. yan to'n hump'el uç' durante treinta anyohs. beyorah das Feld, mit meinen Geschwistern. Es ging uns gut 30 Jahre lang. Bis zu dieser Zeit
- 04 kak mètik le meyah yaniko'n, tak walke'. kin tuklik, le tiempo bestellen wir das Feld,... ich denke, die Zeit über ging es uns gut.
- 05 yaniko'n, uç yaniko'n tak beyorah, kak luk'o'n Lankiuc. bàš ten kak Bis jetzt ging es uns gut. Wir haben das Ranccho verlassen. Warum haben
- 06 luko'n Lankiuc? te tiemposo' beyorah, kin tuklik, men, nač ti wir Lankiuc verlassen? Aus heutiger Sicht, denke ich, weil es zu weit weg war für uns,
- 07 to'n kak mètik le meyah, Lankiuc, hač nač ti to'n. latene'tene' ka kimil die wir die Arbeit machten, in Lankiuc, zu weit für uns. Deshalb habe ich mich seit dem Tod
- 08 papa, ka kimil mama ka tak pa'tik rànčo u hump'iti'. kada ànyoh kak meines Vaters und dem Tod meiner Mutter ein wenig vom Rancho entfernt. Jedes Jahr

- 01 bètik kol rànčo, tulakal yetel in lako'b, kuša'no'n yokol kab. pero yan tak
bestellten wir das Feld, mit den Geschwistern, die wir noch auf der Welt wandeln. Aber bis
- 02 beyorah yan to'n hump'el uç ti rànčo yan to'n hump'el tukul uç ti
jetzt hatten wir es gut mit dem Rancho, wir hegen gute Gedanken an
- 03 máhan p'atik le kaho' lo', este, le rànčo. baš ten k'as tan k p'atik, čen
die Siedlung, das Rancho. Warum sollten wir also das Rancho verlassen?
- 04 yo'sah nač ti to'n le rànčo. kin tuklik tak ti anyoh beyorah mina'n k'as ti
Nur deshalb weil es so weit von uns entfernt ist. Ich denke, bis heute gab es nichts Schlechtes für
- 05 to'n, yetel in lako'n, yetel u lak máko'b. učile'kahbesahten oštul u
uns, unter uns Geschwistern, und mit den anderen Leuten. Früher lebten drei
- 06 familia Lankiuk, rànčo. kahbesahten Don Benito in papa, yetel Don
Familien in Lankiuk, auf dem Rancho. Es siedelten dort mein Vater Don Benito, mit Don
- 07 Alberto, yetel Don Mateo, mil novesiento sesenta y ochoak. pero beyorah
Alberto und Don Mateo, damals 1968. Aber nun
- 08 kin tuklike'... hač ya'b u yantal to'n grasyae'... u nal to'ne... beyorah
denke ich... gibt es eine reiche Ernte für uns... unser Mais... heute.
- 09 bey šan le tiempoe' sieniko'n beyorahak. kin tuklik tun, beyorah
Wie schon in der damaligen Zeit. Ich hege heute
- 10 hump'el tukul hač uç' san, čen yan to'n, este, boluntar tak luk'ul
einen guten Gedanken. Es ist nur, dass wir freiwillig das Rancho Lankiuc verlassen haben.
- 11 rànčo Lankiuc. pero min hač p'atik, meyahbil pakalo'bil, tene ya'b in
Aber ich bleibe nicht vollständig fern. [Es bleibt] die Arbeit des Pflanzens,
- 12 pakalil ha's, nal, ya'b in pakal nali, beyšan in lako'b, kin tuklik.
des Bananenpflanzens, ich pflanze viel Mais, wie auch meine Geschwister, denke ich.
- 13 pero beyorah kin tuklika, hač uç yanik, mina'n k'as. ti lak treinta anyohs,
Nun, jetzt denke ich, dass alles gut ist, es gibt nichts Schlechtes. Die ganzen 30 Jahre,
- 14 beinte ànyohs tak kimak papa, siempre tia'no'n rànčo [A: wa ka bin
die 20 Jahre bis zum Tod meines Vaters, waren wir auf dem Rancho. [A: Wenn du auf das
- 15 kol, ti rànčo yan teč uç rekwerdos ti u tiempo paleč, wa k'as?] ti tiempo
Feld gehst, auf dem Rancho, hast du dann gute Erinnerungen an die Zeit, als du ein Kind warst oder
- 16 palil tin meyahnahmen yetel in papa. durante treinta anyohs meyahnahmen
schlechte?] Zur Zeit meiner Kindheit arbeitete ich mit meinem Vater, 30 lang arbeitete ich
- 17 yetel in papa, hač uç, hač miš ump'el... hač yan yabila' ten in
mit meinem Vater, sehr gut. Es gab kein bisschen... Ich wurde von meinem Vater geliebt
- 18 papa, beyšan ten. mina'n miš hump'el k'ušul yetel in papa
und er von mir. Es gab nicht ein bisschen Ärger mit meinem Vater.
- 19 [A: pero, uç a wilik rànčo belake'?] uç inw ilik tak beyorah, ti kin meyah. yo'sah in
[A: Nun, siehst du das Rancho positiv heute?] Bis heute sehe ich es positiv, dass ich (dort) arbeite.
- 20 pakal ha's, ya'b, yetel nal. ten kin segertik, asta in kimle, kin pa'tik
Damit ich viele Bananen pflanzen kann und Mais. Ich werde es fortführen. Bis ich sterbe, bleibe ich.

- 01 [A: ič rànčo yan hač ya'b k'eš, kambio?] yan, yan kambio kuy u mètah, ku ...u...
[A: Gibt es auf dem Rancho viele Veränderungen, einen Wandel.] Gibt es. Es gibt einen
- 02 ya', este, u mátan u ku betah yo'sah ruidos ti le k'aš. ya'b h meno'b u
Wandel, der wurde eingeleitet. Zeremonien werden veranstaltet, weil der Wald gestört wird.
- 03 k'učlo'bi', ku mètko'b mátan te mil novesiento sesenta y ocho,
Viele *h mèn* kamen, sie mach(t)en *mátan*. 1968
- 04 setenta ya'b h mène ku k'učli, kak mètik mátan yetelo'b. ku lohko'b
kamen viele *h mèn* angereist, wir machten *mátan* mit ihnen. Sie reinigten
- 05 le rànčo, kak lohko'n rànčo. esta treinta anyohse'tak lohik rànčo_tak
das Rancho, wir reinigten das Rancho. Seit 30 Jahren reinigen wir das Rancho
- 06 beyorah [A: ban ten hač u bilal ku loh rànčo?] men rànčo ku lohol h men
bis jetzt. [A: Warum ist es notwendig, das Rancho zu reinigen?] Weil der *h mèn* das Rancho reinigt.
- 07 učben, učben nukuč máko'b, kimo'be', anteso' kimlo'be' tia'
Die alten, alten großen Leute sind gestorben. Bevor sie starben, führten sie
- 08 ku mètko'b mátan ya'b, ya'b, hač mátan ku mètko' rànčo. latene' tuy a'lo' ti
viele Speiseopfer durch, viele. Bedeutende Speiseopfer führten sie durch. Deshalb wurde uns
- 09 to'n ti lako'to'n muč'e', kak segertik le mátan rànčo, má' k p'atik. este
Geschwistern gesagt, dass wir die Speiseopfer auf dem Rancho fortzuführen müssen, wir sollen
- 10 kimil kak p'atik, mètik mátan. men, yan ruidos, yan
nicht aufhören, bis zu unserem Tode nicht aufhören damit, Speiseopfer zu machen. Es gibt Störungen,
- 11 espíritus, ku tal malus rànčo, [A: ik'o'?] ik'o', k'ak'as ik', antes u tal
es gibt Geister, es kommt Schlechtes zum Rancho [A: Winde?] Winde, schlechte Winde. Bevor
- 12 k'as, malus vientose', k'ak'as ik' ik', kak metik mátan. laten le rànčo
Schlechtes kommt, schlechte Winde, machen wir Speiseopfer. Deshalb werden auf dem Rancho,
- 13 mán tak'al, yan mátan. ti u ànyoh kak bètik. kada anyoh kak lohik le
wenn es befallen ist, Speiseopfer veranstaltet. Im Jahr machen wir es einmal. Jedes Jahr reinigen wir
- 14 rànčo [A: kada anyoh?] kada ànyoh. [A: beyora šan?] beyorah ma', tak p'atik,
das Rancho. [A: Jedes Jahr?] Jedes Jahr [A: Zur Zeit auch?] Jetzt nicht, wir nahmen Abstand
- 15 yan hump'el kambio. casi kinse ànyohs beyorah, kada dos anyohs, kak
Es gab eine Veränderung. Seit nunmehr 15 Jahren reinigen wir das Rancho alle 2 Jahre.
- 16 lohik rànčo. halil ka kim... kimak nuptaki', ka tak p'atik a dos anyos. este, kin
Wahrlich, das Wohlgefallen ist groß, so dass wir zwei Jahre abwarten. Ich denke
- 17 tuklik yaniko'n yetel dos ànyohs, mina'n k'as ku lubul ti to'n,
mit (der Regelung von) zwei Jahren kommt nichts Schlechtes über uns.
- 18 mina'n k'as ku lubul to'n. kik bin meyah yetel in familia hač uč'ak
Nichts Schlechtes kommt über uns herein. Ich habe mit meiner Familie sehr gut gearbeitet,
- 19 tratartik kak bètik mátan, mina'n äh, yetel u lak h mèn'o'b ku lohko'b to'n
als wir die Speiseopfer durchgeführt haben. Es gibt nicht...äh... mit den den anderen
- 20 rànčo. [A: yan tec akuerdos especial ti u tiempo wa paleč?] hač ka ...
h mèn'o'b, die unser Rancho reinigen. [A: Hast du spezielle Erinnerungen an die Zeit deiner Kindheit?]

- 01 yan, hač tin unirt im bah yetel k familia, yetel in papa, hač miš hump'el k'as yetel
Die gibt es! Als ich mich mit meiner Ehefrau zusammen tat, mit meinem Vater. Es gab nichts
- 02 in papa. hač, tak dyòs, tuy ilik kin t'an beyorah tak Gaspar yetel Calin, in
Schlechtes mit meinem Vater. Gott sah, dass ich mit Gaspar und Calin und meinem
- 03 lako' Daniel, ti bida ten mišmak inordiar má' tin lako'ba' kin tubuh ten, men
Bruder Daniel spreche. In meiner Lebensweise stört mich niemand, meine Angehörigen vergesse ich
- 04 ten ka ç'ok in bel, yetel in pamilia tak yetel u kimak u yol in papa, uç' u tukul
nicht, denn als ich meine Ehefrau heiratete, freute sich mein Vater, gute Gedanken hegte
- 05 in papa, uç u tukul in mama, hump'el akuerdo, miš hump'el k'as yan
mein Vater, gute Gedanken meine Mutter, ein Einverständnis. Es gab nichts Schlechtes.
- 06 tene' hump'el ba'l uç', u limpio, no mas yan èro¹ yetel kiyalale' ka
Was mich betrifft ist es ein Gutes, Reines, es gibt keine Ausgaben und man sagt, du
- 07 mètik èro wala p'aš wa yan teč hump'el deuda hump'el k'eban
machst Ausgaben oder Schulden, wenn du eine Schuld hast, ist eine Sünde in
- 08 yokol kab. yetel no mas in krèdit, tak'in ku ç'abah ti to'n, no mas in
der Welt. Und mit keinem weiteren Kredit, Geld, dass uns gezahlt wurde, mit nicht mehr
- 09 krèdito, čen in PRONASOL u k'abatik yetel PROCAMPO. lèti kin
Kredit, als durch PRONASOL, wie es (das Programm) heißt und durch PROCAMPO.
- 10 benefisiartik im bah yetel in familia ten. mina'n ten yetel k'as, yetel in
Damit wurden ich und meine Familie begünstigt. Es ging mir nicht schlecht,
- 11 papa, uči palen, čičinen. tu č'ihseno'n, tu nohočkin ti in papa, miš
mit meinem Vater, damals, als ich ein Kind war, als ich klein war. Er zog uns auf. Die
- 12 hump'el k'as. hač uç'. hač tin tratata'l ku deberser in mama, bey in
Erziehung meines Vaters war nicht schlecht. Ich wurde gut von meiner Mutter behandelt
- 13 papa, bey in ermanoso'b, in lako'b, mina'n ten k'as yetelo'b durante
wie auch von meinem Vater und meinen Brüdern, meinen Geschwistern. Ich habe nichts Schlechtes
- 14 treinta anyoys. beyorah yan hump'it kambio. kambio, dies ànyoys yan
mit ihnen während der 30 Jahre erlebt. Heute wandelt sich dies etwas. Seit zehn Jahre (nun) gibt es
- 15 hump'it kambio, palta komunikasion, ç'ikbaltik muč'hump'el ba'l ti in
ein wenig Veränderung, Kommunikation ist nötig, gemeinsame Gespräche mit
- 16 lako'. tin... tak bida yetel ak lako'n učil hač tratablo' yetelo'b, kak meyah
meinen Geschwistern. Das Leben mit meinen Geschwistern damals war sehr umgänglich, wir
- 17 muč'. kak mètik hump'el kol sinco ermanos, seis yetel in papa. kol kak
arbeiteten zusammen. Wir bestellten ein Feld mit fünf Brüdern, zu sechst mit meinem Vater.
- 18 bètik. kak mètik kuadrosientos mekates kol, seiso'n ermanos. ka pu
Das Feld bestellten wir, wir bearbeiteten ein Feld von vierhundert Mekates, wir sechs Brüder.
- 19 ç'okli u bèl Pancho, ka pa'to'n sinko yetel in papa. ka ç'ok u bel
Als Pancho heiratete, verblieben wir zu fünft, mit meinem Vater zusammen. Als
- 20 Daniel, ka pa'to'n quadro, sinko yetel in papa, yetel Gaspar, ten, yetel
Daniel heiratete, blieben wir vier, fünf mit meinem Vater, mit Gaspar, mir, mit

¹ Möglicherweise eine Verkürzung des spanischen Wortes *erogación* in der Bedeutung von (Geld-)ausgabe

- 01 Carlos yetel in papa. ka ç'ok u bel Gaspar, ka lèti rànčo yano'n, katul u
Carlos und meinem Vater. Als Gaspar heiratete, waren wir zu zweit auf dem Rancho,
- 02 separato wa lèti' [A: tu k'ašal u lak' nah?] aha, tu k'ašal u lak' hump'el
getrennt von den anderen [A: Es wurde ein weiteres Haus gebaut?] Aha, man errichtete
- 03 nah. ka ç'okeh Daniel, Pransisko, yetel Daniel, yetel Gaspar ç'ok u bel,
ein weiteres Haus. Als Daniel, Francisco... und Daniel... und Gaspar gut verheiratet waren,
- 04 yetel uç', mina'n k'as. tu kwarto ka ç'ok in bel. unido yetel in lako'b
es gab nichts Schlechtes. Als vierter heiratete ich. Verbunden mit meinen Geschwistern
- 05 mina'n k'as. [A: baš anyoh?] anyoh, este, ochenta y dos ka ç'ok in bel.
gab es nichts schlechtes [A: welches Jahr?] Im Jahr, nun, 82 heiratete ich, 82.
- 06 ochenta y dos. le tiempo helo' ...dos a...un anyoh, hump'el ha'b
Zu dieser Zeit, als ich zwei... ein Jahr, ein Jahr
- 07 ç'ok in bel yetel in papa, k'at in seperat im bah tun ka luk'en rànčo.
verheiratet war, bei meinem Vater, da wollte ich mich trennen und das Rancho verlassen.
- 08 un ànyoh u ç'oks im bel in papah, ka luk'en rànčo
Ein Jahr nachdem mich mein Vater verheiratet hatte, verließ ich das Rancho.
- 09 baš ten luken rànčo? yo kwadro familiailen ka ç'ok in bele' katen tukle ten in
Warum das Rancho verlassen? Als vierter meiner Familie heiratete ich. Da dachte
- 10 mèt hump'el familia ten tihuna. miš tin ka meyah yetel in papa, miš yetel
ich, ich gründe meine eigene Familie. Ich arbeitete nicht mehr mit meinem Vater, nicht mit
- 11 Gaspar, miš yetel Daniel, miš yetel Paran, Pancho, kin tukla. quadro
Gaspar, nicht mit Daniel, nicht mit Paran, Pancho. Ich dachte, mit vier Brüdern kann ich
- 12 ermanos min meyah yetel. ka hok'en waye' kah Señor ti mil
nicht zusammen arbeiten. Deshalb kam ich 1984 hier nach Señor
- 13 novesientos ochenta y kwadro ka sunahen waye' Señor ka luk'en rànčo.
als vierter kam ich hier nach Señor, ich verließ das Rancho.
- 14 ka meyahnahen sinko ànyohs waye' tu kahal Señor. meyahnahen,
Ich arbeitete fünf Jahre hier im Ort Señor. Ich arbeitete
- 15 ti lèti kol waye'. kada kinsenal kin bin inšimbatik in papa rànčo, yetel in
auf dem Feld hier (in Señor). Alle fünfzehn Tage besuch(t)e ich meinen Vater auf dem Rancho sowie
- 16 lako'b. lètio'be' ti kahalno'b rànčo tun. tene hok'en kahtal waye'. sinko
meine Geschwister. Die lebten weiterhin auf dem Rancho. Ich zog in das Dorf hier. Fünf
- 17 ànyohs kin unir im bah ti seper... ti lèti hump'el familia,? t'in seperark im bah
Jahre vereinigte ich mich ... trenn... von der Familie. Ich trennte mich
- 18 hump'iti' ti in papa. pero in papa ma u k'at lo'bah. ka in meyah,
ein wenig von meinem Vater. Aber mein Vater wollte es nicht mit mir verderben. Ich arbeitete,
- 19 kin mètik, in meyah tihuna. pero ten, ç'ok in bel, in papa mun mandartiken,
ich machte es, ich arbeitete allein. Aber als ich heiratete, kommandierte mein Vater mich nicht herum,
- 20 kin tuklik. ka tuy al' tene': iho yetel uç' beyo'
denke ich. Er sagte zu mir: Sohn, es ist gut so heute.

- 01 belak, ç'ok a bel, kin ç'oksik a bel. ten ka ç'ok in bel uçi yetel a mama,
Du heiratest, ich verheirate dich. Als ich damals deine Mutter heiratete,
- 02 tin p'at in papa, tin p'at in mama. beyšan teč, komo ç'in ç'oksik a bel yan
trennte ich mich von meinem Vater, ich trennte mich von meiner Mutter, so wie du jetzt. Wo ich dich
- 03 a hok'ol šan a mèt hump'el familia. yan a...yantat mehen palalo', yan u
verheiratet habe, musst du auch heraus, um eine Familie zu gründen. Es kommen kleine Kinder,
- 04 yantat a nohkintik ula' a palal, yan šan u p'atkeč tiempos, wa kuša'nen
du ziehst weitere Kinder auf, sie werden dich ebenfalls irgendwann verlassen. Wenn
- 05 inwil a palal. ka tu tuklik in papa. sinko ànyohs hok'a'nen in mèt in ... in aventuart in bah
ich noch lebe, werde ich deine Kinder sehen. So dachte mein Vater. Fünf Jahre wagte ich mich weg
- 06 yetel in familia in kaštiko' šta waye' Señor. ka sunahen...ka
mit meiner Ehefrau und versuchte es hier in Señor. Ich kehrte jedoch wieder zurück,
- 07 ka sunhahe' in tukul ka bini katen rànčo, in meyah yetel tuni in papa,
meine Gedanken kehrten zurück, ich ging wieder zum Rancho zurück. Ich dachte daran
- 08 kin tuklah. pero ka k'učen rànčo, ka tin tuklah katene', wa yan...
mit meinem Vater zusammenzuarbeiten. Ich zog wieder auf das Rancho. Dann dachte ich wieder,
- 09 kin tuklik ten, wa yan k'as, sinko ànyohs ç'in luk'ul rànčo wa ok'en katen
wenn es nun schlecht wird. Fünf Jahre zuvor hatte ich das Rancho verlassen, als ich zum zweiten Mal
- 10 meyah yetel in papa. katen in tuklah tune' wa yan k'as mas... katun inw a'l
kam, um mit meinem Vater zu arbeiten. Erneut dachte ich daran, das es Probleme geben könnte.
- 11 in papa, mehor kin meyah tinhuna rànčo, teč ta meyah tahuna šan. yetel
Da sagte ich zum Vater, besser ich arbeite auf dem Rancho für mich allein, du hast auch für dich allein
- 12 Carlos, yetel maestro Eusebio, ku meyah tun lèti, oštulo'n yetel San,
gearbeitet (damals). Mit Carlos und dem Lehrer Eusebio, mit ihnen wurde gearbeitet, zu dritt waren
- 13 ku meyah oštul yetel in papa. ten tun ma ok'en ičilo'b, k'at in mèt in kol
wir mit San. Sie arbeiteten zu dritt mit meinem Vater. Ich trat nicht dazwischen. Ich wollte mein Feld
- 14 rànčo. katul k'uč un ànyoh, ochenta y nueve, tia'nen rànčo tun. tia'nen
auf dem Rancho bestellen. Erneut verstrich ein Jahr, 89 war ich auf dem Rancho. Ich war auf dem
- 15 rànčo yetel in lak'o'b, ti ak' noventa ka tin p'atik rànčo tuhun hump'it.
Rancho mit meinen Geschwistern. 90 verließ ich das Rancho ein wenig.
- 16 čen tun, čen tun kol kin bètik rànčo tak bey ànyoh dos mil
Lediglich das Feld bestelle ich bis heute im Jahr 2000.
- 17 beyorah. es(te), hač nač ten rànčo, mu hač bèt in he'le, yo'sa' in palal
Das Rancho ist so weit weg für mich, ich komme nicht zur Ruhe, wegen den Kindern.
- 18 [A: biš u he'la'nil u bida rànčo yetel u bida waye Señor?] rànčo hač
[A: Wie unterscheidet sich das Leben auf dem Rancho von dem Leben hier in Señor?] Das Leben auf
- 19 trábaho, hump'el bida. wa ten yanen rànčo, hump'el, hump'el mes miš
dem Rancho ist sehr anstrengend. Wenn ich auf dem Rancho bin, einen Monat lang,
- 20 tinw ilik tak'in, mina'n ten tak'in. čen wa kin ç'onik hump'el keh, wa hump'el kitam.
sehe ich kein Geld. Nur wenn ich ein Reh schieße oder ein Wildschwein.

- 01 kin p'atik čumuk in hantik, kin konik čumuk k'iwik,
Ich behalte eine Hälfte, die ich verzehre, eine Hälfte verkaufe ich auf dem Markt
- 02 beinte pesos, wa treinta pesos. rànčo lo bida. ka tial te
für 20 Pesos oder 30 Pesos. Das ist das Leben auf dem Rancho. So ist es,
- 03 helo', tene' yan in familia, yan Luis. ka tinwyala yaniken yetel lo rànčo
ich habe meine Familie, es gibt Luis. Ich sagte, ich kann mich hier nicht erholen
- 04 mu seger in hele' way k'aš. kin hok'... kin tuklik beyorah, kin hok'ol
auf dem Rancho, hier im Wald. Ich muss raus, ich glaube jetzt, ich muss raus in die
- 05 kah Señor. kin kaštik hump'it ganar in mèteh. tili ɸ'a' te's in manik
Ortschaft Señor. Ich suche eine Verdienstmöglichkeit. Damit ich euch [Familienangehörigen]
- 06 gayeta yetel pan a hante's. k'aš hač mišbah yan. hač trábaho, mina'n
Kekse und Brot zu essen kaufe. Im Wald gibt es nichts. Es ist mühselig, es gibt kein
- 07 tak'in, yan ak hantik čen p'ak', yetel hump'it he', čen yan rànčo. hač
Geld. Wir essen nur Tomaten und ein bisschen Ei, dieses nur gibt es auf dem Rancho. Sehr
- 08 trábaho' rànčo. laten tin subrirtik rànčo hač trábaho yaniken, mina'n ten
anstrengend ist das Rancho. Deshalb habe ich das Rancho verlassen, weil es sehr anstrengend ist.
- 09 tak'in, ka hok'en way Señor. [uči' wa pale's, hač nak'lawole's
Ich habe kein Geld, [deshalb] kam ich hier heraus nach Señor. [A: Damals, als du Kind warst, hast du
- 10 yetel u bida te'lo'] hač ku nak'lakolo'n tu tiempo má' ɸ'òk in bèl tia'no'n
dich gelangweilt mit dem Leben dort?] Wir haben uns sehr gelangweilt, als wir noch nicht verheiratet
- 11 sinko hobeneso'n ti in papa, mina'n tak'in. seis, siete ànyohs, ocho.
waren, die fünf Söhne meines Vaters, es gab kein Geld. Sechs, sieben Jahre, acht
- 12 kinse ànyohs yan ten, mina'n ten tak'in. mina'n tak'in ti in papa. čen
fünfzehn Jahre war ich und hatte kein Geld. Mein Vater hatte kein Geld. Nur
- 13 ku konik huntul k'ek'en ku yantal tak'in yetelo' kuša'n in mama, hač
wenn er ein Schwein verkaufte, kam Geld herein und als meine Mutter lebte, war es
- 14 trábaho mina'n tak'in ti. miš...miš estudio, má' tu ho'so'n šok waye'
sehr schwer für sie, ohne Geld. Es gab kein Lernen, wir wurden hier nicht ausgebildet
- 15 kah Señor. tene' hač hump'it šok tin bètah. kinto ànyoh tin šokah no
in Señor. Was mich betrifft, ich habe nur sehr wenig Bildung erhalten. Bis zum fünften Jahr lernte ich,
- 16 mas primaria [A: tu's...?] waye'Señor, waye' Señor. tu ho'sah
nicht mehr als die Primaria [A: Wo?] Hier in Señor. Damals brachte mich mein Vater (nach Señor)
- 17 in papa uči' šok. pero má' tu hač pa't ten šok, mas ku talo' č'ahen ku
zum Lernen. Aber ich blieb nicht lange, um zu lernen, er kam, um mich in den Wald zu bringen.
- 18 bicken k'aš, kin meyhaken, ka kolnaken tu pač. tak'in mina'n, nok' ...
Ich arbeitete, ich bewirtschaftete das Feld mit ihm. Kein Geld, Kleidung....
- 19 mina'n casi nok', kap'el in nok' rànčo, mina'n. mu bèt in tal pasear.
es gab fast keine Kleidung. Zwei Kleidungsstücke hatte ich auf dem Rancho. Ich konnte nicht spazieren
- 20 mina'n pasear, mina'n dibersion, mina'n č'antal iknal, mina'n č'an, k'aš
gehen, keine Spaziergänge², keine Abwechslung, es gab nichts zu schauen, schlecht ging es uns,

² Mit diesem Ausdruck sind die geselligen Besuche im Park im Zentrum des Ortes gemeint.

- 01 yano'n, hač čen k'aš. [A: pero hump'it naç' ti, äh, tak äh, San Antonio] San einfach nur schlecht [A: Aber es war nicht weit bis San Antonio]
- 02 Antonio, dose ànyohs beyorah, wa kinse ànyohs, kin tuklik, beyorah, San Antonio, zwölf Jahre ist es jetzt her, oder fünfzehn Jahre jetzt, denke ich,
- 03 kahkuntak San Antonio. tia'no'n rànčo Lankiuic setenta, mil novesiento da wurde San Antonio gegründet. Auf dem Rancho Lankiuic (waren wir) siebzig,
- 04 setenta San Antonio miš tako' lètio' kahtal ti k'aš. 1970 gab es San Antonio nicht, sie lebten im Wald.
- 05 lètio'be'kahnalobe Enegible, u k'aba hump'el kah ku pa'tah lak'in ti Lankiuic, Sie siedelten in Enegible, so hieß ein Dorf, welches im Osten von Lankiuic lag.
- 06 quadro kilo..., quadro leguas ku tal Lankiuic, Enegible ti luk'eh máko' Vier Kilo... vier Leguas von Lankiuic entfernt. Die Leute verliessen Enegible
- 07 ka talo' kahtal tak iknal San Antonio. ti luk'balo' Enegible le máko'bo', und kamen, um in San Antonio zu siedeln. Die Leute verließen Enegible,
- 08 ku kahalo'be' Enegible u k'aba [A: belake mina'n] Enegible? [A: mh] u wo sie lebten. Enegible hieß es. [A: Heute gibt es das nicht mehr] Enegible? [A: mh]
- 09 lah luk' máko'be' [A: ti San Antonio] tu pormato hump'el kah u k'at u Alle Leute verliessen es. [A: nach San Antonio] Sie gründeten eine Ortschaft, die sie
- 10 k'abatah San Antonio. eske, Enegible u k'aba u kahalo' kač. tal naço' San Antonio nannten, Enegible hieß die frühere Ortschaft. Sie näherten sich
- 11 tu kah... tu rànčo, tak rànčo Lankiuic, naço', tak naç, tak iknal besino dem Ort... dem Rancho, dem Rancho Lankiuic, näher, bis nahe heran. Sie wurden Nachbarn
- 12 pa'tik rànčo. mil novesientos ochenta, kin tuklike'. des Ranchos, 1980, denke ich.
- 13 ka yanlaho mètah kàretera San Antonio ka tu k'abatik San Antonio. ka Als die Strasse gebaut wurde. San Antonio wurde es genannt, San Antonio.
- 14 mètah lo kàreterae' [A: tak Señor?] tak Señor. de tiempo helo' ka kak Als die Strasse angelegt wurde. [A: Nach Señor?] Nach Señor. Vor dieser Zeit
- 15 hok'ol way Señor yetel šimbalil la' k tal tak waye' Señor, sak karete... kamen wir wandernd hier nach Señor, bis hier nach Señor, auf der weissen Strass...
- 16 sak be', sak tal šimbalil. keš kuy a'k a tál kak lukul way Señor kak bin auf dem weißen Weg,³ kamen wir gewandert. Man sagte, wir sollten Señor verlassen und
- 17 rànčo to'n. pero mišyetel hač tràbaho to'n. [A: ič rànčo belake' čen k'aš (ganz) zum Rancho ziehen. Aber alleine war es mühselig für uns. [A: Auf dem Rancho gibt es
- 18 yan] čen k'aš, hač beyorah hač in patma rànčo. mu hač heute nur noch Wald] Nur Wald, zur Zeit habe ich das Rancho sehr vernachlässigt. Es zieht mich
- 19 yamartiken ka šiken in mèhump'el k'in in limpiarteh e le rànčo. baš ten nicht hin. Eines Tages muß ich das Rancho (vom Bewuchs) säubern. Warum
- 20 más preokupadoen, kin tuklik, hač, hač, hač tin ç'aik mano' tin bin ich zu beschäftigt? Ich denke, ich muß meinen Kindern etwas bieten.

³ Schon die vorspanischen Maya nannten ihre aus *saskab* angelegten Straßen *sakbe'* (weiße Straße).

- 01 palalo'. wayway naç'ila kin kaštik hump'it meyah mina'n ten
Hier in der Nähe suche ich ein wenig Arbeit. Ich habe keine
- 02 tiempoe' limpiar rànčo, in limpiarteh, inw uç'kinteh in nail. hač k'aš
Zeit, das Rancho zu säubern, um das Haus instand zu setzen. Es ist sehr überwuchert
- 03 beyorah [A: pero uči...] uči, hač limpio rànčo [A: hač ya'b alak ...] ya'b!
zur Zeit. [A: Aber früher...] Früher, da war das Rancho gepflegt [A: sehr viele Haustiere...]
- 04 ya'b! yan to'n k'ek'en, yan kaš, yetel ulum. hač tah hanil uči rànčo, hač
Viele! Wir hatten Schweine, es gab Hühner und Truthähne. Es gab viel zu Essen früher auf dem
- 05 hanil. yan hump'el ektaria u kahil rànčo beya. mina'n k'aš kasi.
Rancho, viel Nahrung. Einen Hektar war das Rancho groß. Es gab dort fast keinen Bewuchs.
- 06 pero, beyorah hač lo'b, men ma' hač a kač he'le'. [A: yan yanal ba'l hač
Aber heute ist alles überwuchert, es ist nicht so wie früher [A: Gibt es andere bedeutende Dinge über
- 07 importante yok'ol Lankiuic, ku kahal teč, hump'el ç'ikbal, čen hump'el
Lankiuic (zu erzählen), die du erinnerst, eine Erzählung, nur eine
- 08 akuerdo... cuento... baš kuy učul, uči] učile'... (Vidal überlegt) ... e rànčo
Erinnerung... Geschichte... was damals geschah] Damals... auf dem Rancho
- 09 Lankiuico' ... e rànčo hač, hač um... hač ku he'le, este máko'b ku talo'b
Lankiuic... auf dem Rancho, da, da... da rasteten die Leute, die aus
- 10 Chunpom, ti' ku mánder učil. ku mán nukuč máko'b Lankiuic,
Chunpom kamen. Dort kamen sie damals vorbei. Es kamen die *nohoč máko'b* auf ihrem Weg in den
- 11 ku bino'b sànto kah Guardia, yetel, yetel k yum. ku mètik in
heiligen Ort (Tixcacal) Guardia an Lankiuic vorbei, mit unserem Herrn (Kreuz). Mein
- 12 papa, ku mètik ... ku bètik matan. wayeno' tal nukuč máko'b yetel, yetel
Vater machte...machte Speiseopfer. Hierher kamen die *nohoč máko'b*, mit dem
- 13 sànto, ku lukul Chunpom, ku mán Eneçible, ku kučul Lankiuic. lèti, ku
Kreuz, sie verliessen Chunpom, sie kamen an Eneçible vorbei, sie reisten nach
- 14 kinsik k'ek'en učil, ku mètik matan nohoč, matan ti nukuč máko'b uči.
Lankiuic. Die *nohoč máko'b* töteten damals Schweine für Speiseopfer
- 15 ku ç'oko ku luklo talo' ti Tixcacal Guardia, hač ya'b mák ku mán rànčo
Als sie fertig waren, brachen sie nach Tixcacal Guardia auf. Viele Leute kamen damals auf dem
- 16 uči, u ç'entro çeremonial ku lukul Tixcacal u belo' ku mán tak rànčo
Rancho vorbei. Als sie das Zeremonialzentrum verlassen hatten, führte sie der Weg nach
- 17 Lankiuic. laten mač u pa'tal uči. hump'el, hump'el beh, hač trànkilo,
Lankiuic. Deshalb blieben sie damals nicht. Ein Weg, sehr ruhig.
- 18 hač, hač uç' beh. mišmák ku mán, k'ak'as máko'b mač
Ein sehr, sehr guter Weg. Niemand wandelt dort, schlechte Menschen
- 19 u máno'bi', čen máko'b santo ... [A: ...oksah...] oksah nukuč máko'b
wandeln dort nicht, nur heilige Leute [A: betraten ihn] betraten...nur die *nohoč máko'b*
- 20 ku máno' [A: belake šan?] be'le ma', San Antonio ku máno'. Lankiuic
benutzten ihn. [A: Heute auch?] Heute nicht mehr. Über San Antonio gehen sie. Über Lankiuic

- 01 mač u máno' [A: pero, u beh... u beh...] u bel, u beli le lo' mu pa'tal,
gehen sie nicht (mehr) [A: Aber der Weg... der Weg?] Der Weg, der Weg ist nicht erhalten geblieben
- 02 tak San Antonio, te sak be' ku talo', ku talo' tak way Sen... way tak
Nach San Antonio auf dem Weg kommen sie, sie kommen hier nach Señor... hier nach
- 03 Tixcacal Guardia. hač učben tak... tak mina'nen ten. hač učben rànčo,
Tixcacal Guardia. Viel früher... als es mich noch nicht gab. Das Rancho ist sehr alt.
- 04 yan keš setenta ànyohs, wa ochenta ànyohs u kahbeso'. amim in
Es wird seit etwa 70 Jahren oder 80 Jahren besiedelt. Mein verstorbener
- 05 papao' rànčo, hač učben kah, hač ya'b ta ku... kin tuklik, lo...u papa
Vater auf dem Rancho, in der alten Siedlung, dachte viel an
- 06 in papa u rànčo uči. yan katulo' amigos in papa, kahnal yetel
seinen Vater auf dem Rancho damals. Es gab zwei Freunde meines Vaters, mit denen er
- 07 uči' rànčo [A: aha, maš?] u èrmano', untul èrmano, kin uča'n kimic
zusammenwohnte, damals auf dem Rancho [A: Aha, wer?] Der Bruder, ein Bruder, er ist gestorben
- 08 [A: Alberto] Alberto, huntul u èrmano mák. ti šan kahnal yetel in papa uči.
[A: Alberto] Alberto, ein Bruder, der auch mit meinem Vater zusammenlebte damals.
- 09 ku mètko'b matan uči', yetel u lak Don Mateo Cante, le yan u tienda,
Sie führten damals Speiseopfer durch, mit der Familie Don Mateo Cante, der heute eine Tienda
- 10 tučel Mauro. huntul čan behito u k'aba Mateo Cante ti kahnal Lankiuic.
neben dem Haus von Don Mauro hat. Ein kleiner Kumpel, der Mateo Kante heißt, wohnte in Lankiuic
- 11 uči rànčo, kin tuklik, uči rànčo, hač, hač očenta ànyohs, ma' ... učile'
Das Rancho ist, denke ich, mindestens 80 Jahre alt, nein...damals
- 12 yan tak'in ku tak'ik le nukuč máko. yan, yan, este plata kašta'bi', tak'in
hatten die *nohoč máko 'b* Geld versteckt. Es wurde, es wurde, nun, Silber gefunden, Geld
- 13 kašta'bi'. este, Don Mateo tu kaštah tak'in. to'n ti tak yantal yetel in papa, yetel
wurde gefunden. Don Mateo fand Geld. Als wir dort waren, mit unserem Vater und
- 14 lo ermano in papa, mina'n, mina'n tak'in tak kaštah [A: pero
seinem Bruder, haben wir kein, kein Geld gefunden [A: Aber
- 16 lèti tu kaš...] Don Mateo tu kaštah plata učben, u tak'in učben máko'.
er fand...] Don Mateo fand altes Silber, das Geld der Alten.
- 17 rànčo... kin tuklik rànčo hump'el kah, hump'el rànčo yan ochenta ànyohs
Rancho... ich denke das Rancho ist eine Siedlung, ein Rancho, das schon 80 Jahre besteht.
- 18 kahbesak uči. učben rànčo [A: yan šan] ti laten, kin tuklik min p'atik
Ein altes Rancho. [A: gibt es auch...] Deshalb, denke ich, kann ich mich nicht trennen.
- 19 este le kimle kin pa'tik kin bin rànčo, čen kin bin in mèt in kol [A: kin
Bis ich sterbe, bleibe ich. Ich gehe zum Rancho, ich mache jedoch nur mein Feld... [A: Ich
- 20 tuklik č'oki, hač dyos bo'tik]
denke wir sind fertig, vielen Dank]

- 01 [A: tu's ku he'le le nohoč máko'bo ič Lankiuic. tu's ku wenel?] tu nail,
[A: Wo rasteten die *nohoč máko'b* in Lankiuic, wo schliefen sie?] In einem anderen Haus,
- 02 u lao', u la' hump'el nah, yan u la' hump'el, hump'el nah, lu
ein anderes Haus, es gab ein anderes Haus,
- 03 k'ašma' in papa. ič kahil Lankiuic rànčo, ku he'lel sientokinse personas,
welches mein Vater errichtet hatte. In der Siedlung Lankiuic rasteten 115 Personen.
- 04 sientokinse personas ku bin tu pačil le sànto [A: hač hah?] hač ya'b.
115 Personen folgten dem Kreuz. [A: Tatsächlich?] Sehr viele!
- 05 ku bin mák uči yetel u č'on, ku kanantah le sànto ku bisah Chunpom [A:
Es kamen damals die Leute mit den Gewehren, sie bewachten das Kreuz, das sie aus Chunpom
- 06 tulakal ku wenel ič Lankiuic?] tulakal muč', miš huntul ku načtal,
brachten. [A: Alle schliefen in Lankiuic?] Alle zusammen, nicht einer entfernte sich (zum Schlafen)
- 07 mišmak ku hok'ol pasear. ku kanantal le iglesia tene' máko'.
Niemand ging hinaus. Die Leute bewachten die Kirche.
- 08 sinko huntul máko' kanantik yetel č'on. u masilo' lahtena' tia'no'bi. le
Fünf Leute bewachten sie mit Gewehren. Deswegen waren die meisten da.
- 09 tiempo le helo'. čen sasak ku kala wač' ku kanlo' lèti ku bino'.
In der damaligen Zeit. Wenn es hell wurde, lösten sie die Hängematten und gingen.
- 10 kinse dias biha'no' Chunpom, ku suto', ku ka he'lo' wenel Lankiuic u
15 Tage blieben sie in Chunpom, sie kehrten zurück, sie schliefen eine weitere Nacht in Lankiuic.
- 11 lak' hump'el noče. hump'el noče wenlo' Lankiuic. yan u yabila' dyos
Sie schliefen eine weitere Nacht in Lankiuic. Der liebe Gott
- 12 ku kanantko'n rànčo, men hač ya'bak, ak mètik matan ti nukuč máko'b
beschützt uns auf dem Rancho, weil wir viele Speiseopfer veranstaltet haben für die *nohoč máko'b*,
- 13 ku talo' Chunpom, ku talo' Guardia yetel sànto, tak k'amik yetel uč'
die aus Chunpom kamen, die mit dem Kreuz aus (Tixcacal) Guardia kamen, uns wurde dort Gutes
- 14 te'lo'. kak si'k gràsia ti lètio' [A: wa yan fiesta ič Chunpom, yan
gesandt. Wir übergaben ihnen die Speiseopfer [A: Wenn in Chunpom Fiesta war, gab es
- 15 hograsia ti Chunpom, ti le mákobo' Tixcacal Guardia šan] yan, ku bino' šan
eine Prozession nach Chunpom, auch von den Leuten aus Tixcacal?] Die gab es, sie gingen ebenfalls,
- 16 Tixcacale'. ku bino yetel le sànto, ku mačko', ku bisko' šimbalil,
aus Tixcacal. Sie gingen mit dem Kreuz, sie nahmen es, sie brachten es in Pilgerschaft.
- 17 yetel kučmo ku bino Chunpom, yan fiesta ku mètah Chunpom [A: ku he'lel] ku
Mit der Last gingen sie nach Chunpom, wo eine Fiesta veranstaltet wurde [A: Sie ruhten] Sie
- 18 he'lel, ku mèt kinse dias le nukuč máko', tak mil
ruhten, sie machten [eine Tour] von fünfzehn Tagen. Seit 1930
- 19 novesientos treinta, wa beintisinko ku bino', milnobesbeintisinko
oder 25 gehen sie, 1925.
- 20 ku bin le nukuč máko' tak Chunpom ku šimbatko'b le sànto guardoartiko
gehen die *nohoč máko'b* nach Chunpom, sie besuchen das heilige Kreuz aus Guardia

- 01 Chunpom yetel Tixcacal ku mèt ku... ku šimbatkuntalo' tu'š kuy učul le sànto
Chunpom und Tixcacal, sie machen... sie besuchen sich, dort wo gerade die heilige Fiesta stattfindet.
- 02 Fiesta. ku bisahlo'bi. kinse dias yan u Chunpom, ku ka suto'
Es (das Kreuz) wird dorthin gebracht. 15 Tage bleibt es in Chunpom, dann kehren sie zu
- 03 tu kahalo'b, bey Tixcacal, beyšan yetel Chunpom [A: pero, hač uči] hač uči [A: maš
ihren Dörfern zurück, genauso Tixcacal wie auch Chunpom. [A: Aber viel früher] Viel früher. [A: Wer
- 04 kahtlahi ič Lankiuic kač uči, aw ohel?] ànimo papa in papa,
lebte früher in Lankiuic, weißt du das?] Meines verstorbenen Vaters Vater,
- 05 u papa in papa, [A: ku kahtal...] ku kahtalo' uči'. čen k'aha'n ten, u
der Vater meines Vaters... [A: Wohnte...] ...wohnte dort damals. Ich erinnere mich nur,
- 06 padresto in papa tinwilah... tin k'aoltah let tu padresto in papa,
dass ich den Schwiegervater meines Vaters dort gesehen habe, ich kannte den Schwiegervater meines
- 07 ku k'abatik Bonifacio Poot. ku k'abatik u padresto in papa. u mama in papa,
Vaters, der Bonifacio Poot hieß. So hieß der Schwiegervater meines Vaters. Die Mutter meines Vaters
- 08 tink'aolto' mama, in abuela, tink'aolto' in abuela ten. ku k'abatik
kannte ich, meine Großmutter, ich kannte meine Großmutter.
- 09 u mama in papa Señora Vicenta Poot beyo'. ku k'abatik u mama in papa
Die Mutter meines Vaters hieß Señora Vicenta Poot. So hieß die Mutter meines Vaters.
- 10 učile' tak Bayadolilo, ku tal Bayadolilo beh, ku máno' waye' Señor
Früher führte von Valladolid ein Weg hierher nach Señor.
- 11 šimbalil ku kučlo' tak Lankiuic, ku bino'b tak Chunpom. ku tasko'b u
Wandernd reiste er (der Händler) nach Lankiuic, er kam von Chunpom, er holte
- 12 nok' yetel gàyetah, yetel àsukar, yetel maskab, yetel lima, yetel yol č'on. ku mètik
Kleidung, Kekse, Zucker, Macheten, Schleifsteine und Munition. Er blieb einen
- 13 hump'el més Chunpom, le komersiante, ku sut. yetel u čimin, treinta
Monat in Chunpom, der Händler, dann kehrte er zurück. Mit Pferden, mit dreißig
- 14 huntule čimin, kabayos, ku tàsik le kuč. ku ka tal lèti, ku ka bin dos
Pferden, Pferden (span.), sie trugen die Lasten. So kam er. Er ging zwei
- 15 meses okok Chunpom, ku sut, ku kučul katen Zaci. [A: ah konol?] ah
Monate nach Chunpom, kehrte zurück und reiste erneut nach Zaci (Valladolid) [A: Der Verkäufer?]
- 16 konolo'b. huntul nohoč mák, čen ku k'abatik kuy alal ti u k'aba, inw ohli,
Die Verkäufer. Ein alter Mann. Wie hieß er noch, es wurde gesagt dass sein Name... ich weiß es,
- 17 Don Pito Adilis, Don Pito Adilis ku k'abatik le nohoč mák ku konik nok',
Don Pito Adilis, Don Pito Adilis hieß der alte Mann, der Kleidung verkaufte,
- 18 ku bisik nok' u luk Chunpom, yetel yol č'ono', yetel maskabo'. yan,
der Kleidung brachte aus Chunpom und Munition und Macheten. Es war so,
- 19 yetel čikle ku meyahtah uči Lankiuic, yetel kinse huntulo' čimin ku ho'sah
dass damals in Lankiuic mit Chicle gearbeitet wurde. Mit fünfzehn Pferden holten sie
- 20 čikle uči. in papa ku čak ya' yetel in lako' ku čako'b ya' yetel ten. ka
damals das Chicle. Mein Vater zapfte Chicle mit meinen Geschwistern, sie zapften mit mir zusammen.

- 01 ka inwik ten. kin manehartik çimin k'ik' bin čak çikle. yo hump'el le
Damit ich es sah. Ich beaufsichtigte, ich führte die Pferde, mit denen wir zum Chiclezapfen gingen.,
- 02 way ti Lankiuic tu pačil çen yanal k'aš. kak lukul yetel çimin tak tasik çikle way
hinter Lankiuic durch den Wald. Wir brachen mit den Pferden auf und holten Chicle hierher
- 03 Señor. dies huntulo' çikleros ç'an uçi te k'ašo' ku čak u çikle yetel
nach Señor. Zehn Chicleros waren es früher im Wald, die mit meinem Vater Chicle zapfen gingen.
- 04 in papa, ku muč'kutko'b. fin de ànyoh ku bo'tah tio'b hump'it u tuhol
Sie taten sich zusammen. Zum Ende des Jahres bezahlte man ihnen einen gewissen Preis
- 05 çikle ku maniko' lètio' hump'el maskab wa hump'el ç'on in papa uçi', ti
mit dem mein Vater damals eine Machete oder ein Gewehr kaufen konnte,
- 06 ti' lak defender kak bah rànčo, tak meyah yetel maskab, wa kak ç'onik
um uns auf dem Rancho zu verteidigen, um mit der Machete arbeiten zu können oder um einen
- 07 či'k, wa kak ç'onik haleb, yetel kitam, yetel keh, yetel kúç, ku šupul yól
Nasenhären abzuschliessen oder um ein haleb⁴ zu schliessen, ein Wildschwein, einen Hirsch oder
- 08 ç'on. ku konik çikle, ku ka man u la' katen in papa [A: le naho'bo'
einen wilden Truthahn. So schwand die Munition, so wurde Chicle verkauft und mein Vater ging
- 09 Lankiuic hump'it tumben, tumben naho'b, kin tuklik] le tiempo he'lo'
erneut einkaufen. [A: Die Häuser sind etwas neuer, es sind neue Häuser, denke ich] Zu dieser Zeit...
- 10 [A: belake'. uçi yanal naho'b más nohoč wa igwal] kač uçi Lankiuic kap'el
[A: Heute. Früher waren die Häuser größer oder waren sie gleich?] Ganz früher gab es zwei
- 11 nah yan [A: kap'el] kap'el nah yan. çen u nail in papa, yetel hump'el
Häuser. [A: Zwei] Zwei Häuser gab es. Nur das Haus von meinem Vater und ein
- 12 u nail u èrmano uçi' [A: Alberto] ti Alberto, mil novesiento sesenta y
Haus seines Bruders gab es damals. [A: Alberto] Alberto. 1968,
- 13 ocho, kin tuklik, yan kap'el nah. to'n ka tak tuklah, ka pa'to'n rànčo, ka
denke ich, gab es zwei Häuser. Als wir dachten, wir würden auf dem Rancho bleiben, da
- 14 tak k'ašak nail kada huntul familia. sinko èrmanoso'n ka tak k'ašik nail.
errichtete jede einzelne Familie ein Haus. Wir fünf Brüder bauten uns je ein Haus
- 15 hump'el ti Daniel, hump'el ti Gaspar, hump'el ti Calin, hump'el ti
Eines für Daniel, eines für Gaspar, eines für Calin, eines für
- 16 Pancho, hump'el ti ten, hump'el ti Martiniano, tin k'ašik nail. hump'el
Pancho, eines für mich, eines für Martiano. Ich errichtete ein Haus. Eine
- 17 iglesia, seis nah yan, kači'... àh beyorah, beyorah yan seis nah. uçi
Kirche, sechs Häuser gibt es. Damals... àh jetzt, jetzt gibt es sechs Häuser. Damals
- 18 kap'el nah yan, hač kap'el nah ičen k'aš [pero beyorah yan ošp'el ...
waren es zwei Häuser, zwei Häuser mitten im Wald. [A: aber heute gibt es drei...
- 19 hump'el iglesia yetel siete u la'] siete yan beyora [A: hump'el šla' nah]
eine Kirche und sieben andere Häuser] Sieben gibt es jetzt. [A: Ein altes Haus]
- 20 hump'el šla'nah, ç'u lubuh, siete yetel lèti, hump'el na ç'u lubu u nail
Ein altes Haus, es ist verfallen, sieben mit diesem. Eines ist schon verfallen, das Haus

⁴ Das Gestreiftes Aguti ist ein katzen großes Nagetier.

- 01 animin in papa [A: beyo'ʔ?] siete hump'ele' nah yan beyora Lankiuic.
meines verstorbenen Vaters. [A: Jenes?] Sieben Häuser gibt es in Lankiuic.
- 02 [A: yan u lak' u tial Don Pedro] aha, u ti Don Pedro. Don Pedro Tec. čen
[A: Es gibt ein anderes, das Don Pedro gehört] Aha, das gehört Don Pedro, Don Pedro Tec.
- 03 talo' ku bentkubah rànčo to'n, men lètie' uǰ' uy ilik u yantal nal rànčo.
Er kam, um sich uns anzuschliessen auf das Rancho, denn ihm gefiel der Mais auf dem Rancho.
- 04 yan Laguna, yan u si'sa' le làguna ti nal. Don Pedroe' u tal u mèt u kol
Es gibt den See, der See kühlt den Mais. Don Pedro kam, um sein Feld zu bestellen,
- 05 yo'lol yantal nal ti katun p'atak Chan Chen. tres ànyohs ku mètik kol
weil der Mais dort wuchs, deshalb verließ er Chan Chen. Drei Jahre bestellte er sein Feld
- 06 rànčo yetelo'n. lètie' tu k'aš u nail yetel uǰ'tak ànta men ak besino
mit uns auf dem Rancho. Er errichtete sein Haus auf dem Rancho, wir waren gute Nachbarn
- 07 way èhido. pero lèti' beyorah tu p'atah šan rànčo, pero ku bin u nail
hier im Ejido. Aber nun bleibt auch er weg vom Rancho, geht wieder nach Hause.
- 08 [A: lèti tu k'ašah u nail?] u nail. [A: pero antes ku kahtal te'lo' šan?] ma', yan
[A: Er hat das Haus errichtet?] Das Haus. [A: Aber vorher hat er auch schon dort gewohnt?]
- 09 keš treinta ànyohs kahlako'n ka tal lèti' kahtali, lèti' tu mètah no más
Etwa 30 Jahre wohnten wir dort, da kam er zum Siedeln. Er lebte nur
- 10 tres ànyohs kahlah rànčo [A: àntes tres ànyosak] tu mètah no más, tu
drei Jahre auf dem Rancho [A: Vor drei Jahren?] Länger lebte er da nicht,
- 11 mètah lèti'. to'n más hač uč kahlako'n, pero beyorah yan tak huntul mák
mehr tat er nicht. Wir lebten viel länger dort. Aber heute gibt es einen Mann dort,
- 12 yan u wakaš tulakali k'aš to'n te rànčo. tun inbartirtik le rànčo to'n. tak u
der hat Vieh in dem ganzen Wald um unser Rancho. Er dringt in unser Rancho ein. Er
- 13 k'as č'elko'n rànčo ya'ik, men lèti yan u wakaš, le mák, huntul...
will uns von unserem Wald verdrängen, weil er Rinder hat, der Mann, ein...
- 14 [A: u papa Fili?] Fili! Filiberto, lèti'! tak u č'elko'n, tak u č'elko'n rànčo. ka
[A: Der Vater von Fili?] Fili! Filiberto, der! Der will uns vom Rancho verdrängen.
- 15 p'atak rèyi yukubah lèti', ku mèt... ku k'alik yetel wakaš. pero to'n
Er führt sich wie ein König auf, der macht... der grenzt uns mit seinen Rindern aus. Aber wir
- 16 mun bey... má' le permirtirtik, má' k'óltik ti lèti', ku mètah, ku
werden nicht... wir erlauben das nicht, wir erkennen ihn nicht an. Er
- 17 čel to'n k'aš, men to'n kuarenta ànyohs, wa sinkuenta ànyohs kahlako'n
verdrängt uns aus unserem Wald, denn wir siedeln 40 Jahre oder 50 Jahre
- 18 rànčo, yan to'n derečo, ak pormentar ti rànčo. lèti', mina'n derečo ti lèti',
auf dem Rancho. Wir haben das Recht (auf unser Seite). Er hat kein Recht,
- 19 Don... u k'aba... este... Don Mariano tun čelik to'n te k'ašo', lèti' siete
Don, wie heißt er... äh... Don Mariano, der uns aus dem Wald vertreibt. Er hat nur sieben Jahre
- 20 ànyohs no más tak u mèt u kol, yetel le wakaš u k'aleh k'aš to'n
sein Feld bestellt, mit den Rindern trennt er uns von unserem Wald.

- 01 [A: tinwuyah, uy atan Don Martiano, lèti' u papa hac uci, kac uci ku kahtal Lankiuic]
[A: Ich hörte, die Frau von Don Mariano, deren Vater lebte damals in Lankiuic].
- 02 ku kahtal rànčo kač, u papao', u suegro Don José
Früher siedelten der Vater und sein Schwager Don José auf dem Rancho.
- 03 [A: Don José] Don José Che. más tanil kahlaho'bi' in àbweloso', u papa in papai'.
[A: Don José] Don José Che. Er lebte schon vor meinem Großvater dort, der Vater meines Vaters.
- 04 ka ti lo ç'u bin kahtal in papa rànčo, ka lik Don José, u àbwelo Filiberto.
Als mein Vater sich dort niederließ, ging Don José der Großvater von Filiberto.
- 05 ka bin kahtal tuçel tu rànčo Lankiuic. tu p'atah lèti rànčo, hač načahi.
Er siedelte neben dem Rancho Lankiuic. Er verließ das Rancho, er entfernte sich.
- 06 kim u çimino', mina'n u... mubey u bin yetel u çimin, rànčo
Es starben die Pferde. Es gab nicht... Don José konnte nicht zu Pferd zum Rancho Lankiuic kommen.
- 07 ka tu p'at u kol, tu p'atah rànčo. kuša'n lèti' tak belake', kusa'n.
Da gab er sein Feld auf, gab das Rancho auf. Er lebt heute noch, er lebt noch.
- 08 ka p'at sinkuenta ànyohs más u mét in papa rànčo, y
Er blieb fern, 50 Jahre länger hat mein Vater das Rancho bewirtschaftet,
- 09 belake', Don Mariano, papa Filiberto, ya'b tak'in tu k'aba, tak'in ku
und heute hat Don Mariano, der Vater von Filiberto, viel Geld. Das Geld ist
- 10 č'iko' INI, ku č'iko'tak'in, pero supuestos, ku k'atko', ku bo't...
vom INI, er nahm Geld, Kredite, sie fragten, sie bezahlten...
- 11 ku manko' àlambre ku k'alk u k'aš to'n rànčo. tak u ba'tetko'n lètio' u
Sie kauften Stacheldraht um unseren Wald einzuzäunen. Er will uns bekämpfen, er will uns
- 12 çelko'n, pero mina'n ley ti ku çelen rànčo, tene' sinkuenta ànyohs
beiseite drängen. Aber es gibt kein Gesetz (auf seiner Seite), um mich zu verdrängen. Ich habe
- 13 yanaken rànčo, lèti' čen siete ànyohs, yan to'n derečo, to'n. lèti mu
ein Gewohnheitsrecht von über 50 Jahre auf dem Rancho. Wir haben das Recht. Er kann es nicht
- 14 beytah u mándar. hač k'as lèti, hač k'as lèti [A: k'as u mòdo?]
bestimmen. Er ist schlecht, er ist schlecht. [A: Er verhält sich schlecht?]
- 15 k'as u mòdo, lèti', yetel Pancho, in suku'n. k'as u tukulo'. katule'
Er hat eine schlechte Art, wie Pancho, mein älterer Bruder. Schlechte Gedanken haben die Beiden
- 16 máko' he'lo'. ku ordiartik tun le familiae' yaniko'n. lètio'be' u tukulo', tak u
Sie bestimmen über unsere Familie. So ist ihr Denken.
- 17 kahtal Don Mariano, u papa Filiberto, tak u kahtal Lankiuic.
Don Mariano, der Vater von Filiberto, will in Lankiuic siedeln.
- 18 pero to'n yanak nail, siete nail yaneh, mum beyt u bin kahtal. lèti'.
Aber wir haben unsere Häuser hier, sieben Häuser gibt es, er kann hier nicht siedeln.
- 19 ku méto' problemas ti to'n. pero yan ley, maš yan derečo ti'. lètio' siete ànyohs, to'ne'
Er macht uns Probleme. Aber es gibt ein Gesetz, wer Recht hat. Er hat sieben Jahre vorzuweisen,
- 20 sinkuenta ànyos kahlako'n rànčo. čen lèti hač uk'aso' šan. katul personas ku métik problemas to'n.
wir leben seit 50 Jahren auf dem Rancho. Er ist auch sehr schlecht. Zwei Leute machen uns Probleme.

- 01 pero tin métik hump'it kol tianeni'
Aber ich mache ein wenig Feldbau, wenn ich dort bin, und
- 02 y mumbeytal ka tal ku hul u bah meyah tak iknal naç' rànčo. yan u čan načtal u mèt
es geht nicht, dass er mit seiner Arbeit nah ans Rancho kommt. Er muß sich ein wenig entfernen.
- 03 čan u kol. problemas. ten kin tuklik, pus... yan in meyah rànčo,
um sein Feld zu bestellen. Probleme? Ich denke, nun... ich habe Arbeit auf dem Rancho
- 04 y min p'atik, esta kin kimle, min p'atik rànčo, men tene' tin nohočkintabin rànčo.
und ich bleibe nicht fern, bis ich sterbe, bleibe ich dem Rancho nicht fern, weil ich auf dem Rancho
- 05 yan in mèt kin meyah kada ànyoh rànčo. uç'tinwi č le k'aš,
aufgewachsen bin, ich muß meine Arbeit machen, jedes Jahr auf dem Rancho. Ich mag den Wald,
- 06 uç'tinwi č le rànčo. ma ti ka ši'ken, kahtal yetel in familia, yetel in kaš,
ich mag das Rancho. Ich gehe nicht, ich wohne mit meiner Familie, mit meinen Hühnern,
- 07 čen rànčo kin p'atik, hump'iti kin p'atik, este kimi kin pa'tik.
Ich trenne mich nur ein wenig vom Rancho. Bis ich sterbe, bleibe ich.
- 08 bey u tukul Gaspar, bey u tukul Calin, bey u tukul Daniel. est u kimle ku p'atik rànčo.
So denkt auch Gaspar, so denkt auch Calin, so denkt auch Daniel. Bis zum Tode bleiben sie auf dem
- 09 yan to'n tukul. uç u yantal grásia te'o', hač uç' u yantal nal.
Rancho. So ist unser Denken. Die Ernte dort ist gut, der Mais wächst sehr gut.
- 10 laten ma' p'atik, es tak kimi kak pa'tik, kin tuklik
Deswegen bleiben wir nicht fern, bis wir gestorben sind, bleiben wir dort, denke ich.

Anhang X: Manuskript der Maya-Gebete

* (1)

Señor Q, ROO a 22
de Diciembre de 1988.

Casum

I

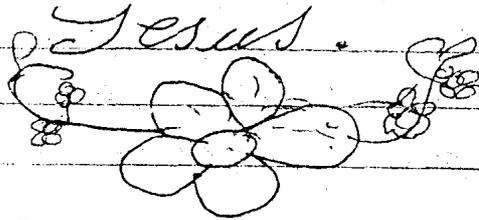
Casumich tih can celich
can sae a kaba utz bina uola
tih lum bees tih can san samul
u kin ton uas Gelela dote
Sipi inij dipitay long Bix d
uile luleul tih tih Bakete
Queson ^{Junaba} Anchen Jesus

Junon u Anchal celich Casum
Laron tih ~~Junaba~~ Sies
me Yumbuy 7 Sios mek'ebel
Dios Espiritu Santo

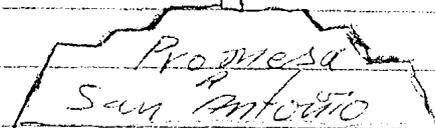
† † †

2 II +
1c Quich Olen

Quich olen cilih maria
Anusamech tin Gracia Yume
n jah uenat pai mai Qui
than a ua Jesus Bes
Cilih maria Cilih nah Siis
Pasachinah Kaban Bes Tu
Kin Izil Quim lec amen
Jesus.



Quate Quich Olen Cilih
maria Anusamech tin
Gracia Quim



* (2)

Ocan Tim-uol Sios
Yumbil

III-3

Ocan tim-uol Sios Yumbil
uchae tunun turini dan
muhuan 7 sun tih
Guesunan Sese Cristo
hufelch mehembil Cah
Mith nati uchaei Sios
espiritu Santo Sici ti Cilich
maria cah taku tu kin
Sis filata sun tih as Cah
Sis tih Cruz Cis cah
muci Bax en tu Kasimetnal
lins po tu kabah tah
Gospel kin Candac tih Cay
Culan tu wahu kab tata
Sios Yumbil
liki tu mela cuxan Metel

3

Cinemab Ocan Tim
Sios espiritu Santo Santa
iglesia Cato lieu baax a
muhaba Santo Sata balax
keban 7 Cuxu Tra bakel
Sun luku Cux tal
amen Jesus

3

Les Cum - 4

* + + +

Les cum tech a mauntem
 una tca tca sil cum talen
 thuy kelen apabale tascum lek
 x m uo kapa tig cao kabe
 Camia era tch v putitje
 fumbau chih acay legs tu
 began xubae a toh labal
 bes or saich bes sikame
 Sesuanto amen Jesus

Fr. San Beto
Su

Jarrak Ek
 Gamso b DR
 L

Ten Kema Supi 5
Ten Quema Sepilantoh cubedh
Tias Keban Tih Colebi Aman
Tuhue sui Santa maria gum
San miguel B.^{mom} gum San
Jose gum San Pedro gum
San Pablo, Santo tu lacal
Quech Pablo sipen tin pios
tin tu col tin tamul tin Beli
tin no sipi besta tu olal
okotba cilich sumux Santa
maria.

San Est. Pak Part

San San miguel mambulista
San San Jose, San San Pedro
San San Pablo tih Santo tu
lacal Quech Pablo sipen tin
Digs tin tu col tin tamul tin Beli
tin no sipi Besta tu olal
okotba cilich sumux Santa
maria. Amen

Ten Kema Jupi 5

Ten Quema Sepiluh tah cubedh
tin Keban Lih Colebei Anu
Anu sui Santa maria gum
san miguel B.^{man} gum san
Jose gum san pedro gum
san pablo, Santo tu lacal
Quech padre sipon tin pios
tin lacal tin tamul tin Beli
tin no sipi besta tu alal
okotba cilich gumx Santa
maria.

gum Sta. part

gum san miguel manubista
gum san Jose, gum san pedro
gum san pablo tin Santo tu
lacal Quech padre sipon tin
Digs tin lacal tin tamul tin Beli
tin no sipi Besta tu alal
okotba cilich gumx Santa
maria Amen

Anhang IX Die Genealogie der Familie

Auf die in der eingereichten Magisterarbeit befindlichen Genealogie der Familie wurde für diese Pdf-Version aus Datenschutzgründen verzichtet.

Anhang XII Glossar

| | |
|----------------------|---|
| <i>čak</i> | Regennumina. |
| <i>čakbil nal</i> | gekochter Mais. |
| <i>ša'nil nah</i> | Haus in traditioneller Bauweise aus behauenen Stämmen und Rundhölzern sowie einem Dach aus Palmstroh. Da diese Häuser nur aus einem Raum bestehen, haben die meisten Familien ein Wohn- und ein Küchenhaus. |
| <i>ah kánan lu'm</i> | Die Numina, die für die Böden verantwortlich sind, werden entsprechend ihrer Funktion als »Hüter der Erde« bezeichnet. Synonym zu diesem Begriff wird auch der Name <i>ah kánan kalab</i> verwendet. |
| <i>ah kanul</i> | Die Numina des Waldes können durch Speiseopfer auch zum aktiven Schutz der Milpa angehalten werden. Die »Wächter« schützen die Milpa vor Tieren oder Dieben. |
| Chicle | Kautschuk des Zapote-Baumes, <i>Manilkara zapota</i> (L.). Chicle wurde Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts zur Herstellung des US-amerikanischen Kaugummis verwendet. Mit der Synthetisierung des Stoffes ging der Bedarf an dem Naturerzeugnis stark zurück. |
| <i>háhal dyòs</i> | »Wahrer Gott«. Bezeichnung der Cruzoob für den Schöpfergott, dem die Heiligen und <i>yunçilo'b</i> untergeordnet sind. |
| <i>h mèn</i> | Der religiöse Spezialist für Feldbauriten und Krankenheilungen sowie Deutungen von Zeichen (<i>čikola</i>), der auch oft als <i>ah kin</i> bezeichnet wird, geht auf vorspanische religiöse Institutionen zurück, ist heute aber nicht mehr aus dem christlichen Kontext herauszulösen. Das Beherrschen des <i>loh</i> -Rituals — einer höheren Reinigungszeremonie — gilt als ein wichtiges Kriterium für einen bedeutenden <i>h mèn</i> . Viele <i>h mènno'b</i> sind zudem Kräuterheiler (<i>ah ç'ak' šiu</i>), Bewahrer historischen und kulturellen Wissens und in einigen Fällen auch Würdenträger der Kreuzkulte. Bestimmte magische Praktiken, wie die Verwandlung in Tierformen (<i>k'eš</i>) sowie tatsächlicher oder vermeintlicher Missbrauch ihrer Macht, rücken die <i>h mènno'b</i> allgemein in die Nähe des Hexers (<i>way</i>). Die gesellschaftliche Reputation der <i>h mènno'b</i> ist deshalb ambivalent. |
| <i>k'ák'as ba'l</i> | Giftige Tiere wie Schlangen und Skorpione werden als <i>k'ak'as ba'lo'b</i> , die »schlechten Dinge« bezeichnet, denen ein übernatürlicher bzw. unheilvoller Ursprung nachgesagt wird. |
| <i>k'ák'as iko'b</i> | Die Krankheiten verursachenden »schlechten Winde« treten in Wäldern, insbesondere an Seen und Ruinenplätzen auf. |
| <i>kòmpanya</i> | Die Kompanien der Kreuzkulte sind Institutionen der militärischen Organisation der Aufständischen im Kastenkrieg. Sie sind nach dem Vorbild der spanischen bzw. kreolischen Militärorganisation gebildet worden. Die einfachen Angehörigen der Kompanie (<i>hènteso'b</i>) werden von einem Offizierstab mit den Offiziersrängen Cabo, Sargento, Teniente, Capitan und Comandante befehligt. Die militärischen Aufgaben bestehen heute lediglich in der Bewachung |

des Kreuzes im Kreuzheiligtum und sind vornehmlich von symbolischer Bedeutung. Die Zugehörigkeit zu den Kompanien hat jedoch vor allem religiöse und soziale Bedeutung. Jeder Kompanie sind religiöse Spezialisten (Rezadores) zugeordnet.

- la'kah* »alte Siedlung«. Aufgrund ihrer Fruchtbarkeit geschätzte Boden- und Vegetationsform. Das *la'kah* gilt in besonderem Maße von »schlechten Winden« bevölkert.
- luč* Trinkschale aus der Frucht von *Crescentia cujete* L.
- Machete Das im Yukatekischen *maskab* genannte Hackmesser ist in der Landwirtschaft ganz Lateinamerikas verbreitet. Es dient den Männern Yukatans als landwirtschaftliches Universalwerkzeug. Neben dem Einsatz beim Roden des Feldes und dem Jäten wird die Machete zum Reinigen von Gärten, Wegen und Plätzen sowie beim Hausbau eingesetzt. Die weitere Verwendung reicht vom Schälen von Orangen bis zum Töten von Schlangen und Skorpionen. Als Teil des Initiationsritus *hečmek* ist die Machete Symbol männlichen Rollenverständnisses, im Alltag wird sie jedoch auch zum Teil von Frauen benutzt, etwa beim Jäten auf dem Hof. In der Geschichte der aufständischen Cruzoob spielt die Machete als Waffe ebenfalls eine bedeutende Rolle. Diese Implikationen und kulturellen Einbettungen machen das Werkzeug im Bewusstsein der Cruzoob zu einem spezifischen Identifikationssymbol.
- másewal* Eigenbezeichnung der Cruzoob, der jedoch auch von der maya-sprechenden Bevölkerung als Autonym verwendet wird. Er ist eng mit der Milpa-Subsistenz verknüpft.
- mátan* Speiseopferzeremonie, die entweder zu Feldbauritualen auf der Milpa oder in den Kreuzkultkirchen von den *nohoč máko 'b* durchgeführt wird.
- Mayeros/Mayeras Menschen, deren (Mutter-)Sprache Maya ist. Diese Bezeichnung vermeidet die Implikationen einer kulturellen oder ethnischen Zuschreibung.
- Milpa In ganz Mesoamerika verbreitete Form des Schwendbaus mit den Hauptanbaufrüchten Mais, Bohnen und Kürbis.
- mùl* »Hügel«. Bezeichnung für die Ruinen der Pyramiden der vorspanischen Maya.
- nohoč mák* Allgemeine Anrede für ältere Menschen beiderlei Geschlechts. In der Zona Maya wird die Gruppe der Kreuzkult-Elite als *nohoč máko 'b* (große Leute) bezeichnet. Dazu gehören die Amtsinhaber der religiösen Ämter und die Offiziere der Kompanien ebenso wie die *h mènò 'b*, Spezialisten für Feldbauriten und Reinigungszeremonien, die rituellen Musiker als auch die Inhaberinnen und Inhaber der Fiesta-Ämter. Darüber hinaus umfasst der Begriff Menschen der Gemeinschaft, die aufgrund ihrer kulturellen Kompetenz Ansehen genießen und somit potentielle Amtsinhaber sind. Der Begriff *nohoč máko 'b* wird zudem für Angehörige früherer Generationen der Kreuzkultgemeinschaften verwendet, mit denen im Bewusstsein vieler heutiger Cruzoob ein bestimmter Ethos (*učben tukul*) verbunden ist.

| | |
|-------------------------|---|
| <i>òçil mák</i> | Die Kategorie der »armen Leute« wird häufig als Selbstbezeichnung von den Cruzoob verwendet. Sie umfasst jedoch auch alle anderen Menschen, denen eine ähnliche Lebensweise oder materielle Basis zugeschrieben wird und mit denen sich viele der Kreuzkultangehörigen solidarisch fühlen, wie etwa die Angehörigen der schwarzen Bevölkerung des Nachbarstaates Belize. |
| <i>pib</i> | Erdofen für Opferspeisen in Form von Maiskolben, Maisteigerzeugnissen und Wildtieren. Alle Speisen werden auf zuvor erhitzten und zerstoßenen Steinen gegart. Zum Schutz vor der unmittelbaren Glut des Feuerholzes und der Steine werden je nach Art verschiedene aromatische Blätter, Stücke von Bananenstämmen oder Bleche verwendet. |
| <i>pibil nal</i> | Mais, der im Erdofen zubereitet wurde. |
| Rancho | Provisorische Siedlung der Milperos in der Nähe ihrer Felder. Oft bilden derartige Ranchos lediglich Notunterkünfte, in denen die Milperos in den arbeitsintensiven Phasen der Feldwirtschaft verweilen. |
| Rezador | Auch unter dem Namen Maestro Cantor bekannter religiöser Spezialist der indigenen Bevölkerung Yukatans. In den Kreuzkulten wurde er ebenfalls institutionalisiert und jeder Kompanie in Tixcacal Guardia sind heute zwei Rezadores zugeordnet. |
| <i>sànto</i> | Holzkreuze (<i>sàntos</i>) nehmen in der Religion der indigenen Bevölkerung Yukatans eine zentrale Rolle ein. Patrilinear weitergereichte Familienkreuze werden bei religiösen Zeremonien auf dem Hof oder den Feldern verwendet. In den Ortschaften werden Patronatskreuze verehrt, zu deren Ehren Fiestas veranstaltet werden. Im Verlauf des Kastenkrieges (1847–1901) hatte das sprechende Kreuz von Chan Santa Cruz eine integrierende Bedeutung für die Aufständischen inne. Die in der Folge entstandenen Kreuzkulte im heutigen Quintana Roo bewahren bis heute in den Kirchen ihrer Zentren Nachfolgekreuze auf. |
| <i>úçben kostùmbres</i> | Unter diesen Begriff fallen alle religiösen Rituale und Zeremonien der Cruzoob, die eng mit der subsistenzorientierten Milpa-Wirtschaft oder mit dem Kreuzkult verbundenen sind. Die »alten Bräuche« sind Teil des »alten Denkens« (<i>úçben túkul</i>). |
| <i>yúmil k'aš</i> | Die »Herren des Waldes« sind Numina des Waldes. |
| <i>yunçilo'b</i> | Die Feld- und Waldnumina werden unter dem Sammelbegriff der »Herren« zusammengefasst. |

7. Quellen– und Literaturverzeichnis

7.1 Quellen

Centro Estatal de Estudios Municipales de Quintana Roo

- 1987 Monografía del Municipio Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, hg. von Pedro Joaquin Coldwell, Esteban Maqueo Coral, Maria Cristina Castro Sariñana.
Cancun: Centro Estatal de Estudios Municipales de Quintana Roo.

CIQRO – Centro de Investigaciones de Quintana Roo, A.C.

- 1980 Quintana Roo: Organización Espacial.
Puerto Morelos: CIQRO.

Comision Nacional de los Libros de Texto Gratuitos

- 1994 Maya T'aan: Lengua Maya, Campeche, Quintana Roo y Yucatán.
Primer Ciclo, Parte I.
México: SEP.
- 1999³ Maya T'aan: Lengua Maya, Campeche, Quintana Roo y Yucatán.
Tercer Grado.
México: SEP.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática

- 1993 Quintana Roo, Sintesis de Resultados, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.
México: INEGI.

7.2 Hilfsmittel

Barrera Marin, Alfredo; Barrera Vasquez, Alfredo; Lopez Franco, Rosa Maria

- 1976 Nomenclatura etnobotanica Maya: una interpretación taxonómica.
Coleccion Cientifica Etnología, 36.
México: SEP.

Bricker, Victoria; Poot Yah, Eleuterio; Dzul de Poot, Ofelia

- 1998 A Dictionary of the Maya Language as Spoken in Hocabá, Yucatán.
Salt Lake City: University of Utah Press.

7.3 Literatur

Barth, Frederik

- 1969 Introduction.
In: Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference, 9–38.
Oslo/Bergen/Tromsp: Universitets Forlaget.

Bartolomé, Miguel Alberto

- [1974] La iglesia maya de Quintana Roo.
Unveröffentlichtes Manuscript, Congreso Internacional de Americanistas, México

Baas, Peter; van Gendt, Leonard

- 1978 Estudio sobre la organización espacial de los servicios básicos en la Zona Maya.
Unveröffentlichtes Manuskript.

Bourdieu, Pierre

- 1976 Entwurf einer Theorie der Praxis auf der Grundlage der kabyllischen Gesellschaft.
Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Bernard, H. Russell
 1994² Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches.
 Thousand Oaks: Sage.
- Bredt–Kriszat, Christina et al.
 [1988] Señor Revisited.
 Unveröffentlichter Exkursionsbericht im Fach Altamerikanistik an der Universität Hamburg.
- Burns, Allan
 1977 The Caste War in the 1970's: Present–Day Accounts from Village Quintana Roo.
 In: Anthropology and History in Yucatán, ed. G. D. Jones, 259–273.
 Austin: University of Texas Press.
- Carrier, James G.
 1995 Introduction.
 In: Occidentalism: Images of the West; James Carrier (ed.).
 Clarendon Press, Oxford.
- Collins, Anne C.
 1977 The Maestros Cantores in Yucatán.
 In: Anthropology and History in Yucatán, ed. G. D. Jones, 233–247.
 Austin: University of Texas Press
- Dame, Lawrence
 1971 Der Dschungelmissionar: David und Elva Legters' Leben für die Maya in Yucatan.
 Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.
- De Castro, Inés
 2001 Die Geschichte der sogenannten Pacificos del Sur während des Kastenkrieges von Yucatán:
 1851–1895.
 Inaugural–Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der
 Rheinischen Friedrich–Wilhelms–Universität zu Bonn.
- De Landa, Diego
 1990 Bericht aus Yucatán.
 Leipzig: Reclam Verlag.
- Dumont, Don E.
 1977 Independent Maya Kingdoms of the Late Nineteenth Century: Chiefdoms and Power Politics.
 In: Anthropology and History in Yucatán, ed. by G. D. Jones, 291–308.
 Austin: University of Texas Press.
- 1985 The Talking Crosses of Yucatan: A New Look at Their History.
 In: Ethnohistory 32 (4), 291–308.
- Edenharter, Corinna; Hinz, Armin; Kern, Anette; Zabel, Katrin
 [2002] »Zwischen *kántina* und Hängematte: Der Maya nach Dienstschluss«. Zum Zusammenhang von
 Arbeitszeit, freier Zeit und sozialer Interaktion in Señor, Quinatana Roo, Mexiko.
 Unveröffentlichter Exkursionsbericht im Fach Altamerikanistik an der Universität Hamburg.
- Ewell, Peter T.; Merrill–Sands, Deborah
 1987 Milpa in Yucatán: A Long–fallow Maize System and Its Alternatives in the Maya Peasant
 Economy.
 In: Comparative Farming Systems, ed. by B. L. Turner II, S. B. Brush, 95–128.
 New York, London: The Guilford Press.
- Fabian, Johannes
 1993 Präsenz und Repräsentation: Die Anderen und das anthropologische Schreiben.
 In: Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation, ed. by E. Berg,
 M. Fuchs, 335–363.
 Frankfurt: Suhrkamp.

- Fischer, Hans
1996 Lehrbuch der genealogischen Methode.
Berlin: Dietrich Reimer.
- Fortes, Meyer
1966 Introduction.
In: *The Developmental Cycles in Domestic Groups*, ed. by Jack Goody.
Cambridge: University Press.
- Gabbert, Wolfgang
1997 Soziale Ungleichheit und Indianismus auf der Halbinsel Yukatan.
In: *Das andere Mexiko: Indigene Völker von Chiapas bis Chihuahua*, hg. von E. Schriek und H.–W. Schmuhl, 96–113.
Gießen: Focus-Verlag.
- 1999 Ethnizität und soziale Ungleichheit auf der Halbinsel Yucatan, Mexiko, 1500–1998.
Habilitationsschrift, Freie Universität Berlin.
- Gabriel, Marianne
2001 Rituale der Maya: Elemente und Struktur agrarischer Zeremonien und deren Bedeutung für die Mayabauern Ost-Yukatans. *Acta Mesoamericana* 11.
Markt Schwaben: Anton Saurwein.
- Galleti, Hugo A.
1998 *The Maya Forest of Quintana Roo: Thirteen Years of Conservation and Community Development*.
In: *Timber, Tourists, and Temples: Conversation and Development in the Maya Forest of Belize, Guatemala, and Mexico*, ed by R. B. Primack et al., 29–60.
Washington: Island Press.
- Geertz, Clifford
1983 *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gorissen, Matthias et al.
1995 *Der Tag der Schlange: Eine Feldforschung über Jagd und Religion in Señor Quintana Roo, Mexiko*.
Hamburg : Wayasbah.
- Graumann, Carl F.; Kruse, Lenelis
1978 *Sozialpsychologie des Raumes und der Bewegung*.
In: *Materialien zur Soziologie des Alltags*, hg. von K. Hammerich und M. Klein, 177–219.
Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Grele, Ronald J.
1980 *Ziellose Bewegung: Methodologische und theoretische Probleme der Oral History*.
In: *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis: Die Praxis der »Oral History«*, hg. von L. Niethammer, 143–161.
Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Großmann, Anja
1995 *Jäger, Jagdwild Jagdmethode*.
In: *Der Tag der Schlange: Eine Feldforschung über Jagd und Religion in Señor Quintana Roo, Mexiko*, hg. von M. Gorissen et al., 41–46.
Hamburg: Wayasbah.
- Günther, Stephan
1995 *San Eustaquio ist ein Väch*.
In: *Der Tag der Schlange: Eine Feldforschung über Jagd und Religion in Señor Quintana Roo, Mexiko*, hg. von M. Gorissen et al., 47–58.
Hamburg: Wayasbah.

- Heinz, Marco
 1993 Ethnizität und ethnische Identität: Eine Begriffsgeschichte.
 Bonn: Holos.
- Hervik, Peter
 1999 Mayan People within and beyond Boundaries: Social Categories and Lived Identity in Yucatán.
 Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Hinz, Armin; Kern, Anette; Kramer, Karl; Müller, Christiane; Smailus Ortwin
 [i. E.] Bocan, o cómo se curan incordios: Medicina maya en textos coloniales.
 In: Texto y contexto: Perspectivas intraculturales en el análisis de la literatura maya yucateca,
 hg. von A. Gunsenheimer; J. F. Chuchiak.
- Hostettler, Ueli
 [1991] Sozio-Ökonomische Differenzierung in einem Mayadorf. Eine Studie zu Haushaltsökonomie
 und Produktionssystem der Tieflandmaya am Beispiel des Dorfs Yaxley in Quintana Roo,
 Mexiko.
 Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit an der Universität Bern.
- 1992a Sozioökonomische Stratifizierung und Haushaltsstrategien: Eine Untersuchung der Cruzob Maya
 des Municipio Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, Mexiko.
 Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern, 3.
 Bern: Institut für Ethnologie.
- [1992b] New Inequalities: Socioeconomic Change among Central Quintana Roo Maya.
 Manuskript für: „Peasants as Social Actors: Activists, Intellectuals and Politicians in Latin
 America. Frank Salomon.
- 1996 Milpa Agriculture and Economic Diversification: Socioeconomic Change in a Maya Peasant
 Society of Central Quintana Roo, 1900–1990.
 Dissertation am Institut für Ethnologie an der Universität von Bern.
- Konrad, Herman W.
 1991 Pilgrimage as Cyclical Process: The Unending Pilgrimage of the Holy Cross of the Quintana
 Roo Maya.
 In: La Peregrinacion: The Pilgrimage in Latin America, ed. by N. R. Cumrine, A. Morinis, 1–26.
 Westport, Con.: Greenwood Press.
- Kubitzki, Katharina
 [1997] Kleidung und ethnische Identität am Beispiel eines Dorfes der Zona Maya, Mexiko.
 Unveröffentlichte M.A.–Arbeit an der Universität Hamburg.
- Lapointe, Marie
 1997 Los Mayas rebeldes de Yucatan.
 Mérida: Gobierno del Estado.
- MacAloon, John J.
 1984 Introduction: Cultural Performances, Cultural Theory.
 In: Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance.
 ed. by J. J. MacAloon.
 Philadelphia: Institute for the Studies of Human Issues.
- Masferrer K., Elio
 1983 El movimiento indígenista y la educación indígena (1940–1980).
 In: Educacion, etnias y descolonización en Latina America: Una guía para la educación bilingüe
 intercultural, Vol I, hg. von Nemesio J. Rodríguez, Elio Masferrer K., Raúl Vargas Vega, 521–
 527.
 México: UNESCO.
- Mead, George Herbert
 1969 Sozialpsychologie.
 Luchterhand.

- Mires, Fernando
 1989 Im Namen des Kreuzes: Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung :
 theologische und politische Diskussion.
 Fribourg, Brig: Edition Exodus.
- Montolú, Maria
 1980 Los dioses de los sectores cósmicos y su vínculo con la salud y enfermedad en Yucatán.
 In: Anales de Antropología, 17; 47–65.
 México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mossbrucker, Harald
 2001 Cultura y etnicidad: conceptos generales y situaciones específicas.
 Hannover, Ciudad de Guatemala: Verlag für Ethnologie.
- Müller, Ernst Wilhelm
 1988 Brandrodungsfeldbau, Brandrodungsbau.
 In: Neues Wörterbuch der Ethnologie, hg. von W. Hirschberg, 70–71.
 Berlin: Dietrich Reimer.
- 1988 Schwendbau.
 In: Neues Wörterbuch der Ethnologie, hg. von W. Hirschberg, 430.
 Berlin: Dietrich Reimer.
- Press, Irwin
 1975 Life in a Modern Yucatan Maya Village.
 Westport: Greenwood Press.
- Probst, Heinz J.; Rättsch, Christian
 1982 Speisung der Milpawächter.
 In: Ethnologia Americana, 19 (1–2/103): 1059–1060.
- Probst, Heinz J.
 1986 Pfeile, Netze und Tortillas.
 Hamburg: Waysbah.
- Rabeler, Hans-Wilhelm
 1995 Ein Tag auf dem Rancho.
 In: Der Tag der Schlange: Eine Feldforschung über Jagd und Religion in Señor Quintana Roo,
 Mexiko, hg. M. Gorissen et al., 73–84.
 Hamburg: Waysbah.
- Re Cruz, Alicia
 1996 The Two Milpas of Chan Kom: Scenarios of a Maya Village Life.
 Albany: State University of New York Press.
- Reed, Nelson
 1964 The Caste War of Yucatan.
 Stanford: University Press.
- Redfield, Robert; Villa Rojas, Alfonso
 1947 The Folk Society.
 In: The American Journal of Sociology, Vol. LII, (4); 293–308.
- 1948 The Folk Culture of Yucatan.
 Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- 1962 Chan Kom: A Maya Village.
 Chicago, London: University of Chicago Press.
- Renner, Egon
 1980 Die Kognitive Anthropologie: Aufbau und Grundlagen eines ethnologisch–linguistischen
 Paradigmas.
 Forschungen zur Ethnologie und Sozialpsychologie, Bd. 12.
 Berlin: Duncker & Humblot.

- Rincón, Carlos
 1990 Nachwort.
 In: Bericht aus Yucatan, Diego de Landa, 221–240.
 Leipzig: Reclam.
- Rodriguez Losa, Salvador
 1985 Geografía política de Yucatán, Tomo III.
 Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Roys, Ralph
 1965 Lowland Maya Native Society at Spanish Contact.
 In: Handbook of Middle American Indians, 3, 695–678.
 Austin: University of Texas Press.
- Rugely, Terry
 1996 Yucatán's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War.
 Austin: University of Texas Press.
- Rugely, Terry (ed.)
 2001 Maya Wars: Ethnographic Accounts from Nineteenth-Century Yucatán.
 Norman: University of Oklahoma Press.
- Ruholl, Steffen
 1995 Eine Treibjagd in Lankúic.
 In: Der Tag der Schlange: Eine Feldforschung über Jagd und Religion in Señor Quintana Roo,
 Mexiko, hg. von M. Gorissen et al., 47–58.
 Hamburg: Wayasbah.
- Said, Edward
 1991² Orientalism.
 London: Penguin.
- Sapper, Karl
 1895 Die unabhängigen Indianerstaaten von Yucatan.
 In: Globus 67 (13): 197–201.
- Schele, Linda; Freidel, David
 1990 A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya.
 New York: William Morrow.
- Schüren, Ute
 1997 Zwischen Pflanzstock und Traktor: Die Landwirtschaft yukatekischer Kleinbauern im Wandel.
 In: Das andere Mexiko: Indigene Völker von Chiapas bis Chihuahua, hg. von E. Schirek und H.–
 W. Schmuhl, 114–134.
 Gießen: Focus-Verlag.
- 2002 Rationalität oder Irrationalität bäuerlichen Wirtschaftens im Kontext Staatlicher Politik?
 Haushaltstrategien in mexikanischen Ejidos (Das Beispiel der Chenes-Region, Campeche).
 Dissertation, Freie Universität Berlin.
- Schweizer, Thomas (Hg.)
 1989 Netzwerkanalyse: Ethologische Perspektiven.
 Berlin: Dietrich Reimer.
- Sommerhoff, Gerhard; Weber, Christian
 1999 Mexiko: Geografie, Geschichte, Wirtschaft, Politik.
 Wissenschaftliche Länderkunden, hg. von W. Storkebaum.
 Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Strauss, Anselm L.
 1968 Spiegel und Masken: Die Suche nach Identität.
 Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Sullivan, Paul Robert
1989 Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners between Two Wars.
New York: Alfred A. Knopf.
- Taube, Karl A.
1992 The Major Gods of Ancient Yucatan.
Washington: Dumbarton Oaks.
- Terán, Silvia; Rasmussen, Christian H.; May Cauich, Olivio
1998 Las plantas de la milpa entre los mayas: Etnobotánica de las plantas cultivadas por campesinos mayas en las milpas del noreste de Yucatán, México.
Mérida: Fundación Tun Ben Kin, A.C.
- Thompson, J. Eric S.
1975 Historia y religion de los mayas.
México : Siglo Veintiuno.
- Turner, Victor W.
1989 Vom Ritual zum Theater: Der Ernst des menschlichen Spiels.
Frankfurt, New York: Campus.
1995 The Ritual Process: Structure and Anti-structure.
New York: de Gruyter.
- Villa Rojas, Alfonso
1945 The Maya of East Central Quintana Roo.
Washington: Carnegie Institution.
1977 El proceso de integración nacional entre los mayas de Quintana Roo.
In: América Indígena 40, 883-906.
1979 Fieldwork in the Mayan Region of Mexico.
In: Long-Term Field Research in Social Anthropology, ed. G. M. Forster et al., 45-64.
New York: Academic Press.
- Wilson, Eugene M.
1980 Physical Geography of the Yucatan Peninsula.
In: Yucatan: A World Apart, ed. by E. H. Moseley, D. Edward, 5-40.
Alabama: University of Alabama Press.
- Wimmer, Andreas
1996 Kultur: Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs.
In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, (48) 3, 401-425.

7.4 Zeitungen

Chan Colli, Mario
El día internacional de las Poblaciones Indígenas : Al celebrarse el día 9 por la COESPO.
Diario del Quintana Roo, 08.08.2002.

Segoviano Martinez, José
Milpa tradicional ya no es redituable: Convocan a autoridades a apoyar a los campesinos en nuevas formas de producción. *Por Esto! de Quintana Roo*, 04.09.2000.

7.5 Electronic Documents

INEGI – Núcleos agrarios: tabulados básicos por municipio, Quintana Roo, abril 1992–agosto 2002. (01.10.2003).

Electronic Document:

http://qroo.inegi.gob.mx/territorio/espanol/cartcat/tbe_qroo.pdf.

INEGI – XII Censo General de Población y Vivienda, 2000 – Quintana Roo. (01.10.2003).

a) Población de 15 años y más por municipio y grupos quinquenales de edad, y su distribución según condición de alfabeto y sexo.

Electronic Document:

<http://www.inegi.gob.mx/difusion/espanol/poblacion/definitivos/qroo/tabulados/23ed02.pdf>.

b) Población de 5 años y mas por municipio, sexo y religion, y su distribución según grupos quinquenales de edad.

Electronic Document:

<http://www.inegi.gob.mx/difusion/espanol/poblacion/definitivos/qroo/tabulados/23re01.pdf>.

c) Población ocupada por municipio, sexo y ocupación principal y su distribución segun sector de actividad.

Electronic Document:

http://www.inegi.gob.mx/difusion/espanol/poblacion/definitivos/qroo/tabulados/23em07_1.pdf

d) Principales resultados por localidad.

Electronic Document:

<http://www.inegi.gob.mx/difusion/espanol/poblacion/definitivos/iter/initer23.pdf>.

e) Población de 5 años y más por municipio, sexo y grupos quinquenales de edad, y su distribución según condición de habla indígena y habla española.

Electronic Document:

<http://www.inegi.gob.mx/difusion/espanol/poblacion/definitivos/qroo/tabulados/23le01.pdf>.

Zur Zeit der Fertigstellung dieser Magisterarbeit hat das INEGI begonnen, ihre Homepage umzustellen. Unter der neuen Adresse sind die pdf-Dateien nicht erhältlich. Möglicherweise befindet sich die Seite jedoch noch im Aufbau. Der Zensus ist zur Zeit unter dieser Internetadresse zu finden:

Electronic Document:

<http://www.inegi.gob.mx/est/default.asp?c=703>

Nachtrag

Bei weiteren Aufenthalten in den Jahren 2004, 2005 und 2006 habe ich den Weiler zwar nicht besuchen können, doch blieb das Rancho Lankiuic weiterhin ein Gesprächsthema. Die Hoffnung der Geschwister, es weiterhin bewirtschaften zu können, hat sich nicht erfüllt. In den folgenden Jahren haben sie die Bestellung der umliegenden Felder aus praktischen Gründen vollständig aufgegeben und ihre Milpas nunmehr in der Nähe Señors oder auf halben Wege nach Lankiuic angelegt. Andres und Tich gaben die Milpa-Wirtschaft vollständig zu Gunsten von Lohnarbeit auf. Allein Parán, der Älteste der acht Geschwister, hat wieder begonnen, das Rancho zu nutzen. Im Jahr 2006 wurde der Streit, den er mit seinen jüngeren Geschwistern hatte, beigelegt und er entwickelte besonders zu Porfiria und Tich ein gutes Verhältnis. Tich, ist durch seine gutbezahlte Arbeit bei Hidroponia Maya (einem staatlichen Betrieb für Gemüsezücht in Gewächshäusern) in der Lage, seinen Schwager finanziell zu unterstützen. Bei einem Besuch auf dem Rancho im Jahre 2008 konnte ich mich von den neuesten Veränderungen in Lankiuic überzeugen. Das Gelände war weitgehend von Bewuchs gesäubert und neue Pflanzungen angelegt. Parán zieht für Tich Schweine auf und hält auch Hühner und Truthühner. Um die Arbeit zu erleichtern, wurde auf dem alten Brunnen eine Elektropumpe installiert. Auch wenn die Häuser der anderen Geschwister zusehends verfallen, blieben sie Lankiuic gedanklich weiter verbunden und es freute sie, dass der älteste Bruder den Ort ihrer Kindheit wieder bewirtschaftete.

Armin Hinz

März 2009