

Indigene Identitätsprozesse und Autonomiebestrebungen

Historische und theoretische Grundlagen der mexikanischen indigenen Bewegung am Beispiel der Altos von Chiapas

Philipp Gerber, Seminararbeit, Ethnologisches Seminar Zürich

Einleitung

Die Motivation für diese Arbeit beziehe ich hauptsächlich aus der Planung meiner Feldforschung für das Lizentiat, die ich in einem Jahr angehen werde. Als Forschungsfeld ist Chiapas vorgesehen, die Themen der Forschung sind noch nicht ganz klar festgelegt, meine Ideen kreisen um die Konzepte ethnische Identität, politische und wirtschaftliche Selbstorganisation sowie indigene Autonomie. Diese letzte Seminararbeit im Studium der Ethnologie sehe ich deshalb sowohl als Vertiefung meiner bisherigen Seminararbeiten, der Kurse bei Dr. Elena Lazos Chavero als auch als Vorbereitung für meine Lizentiatsarbeit.

Die dreigliederte Arbeit soll im ersten Teil eine geschichtliche Einführung in die Relation zwischen den Tzotzil und Tzeltal der Altos von Chiapas und der mestizischen Nationalkultur geben. Aus Platzgründen beschränkt sich die Rückschau auf diese Geschichte der interethnischen Beziehungen auf die Zeit nach der mexikanischen Revolution. Dieser geschichtliche Einstieg ins Thema dient mir als Basis für eine spätere Verortung der theoretischen Diskussion über indigene Identität in einem konkreten historischen und sozialen Kontext, der zapatistischen Bewegung im Südosten Mexikos.

Im zweiten, theoretischen Teil werde ich eine Annäherung an das Konzept der „Identität“ versuchen unter besonderer Berücksichtigung der „ethnischen Identität“ als politischer Strategie, die im Widerspruch zu der dominanten mestizischen Nationalkultur steht.

Das dritte Kapitel ist den Identitätsprozessen in den Altos seit dem zapatistischen Aufstand vom 1. Januar 1994 und insbesondere den aktuellen Auseinandersetzungen um indigene Autonomie gewidmet. Sowohl die lokalen historischen Prozesse wie auch die theoretischen Diskussionen um indigene Identität und Autonomie haben in den politischen - und diskursiven - Mobilisierungen rund um die zapatistische Bewegung eine Brisanz erhalten, die auf ganz Mexiko und über die Landesgrenzen hinaus ausstrahlt. Abschliessend sollen auch mögliche weiterführende Forschungsfragen gestellt werden, die sich aufgrund dieser Arbeit ergeben haben.

1. Die Indigenen der Altos und die postkoloniale mestizische Gesellschaft

In den meist schwer zugänglichen, zwischen 2'000 und 3'000 Metern über Meer gelegenen Gemeinden der Altos leben je nach Schätzung rund 300'000 Tzotzil, aber auch eine stattliche Anzahl von Tzeltal und einige Chol¹. Wenn auch von Autarkheit keine Rede sein kann, fällt doch bei der Betrachtung der statistischen Grundangaben über die Region der Altos auf, dass die Gemeinden des Hochlandes einen stark

¹ Demographische und weitere statistische Daten siehe Pineda 1995:280-289, Viqueira 1995:223 ff. und Robledo Hernández 1995:187-232. Allgemeine ethnographische Grundlagen zu den Tzotzil erarbeitete Benedetti (2001:5 f.).

indigenen Charakter haben: der Anteil an mestizischer Bevölkerung liegt meist unter 10 Prozent, abgesehen vom alten Kolonialstädtchen Ciudad Real, das heutige San Cristóbal de las Casas, das immer noch der Dreh- und Angelpunkt für Politik und Wirtschaft in den Altos ist. Im chiapanekischen Hochland sind die zwei Welten, die indigene (vor allem Tzotzil und Tzeltal) und die mestizische, zumindest demographisch erstaunlich klar getrennt. Doch die Vermutung, die Indígena-Gemeinden der Altos stünden fernab vom Geschehen der dominanten mestizischen Kultur, soll in diesem Kapitel anhand einiger Beispiele aus ihrer neueren Geschichte widerlegt werden. Diese geschichtliche Einführung lässt viele Eckdaten aus und konzentriert sich auf die Beziehungen und Reibungsflächen der indigenen mit der mestizischen Kultur.

Bis in die dreissiger Jahre des 20. Jahrhunderts lässt sich die Relation zwischen der mestizischen Bevölkerung² und den Indigenen der Altos als von grundsätzlicher Ungleichheit geprägt bezeichnen: In der Kolonialzeit, nach der Unabhängigkeit von 1820 wie auch in der mexikanischen Revolution von 1910 bis 1917 waren die Indígenas bestenfalls verlorene Seelen, die für den rechten Glauben gewonnen werden mussten, billige Arbeitskräfte (bspw. das „sistema de enganche“ – Verdingssystem auf den Kaffeeplantagen) und politische Manövriermasse für die Interessen der Lokaloligarchie (bspw. während der Revolution von 1910-17, der „época de Carranza“). „No éramos dueños, ni siquiera de nuestros cuerpos“, beschrieb ein alter Mann aus El Bosque das Lebensgefühl der Indigenen (Rus 1995:254). Periodisch wiederkehrende Aufstände der Indígenas konnten jeweils nach kurzer Zeit unterdrückt werden. Mit der „revolución de los indios“ Ende der 30er Jahre und der Gründung des INI (Instituto Nacional Indigenista) begann eine qualitative Veränderung im Verhältnis zwischen Nationalstaat bzw. lokalen Eliten und den Indigenen der Altos.

1.1 Von der „revolución de los indios“ zum korporatistischen Modell der Staatspartei

Mit Hilfe von Erasto Urbina, der als Wahlhelfer der Cardenisten in Chiapas Mitte der 30er Jahre seine politische Karriere begann, wurden die Indigenen der Altos in den folgenden Jahren politisch sowie gewerkschaftlich organisiert. Die arbeitsrechtliche Besserstellung hatte allerdings den Preis der Anbindung der „comunidad“ an die Arbeitsprozesse in den Fincas (Kontingentierung über Gewerkschaft, Strafen über Lokalpolizei) sowie der politischen Einmischung der PNR³. Urbina begann auch massgeblich mit einer Landreform, die seit den 20er Jahren hätte durchgeführt werden sollen, welche aber die Lokaloligarchie in Chiapas zu verhindern gewusst hatte.

Als neue Macht in den indigenen Gemeinden wurden auf den 1.1.1939 die jungen bilinguen Präsidenten eingesetzt, die Urbina ausgebildet hatte. Nach Jahrzehnten starken Widerstandes gegen alles, was von

² Ich verwende hier das Wort „mestizo“ für die Bezeichnung der nicht-indigenen Bevölkerung. Der Begriff „ladino“, der gerne synonym verwendet wird, scheint mir für diese Unterscheidung nicht sinnvoll: „ladino“ meint ursprünglich „hábil“, frei übersetzt etwa „geschäftig“, und meinte die spanischstämmigen Einwohner San Cristóbal. Heute steht er für die meist mestizische Schicht der Handeltreibenden, es können aber sowohl Weisse als auch vereinzelt Indigene diese Rolle einnehmen (Pineda 1995:283f.; Viqueira 1995:227).

³ Partido Nacional Revolucionario (PNR), wurde 1937 in Partido Revolucionario Mexicano (PRM) und Mitte der 40er Jahre in Partido Revolucionario Institucional (PRI) umbenannt (Rus:1995). Unter diesem Namen behielt die „Staatspartei“ PRI bis Dezember 2000 auf nationaler Ebene und im Bundesstaat Chiapas die Macht.

Aussen kam, wurden die indigenen Gemeinden in den Altos innerhalb von vier Jahren durch den „partido oficial“ in Form der neuen „maestros bilingües“ übernommen, die sich durch einen gemeinsamen Kampf gegen die Ausbeutung zu legitimieren wussten. Diese neuen Präsidenten wurden schnell die neuen Gewerkschafts- oder Bauernverbandssekretäre („Confederación National Campesina“ CNC) oder Vorstände in den lokalen Agrarkomitees, die alle stark von der Staatspartei abhängig waren.

Trotz Agrarreform, dem Aufbau von Gewerkschaften und dem Ende des sklavenähnlichen Verdingsystems auf den Fincas: Objektiv betrachtet führte die „revolución de los indios“ zu einer stärkeren Form der Domination und Kontrolle. Neue indigene Führer reorganisierten die Regierungsformen und unterhielten harmonische Beziehungen zur Staatspartei. Die früher als eigentliche Widerstandsstruktur angesehene innerkommunitäre Struktur der Gemeinden wurde nun benutzt, um die Macht über die Gemeinden zu gewinnen (Rus 1997:257ff.).

Die Oligarchie konnte 1944 den Grossgrundbesitzer Rojas auf den Gouverneursposten bringen, und in den folgenden Jahren wollte die reaktionäre Regierung Landenteignungen aus der Zeit der Landreform rückgängig machen, was jedoch nicht gelang. Die ebenfalls konservative Regierung San Cristóbal versuchte, einen rassistischen Weg- und Güterzoll für Indígenas einzuführen, was durch massive und – erstmals - gemeinsame Blockadeaktionen der indigenen Gemeinden Chamula, Zinacantán, San Andrés, Mitontic und Chenalhó verhindert wurde.

Noch wichtiger für die Entwicklung der Politik innerhalb der indigenen Gemeinden war der „guerra de posh“ (1949-1954): der Verkauf des alkoholischen Getränkes Posh wurde verboten. Die alten, durch Urbina ausgebildeten Gemeindegemeinschaften („escrivanos“) organisierten den klandestinen Handel mit dem auch für religiöse Zeremonien eminent wichtigen Posh und disziplinierten die Bevölkerung durch Hinrichtung von Verrätern. So wurde der Krieg zugunsten der „escrivanos“ entschieden, die ihre Machtposition innerhalb der Gemeinden stärken konnten. Formal hing ihre Macht immer noch vom Staat ab, gleichzeitig machten sie jedoch Opposition gegen die konservative Regierung.

Nach dem zweiten Weltkrieg fand auch in Chiapas ein wirtschaftlicher Aufschwung statt: Die landwirtschaftliche Produktion nahm zu, der Strassenbau wurde intensiviert, der Arbeitsmarkt veränderte sich grundlegend, so wurden beispielsweise die saisonalen Kontingente auf den Kaffeefincas im Soconusco nicht mehr durch Tzeltales und Tzotziles aus den Altos gestellt, sondern durch günstigere illegale Guatemalteken ersetzt. Die Migration in die „tierras bajas“ des Lakandonischen Urwaldes, die Kolonialisierung der Selva Lacandona begann. Doch der wichtigste Faktor, der das Verhältnis zwischen Indigenen und Staat veränderte, war 1951 die Wahl von San Cristóbal als Sitz des ersten regionalen Entwicklungsprogrammes des Instituto Nacional Indigenista (INI), des „Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil“.

Das INI stützte sich auf die „maestros bilingües“ aus Zeiten von Urbina. 52 bilingue Schulen wurden aufgebaut, auch Gesundheitsposten und Kooperativenläden (als Alternative zu den überbelegten „tiendas rurales“ der „ladinos“) wurden eingerichtet. Das „Centro Coordinador“ des INI wurde anfangs von der lokalen Oligarchie nicht begrüsst. Aber schon 1953 schwenkten die tonangebenden „ladinos“ um.

Folgender Kompromiss wurde ausgehandelt: Das INI erhielt eine wichtige Rolle in der legalen und politischen Administration der Gemeinden, dafür redefinierte es seine Projekte und schnitt diese stärker auf die Bedürfnisse der lokalen Elite zu. So wurden die Kooperativenländen den Betreibern verkauft und verwandelten sich so in private Geschäfte. Das Ende des Posh-Krieges (Rus 1997:270) zeigt, wie sich die lokale Elite Anfang der 50er darauf einstellte, mit der lokalen indigenen Elite zusammenzuarbeiten. Die „escribanos principales“ wurden zum Zugang des Staates zu den indigenen Gemeinden, so wurde beispielsweise Ende der 50er Jahre mit Hilfe der indigenen Gemeindeschreiber der Schulzwang eingeführt.

Die neue indigene Elite des revolutionären Aufbruchs der „época de Cardenas“ wurde in den 60er Jahren immer reicher, kaufte sich Land dazu oder investierte in den Handel und in das Transportwesen. Doch wie konnten die indigenen „escribanos“, die „maestros bilingües“ rechtfertigen, dass sie nun zu den Geschäftspartnern der Mestizen wurden? Sie verwendeten immer noch denselben kommunitären Diskurs wie in den Dreissigern – ein Diskurs mit xenophoben Zügen wie dem Schutz des heilen Innern, der „comunidad“, gegen das böse Aussen, die mestizische Welt. Ja, sie forcierten sogar noch diese Rethorik und betonten immer stärker ihre indianische Identität und Kultur, je mehr sie mit dem Staat kooperierten. Immer wurde die Tradition und die Notwendigkeit der Einheit innerhalb der Gemeinde beschworen, egal ob sie - wie im Falle des „guerra del Posh“ - zum Widerstand gegen den Staat aufriefen oder Aktionen legitimierten, deren prinzipielle Profiteure sie selber waren (bspw. bei der Sanktionierung oder Vertreibung politischer Gegner, siehe dazu weiter unten).

Zusammenfassend lässt sich mit den Worten von Rus sagen, dass sich die „comunidades corporativas cerradas“ der frühen 30er Jahre in den folgenden zwei Jahrzehnten zu „comunidades revolucionarias institucionales“ wandelten, in denen indigene Eliten den Brückenkopf für die regionale und nationale Politik und die wirtschaftlichen Interessen bildeten.

1.2 Das korporatistische Modell in der Krise

Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung der 50er und 60er Jahre kamen auch junge Indígenas zu Geld, wurden „empresarios“. In San Juan Chamula rebellierte diese junge Generation offen gegen die „escribanos principales“, die nun auch erstmals offen als „caciques“ bezeichnet wurden. Die politischen und wirtschaftlichen Konkurrenten der Kaziken unterlagen jedoch und wurden im Namen der „Tradition“ ihrer Habseligkeiten beraubt und vertrieben. Tausende exilierten in das nahe Städtchen San Cristóbal, wo Armutssiedlungen entstanden. Viele weitere intern Vertriebene zogen es vor, in der Selva Land nutzbar zu machen. Die Migration wurde durch das INI sogar als Lösung für die Probleme empfohlen (Rus 1997:275).

Die Vertreibungen von über 30'000 Tzotzil (Cantón 1997:79) hatten wie erwähnt politische und ökonomische Ursachen (Pineda 1997:285). Doch vor allem in Chamula wurden diese Vertreibungen vordergründig oft als Religionskonflikt dargestellt. Denn die Kräfte, die den Kaziken den Platz streitig machten, schlossen sich anderen, insbesondere evangelikalen Kirchen an. Der Übertritt zu evangelikalen Kirchen hat nicht nur Konsequenzen im Glauben, sondern auch ganz konkrete: die Evangelisten entrichten beispielsweise ihren Beitrag für die Dorffeste nicht mehr, errichten parallele Strukturen zum Cargo-System

der Gemeinden etc. In Chamula kommt erschwerend dazu, dass die Anhänger der Kaziken ihrerseits die Autorität des katholischen Bischofs von San Cristóbal, Samuel Ruíz, nicht anerkannten und ihren „tradicionalismo“ ohne Segen der Diözese praktizieren.⁴

Auf die zunehmenden Autoritätskonflikte innerhalb der Gemeinden, der innerkommunitären Konflikte aufgrund der Verbreitung evangelikaler Kirchen sowie der Verknappung des fruchtbaren Bodens reagierten die Behörden mit Programmen zur Nutzbarmachung der Selva Lacandona: Zahlreiche neue Siedlungen und Dörfer entstanden zwischen den Cañadas von Ocosingo und in Marqués de Comillas, dem Grenzgebiet zu Guatemala. So zogen viele Chol, Tzotzil, Tzeltal und Tojolabal in die „tierra baldía“ und gründeten dort neue Dorfgemeinschaften, die von der Erfahrung des mehr oder weniger unfreiwilligen Exodus aus den Herkunftsgebieten geprägt waren. Die „comunidad“ wurde in der Selva redefiniert und fand neue, in linguistischen Kriterien gedacht sehr heterogene Formen.

Aber auch klar politische Opposition begann sich in den Siebziger Jahren zu artikulieren. Erste staatsunabhängige Organisationsansätze, meist unterstützt von der Diözese von San Cristóbal, begannen in dieser Zeit. So fand in San Cristóbal 1974 ein überregionaler „Indigener Kongress“ statt, der von Studenten sowie von der Diözese von Samuel Ruiz initiiert wurde. Dieser erste grosse Kongress der indigenen Völker gilt als Initialzündung für die in den nächsten Jahren und Jahrzehnten folgenden Autonomiebestrebungen und der „reivindicación indígena“ überhaupt. Die Grundforderungen des Kongresses waren in den Grundzügen dieselben wie diejenigen des zapatistischen Aufstandes zwanzig Jahr später: „tierra, comercio, educacion y salud“.⁵

Der mexikanische Staat reagierte auf diese Herausforderung, indem er einen eigenen Indigenakongress organisierte, der ein Jahr später in Pátzcuaro (Michoacán) stattfand. Das INI und die CNC (Confederacion Nacional Campesina) organisierten darauf den „Consejo Nacional de Pueblos Indígenas“ (CNPI), in dem die sogenannten „ethnischen Gruppen“ nach linguistischen Kriterien definiert und in gemeinsamen „consejos supremos“ zusammengefasst wurden. Konkret hiess dies beispielsweise für die Gemeinden des chiapanekischen Hochlandes, dass sie sich in einem „Consejo Supremo Tzotzil“ zusammenschliessen sollten, obwohl langjährige regionale Feindschaften, beispielsweise zwischen Zinacantán und Chamula, eine solche identitäre Einheit bisher überhaupt nicht zuliesse.⁶ Die über den CNPI staatlich verordnete Identitätskategorie war dann auch dementsprechend fragil und hatte oft mit den konkreten Realitäten in den unzähligen indigenen Gemeinden Mexikos wenig gemein. Hernández Castillo (2001b:146f.) vertritt jedoch die spannende These, dass die Indígenas sich auf diese Fremddefinition

⁴ Zum Verhältnis von lokaler Macht und Religion in den Altos gibt es zahlreiche Literatur. Unter dem Aspekt der ethnischen Identität schaut Manuela Cantón (1997) diesen vermeintlich religiösen Konflikt an.

⁵ Zit. nach Hernández Castillo (2001b:145). Genauer betrachtet waren die Forderungen natürlich noch nicht so ausgereift und umfassend wie in den neunziger Jahren. Auch war eine klar sozialistische Perspektive in marxistischem Denkmuster vorherrschend, die auf die Bildung eines „proletarischen Bewusstseins“ abzielte (Morales Bermúdez 1992:261, zit in Hernández Castillo 2001b:144).

⁶ Pitarch (1995:239) schreibt zur Konstruktion der „Ethnie Tzotzil“: „Hay una lengua tzotzil pero no una cultura o una etnia tzotzil“, da die kulturellen Unterschiede zwischen den Tzotzil sprechenden Indigenen verschiedener Munizipien nicht kleiner seien als diejenigen zu den Tzeltal sprechenden.

einliessen: „Los indigenistas (des INI, Anm. d. Verf.) erróneamente creían que los indígenas mexicanos pertenecían a grupos étnicos, y los indígenas decidieron crear grupos étnicos para funcionar en el México Multicultural.“ Diese Konstruktion ethnischer Gruppen zwecks Partizipation im sich neu multikulturell definierenden mexikanischen Staat ist ein spannendes Beispiel strategischer Identitätsprozesse aus der jüngeren Geschichte der indigenen Bewegungen.

Zu Landkonflikten, bröckelnder politischer Herrschaft der Katziken, Vertreibungen und Migration kamen in den Jahrzehnten nach dem Wirtschaftsboom der 50er und 60er Jahre auch makroökonomische Veränderungen hinzu. Durch die stetig schrumpfende Rentabilität der Agrarproduktion wurde Landbesitz immer weniger zur primären Quelle von Reichtum, die schon immer dünne Schicht von „ladinos“ (insbesondere Grossgrundbesitzer und Händler) in den Altos zog in die Städte, von wo aus sie mittels moderner Kommunikationsmittel ihre verbleibenden Ländereien auch verwalten konnte. Die Ursache für die - im demographischen Sinne - „Reindianisierung“ der Altos im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts ist vor allem in diesem ökonomisch bedingten Wegzug der Ladino-Schicht zu suchen.⁷ Der mexikanische Staat versuchte der Armut in den indigenen Regionen mit zahlreichen Entwicklungsprogrammen Herr zu werden und „die Modernität zu bringen“, was jedoch aufgrund der Unzulänglichkeiten dieser Programme scheiterte.⁸

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die unterschiedlichsten Bemühungen der indigenen Gemeinden im Verlauf der Jahrzehnte seit der mexikanischen Revolution von 1910, eine nichtdiskriminierte Position innerhalb der mexikanischen Gesellschaft zu erreichen, nicht von Erfolg gekrönt waren. Dennoch wurden nicht zuletzt durch die staatlichen Institutionen wie das INI oder die Bauernorganisationen CNC (Confederación Nacional Campesina) und die ARIC's (Asociaciones Rurales de Interés Colectivo) Räume für politische Organisierung geöffnet, die seit den 80er Jahren insbesondere in Chiapas ausgiebig genutzt wurden. Die „Unión de Uniones“ von Chiapas war beispielsweise eine Pionierin für die autonome KaffeepflanzerInnen-Dachorganisation CNOC (Coordinación Nacional de Organizaciones Cafetaleras), die Ende der Achtziger Jahre gegründet wurde (Hernández Navarro 1992:83). Doch neben dem Kampf um Landreform und weiteren bäuerischen Anliegen fand der Begriff des Ethnischen, die indigene Würde immer stärker Einzug in die Politik der unabhängigen Organisationen.

Mit den Aktivitäten zum 500jährigen Gedenken an die Ankunft von Christobal Colón fand 1992 der politische Kampf für die indigenen Rechte einen ersten kontinentalen Mobilisierungshöhepunkt. Auch die mexikanische Verfassung wurde im Zuge dieser Mobilisierungen im Januar 1992 dahingehend abgeändert,

⁷ Möglicherweise hatte auch die einsetzende Breitenwirkung der indigenistischen Politik einen Einfluss auf die demographische Statistik: Die Kategorie „Indígena“ war nicht mehr nur negativ konnotiert und deshalb möglichst zu vermeiden. Die Fremddefinition als „ethnische Gruppe“ kann, wie bei Hernández Castillo (2001) beschrieben, dazu führen, dass Personen oder Gemeinden sich wieder vermehrt als indigen bezeichnen (zu diesen Identitäts-Prozessen siehe Kapitel 2).

⁸ Eine Übersicht zum sozioethnischen Kontext und zu der Regierungspolitik der siebziger und achtziger Jahre gibt Cruz Burguete (1998) in der Einleitung.

dass die mexikanische Nation eine plurikulturelle sei.⁹ Doch trotz schön formulierter Verfassungsänderungen wurden in Mexiko die Forderungen der Indigenen durch die neoliberalen Umstrukturierungen weiter missachtet. Dies wurde - nur einen Monat nach der Ergänzung des Artikels 4 über die plurikulturelle Zusammensetzung der Nation - mit der Änderung des Artikels 27 der mexikanischen Verfassung 1992 zementiert: Das Gemeindeland („ejido“) wurde nicht mehr gesetzlich geschützt und konnte in Zukunft veräußert werden. Schranken des Grundbesitzes für in- und ausländische Investoren wurden aufgehoben.

Gleichzeitig mit dem Inkrafttreten des nordamerikanischen Freihandelsabkommens NAFTA am 1. Januar 1994, zu dessen Vorbedingungen die Aufhebung des Schutzes des Gemeindelandes gehörte, wurde mit dem zapatistischen Aufstand aller Welt, aber insbesondere dem mestizischen Mexiko klar, dass die indigenen Gemeinden und Kulturen noch existierten. Ihr Kampf gegen Rassismus und für ein selbstbestimmtes Leben in Würde trat in eine neue Phase.

Nach diesem kurzen historischen Abriss über die Beziehungen zwischen der indigenen Bevölkerung (exemplifiziert an den chiapanekischen Altos) und der mestizischen Nationalkultur stellt sich die Frage nach der theoretischen Verortung dieses Prozesses. Ich möchte diese theoretische Diskussion anhand des Schlüsselbegriffs „Identität“ in dessen individueller, kollektiver und insbesondere ethnischer Dimension führen.

2. Individuelle, soziale und ethnische Identitäten

In den letzten Jahren hat ein neuer Begriff in den Sozialwissenschaften Furore gemacht: Der Begriff „Identität“ ist im Zusammenhang mit der vielbeschworenen Rückkehr des Subjektes in die Soziologie (und Ethnologie) richtiggehend Mode geworden und wurde im Zusammenhang mit den neuen sozialen Bewegungen in seiner kollektiven Dimension neu thematisiert.¹⁰ Wahrscheinlich gerade aufgrund des inflationären Gebrauchs dieser neuen Begrifflichkeit ist eine genaue Definition vonnöten. Ich möchte mich auf den folgenden Seiten diesem Begriff annähern, dann auch den Terminus „ethnische Identität“ umreißen, um auf dieser theoretischen Grundlage im dritten Kapitel über die aktuellen Auseinandersetzungen zwischen den neuen ethnischen Bewegungen und dem mexikanischen Nationalstaat sprechen zu können.

2.1. Individuelle Identität und ihre Relation zur sozialen Umwelt

⁹ Der Artikel 4 der Verfassung beginnt nun mit dem Satz: „Die mexikanische Nation hat eine plurikulturelle Zusammensetzung, die auf ihren ursprünglichen indigenen Völkern beruht“ (zit. in Hernández Castillo 2001b:242). Eine gesetzliche Konkretisierung dieser Verfassungsänderung ist jedoch bis heute nicht erfolgt.

¹⁰ Siehe beispielsweise das Kapitel „El escenario de la sociología de las identidades“ in Cruz Burguete (1998:67-88), in dem auch die verschiedenen theoretischen Ansätze von Identität zusammengefasst werden.

Der Begriff Identität hat seine ideengeschichtlichen Ursprünge vor allem in der Sozialpsychologie.¹¹ Ich kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht auf die Geschichte des Begriffs eingehen und möchte nur Aspekte der aktuellen Diskussion beleuchten. Der Soziologe Gilberto Giménez (1996:13f.) beschreibt Identität als die „subjektive Dimension“ der sozialen Akteure, die sich zwischen determinierenden Umständen und der Freiheit bewegen. Identität ist nach Giménez ein Teil des umfassenderen Theoriekomplexes „sozialer Akteur“. Der soziale Akteur sieht sich in einer Innensicht als ein durch bestimmte Charakteren gekennzeichnetes Wesen. Diese Innensicht, die nur teilweise mit der Sicht von Aussen übereinstimmt, ist die individuelle Identität, die sich der soziale Akteur selber zuschreibt. Zentral ist dabei genau diese Zuschreibung, dieser aktive Gestaltungsvorgang des Subjekts: Der Einzelne wird nicht mehr (nur) als von sozialen Determinanten bestimmt gesehen, sondern als (beschränkt) autonom Handelnder begriffen. Die Akteur-Innensicht, die als Identität bezeichnet wird, geschieht selbstverständlich nicht abseits aller sozialen Beziehungen. Im Gegenteil, gerade über die Partizipation in kommunikativen Aktionen, in der sozialen Auseinandersetzung werden Identitätsprozesse vorangetrieben. In dieser Auseinandersetzung wählt das Individuum bestimmte kulturelle Aspekte aus, hierarchisiert und kodiert diese und setzt so symbolische Grenzen zum „Anderen“. Dieses vorläufige Resultat eines sozialen Prozesses wird in der täglichen Interaktion mit Ähnlichen („iguales“) und Identitätsfremden („otros“) immer wieder neu ausgehandelt.

Das Verhältnis von Kultur zu Identität kann also (mit Pérez 1992) folgendermassen verstanden werden: Die Kultur bildet einen Rahmen, der von aussen gesehen eine Gesellschaft prägt, einzelne Elemente der Kultur bilden unzweifelhaft Identifikationspunkte oder können als „aglutinadores“ wirken (Pérez:62). Der soziale Akteur innerhalb dieser Gesellschaft trifft jedoch aus seiner gesellschaftlichen Perspektive heraus eine eigene, subjektiv gewertete und hierarchisierte Auswahl, die er in der aktuellen Situation als bestimmend sieht.

Wie schon angedeutet darf Identität keinesfalls als festes, statisches Attribut verstanden werden, das der Einzelne mit auf den Lebensweg bekam. Identität hat einen „intersubjektiven und relationalen“ Charakter (Giménez 1996:14), wird ständig in kommunikativen Auseinandersetzungen neu geformt. Das Individuum erkennt sich, indem es den Anderen erkennt. Ebenso wichtig ist zu betonen, dass Identität pluridimensional ist. Die multiplen Zugehörigkeiten des Individuums (Geschlecht, Familie, Religion, Klasse, Organisationszugehörigkeit, Sprache, Nation usw.) überlappen sich und bilden ein Geflecht von Identitäten, die je nach sozialer Aktion, je nach sozialer Struktur, in der sich das Individuum bewegt, mehr oder weniger wichtig sind.

Wenn individuelle Identität als in kommunikativen Prozessen sich über die Wahrnehmung des Anderen ständig neuerfindende und neuprägende Selbstdefinition verstanden wird, muss neben dem Verhältnis Selbst-Anders auch noch die zeitliche Dimension berücksichtigt werden. Die Konstruktion des Subjekts ist in eine Wahrnehmung von Vergangenheit und Gegenwart eingebettet, die auch Zukunftsperspektiven ergeben sollen. Diese zeitliche Dimension der Identität hat nicht nur einen biographischen Aspekt des

¹¹ Viele theoretische Grundlagen können hier nicht ausgeführt werden, sind jedoch sowohl in der Sozialpsychologie und –philosophie (bspw. Habermas’ Kommunikationstheorie) wie in der Ethnopsychanalyse (vor allem Devereux) zu finden (bibliographische Angaben siehe Giménez 1996).

einzelnen Individuums, sondern auch eine soziale Komponente, die Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit ist für Kollektividentitäten fundamental.

2.2. Prozesse kollektiver Identitäten

Nach dem Umreißen des Begriffs Identität und dessen individueller Dimension sollen nun kollektive Prozesse von Identität näher beschrieben werden. Kollektive Identität kann – ebenfalls nach Giménez (1996:20f.) - nicht als den Individuen übergestülptes Ganzes verstanden werden, sondern ergibt sich konsequenterweise aus dem intersubjektiven Charakter der individuellen Identität. Die Theoretiker der sozialen Aktion gehen noch einen Schritt weiter und postulieren, dass die Entscheidungsfindung - ob und wie ein Akteur in einer sozialen Aktion teilnimmt - im Dienste seiner Identität geschieht (ebda:17). So können auch Aktionen, die von aussen als unverständlich wahrgenommen werden, in ihrer Funktionalität für die Identität des sozialen Akteurs begriffen werden.

Die Prozesse der Bildung, Entwicklung und Auflösung von Kollektividentitäten sind vielfältig und ähnlich schwierig fassbar wie die der Individualidentitäten. Verschiedene Autoren schlagen unterschiedliche Begriffssysteme vor, um diese gesellschaftlichen Prozesse fassen zu können. Auf diese theoretischen Kategorisierungen (wie Assimilation, Differenzierung etc.) sowie auf eine kritische Auseinandersetzung mit den Begriffsmodellen verzichte ich hier, da sie einer ausführlichen Diskussion bedürften. Ich möchte stattdessen noch einmal die Bedeutung des Begriffs der Kollektividentitäten für die Beschreibung sozialer Organisation betonen. Pérez (1992:63) weist auf die politische Komponente der kollektiven Identität hin: Kollektive Identität heisst die Konstruktion von Werten und Normen der Gruppe, anhand derer eine Strategie entwickelt wird, die den Individuen des Kollektivs in Auseinandersetzungen um Ressourcen und soziale Reproduktion zugute kommen soll. Kollektive Identitäten sind also in ihrer Funktion als Instrument zur Wahrung der Individualinteressen der Zugehörigen zu sehen.

Die Diskussion über die individuelle und kollektive Identität zusammenfassend lässt sich sagen, dass die ideengeschichtliche Bedeutung der Rückkehr des Subjektes in den Sozialwissenschaften, die sich in den Diskussionen um den sozialen Akteur und dessen individuellen wie kollektiven Identitätsstrategien widerspiegelt, nicht genug betont werden kann. Das deterministische Weltbild des in der sozialen Umwelt (beispielsweise der Stammesstrukturen oder der Ökonomie) „gefangenen“ Individuums wird überwunden. Der Einzelne wird als entscheidungsfähiger und strategisch denkender Akteur verstanden, dessen „Identität ist gleichzeitig determinierender Faktor und Produkt der sozialen Interaktion“ (Giménez 1996:19).

Mit dieser neuen Sicht auf den Akteur, dem Versuch des Erfassens der Innenperspektive, kann meines Erachtens nicht gemeint sein, dass nun alle Subjekte nur auf ihren individuellen Vorteil erpicht seien. Gerade das Studium der Kollektividentitäten und insbesondere der sozialen Bewegungen zeigt, dass Binnensolidarität, gegenseitige Hilfe und Kooperation wichtige Elemente für eine erfolgreiche Akteurstrategie sind.

2.3. Ethnische Identität

Mit den neuen sozialen Bewegungen in den neunziger Jahren ist eine schon tot geglaubte Strategie kollektiver Identität auf die politische Bühne getreten: die ethnische Identität. Das Konzept der ethnischen Identität ist vielfach beschrieben, definiert und kritisiert worden. Ich möchte hier nicht eine vollständige Definition des Konzeptes „ethnische Identität“ geben, sondern kurz auf einige definatorische Schwierigkeiten eingehen.¹²

Wie unter 1.2 schon erwähnt, ist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie zumindest ursprünglich eine Aussensicht: Die AnthropologInnen und die Staatsfunktionäre insbesondere des INI kategorisierten die Indigenen vor allem nach linguistischen Kriterien in verschiedene Ethnien. Die Sprache ist ein wichtiges Kriterium für die Identität¹³, aber dennoch greift die linguistische Kategorie alleine zu kurz: So stellt beispielsweise Andrés Medina (1992:14) fest, dass zwar ein Viertel der rund zehn Millionen Indígenas Mexikos laut Zensus Náhuatl sprechen, diese in verschiedenen Gebieten Mexikos lebenden Menschen jedoch kaum als eine Ethnie verstanden werden können, „ausser wir halten den indigenistischen Diskurs aufrecht und vergessen die soziale Realität“.

Umgekehrt wurden die Mam (chiapanekische Sierra Madre) während einiger Jahrzehnte als verschwunden registriert; an den „Indigenen Kongress“ von 1974 beispielsweise wurde deshalb niemand von den Mam eingeladen. Grund für dieses zeitweilige „Verschwinden“ dieser „Ethnie“: Die staatlichen Stellen hatten in den Jahren 1935 bis 1950 in einer Kampagne der erzwungenen Assimilation unter anderem das Sprechen der indigenen Sprache unter Strafe gestellt, sodass einerseits sich niemand mehr zu der indigenen Herkunft im linguistischen Sinne bekannte, andererseits die indigene Sprache tatsächlich zu grossen Teilen verloren ging. Erst Ende der Siebziger Jahre begann mit Tanzgruppen und Produktionskooperativen die „Wiedererfindung“ der Ethnie der Mam. Viele, die sich heute – wieder - als Mam verstehen, sprechen nur spanisch (Rosaldo 2001:8f.).

Wenn nicht die Sprache, geschweige denn biologische Kriterien für die Zugehörigkeit zu einer Ethnie zureichend ist, wie kann die indigene Identität verstanden werden? Ich denke, die Lösung liegt im Weiterdenken der oben beschriebenen Identitätsstrategien. Die Akteure verstehen sich als einer Minderheit zugehörig, stellen im Falle von Mexiko ihren aktuellen Kampf um Anerkennung in einen historischen Kontext zur Conquista und dem Widerstand gegen die Spanier. Diese „Widerstandskultur“ (Bartolomé 1997:79) ist ein wichtiger Bestandteil des ethnischen Bewusstseins („conciencia étnica“), in dessen Rahmen Tradition „erfunden“ - sprich neu geprägt und gewertet – wird. Diese Auswahl von Geschichte und Tradition bildet „eine Ganzes an kulturellen Elementen, die eine Gesellschaft als fundamental für ihre kollektive Definition hält“ (ebda.:77).¹⁴

¹² Eine für die - stark marxistisch geprägte - akademische Diskussion in Mexiko vor 1994 über die (ethnische) Identität findet sich im ersten Reader von Méndez y Mercado (1992). Der Unterschied zu den differenzierteren Beiträgen im zweiten Reader von derselben Herausgeberin (1996) ist frappant.

¹³ Für die Tzotzil siehe die umfassende linguistische Arbeit von Laughin. Wer sich in der von ihnen selber „batz'i k'op“ („palabra verdadera“) genannten Sprache korrekt ausdrückt, die rituellen Sprachmuster kennt und alle grammatikalischen Feinheiten zu gebrauchen weiss, dem ist hohe Anerkennung sicher (1994:114).

Die ethnische Identität kann so als politisches Projekt begriffen werden, in dessen Rahmen die lokalen Eigenständigkeiten gegenüber den nationalstaatlichen Hegemoniebestrebungen gestärkt werden sollen (Harvey 2001). Wiederum wird klar, dass Identitäten Autodefinitionen sind und als bloße Zuschreibungen von aussen wenig Sinn machen – höchstens als Abgrenzungsversuche der hegemonialen mestizischen Kultur, die nach wie vor auf von ihr divergierende Lebensweisen oft mit Verachtung und Rassismus reagiert. Ethnische Identitäten haben denn auch den Beigeschmack des Hervorstreichens der Differenz und der Missachtung von Gemeinsamkeiten, da mit der ethnischen Kategorie eine vermeintlich klare Trennlinie zwischen Zugehörigen und nicht Zugehörigen gezogen wird. Diese klare Grenze ist selbstverständlich eine Illusion, was die Fälle der vermögenden Indígenas, die den städtischen Lebensstil der „ladinos“ von San Cristóbal übernommen haben, illustrieren (zu diesen permeablen, sich kreuzenden Identitätsgrenzen siehe Pitarch 1995: 239). Doch von eventuellen Problemen der individuellen Identitätszuschreibungen mal abgesehen wurde die Kategorie des Ethnischen in seiner politischen Aufladung ein wichtiger, wörtlich „identitätsstiftender“ Bezugspunkt.

Dass das Wiedererwachen des Ethnischen auch und gerade mit den von staatlicher Seite propagierten Vorstellungen eines plurikulturellen Mexikos zu tun hat, gehört mit zu den Paradoxien der neueren Geschichte Mexikos. Über den korporatistischen Staatsapparat wurde mit der Gründung von indigenistischen Institutionen (wie den „consejos supremos“) die ethnopolitischen Bewegungen zu kanalisieren versucht. Die indigenen „Ethnien“¹⁵ sollten eine Korporation mehr im Kanon der staatsstreuen Organismen bilden. Doch in den vom Staat unterstützten Kongressen der indigenen Völker „tendierte die indigenen Positionen dazu, von Mal zu Mal autonomer und weniger manipuliert zu sein“ (Bartolomé 1997:167). Die Indigenen nützten so die zu ihrer Kontrolle gedachten Räume um sich besser zu vernetzen und ihre Forderungen sprengten bald den engen Spielraum, der ihnen vom Nationalstaat zugestanden worden war. Mit dem zapatistischen Aufstand erreichte die Auseinandersetzung zwischen indigener Bewegung und Nationalstaat eine neue Qualität.

3. Kollektive Strategien ethnischer Identität: Von den Altos in den Bundeskongress

Im Folgenden illustriere ich die bisherigen historischen und theoretischen Aussagen mit Beispielen aus der Praxis der indigenen Bewegung. Es geht mir dabei nicht um ethnische Diskurse zur Legitimation von Herrschaft, wie sie Katziken auch verwenden (wie in 1.2 beschrieben) oder um Ethnizität als Teil einer

¹⁴ Zum Verhältnis ethnische Identität zu Kultur siehe das Bartolomé's Artikel „Bases culturales de la identidad étnica“ (1997:75-98). Bartolomé geht auf die seiner Meinung nach prägendsten Elemente der ethnischen Identität ein: Sprache (bspw. dialektale Variationen zwischen Gemeinden); Alltag (als Rahmen für die Grenzziehung des Ethnischen – „ser indio (...) es algo que se construye día tras día“); Territorialität (im Sinne von sozioterritorialer Einheit); Geschichte (in der sich das Ethnische als kollektiver Prozess manifestiert); Ökonomie (mit der – heute teilweise nur noch mythischen – Landwirtschaft als Grundlage); Trachten (bspw. die „huipiles“ der Tzotzil); Verwandtschaft und Politik (im Sinne von kommunitären Organisationsformen) sowie Religion, der ein eigener Artikel gewidmet ist (ebda:99ff.). Die Aufzählung macht deutlich, dass Identität und Kultur in allen Bereichen ineinander verwoben, aber keineswegs synonym sind.

¹⁵ Bartolomé (1997:52) beschreibt eine weitere Differenzierung: Viele indigene Organisationen hätten den „kalten“ akademischen Begriff „etnia“ abgelehnt und dem alten Kriterium „pueblo“ den Vorzug gegeben, das ihnen gefühlsmässig näher und wärmer schein.

individuellen Überlebensstrategie (beispielsweise von Migranten, die über ihre kommunitären Netzwerke Arbeit als Handlanger im Bausektor finden oder Frauen, die traditionell gekleidet besser Folkloregegenstände verkaufen können). Ich möchte vielmehr das Augenmerk auf die Strategien ethnischer Kollektividentität in den Auseinandersetzungen zwischen indigener Bewegung und Nationalstaat seit dem zapatistischen Aufstand von 1994 richten.

3.1 Der zapatistische Aufstand: San Cristóbal in den Händen der Indígenas der Altos

San Cristóbal de las Casas wurde in der Silvesternacht auf das Jahr 1994 von der EZLN besetzt, die mit dieser Aktion erstmals an die Öffentlichkeit trat. Die militärische Präsenz der EZLN in San Cristóbal dauerte nur einen Tag, war jedoch ein gelungener medialer Coup. Aber nicht nur in der nationalen und internationalen Öffentlichkeit wurde die Situation der Indígenen in Chiapas schlagartig bekannt. Weniger beachtet wurden die lokalen Auswirkungen des Aufstandes für die Altos und deren „Hauptstadt“ San Cristóbal. Viqueira (1995:227f.) beschreibt die „grosse propagandistische Wirkung (des Aufstandes) auf die Bevölkerung der Altos. Zum ersten Mal in der Geschichte fiel San Cristóbal in die Hände einer Gruppe von Indígenas. Was unmöglich schien, wurde Wirklichkeit, wenn auch nur während einem Tag“.

Ein offenes Geheimnis ist, dass die Basis der EZLN nach dem 1. Januar vor allem in den Altos stark anwuchs. Ein Zeugnis erster Güte über die Sympathie auch derjenigen Indígenen, die nicht direkt in den Aufstand involviert waren, sind die Briefe von Marián Peres Tsu an den Anthropologen und Kenner von Chamula, Jan Rus (1996:121-132). Peres Tsu, Tzotzil, protestantischer Vertriebener aus Chamula, der in einem Armenviertel am Rande von San Cristóbal lebt, beschreibt die klammheimliche Freude über den Aufstand mit den Worten: „Since that day, all of us, even those who are not enemies of the government, feel like smiling down into our shirts“ (ebda:123). Peres Tsu berichtet über die Angst der „kaxlan“¹⁶ von San Cristóbal, aber auch der „tradicionalistas“ von Chamula, vor der Rache durch das rebellische Indioheer. Die wenigen Tage Krieg zu Beginn des Jahres 1994 gaben den Indígenen, ob am Aufstand beteiligt oder nicht, ein neues Selbstbewusstsein, machten die politische und kulturelle Existenz der Indígenas sichtbar. Plötzlich war das Indígena-Sein mit Würde verbunden, die indigene Identität erhielt eine positive Konnotation und viele schlossen sich zusammen, um ihre dringenden Forderungen gemeinsam durchzusetzen. Peres Tsu (1996:124-126) berichtet beispielsweise mit unverhohlener Sympathie von der Gründung einer „Zapatistischen Organisation der Holzkohle-Verkäufer“, die sich Anfang 1994 auf dem lokalen Markt von San Cristóbal einen Platz erkämpften - gegen den Willen des despotischen Marktadministrators, der ihre „schmutzige“ Ware nicht dulden wollte. Bezeichnenderweise genügte zur Einschüchterung des „ladino“ das beherzte, selbstbewusste Auftreten der armen indigenen Kohleverkäufer – nebst der Drohung, der Subcomandante Marcos würde über weiteres Unrecht informiert.

Die unter 1.2 erwähnte „Reindianisierung“ der Altos, in deren Folge die Mestizen indigene Statthalter in den Gemeinden und auf den Fincas einsetzten und sich in die Städte zurückzogen,¹⁷ änderte nichts am

¹⁶ „kaxlan“ (aus „castellano“ abgeleitet) ist die Bezeichnung auf Tzotzil für Nicht-Indigene.

¹⁷ Dieser Rückzug war allerdings schon vor 1994 nicht immer freiwillig, wurden doch die „ladinos“ in Larráinzar 1974 gewaltsam vertrieben (Viqueira 1995:226).

Weiterbestand einer unbarmherzigen, offen rassistischen „sociedad de castas“ (Viqueira 1995:225ff.), die sich am klarsten in San Cristóbal zeigte. Nun, mit dem zapatistischen Aufstand, fürchteten die „coletos“, wie sich die auf die spanische Abstammung stolzen Familien San Cristóbal nennen, um ihre Pfründe – ebenso wie die Katziken beispielsweise in Chamula.¹⁸

Auch nach dem Aufstand hielt diese Aufbruchstimmung unter den Indígenas an, denn mit der zapatistischen Befreiungsarmee im Rücken waren „die Indios nun nicht mehr Bittsteller sondern ein Machtfaktor, fähig zur militärischen Konfrontation mit dem Staat und zum Dialog mit ihm auf der Grundlage der Gleichheit“ (Bartolomé 1997:74).

3.2 Verhandlungen zwischen indigener Bewegung und Regierung

Von März 94 bis Mitte 96 fanden verschiedene Verhandlungsrunden zwischen der EZLN sowie weiteren indigenen Organisationen und der Regierung statt. Die Forderungen der Indígenas konzentrierten sich, in einem Satz gesagt, auf die Anerkennung ihrer kulturellen Differenz als Indigene und ihrer Gleichheit als BürgerInnen Mexikos. Ersteres soll in Form der Anerkennung der indigenen Völker als Rechtssubjekte geschehen, was ihnen eigene Jurisdiktion („derecho consuetudinario“), eigene politische Repräsentations- und Verwaltungsstrukturen, Mitsprache bei Ressourcennutzung und –zugang, Anerkennung ihrer Kollektivrechte, kurz: indigene Autonomie ermöglichen soll. Das Recht auf Gleichheit wird als ebenso fundamentale Forderung angesehen und meint eine gleichberechtigte, nicht-rassistische Anerkennung als StaatsbürgerInnen und deren aktive Partizipation an der (Um-)Gestaltung der mexikanischen Nation.

Die Auseinandersetzungen über die Vorstellungen der indigenen Rechte, die vor allem in den Verhandlungen von San Andrés (November 1995 bis Februar 1996) sowie im Foro Nacional Indígena (in San Cristóbal, Januar 1996) ihren Ausdruck fanden, habe ich andernorts beschrieben.¹⁹ Ich möchte unter dem theoretischen Vorzeichen der Identitätsprozesse einige grundsätzliche Beobachtungen über die seit bald acht Jahren andauernden und immer wieder unterbrochenen Dialoganläufe machen.

Die Chronik der Verhandlungsrunden und die internen Prozesse, welche die indigene Bewegung Mexikos in den letzten Jahren durchlaufen hat, bestätigt einmal mehr die theoretische Annahme des geradezu amorphen Charakters von Identität: Xóchitl Leyva beschreibt Identität treffend als „situacional, no esencial, hetero y autopercebida y sujeta a la contingencia“. Die ethnisch-politische Identität ist in ihren Worten als ein Resultat von „procesos dialogicos de „resistencia-negociación-creación“ de los pueblos indígenas en sus interacciones con el gobierno y con otros grupos étnicos y socioeconomicos“ zu verstehen (1999:71). So wurden Bündnisse zwischen diversen, sehr unterschiedlichen indigenen und nichtindigenen Organisationen geschmiedet, die sich wieder zerstritten haben oder Verhandlungsergebnisse erzielt, zu deren Durchsetzung dann jedoch zuwenig Druck aufgebaut werden konnte.

¹⁸ Zur Geschichte des seit Jahrhunderten virulenten Rassismus in Chiapas siehe den Artikel von Gall (1998:143-190).

¹⁹ In der Seminararbeit „Indigene Autonomie in Mexiko“ habe ich insbesondere die Diskussionen über den Rahmen der autonomen Einheiten – den Streit zwischen „regionalistas“ und „comunalistas“ - wiedergegeben und die Reaktion des mexikanischen Staates auf die Schaffung der autonomen zapatistischen Munizipien beschrieben (Gerber: 1999). Neuere Literatur zu den Erfahrungen und Diskussion um die indigene Autonomie siehe Burguete Cal y Mayor 1999.

Doch trotz der Schwankungen der Mobilisierungsfähigkeit der indigenen Bewegung und der komplexen, teilweise regressiven Prozesse in den Verhandlungen mit dem Nationalstaat haben sich zwei Konstanten in den letzten Jahren herauskristallisiert: Erstens ein neues Selbstwertgefühl der Indígenas, eine positiv konnotierte indigene Identität. Daraus folgt zweitens die klare Forderung an die mestizische Gesellschaft, rassistische Schranken abzubauen und von ihr divergierende indigene Strukturen auf allen gesellschaftlichen Ebenen anzuerkennen, was in der Forderung der indigenen Autonomie auf den Punkt gebracht wird.

Diese Forderung nach indigener Autonomie soll in einem ersten Schritt in der Umsetzung der Abkommen von San Andrés geschehen.²⁰ Damit wäre der Anfang getan zur „Begleichung der historischen Schuld“ (EZLN 2001) des mestizischen Mexikos gegenüber den indigenen Völkern. Die Abkommen von San Andrés - die eigentlich nur den minimalsten Konsens bilden, der in der historischen Konjunktur der Verhandlungsperiode 1995/96 möglich war (Ruiz Hernández 1999:21-54) - wurden auch für die neue Regierung von Vicente Fox in ihrem ersten Halbjahr zum Prüfstein. Leider hatte auch der „zapatistische Marsch für die indigene Würde“ und insbesondere der Auftritt von indigenen VertreterInnen im Bundesparlament am 28. März 2001 bis dato nicht zu einer für die indigenen Bewegungen befriedigenden institutionellen Anerkennung ihrer Forderungen geführt. Trotzdem scheint mir dieser Auftritt im Bundesparlament als neuestes Exempel für das Ringen zwischen der indigenen Bewegung und dem mestizischen Mexiko zentral zu sein. Deshalb möchte ich mit einigen Beobachtungen dieses historischen Tages dieses Kapitel abschliessen.

3.3. Die indigene Bewegung tritt im mexikanischen Bundeskongress auf

Die VertreterInnen der indigenen Völker, die im Bundeskongress auftraten, überraschten in ihrer Zusammensetzung viele Medien - insbesondere natürlich das Fehlen des Subcomandante Marcos. Comandanta Esther hielt die Hauptrede der EZLN, gefolgt von den Comandantes David, Zebedeo und Tacho. Ausserdem repräsentierten drei Redner den CNI, darunter der mixtekische Jurist Adelfo Regino Montes. Die mehrstündige Diskussion im Kongress wurde durch die FraktionssprecherInnen der fünf grossen Parteien ergänzt (PVEM, PT, PAN, PRI und PRD). Die Parlamentarier der PAN glänzten mehrheitlich durch Abwesenheit. Dafür waren viele Vertreter der Zivilgesellschaft als Ehrengäste durch die EZLN eingeladen worden.

Die indigenen Voten im Kongress - durch die Massenmedien live übertragen - synthetisierten noch einmal die Argumente für die Abkommen von San Andrés. Bezüglich indigener Identität wurde von allen Vertretern und Vertreterinnen noch einmal die Forderung nach Anerkennung der Differenz gestellt. Nicht um Privilegien für eine Minderheit zu schaffen, „sondern um eine Realität anzuerkennen, etwas anzuerkennen, das schon existiert“ (Regino 2001): die indigenen Formen der Regierung, der Gesetzgebung, kurz: die indigenen Formen des Zusammenlebens.

²⁰ Zu den Verhandlungen von San Andrés siehe insbesondere Hernández Navarro und Vera Herrera (Hrsg.) 1999: *Acuerdos de San Andrés* sowie Díaz-Polanco 1997: *La rebelión zapatista y la autonomía*.

Viele Argumente für die indigene Autonomie habe ich schon weiter oben genannt. Was in der Diskussion im Kongress noch zusätzlich betont wurde, war die Unterscheidung zwischen den guten und den schlechten „usos y costumbres“. Insbesondere die beiden Frauen Comandanta Esther sowie die Delegierte des CNI Maria de Jesús Patricio versuchten, den Kongressabgeordneten die anscheinend auch heute noch omnipräsenten Bilder der rückständigen indigenen Kultur, in der die Töchter für eine Flasche Schnaps verkauft werden, als frauenverachtende schlechte Sitten zu beschreiben, die nicht nur auf die indigenen Völker zutreffen, sondern auf die mexikanische Gesellschaft allgemein. Die guten Bräuche wie gegenseitige Hilfe, Wiedergutmachung statt Strafe etc. würden jedoch von den GegnerInnen der COCOPA-Initiative nicht einmal erwähnt. Es gelte, mit den Worten von Regino (ebda.), diese guten Bräuche zu stärken, anzuerkennen und gemeinsam die indigene Autonomie und somit die „comunidad“ und das „municipio“ zu stärken, um so die Demokratie der Föderation auf eine gesunde Basis zu stellen²¹. Auch die Fragen der Ressourcenkontrolle, der Migration und des Rassismus wurden von den indigenen VertreterInnen meines Erachtens eloquent dargebracht.

Die Reaktionen der VertreterInnen der Parteien auf die Voten der indigenen VertreterInnen waren durchwegs positiv, insbesondere deshalb, weil sie eigentlich die Rede eines über sie triumphierenden Subcomandante Marcos erwartet hatten, dann jedoch das Schicksal vor allem der indigenen Frauen in deren eigenen Worten hörten. Bei genauerem Hinhören und vor allem in den Wochen nach dem 28. März zeigte sich jedoch, dass viele Ressentiments seitens der Kongressmehrheit und der Regierung nicht ausgeräumt werden konnten.

3.4. Reaktionen des mestizischen Mexiko auf die indigenen Mobilisierungen

Viele, auch viele Nichtidígenas in Mexiko sahen diesen Marsch „de los del color de la tierra“ als Hoffnungsschimmer, der auch mit dem Wechsel der Regierung – nach über siebzig Jahren Staatspartei – verbunden war. Doch nicht alle teilten diese Hoffnung, für andere waren die indigenen Mobilisierungen eine Bedrohung. Neben den handfesten ökonomischen Interessen, die sicherlich ihren Teil zur Ablehnung der indigenen Forderungen nach mehr Eigenständigkeit und Mitsprache beim Ressourcenzugang beitrugen, konnten die Mobilisierungen auch nicht die fest in der mestizischen Kultur eingepprägten rassistischen Muster einfach so ausradieren. Denn gerade die Priorisierung der ethnischen Forderungen - die über den Kampf nach Land oder verbesserte Arbeitsbedingungen hinausgehen – machen ja diese neue soziale Bewegung aus und gefährden so neben ökonomischen Interessen insbesondere auch die Legitimität des dominanten indigenistischen Diskurses, der die indigene Vergangenheit Mexikos verherrlicht, die Gegenwart der indigenen Völker und deren alltägliche Misere jedoch verschweigt oder meint, mit Hilfe von Entwicklungsprogrammen den rückständigen „gente de costumbre“ (Bartolomé 1997) die Moderne bringen zu müssen.

Verschiedene Wissenschaftler haben den Diskurs der PAN und anderer konservativer Kräfte gestützt und argumentieren gegen eine indigene Autonomie. Hernandez Castillo (2001a) trägt die wichtigsten Argumente zusammen, beispielsweise die Mahnung von Roger Bartra, dass viele Merkmale der indigenen Kulturen

²¹ Esteban Krotz (1995) spricht in diesem Zusammenhang schon vor den Verhandlungen von San Andrés von „culturizar el concepto de democracia“ und somit nicht von einer blossen Ausweitung der formalen Demokratie westlicher Prägung um indigene Elemente, sondern einer umfassenden „Rekonstruktion“ derselben.

kolonialen Ursprungs seien und dass mit der Anerkennung der „usos y costumbres“ die „Samen der Gewalt und der Antidemokratie“ aufgehen würden. Auch der mehrfach zitierte Historiker und Kenner der Geschichte der chiapanekischen Altos, Juan Pedro Viqueira, teilt diese Verachtung der „usos y costumbres“ als vordemokratische Einrichtung, hält an seiner liberalen Einstellung fest und ist überzeugt, dass durch eine indigene Autonomie die kolonialen Unterschiede wieder verstärkt zutage treten würden. Diese Verteidiger einer liberalen „égalité“ gehen, so kritisiert meines Erachtens Hernandez Castillo zurecht, von einer statischen Kulturvorstellung aus und malen das Gespenst eines rückständigen „usocostumbrismo“ an die Wand.²² In den Reden der Indígenas im Bundeskongress wird diese Vorstellung widerlegt, sie betonen den dynamischen Charakter ihrer normativen Systeme und exemplifizieren die Transformationen der sogenannten „Tradition“ am Beispiel der neuen Rolle der indigenen Frau.

Allerdings ist auch die indigene Bewegung vor essentialistischen Vorstellungen des Ethnischen nicht gefeit. Die Worte des Vertreters der Purépecha, Juan Chávez, im Bundeskongress, sowie Abschnitte im Schlussdokument des dritten Kongresses des CNI, der in der Purépecha-Gemeinde Núria wenige Tage vor dem Auftritt im Bundeskongress stattfand, werden von Hernández Castillo als beispielhaft für solche Verirrungen genannt: In poetischen Worten wird die Tradition beschworen, es ist von „nuestra sangre“ und ähnlichen biologischen Bildern der Herkunft die Rede. Dieser essentialistischen, millenaristischen, statischen Vorstellung von Kultur und Ethnizität hält Hernandez Castillo die Hybridität der Kulturen und ihr Konzept der strategisch eingesetzten multiplen Identitäten entgegen.

4. Fragen zur Praxis der indigenen Autonomie in den Altos

Einen Monat nach dem Auftritt im Kongress wurde klar, dass die indigene Bewegung bloss einen Phyrussieg errungen hatte: die konservativen Führer von PAN und PRI im Senat paktierten eine verwässerte Form der Verfassungsänderung, welche die Abkommen von San Andrés in keiner Art und Weise umsetzten. Die grosse Kammer wurde gezwungen, innerhalb weniger Stunden ebenfalls über die Vorlage abzustimmen. Proteste folgten in den Monaten darauf, über ein Dutzend Bundesstaaten lehnten das „ley indígena“ in dieser Form ab, der Bundesstaat Oaxaca und über 300 Munizipien rekurrten gegen die Inkraftsetzung des Gesetzes. Doch für die Regierung Fox und für das mehrheitlich konservative Bundesparlament soll das Thema der indigenen Rechte damit erledigt sein.

Wie reagierten die Indígenas auf diese enttäuschende Nachricht aus Mexiko Stadt? Im letzten halben Jahr war wenig offener Widerstand zu spüren, die indigenen Organisationen scheinen ihre Hoffnung, unter dieser Regierung eine neue Beziehung zum Nationalstaat institutionalisieren zu können, weitgehend verloren zu haben. Der Kampf der Indígenas in Chiapas konzentriert sich wieder auf die autonomistischen Prozesse in ihren Munizipien. „Seguimos en rebeldía“ scheint momentan die Antwort auf die Enttäuschung vom Frühjahr zu sein: der Aufbau von eigenen Schulen geht voran; ein vom Staat unabhängiges Gesundheitswesen beginnt ansatzweise zu funktionieren; Produktionskooperativen werden gegründet; die

²² Auf die Spitze getrieben wird dieser konservativ-liberale Diskurs gegen die neuen indigenen Bewegungen im „Kollektivwerk“ La Tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos (1999). Beispielsweise wird den Bauern- und Indígenaorganisationen wie OCEZ und EZLN aufgrund ihrer Militanz schlicht „Nekrophilie“ (ebda.:51) vorgeworfen. Viqueira betont im Klappentext des Buches die chiapanekische Herkunft der AutorInnen und regt sich über die simplifizierenden Stellungnahmen fremder „politischer Manipuleure“ auf.

autonomen Bezirksräte der 32 autonomen zapatistischen Bezirke arbeiten weiter in der Halbklandestinität; über die Hälfte der Bevölkerung im Konfliktgebiet befolgt den von der EZLN erklärten passiven Wahlboykott; ein im Aufbau befindliches Netz von indigenen „promotores de derechos humanos“ dokumentiert und denunziert selbstbewusst Menschenrechtsverletzungen durch Militär und Paramilitärs; die Bevölkerung organisiert „talleres“, in denen sie sich über mögliche Implikationen des „Plan Puebla Panama“ informieren.

In diesem Feld der alltäglichen „resistencia civil“ artikuliert sich das neue indigene Selbstbewusstsein, das im Zuge der zapatistischen Rebellion entstanden ist. Wie genau die indigene Autonomie gelebt wird, wie Prozesse ethnischer Identität im Kontext der komplexen politischen Situation in Chiapas verlaufen, ob tatsächlich eine „reconquista“ (Burguete 1999:296f.) von San Cristóbal stattfindet – dies alles sind Fragen, die sich am Schluss dieser Arbeit stellen, aber hier nicht beantwortet werden können. Das Buch „La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial“ von Hernández Castillo (2001) liefert viele spannende Daten und analysiert Identitätsprozesse bei den Mam der Sierra Madre²³. Für die Tzotzil, Chol und Tzeltal der Altos scheint meines Wissens eine solch umfassende und aktuelle Studie nicht vorzuliegen.²⁴

Mit den Worten von Neil Harvey (2001) liessen sich die hier diskutierte Problemstellung auf die Frage nach der „Produktivität der Differenz“ synthetisieren: die Produktivität der sozialen Akteure, welche soziale Transformationen nicht nur nachwievor für möglich halten, sondern sie auch umzusetzen versuchen und so sich und ihre soziale Umwelt verändern.

Bei einer Ethnographie der multiplen Identitäten in den Altos von Chiapas müssten sicher auch theoretische Annahmen, die in dieser Arbeit getroffen wurden, hinterfragt werden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Lässt sich die bipolare Trennung in Indígenas und Nicht-Indígenas aufrechterhalten? Die indigene Bewegung definiert sich ja zu einem guten Stück über den Antagonismus indigen versus mestizisch. Doch welche Konsequenzen hätte es für ihre Mitglieder (und sei es nur die einer Kooperative), wenn über die Strategie der indigenen Identität erfolgreich die Marginalisierung zurückgedrängt werden kann? Wird dann die indigene Identität, das Bild vom „armen Indio“ zu einem Aushängeschild, das Marktchancen eröffnet, die Unterscheidung zum „reichen Ladino“ aber hinfällig? Oder werden ethnische Identitäten von anderen Identitätsstrategien überlagert? Und wenn die Selbstorganisation scheidet, wenn Marginalisierung und Rassismus andauern – besteht dann die Gefahr stärkerer ethnischer Konflikte oder würde dieser Mobilisierungsansatz wieder fallengelassen?

Diese und ähnliche Fragen könnten bei einer weitergehenden Beschäftigung mit dem Thema indigene Identität in Chiapas angegangen werden.

²³ Eine meines Erachtens sehr fruchtbare Rezension dieses Werks schrieb der englische Soziologe Neil Harvey (2001), der seit Beginn der achtziger Jahre in Chiapas forscht und selber Autor eines fundierten Buches über die Hintergründe der zapatistischen Rebellion ist (Harvey: 2000).

²⁴ Pitarch (1996) hat mit „Ch’ulel: Una etnografía de las almas tzeltales“ eine detaillierte Ethnografie der Altos-Gemeinde Cancú vorgelegt, die jedoch auf Feldaufenthalte aus den Jahren 1989 und 90 zurückreicht und soziale Bewegungen völlig ausklammert.

Bibliographie

- Bartolomé, Miguel Alberto.** 1997. Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. México: Siglo XXI.
- Benedetti, Romana.** 2001. „Die Tzotzil und ihr Medizinsystem. Frauengesundheit in Chiapas zwischen indigener und westlicher Medizin“. Zürich: Seminararbeit ESZ.
- Burguete Cal y Mayor, Aracely.**1999. „Empoderamiento indígena. Tendencias autonómicas en la región Altos de Chiapas“, in México: Experiencias de Autonomía Indígena. A. Burguete Cal y Mayor (Hrsg.), pp. 282-300. Kopenhagen: IWGIA.
- Cantón Delgado, Manuela.** 1997. „Exogene Kirchen und lokale Macht. Die Wandlungen der Identität bei den Tzotziles im Hochland von Chiapas“, in Das andere Mexiko: Indigene Völker von Chiapas bis Chihuahua. E. Schriek u. W. Schmuhl (Hrsg.), pp. 56-78. Giessen: Focus.
- Cruz Burguete, Jorge Luis.** 1998. Identidades en fronteras, fronteras de identidades: La reconstrucción de la identidad entre los chujes de Chiapas. México: El Colegio de México.
- Díaz-Polanco, Héctor.** 1997. La rebelión zapatista y la autonomía. México: Siglo XXI.
- EZLN.** 2001. Rede in Tuxtla Gutiérrez am 26. Februar 2001. La Jornada vom 27. 2.2001
- Gall, Olivia.** 1998. „Los elementos histórico-estructurales del racismo en Chiapas“, in Nacion, Racismo e Identidad. Hrsg. A. Castellanos Guerrero u. J. M. Sandoval, pp. 143-190. México: Edit. Nuestro Tiempo.
- Gerber, Philipp** 1999. Indigene Autonomie in Mexiko. Zürich: Seminararbeit ESZ.
- Giménez, Gilberto.** 1996. „La identidad social o el retorno del sujeto en sociología“, in Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. Hrsg. L. I. Méndez y Mercado, pp. 12-24. México: IIA-UNAM.
- Harvey, Neil.** 2000. La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia. México: Era.
- Harvey, Neil.** 2001. “La productividad de la diferencia. Identidades múltiples en Chiapas”. La Jornada vom 14. Oktober.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída.** 2001a. „Entre el esencialismo étnico y la descalificación total: La política de identidades en México y las perspectivas de las mujeres“. México: Memoria no.147 (www.memoria.com.mx/147/Hernandez).
- Hernández Castillo, Rosalva Aída.** 2001b. La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial. México: CIESAS.
- Hernández (Navarro), Luis.** 1992. „Cafetaleros: Del adalgazamiento estatal a la guerra del mercado“, in Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural. J. Moguel, C. Botey u. L. Hernández (Hrsg.), pp. 78-97. México: Siglo XXI.
- Hernández Navarro, Luis u. Ramón Vera Herrera** (Hrsg.). 1999. Acuerdos de San Andrés. México: Era.

- Krotz, Esteban** 1995. „Culturizar el concepto de democracia”, in *Disensos* no. 38. México: UAM-I (www.iztapalapa.uam.mx/iztapalapa.www//topodrilo/38/td38_04.html).
- Laughin, Robert M.** 1994. „El genio del tzotzil“, in *Los Mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. A. Breton u. J. Arnauld (Hrsg.), pp.113-119. México: Grijalbo.
- Leyva Solano, Xóchitl.** 1999. „De las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (1994-1997)“, in *Desacatos no.1: Nación, etnia y territorio*. A. Taracena u. X. Leyva (Hrsg.), pp. 56-87. México: CIESAS.
- Medina, Andrés.** 1992. „La identidad étnica: turbulencias de una definición”, in *I seminario sobre identidad*. L. I. Méndez y Mercado (Hrsg.), pp. 13-27. México: IIA-UNAM.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena.** 1992. „La identidad como objeto de estudio”, in *I seminario sobre identidad*. L. I. Méndez y Mercado (Hrsg.), pp. 61-69. México: IIA-UNAM.
- Péres Tzu, Marián.** 1996. “The First Two Months of the Zapatistas. A Tzotzil Chronicle”, in *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*. K. Gosner u. A. Ouweneel (Hrsg.), pp. 121-132. Amsterdam: CEDLA.
- Pineda, Luz Olivia.** 1995. „Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas”, in *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. J. P. Viqueira u. J. Rus (Hrsg.), pp. 279-300. México: UNAM.
- Pitarch Ramón, Pedro.** 1995. „Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas”, in *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. J. P. Viqueira u. J. Rus (Hrsg.), pp. 237-250. México: UNAM.
- Pitarch Ramón, Pedro.** 1996. *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Regino Montés, Adelfo.** 2001. Rede im Bundeskongress von San Lázaro am 28. März. Pérfil der La Jornada vom 29. 3. 2001.
- Robledo Hernández, Gabriela.** 1995. „Tzotziles y tzeltales“, in *Sureste. Etnografía de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Rosaldo, Renato.** 2001. „Prólogo“, in *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. Rosalva Aída Hernández Castillo, pp. 7-9. México: CIESAS.
- Ruiz Hernández, Margarito.** 1999. „La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía. Proceso de construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional”, in *México: Experiencias de Autonomía Indígena*. A. Burguete Cal y Mayor (Hrsg.), pp. 21-54. Kopenhagen: IWGIA.
- Rus, Jan.** 1995. „La comunidad revolucionaria institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968”, in *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. J. P. Viqueira u. J. Rus (Hrsg.), pp. 251-278. México: UNAM.
- Villafuerte Solís, Daniel u. Salvador Meza Díaz, Gabriel Ascencio Franco, Ma. del Carmen García Aguilar, Carolina Rivera Farfán, Miguel Lisboa Guillén, Jesús Morales Bermúdez** 1999. *La Tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*. México: Plaza y Valdés/UNICACH.
- Viqueira, Juan Pedro.** 1995. „Los Altos de Chiapas. Una introducción general“, in *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. J. P. Viqueira u. J. Rus (Hrsg.), pp. 219-236. México: UNAM.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	1
1. Die Indigenen der Altos und die postkoloniale mestizische Gesellschaft	2
1.1 Von der „revolución de los indios“ zum korporatistischen Modell der Staatspartei	3
1.2 Das korporatistische Modell in der Krise	6
2. Individuelle, soziale und ethnische Identitäten	10
2.1. Individuelle Identität und ihre Relation zur sozialen Umwelt	10
2.2. Prozesse kollektiver Identitäten	12
2.3. Ethnische Identität	13
3. Kollektive Strategien ethnischer Identität: von den Altos in den Bundeskongress	16
3.1 Der zapatistische Aufstand: San Cristóbal in den Händen der Indígenas der Altos	16
3.2 Verhandlungen zwischen indigener Bewegung und Regierung	18
3.3. Die indigene Bewegung tritt im mexikanischen Bundeskongress auf	20
3.4. Reaktionen des mestizischen Mexiko auf die indigenen Mobilisierungen	21
4. Fragen zur Praxis der indigenen Autonomie in den Altos	23
Bibliographie	25

Diese Seminararbeit wurde 2001 eingereicht bei Dra. Elena Lazos Chavero.
Für Kontakt mit dem Verfasser: phg@access.unizh.ch